NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 9 1966

«Je suis la Voie, la vérité et la Vie» (Jean 14,6)

Ignace DE LA POTTERIE (s.j.)

p. 907 - 942

https://www.nrt.be/es/articulos/je-suis-la-voie-la-verite-et-la-vie-jean-14-6-1582

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6)

I. — ETAT DE LA QUESTION

De toutes les formules johanniques où entre le mot ἀλήθεια, celle de *Jn* 14, 6, où Jésus déclare qu'il est lui-même « la Vérité », est incontestablement la plus neuve, la plus hardie et la plus profonde [1]. Mais c'est en même temps une de celles dont le sens exact est le plus difficile à saisir et à formuler. Ceci explique les tâtonnements et les hésitations des commentateurs et le nombre impressionnant d'interprétations qui en ont été proposées [2].

N.d.l.R. — Cet article reproduit la chapitre III d'un ouvrage que l'auteur publiera prochainement aux éditions de l'Institut Biblique Pontifical : *Alètheia. La notion johannique de vérité et ses antécédents historiques.*

1. S. Cyrille d'Alexandrie notait déjà : βαθεῖα γὰρ ὡς ἐγῶμαι καὶ οὐ λίαν εὐκάτοπτος ἡ τοῦ λόγου δύναμις (*in h.l.*, éd. PUSEY, II, 409, 5-6 ; *PG* 74, 189) ; de même, tout proche de nous, A. GUILLERAND, à la dernière page de son beau livre, *Au seuil de l'abîme de Dieu. Elévations sur l'évangile de saint Jean*, Roma, 1961, 425 : « Je me suis toujours trouvé en face de ces grands mots comme en face de ces rochers tout droits qui défient toute escalade. J'ai lu cent fois ce qu'en disent les commentateurs, ce que développent les sermonnaires ; je les ai médités ou j'ai essayé de le faire ; il est clair que tous — et moi-même surtout — restent aux pieds ; le sommet se perd dans une nuée qu'on devine pleine de lumière, mais qu'on ne pénètre pas. » Comme devant une muraille infranchissable, l'ouvrage se termine sur ces mots, au seuil même du commentaire de *Jn* 14, 6.

2. Travaux spéciaux sur ce passage : O. SCHAEFER, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh 14, 1-7)*, dans *ZNW* 32 (1933) 210-217 ; W. MICHAELIS, art. ὁδός, *ThWb*, V (1948) 80-88 ; J. LEAL, *Ego sum via et veritas et vita (Jn 14, 6)*, dans *VD* 33 (1955) 336-341. — Voir aussi les principales études consacrées au discours après la Cène : A. DURAND, *Le Discours de la Cène (Saint Jean, XIII, 31 - XVII, 26)*, dans *RSR* 1 (1910) 97-131, 513-539; 2 (1911) 321-350, 521-545; H. B. SWETE, *The Last Discourse and Prayer of Our Lord. A Study of St John XIV-XVII*, London, 1913 ; P. W. VON KEPPLER, *Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Jo Kap. 14-17)*, 2. und

1) P. W. von Keppler l'avait déjà noté [3] : la grande difficulté dans l'exégèse de ce verset est d'arriver à préciser la relation exacte des trois termes « chemin », « vérité » et « vie ».

La plupart des *anciens* voyaient dans « la vie », ou même dans l'ensemble des deux réalités « la vérité et la vie », le *but* à atteindre par la médiation de Jésus, qui est « la voie » vers ce terme, c'est-à-dire celui qui nous y conduit ; les trois membres, pourtant coordonnés grammaticalement, étaient donc interprétés comme étant en progression l'un sur l'autre. Mais plus d'une explication demeurait encore possible : « par la voie et la vérité, on accède à la vie » [4] ; ou encore : « par la voie, on atteint *la vérité* et la vie ». Cette seconde interprétation manifeste une inspiration beaucoup plus platonicienne. Comme on pouvait s'y attendre, elle est représentée chez les Grecs par Clément d'Alexandrie [5] : c'est le Christ céleste, le *Logos* de Dieu, qui est la

---

3. Aufl. bearb. von S. Weber, Freiburg, 1914 ; J. Huby, *Le Discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1937 ; P. Gaechter, *Der formale Aufbau der Abschiedsreden Jesu*, dans *ZKTh* 58 (1934) 155-207 ; Ch. Hauret, *Les adieux du Seigneur. Saint Jean XIII-XVII*, Paris, 1951 ; C. Charlier, *La Présence dans l'absence (Jean 13, 31-14, 31)*, dans *BiViChr* n. 2 (mai-juill. 1953) 61-75 ; J. M. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena*, Madrid, ²1955 ; J. Könn, *Sein letztes Wort. Bibellesungen über die Abschiedsreden des Herrn*, Einsiedeln-Köln, 1955 ; J. Schneider, *Die Abschiedsreden Jesu. Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13, 31-17, 26*, dans *Gott und Götter. Festgabe für E. Fascher*, Berlin, 1950, 103-112 ; H. Van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus*, Coll. Bible et vie chrét., Maredsous, 1959 ; G.-M. Behler, *Les paroles d'adieux du Seigneur*, Coll. Lectio divina, 27, Paris, 1960.

3. P. W. von Keppler, *o.c.*, 74.

4. En gros, on peut dire que cette première interprétation est plutôt celle des Grecs (sauf Clément d'Alexandrie et Origène), et, parmi les Latins, celle de S. Ambroise et de S. Léon le Grand. Mais d'importantes nuances distinguent entre eux ces différents auteurs. La meilleure explication est encore celle de Chrysostome (suivi par Théophylacte), du moins en ce sens, qu'il met, comme il se doit, l'accent du verset sur le premier terme : Jésus est la voie vers le Père ; les deux autres termes du verset, d'après Chrysostome, garantissent l'efficacité de cette promesse : Jésus, la vérité, ne peut tromper ; et puisque Jésus est la vie, la mort même ne pourra nous arrêter sur ce chemin. Théodore de Mopsueste souligne davantage la succession des trois termes : c'est par Jésus (la voie) que nous connaissons la vérité révélée et que nous jouirons de la vie éternelle. La même progression des termes est sensible dans l'interprétation de S. Ambroise (« Ingrediamur hanc viam, teneamus veritatem, vitam sequamur. Via est quae perducit, veritas est quae confirmat, vita quae per se redditur », *De bono mortis*, 12, 54 ; *PL* 14, 592), dans celle de S. Léon le Grand (« Via scilicet conversationis sanctae, Veritas doctrinae divinae et Vita beatitudinis sempiternae », *Sermo II de Resurr.* ; *PL* 54, 390 C) et de Rupert de Deutz (*PL* 169, 697). Mais une telle succession linéaire des trois termes, où le troisième est compris en un sens strictement eschatologique, ne peut rendre compte de tous les aspects du verset, comme nous le verrons.

5. *Stromates*, V, 3, 16, 1 (*GCS* 2, 336, 1-5) : « Celui qui espère, tout comme celui qui croit, voit en esprit (τῷ νῷ ὁρᾷ) les réalités intelligibles (τὰ νοητά) et futures. Si donc nous disons d'une chose qu'elle est juste ou belle, ou qu'elle est *la vérité*, rien de tout cela ne peut être vu avec les yeux, mais seulement en esprit. Or *le Logos de Dieu* (ὁ δὲ Λόγος τοῦ Θεοῦ) dit : 'Moi, je suis la Vérité' ; c'est donc en esprit que le Logos peut être contemplé (νῷ ἄρα θεωρητὸς ὁ Λόγος) ». Et dans la phrase suivante, lorsqu'il veut expliquer ce que sont ces réalités

Vérité ; il est la Vérité, parce qu'il est l'intellect ou la pensée même de Dieu. Même interprétation chez Origène [6]. Chez les Latins, une exégèse très semblable reparaît chez saint Augustin [7] ; elle sera reprise, avec

---

véritables, Clément se réfère explicitement au *Phèdre* (247 c) de Platon, tout en lui faisant subir une transposition chrétienne ; alors que pour le philosophe grec, c'est *l'idée* qui est la vérité (ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέα λέγων ὁ Πλάτων), pour le théologien d'Alexandrie, la vérité est la pensée (ἐννόημα de Dieu, *le Logos de Dieu.* — On peut consulter à ce sujet R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la philosophie ancienne,* Paris, 1962, 185 s.

6. Nous n'avons malheureusement plus le commentaire d'Origène sur ce passage de l'évangile de Jean ; mais l'explication qu'il en donne ailleurs est du même type que celle de Clément. Selon M. HARL (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Coll. Patristica Sorbonensia, 2, Paris, 1958, 351), l'expression « Je suis la Vérité » de *Jn* 14, 6 était rapportée par Origène au Fils, au Logos éternel du Père, plutôt qu'au Jésus de l'histoire, au Verbe incarné, comme l'avait fait saint Jean. On le voit clairement par deux passages où Origène dit que le Christ en Dieu est le Verbe même, la *Vérité en soi et essentielle* : ὁ αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια (*Contra Cels.,* III, 41 ; *GCS, Orig.,* I, 237, 6-7) ; ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιώδης καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας (*In Jo.,* VI, 6, 38 ; *GCS, Orig.,* IV, 114, 22-23). Cette pensée et ces formules sont pétries de platonisme.

7. D'après l'explication augustinienne, la vérité et la vie se trouvent au terme du chemin, c'est-à-dire *dans le Verbe,* en Dieu même. Ici se manifeste clairement l'influence néo-platonicienne subie par Augustin : « veritas et vita » désignent la réalité éternelle du Christ, c'est-à-dire sa divinité, contemplée dans la vision ; voir à ce sujet F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne,* Desclée de Brouwer, 1954, 154-159 ; Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin,* Paris, ²1941, 87-97 ; F. PIEMONTESE, *La 'veritas' agostiniana e l'agostinismo perenne,* Milano, 1963, 51 : « Il Verbo di Dio è il Pensiero del Padre, ed è perciò la Verità da cui procede ogni nostra verità ; ed è lo stesso Verbo divino che storicamente si è incarnato nel Cristo ».

Il ne sera sans doute pas inutile d'illustrer cette doctrine par quelques textes très significatifs : « Ille quippe ait, *Ego sum via, veritas et vita.* In fide nobis via est, in specie autem veritas et vita » (*Serm.,* 346, 2 ; *PL* 39, 1523) ; « Rex patriae nostrae, Dominus Jesus Christus ; et ibi veritas, hic autem via. Quo imus ? Ad veritatem. Qua imus ? Per fidem. Quo imus ? Ad Christum. Qua imus ? Per Christum. Ipse enim dixit : *Ego sum via, veritas et vita* » (*Enarr in Ps.,* 123, 2 ; *PL* 37, 1640) ; « Homo Christus via tua est, deus Christus patria tua est. Patria nostra, *veritas et vita ;* via nostra, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* » (*Serm.,* 95, 5 ; G. MORIN, *S. Aug. sermones post Maurinos reperti,* dans *Miscellanea Agostiniana,* vol. I, Romae, 1930, 344, 22-24) ; « Quia ergo ipse est apud Patrem veritas et vita, et non habebamus qua iremus ad veritatem ; Filius Dei qui semper in Patre veritas et vita est, assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, et pervenis ad Deum. Per ipsum vadis, ad ipsum vadis » (*Serm.,* 141, 4 ; *PL* 38, 777) ; « Ipse autem dixit : *Ego sum via, veritas et vita.* Veritate perfruemur, cum viderimus facie ad faciem... Manens apud Patrem veritas et vita : induens se carnem, factus est via » (*In Joan.,* tr. 34, 9 ; *PL* 35, 1656 ; comparer encore : *ib.,* tr. 69, 2 ; *PL* 35, 1816). L'aspect platonicien de cette conception augustinienne de la vérité apparaît plus particulièrement dans un texte du *De consensu evangelistarum* (I, 35, 53 ; *PL* 34, 1070) : « Duo illa sursum sunt, aeternitas et veritas » ; car ces mots se présentent comme l'explication d'un passage du *Timée* (cité par Augustin en traduction latine) : ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (29 C). — Sur le thème du Christ-Chemin chez Augustin, cf. L. GALATI, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino,* Roma, 1957, 102-109 ; voir aussi P. Th. CAMELOT, *A l'éternel par le temporel (De Trinitate, IV, XVIII, 24),* dans *Rev. Et. Aug.* 2 (1956) 163-172.

de légères nuances, par Bède et Nicolas de Lyre ; on la trouve admirablement résumée dans le *Super evangelium S. Ioannis* de saint Thomas d'Aquin : « Ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit 'Ego sum via' ; secundum quod Deus, addit 'Veritas et vita'[8] ». D'après cette explication, si le Christ est la vérité, c'est formellement en tant qu'il est Dieu ou le Verbe de Dieu. Pour illustrer cette interprétation de la formule « Je suis la Vérité », rappelons l'usage qu'en faisait le célèbre mystique musulman Al-Ḥallâj : il se l'appliquait à lui-même, pour faire comprendre que dans l'union mystique il se trouvait identifié au divin, « 'transsubstantié' en essence divine »[9].

D'autres auteurs, par exemple Maldonat, voyaient plutôt dans notre expression un hébraïsme, et donnaient aux mots « la vérité » la valeur d'un simple adjectif : « Ego sum *via vera* et ad vitam ducens »[10]. Dans cette interprétation comme dans les précédentes, le mot essentiel du verset n'est pas le premier mais le troisième : il s'agit avant tout de « la vie » qu'il faut atteindre au terme du chemin ; ici aussi, la vie est comprise en un sens strictement eschatologique.

2) Au contraire, chez beaucoup de *modernes,* c'est « la voie » qui devient le mot-clef du verset : « la vérité et la vie » ne sont plus qu'une explication de « la voie » ; Jésus est la voie, parce qu'il est la vérité et la vie[11]. Toutefois, cette interprétation est rejetée par tous ceux qui se laissent guider par le comparatisme ou qui sont nettement sous l'influence de la philosophie grecque. Ces auteurs engagent de nouveau

8. *In h.l.*, n. 1868.

9. Cfr L. MASSIGNON, *« Ana al-Haqq ». Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques* (1912), reproduit dans *Opera minora,* II, Beyrouth, 1963, 31-39 (cfr 34) ; la vérité, dit l'auteur, désigne ici « la pure essence divine, — la substance créatrice » (*ib.*, 33). Voir encore L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ,* II, Paris, ³1928, 77-78, note V : « Je suis la Vérité » ; cette parole, selon le P. de Grandmaison, devait résumer pour la tradition musulmane toute la doctrine d'Al-Ḥallâj sur l'union mystique ; elle veut dire que, dans l'état d'union, l'âme du contemplatif ne fait plus qu'une seule chose avec Dieu. Dans cette formule, on le voit, la vérité désigne *l'essence même de la divinité.*

10. Maldonat ; de même, Dom Calmet. Autre possibilité admise par Maldonat : « Ego via veritatis et vitae, hoc est, qua ad veritatem et vitam itur, aut qua itur ad veram vitam ». Le recours à un sémitisme a également été tenté par J. LIGHTFOOT, *Horae Hebraicae,* Oxford, 1859, III, 398 : « the true and living way » ; dans le même sens, de nos jours, MacGregor et J. L. KOOLE, *Uw Woord is de Waarheid,* dans *Arcana Revelata* (Mél. F. W. Grosheide), Kampen, 1951, 49.

11. Ainsi déjà BENGEL, *Gnomon,* Londini, ³1862, 359 : « Metaphorico sermoni 'Ego sum via' explicationis causâ subjungitur magis proprius 'Ego et veritas sum et vita' » ; on rencontre la même explication chez les protestants Tholuck, Lücke, Luthardt, Godet, B. Weiss, Swete, Schlatter, Strathmann, et chez les catholiques Beelen, Corluy, Belser, Schanz, Murillo, Keppler, Tillmann, DURAND (*Le Discours...,* 525), Van den Bussche, Behler ; cfr également RÜLING, *Der Begriff ἀλήθεια in dem Evangelium und den Briefen des Johannes,* dans *Neue kirchliche Zeitschrift* 6 (1895) 628.

l'exégèse dans une direction semblable à celle qu'avaient prise les Alexandrins et Augustin : la vérité et la vie sont essentiellement des réalités divines, un but à atteindre au terme du chemin ; le mot ἀλήθεια, appliqué au Christ, signifie alors qu'il est *la vérité substantielle et absolue,* qu'il possède *la nature divine.* Une telle exégèse de *Jn* 14, 6 [12] est manifestement de type grec (surtout platonicien) ou augustinien. On se souvient en effet que Platon situait la vérité dans le monde des idées, et qu'un de ses disciples, Albinus, identifiait formellement Dieu et la vérité [13].

Bauer, Bultmann et Dodd, comme naguère Omodeo [14], trouvent exprimé dans *Jn* 14, 6, le thème *dualiste et gnostique* de la montée

---

12. C'est peut-être l'interprétation la plus répandue. Avec des nuances diverses, on la retrouve chez des auteurs de toute tendance : Westcott, E. F. Scott (*The Fourth Gospel. Its Purpose and Theology,* 1943, 253-254), W. F. Howard (*Christianity according to St. John,* 185-187), J. E. Davey (*The Jesus of St. John,* 148), V. Taylor (*The Person of Christ in New Testament Teaching,* 119 : « Christ is the ultimate Reality »), Lauck, Schick, Bouyer, Zorell (*Lex. graec.* s.v.), G. B. Re (*La Sacra Bibbia,* VIII, 347), Augustinović (*art. cit.,* 181), J. Radics (*Anbeten in Geist und Wahrheit,* 217 : « ἡ ἀλήθεια [kann] hier nur Gott bezeichnen... ») ; de même Lagrange et Braun, mais avec une note beaucoup moins platonicienne. Citons encore le commentaire de Knabenbauer, pour montrer quelles conséquences théologiques on a tirées de cette exégèse : « clare naturam suam divinam affirmat ; solus quippe Deus dici potest ipsa veritas, ipsa vita ».

On comprend dès lors quel rôle devait jouer notre texte dans la controverse antiarienne ; voir p.ex. Marius Victorinus : « Quomodo dicit Salvator : *ego sum veritas* ? ... Si ... veritas Deus, veritas Filius, sicuti ipse Filius dicit et vere dicit, ὁμοούσιον Deus et Filius » (*Adv. Arium,* I, 43 ; éd. *SChr,* 316) : le Père et le Fils sont vérité, et donc consubstantiels, car la vérité désigne par identité la substance (« ipsum ergo veritatem esse substantia est ; non enim aliud est substantia, aliud veritas »). Un point de vue fort semblable reparaît parfois chez les théologiens modernes, cfr K. Rahner - H. Vorgrimler (*Kleines theologisches Wörterbuch,* Herder, 1961, 382), qui voient dans « la vérité » de notre verset « den in Selbstmitteilung sich erschliessenden Gott des ewigen Lebens, also *die Wahrheit schlechthin* (*Jn* 14, 6) ..., die der absolute und liebende Besitz der *unendlichen Fülle der Wirklichkeit* durch sich selbst ist, die sich in der *Anschauung Gottes* zu eigen gibt » (les italiques sont de nous). A propos de ces derniers mots, il suffira de rappeler que, dans S. Jean, la vérité n'est jamais un objet de *contemplation* comme chez les Grecs (voir plus haut les notes 5 et 7) ; elle est tout d'abord une chose qui se *dit,* et qu'on *entend.*

13. Voici ce texte d'Albinus (du 2e siècle de notre ère) : Ὁ πρῶτος θεὸς ἀΐδιός ἐστιν, ἄρρητος,. . οὐσιότης, ἀλήθεια ; et voici l'explication de ce dernier attribut : ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει, ὃς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός, *Eisagogè,* 10 (cfr l'*Appendix platonica* des œuvres de Platon, éd. C.-F. Hermann, coll. Teubner, VI, Leipzig, 1907, 164).

14. A. Omodeo, *La mistica giovannea,* 114 : « i discepoli s'accorgono di possedere la via : una via che, basta imboccarla, per essere alla meta : la via della semplicissima gnosi. Son giunti senza essersi mossi » ; si Jésus s'appelle « la Vérité », c'est qu'on trouve « la verità assoluta nel Cristo » (84) ; C. H. Dodd (*The Interpretation,* 34-35 et 50-51) rapproche notre verset de textes du *Poimandres* (*C.H.,* I) et du Περὶ παλιγγενεσίας (*C.H.,* XIII), cfr surtout : εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις (I, 21). Pour Bultmann également, la formule johannique est inspirée du thème gnostique de la montée de l'âme vers le monde de la lumière ; mais Jean, ajoute-t-il, aurait démythologisé cette conception gnostique du salut (où le chemin et le but sont nettement distincts) : le salut est devenu « ein Geschehen, das sich in der Existenz des Menschen durch die Begegnung mit dem

des âmes vers le royaume de la lumière et de la vérité. Dans la gnose hermétique, l'esprit qui veut s'élever jusqu'à Dieu s'efforce de trouver le chemin vers les choses d'en haut, τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν (*C.H.*, IV, 11) : c'est le chemin vers la vérité, ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός (*Exc. Stob.*, II, B, 5). On voit que, dans un pareil système de pensée, la vérité appartient exclusivement au monde céleste, à la sphère du divin ; elle constitue le terme suprême de l'itinéraire que doivent parcourir les âmes dans leur ascension spirituelle [15]. Par conséquent, si Jésus se désigne à la fois comme le chemin et la vérité, cela voudrait dire qu'il est tout ensemble (le guide sur) *la route* et *le but* à atteindre. C'est exactement ce que dit Bultmann, qui intitule cette section 14, 5-14 : « die Einheit von Weg und Ziel [16] ».

Offenbarer ereignet, sodass die Gegenwart des Glaubenden schon aus der Zukunft ist ; ... sein Weg ist schon sein Ziel » (467) ; le Révélateur, qui est le Chemin, est en même temps le terme, puisqu'il est la Vérité et la Vie ; voir à ce sujet G. WINDGREN, « *Weg* », « *Wanderung* » *und verwandte Begriffe*, dans *Stud. Theol.* III/1 (1950) 111-123 (cfr 122-123), qui note justement qu'en ramenant ainsi le « terme » au « chemin », on change la foi chrétienne ; autrement dit, une foi sans eschatologie, sans référence aucune à un « au-delà », n'est plus vraiment la foi qu'ont prêchée le Christ et les Apôtres.

Parmi les nombreux textes parallèles cités par Bauer et Bultmann, en voici deux parmi les plus intéressants ; ils présentent une analogie curieuse avec *Jn* 14, 6. Un papyrus magique d'Egypte rapporte la parole d'une divinité solaire, le dieu « sans tête » : ἐγώ εἰμι ὁ ἀκέφαλος δαίμων... ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια (*Pap. gr. mag.*, V [*P. Lond.*, 45, 145-148] ; éd. PREISENDANZ, I, 186) ; ce texte — du 4e siècle de notre ère ! — est typiquement syncrétiste, mélangeant des conceptions bibliques, hellénistiques et égyptiennes ; cfr A. DELATTE, *Etudes sur la Magie grecque. V :* Ἀκέφαλος Θεός, dans *Bulletin de correspondance hellénique* 38 (1914) 189-249 (surtout 195-200) ; K. PREISENDANZ, *Akephalos, der kopflose Gott* (*Beitr. zum Ant. Or.*, 8), Leipzig, 1926, 43, n.1. Ἀλήθεια, dans ce texte magique, est une adaptation grecque de Maat, l'ancienne divinité égyptienne de la vérité, de la justice, de l'ordre cosmique. — Il faut très probablement dire la même chose pour un passage de la litanie d'Isis (*P. Ox.*, XI, 1380, 63) : dans une longue série de titres donnés à la déesse dans différentes localités d'Egypte, figure aussi celui de « vérité », au village de Menouthis (ἐν Μεν[ο]ὐθι ἀλήθειαν). Remarquons combien cette ancienne théologie *égyptienne* de Maat-vérité diffère des conceptions gnostiques du début de notre ère : elle n'a pas grand-chose de commun avec la gnose *mandéenne*, qui utilise des catégories juives, pas davantage avec la gnose *hermétique*, où la notion de vérité est nettement d'inspiration platonicienne. Quant à la ressemblance de la phrase ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια du papyrus magique avec celle de *Jn* 14, 6, elle est fortuite et purement verbale.

15. La position de Bauer et Bultmann sur l'arrière-fond hellénistique et gnostique de *Jn* 14, 6, est acceptée par Wikenhauser (265) et par AUGUSTINOVIĆ (*art. cit.*, 185 et 165, note 13). Ce dernier a le mérite de tirer la conclusion logique de ses prémisses : si le mot « vérité », appliqué au Christ, est à prendre au sens philosophique des Grecs, ce terme doit indiquer que le Christ possède la nature divine, comme le soulignait l'exégèse augustinienne et thomiste du verset. Il y a donc, semble-t-il, quelque inconséquence dans la position de Bultmann : d'une part, il prétend que ἀλήθεια dans S. Jean signifie « die göttliche Wirklichkeit » ; mais devant la déclaration de Jésus « *je suis* la vérité », il ne conclut pas qu'il est Dieu : il dira simplement qu'en lui *se manifeste* la réalité divine (*Theologie*, 365 et 371).

16. BULTMANN, 466 ; cfr 468 : « So wie Jesus der Weg ist, indem er das Ziel ist, so ist er auch das Ziel, indem er der Weg ist » ; comparer WIKENHAUSER, 265 ; H. SCHLIER, *Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit,*

3) Si l'on interprète *Jn* 14, 6, directement à la lumière de ces parallèles hellénistiques ou gnostiques, on doit presque fatalement comprendre l'ἀλήθεια comme dans ces systèmes : la vérité sera donc nécessairement la réalité divine à atteindre au *terme* du chemin.

Pourtant une question préalable doit absolument être tranchée : le mot ἀλήθεια, dans le contexte du verset johannique, *peut-il* indiquer un but à atteindre ? Est-il possible, au point de vue littéraire, de mettre entre les termes « chemin » et « vérité » la relation qu'indiquait le texte hermétique déjà cité (« le chemin *vers* la vérité »), relation qui exprimait si heureusement l'aspiration fondamentale de la mystique hellénistique et gnostique ? Le rapport précis des deux substantifs dûment établi, alors — mais alors seulement — il sera loisible d'examiner le problème du comparatisme et de chercher les antécédents véritables du verset johannique.

Or, c'est un fait symptomatique, les auteurs qui ont analysé le passage en lui-même, sans se préoccuper de ses antécédents, sont pratiquement tous arrivés à la même conclusion : c'est ὁδός qui est ici le mot principal, les substantifs ἀλήθεια καὶ ζωή ne font que l'expliciter [17] ; en d'autres termes, les mots « la vérité et la vie » servent simplement à faire comprendre en quel sens Jésus est « la voie ».

Un examen attentif de *Jn* 14, 1-6 [18] fera voir que telle est bien la relation des trois substantifs. Après cette analyse littéraire du passage, il sera possible de trancher la question des antécédents historiques du verset ; et nous serons à même d'en aborder enfin l'exégèse détaillée.

II. — ANALYSE DE LA SECTION 13, 33 - 14, 6

1) A partir de 13, 33, l'annonce du *départ* de Jésus est à l'avant-plan : elle est sans doute provoquée par le *départ* de Judas, qui s'enfonce dans la nuit (13, 30). Jésus, lui, va vers la Gloire du Père (13,

---

dans *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg, 1964, 274 ; HAURET, *o.c.*, 85 : « Jésus s'identifie au chemin..., et en même temps il se donne comme terme, puisqu'il se proclame la vérité et la vie » ; l'auteur n'est pas très conséquent avec lui-même : ici, il prend la vérité au sens grec, alors que précédemment il avait déclaré qu'elle est un attribut de la *Thorah* ; or, celle-ci n'est pas un « terme », mais un « chemin » qui conduit à Dieu.

17. Voir les études de Schaefer, Michaelis, Leal, citées note 2 ; la même relation entre les termes « voie » et « vérité » est aussi admise par les auteurs cités note 11 ; comparer encore W. THÜSING, *Die Erhöhung*, 146 : « Wenn wir die Beziehung von ὁδός und ἀλήθεια betrachten, ist Jesus also der Weg zum Vater, insofern er als ἀλήθεια die Manifestation des Vaters ist » ; L. CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'Evangile de saint Jean*, dans *Recueil L. Cerfaux*, II, 24 : « 'La vérité' et 'la vie' seraient surcharge explicative de la formule principale ».

18. Pour cette analyse voir les études de Gächter, Michaelis, Schneider, et surtout celles de Leal et Charlier.

31-32). Un des mots-crochets les plus importants du développement, de 13, 33 à notre verset 14, 6, est l'expression ποῦ ὑπάγεις (ὑπάγω). Le Maître annonce qu'il va bientôt quitter ses disciples, mais là où il *va* (ὅπου ἐγὼ ὑπάγω), les siens ne peuvent *aller* (ἐλθεῖν) (13, 33). Ceci provoque la question étonnée de Pierre : « Où *vas*-tu (ποῦ ὑπάγεις)?» (13, 36). En guise de réponse, Jésus se contente de répéter sa déclaration précédente (13, 33), tout en en modifiant le dernier mot : « Où je *vais* (ὅπου ὑπάγω), tu ne peux me *suivre* maintenant (οὐ δύνασαι... ἀκολουθῆσαι)» (v. 36 ; comparer auparavant : οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, v. 33). Ce remplacement caractéristique de « aller » (ἐλθεῖν, synonyme de ὑπάγειν) par « suivre », et l'adjonction de l'adverbe νῦν (« tu ne peux me suivre *maintenant* » : allusion discrète à une possibilité future) amorcent un bref développement de l'idée « suivre Jésus ». Par ces mots, Jésus montre déjà plus clairement de quel *départ* il entendait parler : Pierre se déclare prêt à suivre Jésus jusqu'à donner sa vie pour lui (v. 37) ; mais Jésus doute qu'il le fasse (v. 38) ; plus tard seulement, le Maître invitera son disciple à le « suivre » vraiment jusqu'au sacrifice de sa vie (21, 18-19). Pour « venir » là où se rend Jésus, il faut donc passer par la mort. Le « départ » de Jésus est une séparation par la mort, mais en même temps un retour vers le Père.

Le désarroi profond causé chez les disciples par cette annonce du « départ » de Jésus est l'occasion du discours de réconfort du chapitre 14 [19]. Son thème principal est indiqué dans les mots qui forment inclusion : l'invitation à ne pas être troublés plus longtemps (14, 1. 27) et à s'affermir dans la foi (14, 1. 29).

Dans les deux premières parties du discours (14, 2-6. 7-14), Jésus console ses disciples en leur disant que tous, et lui-même le premier, doivent être réunis dans la maison du Père, mais qu'en lui, Jésus, ils peuvent dès à présent connaître le Père. Le premier cycle du développement se termine sur la phrase que nous étudions ; il s'articule tout entier autour de trois mots-agrafes :

— ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν (v. 2 *c*), ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν (v. 3 *a*),
— ὅπου εἰμὶ ἐγώ (v 3 *c*), ὅπου... ὑπάγω (v. 4), ποῦ ὑπάγεις (v. 5) [20],
— τὴν ὁδόν (vv. 4. 5), ἡ ὁδός (v. 6).

Le thème développé dans 14, 2-6, est donc celui de l'« endroit » où Jésus « se rend », et du « chemin » pour y parvenir. Cet endroit est la *maison* du Père, où il y a beaucoup de *demeures* (v. 2) ; c'est l'endroit où est Jésus (v. 3 *c*), auprès du Père (cfr v. 6). Tout ce pas-

19. « Um dieses ποῦ ὑπάγεις ; kreisst ausschliesslich ihr (= des disciples) angstvolles Sinnen und Fragen », SCHAEFER, *art. cit.*, 211.

20. Cette deuxième formule établit une liaison très claire avec le thème du départ dans la section précédente (13, 33. 36) ; voir plus haut p. 914.

sage (ou du moins ses deux premiers versets) semble inspiré de *Dt* 1, 29-33 : il applique typologiquement à Jésus un événement important de l'Exode [21] : Dieu se mettait à la tête de son peuple pour lui « chercher un *lieu* de campement », pour lui « acquérir une *place,* une *maison d'habitation* » [22] ; pareillement, Jésus prend la tête du nouvel Exode, il va « préparer une place » aux disciples, dans « la maison du Père » aux nombreuses « demeures ». Dans les vv. 2-3, il est surtout question de ce *lieu* d'arrivée : la maison du Père. Mais à partir du v. 4, le thème principal est celui du *chemin* ; le passage d'un thème à l'autre est parfaitement clair : « au *lieu* où je vais, vous connaissez le *chemin* ». Amorcé ici, ce thème du chemin va devenir le mot-crochet des deux versets suivants. La nouvelle déclaration énigmatique du Maître (οἴδατε τὴν ὁδόν, v. 4) ne fait qu'accroître la perplexité des disciples (thème de l'inintelligence) : « Seigneur, nous ne savons par *où tu vas* (ποῦ ὑπάγεις). Comment pourrions-nous en connaître le *chemin* (τὴν ὁδόν)?» (v. 5). L'ignorance sur le *lieu* où Jésus va se rendre passe maintenant à l'arrière-plan ; dans sa réponse hésitante, Thomas laisse percer avant tout le désir de savoir quel est le *chemin* [23]. La réponse de Jésus, en 14, 6, va donc porter avant tout sur ce « chemin » mystérieux dont il vient de leur parler.

2) Nous voici à pied d'œuvre. Il est clair que l'élément principal du v. 6 doit se trouver dans la première déclaration de Jésus : « *c'est moi,* le chemin », le restant du verset ne faisant qu'expliquer cette métaphore. La chose devient encore plus manifeste quand on prend la peine d'examiner la structure du verset lui-même. Il est composé de deux membres, l'un positif, l'autre négatif, suivant la loi du paral-

---

21. Cfr M.-E. BOISMARD, O.P., *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques,* dans *RB* 68 (1961) 507-52[a] (cfr 520-521) ; A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship,* Oxford, 1960, 87-88.

22. Noter les variations de *Dt* 1, 33, dans la tradition juive :

TM	:	pour vous *chercher* un *lieu* de campement
LXX	:	ἐκλέγεσθαι ὑμῖν τόπον
Targum d'Onqelos	:	pour vous *acquérir* une place, une *maison d'habitation* ...
Targum Yerushalmi	:	pour vous *acquérir* une place, une *maison de son habitation* ...

Comparer le texte de Jean :

Jn 14, 2	:	il y a beaucoup de *demeures* dans *la maison de mon Père* ... je vais *vous préparer* (ἑτοιμάσαι) *une place.*

On peut le constater : ce passage du IV[e] évangile est plus proche des Targums (surtout du *Targ. Yer.*) que du texte massorétique ou des *LXX.*

23. LEAL, *art. cit.,* 338 : « Cum Jesus de cognitione *viae* locutus esset, Thomas in suo responso directe et primario agit de cognitione *viae* » ; MICHAELIS, 82 : « Seine Frage erstreckt sich nur auf den Weg, der den Jüngern bekannt sein soll ; der vorangehende Satz : οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις nennt die Voraussetzung, hat kein eigenes Gewicht ... Sowohl in 14, 4 wie in 14, 5 geht es mithin um den Weg der Jünger. Dem entspricht, dass auch die Antwort Jesu 14, 6 nicht von seinem Wege, sondern nur vom Wege der Jünger redet. »

lélisme antithétique [24]. Dans le second membre est rappelé en passant le thème secondaire de tout le passage : le but à atteindre (à savoir le Père : πρὸς τὸν πατέρα) ; mais tout le poids du verset tombe manifestement sur le rôle de Jésus ; un chiasme et une inclusion le mettent en évidence :

v. 6 *a* ἐγώ εἰμι ...
v. 6 *b* ... δι' ἐμοῦ.

Le verset indique deux fois ce qu'est Jésus pour les siens : au début, sous forme d'image (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός), à la fin, au moyen d'une préposition (δι' ἐμοῦ).

Comparons encore la question de Thomas et la réponse de Jésus, pour constater l'importance croissante du thème du « chemin » (*b*) par rapport à celui du « lieu » (*a*) :

14, 5 (question)	14, 6 (réponse)
(*a*) οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις	(*a*) ... πρὸς τὸν πατέρα (entre *b* et *b'*)
(*b*) πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι ;	(*b*) ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός ...
	(*b'*) ... δι' ἐμοῦ.

Dans la réponse de Jésus, le thème du chemin (*b*, *b'*) prend donc plus d'ampleur que dans la question posée. Ce que 14, 6 veut mettre en plein relief, c'est que le Christ et *le Chemin* (ἡ ὁδός), le Médiateur (δι' ἐμοῦ) pour atteindre le Père. La proposition négative du v. 6 *b* renforce encore cette idée en y ajoutant une nuance d'exclusivité : déjà au début, Jésus avait dit qu'il est *le* Chemin (il n'y en a pas d'autre) ; au v. 6 *b* il insiste : « *nul* ne va au Père *que par moi* ». L'unicité du chemin qui conduit au Père est donc fortement soulignée.

Dans toutes ces remarques sur la structure du verset, nous n'avons encore rien dit des mots ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. C'est que dans la structure littéraire proprement dite, ils ne jouent pratiquement aucun rôle : rien ne leur correspond dans le membre négatif parallèle (v. 6 *b*), ce qui montre bien leur caractère secondaire par rapport au thème exprimé dans ὁδός ; ils en sont simplement le commentaire [25].

3) La conclusion est nette : les mots ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή servent à indiquer — explicitement et sans image — le sens de la métaphore

24. LEAL, *ibid.*

25. LEAL, *art. cit.*, 339 ; MICHAELIS, 84. Ce dernier fait encore observer (note 134) que les formules johanniques en ἐγώ εἰμι sont toujours construites avec *un seul terme*, sauf dans 11, 25 ; mais on se rappellera que, dans ce passage, le second substantif (καὶ ἡ ζωή) manque précisément dans plusieurs témoins fort anciens (P^{45} a 1 sys Cypr). Le verset 14, 6 peut se rattacher, lui aussi, à ces formules à un seul membre, puisque le deuxième et le troisième membre ne sont que des explicitations du premier (ce qui vaut d'ailleurs aussi pour la leçon longue en 11, 25).

employée par Jésus au début du verset : ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός ; c'est ce premier terme, « le chemin », qui est le plus important. Il est vrai que les trois substantifs sont coordonnés grammaticalement (par un double καί), mais ils ne le sont pas pour le sens. Comme l'avaient déjà noté quelques commentateurs plus anciens, le premier καί est simplement epexégétique [26]. Le verset ne signifie donc pas que Jésus est un chemin *vers* la vérité [27] ; le sens doit être que Jésus est le chemin vers le Père, *précisément en tant qu'il est la vérité et la vie* [28] ; ἀλήθεια et ζωή expliquent son rôle de médiateur : c'est parce que Jésus est la vérité et la vie qu'il peut nous conduire au Père.

III. — LE MILIEU LITTERAIRE DE LA FORMULE *Jn* 14, 6

Même si l'on accepte cette structure du verset, l'étude de ses attaches littéraires demeure indispensable, si l'on veut saisir toutes les implications du rapport fort étroit qui unit le thème du chemin et celui de la vérité.

1. — Parallèles grecs ou gnostiques ?

Après l'analyse précédente, on peut exclure sans hésiter les antécédents littéraires indiqués par Bauer, Bultmann et Dodd [29]. Il faut écarter tout d'abord les textes parallèles où ἀλήθεια désigne l'être divin lui-même, par exemple la formule du papyrus magique de Londres ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, transposition hellénistique d'anciennes expressions égyptiennes, où il était question de Maat, déesse de la vérité [30] ; ou encore, les textes qui reflètent directement la pensée platonicienne [31]. Car dans S. Jean, « la vérité » ne désigne jamais Dieu lui-même, comme nous l'avons déjà observé ; en 14, 6, le mot n'est pas appliqué au Père, mais à Jésus qui conduit vers le Père.

---

26. Sur le καί epexégétique, cfr BLASS-DEBRUNNER, § 442, 9. Déjà Luthardt et Corluy avaient interprété la première copule comme un καί epexégétique.

27. Cfr MICHAELIS (34, note 136) : « Unmöglich erscheint es jedoch, dass ἀλήθεια der Oberbegriff oder wenigstens so stark betont sein sollte, dass man sagen kann : 'Die Offenbarung ist also nicht Mittel zum Zwecke, sondern sie ist Weg und Ziel (ζωή) zugleich' (R. BULTMANN, *ThWb*, I, 247, 23 f). »

28. Comparer E. SCHWEIZER, *Ego eimi* ..., 166 : « Der Weg, der in seinem Charakter geschildert wird durch ἀλήθεια und ζωή»; H. VAN DEN BUSSCHE, 68 : « Il est le chemin vers le Père, l'image du Père dans le monde et du même coup il est la vie de celui qui croit en lui » ; G.-M. BEHLER, 82 : « C'est parce qu'il est la vérité qu'il est le chemin qui nous conduit au Père » ; H. Duesberg, moins heureusement, renverse la formule (cfr H. D., « *Je suis la voie, la vérité et la vie* », dans *BiViChr*, n. 50 [1963] 4) : « 'Je suis la Vérité' . . parce qu'il est la Route. » C'est le contraire qu'il faut dire.

29. Voir plus haut note 14.

30. Voir plus haut note 14, deuxième paragraphe.

31. Voir plus haut notes 5 et 6.

On ne peut pas davantage faire appel aux textes hermétiques qui décrivent la route mystique *vers* la vérité [32], puisque, dans l'hermétisme, ἀλήθεια désigne la réalité divine à atteindre au *terme* du voyage céleste, et non pas, comme dans *Jn* 14, 6, le chemin lui-même. Enfin, il faut également exclure, croyons-nous, les textes mandéens auxquels nous renvoie Bultmann. Ici pourtant, la réponse doit être plus nuancée, car le mandéisme a sa première origine dans le judaïsme, et ce n'est que dans la suite qu'il est devenu une des multiples formes du gnosticisme. Or, dans le cas qui nous occupe, il est significatif que l'expression qui revient fréquemment dans les écrits mandéens est « le chemin de la vérité » [33], formule qui est indubitablement d'origine biblique et juive. Sans doute, la *Kušta* (= vérité) des Mandéens appartient également au monde séparé de la lumière, mais dans aucun des textes cités par Bultmann il n'est question d'un chemin *vers* ce monde de la vérité. Si les écrits mandéens peuvent éclairer de quelque façon le problème de l'arrière-fond littéraire de *Jn* 14, 6, c'est en tant qu'ils conservent *une ancienne façon de parler qui dérive du judaïsme* et que l'on retrouve aussi dans S. Jean. Si, dans la suite, des spéculations gnostiques se sont greffées sur ce thème au sein du mandéisme, cela ne change rien au fait que l'origine première de l'expression est nettement juive, comme on va le voir.

2. — Le milieu biblique, juif et judéo-chrétien

1) Si l'on veut tirer les conclusions qui s'imposent après l'analyse littéraire du passage de Jean, il faut lui chercher des textes parallèles où ἀλήθεια et ζωή déterminent ὁδός. Or, la Bible parle plusieurs fois du « chemin de la vérité » (*Gn* 24, 48) ; d'ordinaire l'expression ὁδὸς ἀληθείας (*Tob* 1, 3 ; *Ps* 118 [119] 30 ; *Sg* 5, 6) désigne une façon de vivre conforme à *la loi*, c'est-à-dire la voie droite voulue par Dieu [34] ; la formule parallèle ὁδὸς ζωῆς (*Ps* 15 [16] 11 ; *Pr* 5, 5-6 ; 6, 23 ; 10, 17 ; 15, 24 ; comparer, dans le texte massorétique, 2, 18-19) indique au premier chef « une manière de vivre qui assure une existence longue et prospère » [35]. Les termes « chemin » et « vérité » sont aussi parfois employés comme simples synonymes : ὁδήγησόν με, κύριε, τῇ ὁδῷ σου καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (*Ps* 85 [86]

32. Voir plus haut p. 911-912.

33. Voici les principaux textes mandéens sur le chemin de la vérité (nous citons d'après la traduction de M. Lidzbarski) : « Tu nous montres le chemin de la vie et nous fais marcher sur les sentiers de la vérité et de la foi », *Lit. Mand.*, 77 ; voir aussi *ib*, 316 ; ou encore : « Mes pieds suivent les chemins de la vérité, du lieu des ténèbres au lieu de la lumière. Sur les chemins de la vérité et de la foi, vous vous élèverez et contemplerez le lieu de la lumière », *Ginzā*, 523, 25-28 ; comp. *ib.*, 36, 24-26 ; 398, 6 ; 541, 29.

34. Cfr W. Michaelis, art. ὁδός, *ThWb*, V, 52, 14-27.

35. J. Couroyer, *Le chemin de la vie en Egypte et en Israel*, dans *RB* 56 (1949) 412-432 (cfr 429).

11) [36]. Ces textes, pourtant, sont encore très différents de *Jn* 14, 6, car ἀλήθεια y est pris au sens avant tout moral de « rectitude ». Mais il est significatif que plusieurs d'entre eux s'ouvrent déjà, d'une façon indirecte, sur une *perspective eschatologique* : le « chemin de la vie » étant un chemin « qui mène en haut » (*Pr* 15, 24, TM) et qui fait trouver « vie et honneur » (*ib.* 21, 21), il s'oppose à la conduite qui mène à la mort et au shéol (*Ps* 15 [16] 11 ; *Pr* 2, 18-19 ; 5, 5-6) [37].

2) Dans les textes récents, à l'époque du N.T., la coloration eschatologique de l'expression se fait de plus en plus nette. Ainsi dans *4 Esdr.*, 5, 1 (texte latin) : « Il viendra un temps où ... la route de la vérité sera cachée » ; et plus clairement encore dans le *Manuel de Discipline* de Qumrân : « Dieu a disposé ces (deux esprits) en égale proportion jusqu'à la fin des temps ; il a mis une haine éternelle entre leurs classes : abomination de la vérité, voilà les agissements de l'iniquité ; abomination de l'iniquité, voilà *les voies de la vérité*... Mais Dieu ... a marqué le terme de l'existence de l'iniquité ; et au moment de la visite, Il l'anéantira à jamais. Alors la vérité gagnera triomphalement le monde » (*1 QS*, 4, 16-20). Il est remarquable que l'unique passage où se lit l'expression dans le N.T. appartient, lui aussi, à un contexte eschatologique : « la voie de la vérité » (*2 Pi* 2, 2),

---

36. Cfr également le texte latin de l'Ecclésiastique : « Ego mater pulchrae dilectionis... In me gratia omnis *viae* et *veritatis* » (24, 18 [24-25]) ; mais c'est là probablement une « glose d'inspiration chrétienne, qui fait allusion à *Jn* 14, 6 et suppose l'identification de la Sagesse avec le Christ » (Bible de Jérus.). Cette glose montre en tout cas que c'est dans le prolongement de la tradition sapientiale que le glossateur comprenait *Jn* 14, 6.

37. F. Büchsel a bien montré à quel arrière-fond il faut rattacher la métaphore de Jésus-Chemin : « Die selbstbezeichnung Jesu als *Weg* (14, 6) schliesst sich an die bekannte alttestamentlich-jüdische Vorstellung vom Weg des Lebens und dem Weg des Todes, die zugleich der Weg zum Paradies und zur Hölle sind », *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, 53. C'est également l'opinion de E. Jacob ; mais comme le montrent les différents textes que nous venons de citer, il faudrait quelque peu nuancer son interprétation de *Jn* 14, 6 : « La relation entre la loi et le chemin jette une lumière intéressante sur les racines vétéro-testamentaires de la parole de Jésus : 'Je suis le chemin, la vérité et la vie' (*Jn* 14, 6), les termes de vérité et de vie sont toujours associés à la loi qui est définie comme le chemin », *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, 222, note 1. Sans doute. Mais dans S. Jean le chemin conduit vers le Père, ce qui était déjà plus ou moins préparé dans les textes eschatologiques que nous avons cités. N'ayant pas suffisamment saisi cette orientation sotériologique et eschatologique du texte johannique, E. Jacob en donne un commentaire qui se tient beaucoup trop sur un plan légaliste : « Jésus se présente donc comme celui qui accomplit la loi ». Dans le contexte du discours après la Cène, il n'est en rien question de la loi juive ou de son accomplissement ; Jésus parle de la révélation qu'il apporte, et du salut dans la maison du Père.

Beaucoup plus juste est l'interprétation de S. Amsler, qui part pourtant lui aussi des antécédents bibliques et juifs : « L'expression *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (*Jn* 14, 6) est une reprise des termes appliqués par le judaïsme à la loi... Jésus affirme ici, par cette allusion, qu'il se substitue dorénavant à la loi en tant que médiateur de la révélation et du salut », *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchâtel, 1960, 42, note 2.

encore appelée « la voie droite » (2, 15) ou « la voie de la justice » (2, 21), est opposée à « la voie de Balaam » des faux docteurs (2, 15) ; cette dernière fait aboutir les hérétiques au châtiment du jugement, à l'obscurité des ténèbres (2, 9. 17), tandis que « la présente vérité » (1, 12), comme une lampe dans un lieu obscur (cfr 1, 19), conduit les chrétiens au grand « jour » et à la lumière de la *parousie* [38]. Le thème du « chemin de la vie » est lui aussi un thème eschatologique : dans le discours sur la montagne, Jésus oppose le chemin spacieux qui mène à la perdition au chemin étroit qui mène à la vie (*Mt* 7, 13 s.).

Un usage semblable se poursuit dans les premiers textes chrétiens. Clément de Rome exhorte les Corinthiens à s'efforcer d'avoir part aux biens de la vie future : « Comment y réussir... ? C'est en fixant avec foi notre pensée en Dieu ..., en suivant la voie de la vérité » (*1 Clém.*, 35, 5). Cette perspective eschatologique est plus explicite encore dans l'*Apologie* d'Aristide ; après avoir décrit le genre de vie des chrétiens, il conclut : « C'est donc bien là le chemin de la vérité : il conduit ceux qui y marchent au royaume éternel, promis par le Christ pour la vie future » (16) [39]. Citons enfin les *Odes de Salomon* ; l'auteur déclare qu'il a « couru ... sur la route de la vérité, du principe jusqu'à la fin » (11, 3-4) ; par cette mention de « la fin », la perspective sotériologique, ici aussi, est manifeste ; les mots précédents parlent d'ailleurs du salut (v. 3) et les derniers versets de l'ode décrivent le bonheur du paradis (vv. 14-21) [40].

3) Dans cette même tradition, plusieurs textes rapprochent explicitement la vérité et la personne du Christ. Nous lisons encore dans les *Odes de Salomon* : « Son Verbe est avec nous pour toute notre

38. Pour la résonance sotériologique et eschatologique du mot « chemin », voir encore *Ac* 16, 17 : οὗτοι οἱ ἄνθρωποι... καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας.

39. Ὄντως οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν, τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ (texte grec, publié par J. A. ROBINSON, *Texts and Studies*, I, 1, 100-112 [cfr 111, 21-23]).

Ajoutons encore un passage de la tradition liturgique chrétienne, où reparaît le thème des deux voies déjà rencontré dans le texte de Qumrân : « Qu'il (le catéchumène) haïsse toute voie d'injustice et marche dans *la voie de la vérité*, ... pour être aussi greffé sur lui (le Christ) en reproduisant sa mort, dans l'espoir de la communion de gloire » (*Const. apost.*, VII, 39, 4 ; éd. FUNK, I, 442, 13-17) ; c'est toujours la même perspective que dans les textes précédents : la voie de la vérité conduit à la béatitude céleste.

40. La perspective est exactement la même dans l'*Ode* 33, où c'est « une vierge parfaite » qui parle (sans doute une personnification de la Sagesse des Proverbes ; cfr J. LABOURT et P. BATTIFOL, *Les Odes de Salomon*, 112) : « Enfants des hommes, convertissez-vous... ! Abandonnez les voies de cette perdition !... Je vous ferai sortir de la perdition, et je vous rendrai sages dans *les voies de la vérité*. Ne soyez pas détruits et ne périssez pas ! écoutez-moi et soyez sauvés » (vv. 5-9). Remarquons la coloration sapientiale de ce passage. Le contraste des deux voies est un thème juif : on le trouve déjà dans les Proverbes (12, 26-28) et à Qumrân (*1 QS*, 4, 2-26) ; il reparaît dans les premiers textes chrétiens (*2 Pi* 2, 15-21 ; *Did.*, 1, 1).

route ; le Sauveur qui sauve nos âmes... » (41, 11-12) ; le contexte sotériologique de ce passage est parfaitement clair ; or, celui qui « sauve nos âmes », c'est le Verbe du Père de vérité (vv. 9. 11), « le véritable Messie ... désigné avant la création du monde pour sauver les âmes à jamais par la vérité de son nom » (vv. 16-17). Le Christ apporte donc son message, sa révélation, sa vérité, et ceux qui l'accueillent sont sauvés [41].

Le même rapprochement entre le Christ et la vérité s'observe dans les *Actes de Thomas*, où le Christ est plusieurs fois présenté comme le révélateur de la vérité. Il reçoit le titre de τῆς ἀληθείας διδάσκαλος (79 ; BONNET, 194, 8-9). C'est lui qui révèle la vérité : « Je te rends grâces, Seigneur Jésus, parce que tu as révélé ta vérité (ἀπεκάλυψάς σου τὴν ἀλήθειαν) parmi ces hommes ; car toi, tu es le seul Dieu de la vérité » (25 ; BONNET, 140, 1-3) [42]. Avant de mourir, Thomas s'adresse au Christ : « J'ai cru en ta révélation, et je suis resté dans la pauvreté de ce monde jusqu'à ce que *toi, la richesse de la vérité* (σὺ ὁ πλοῦτος τῆς ἀληθείας), tu m'as été révélé ; moi-même et les autres qui sont dignes de toi, tu nous as remplis de ta propre richesse ; j'ai donc accompli, Seigneur, tes préceptes, j'ai mené à bonne fin ta volonté » (145 ; BONNET, 252, 16-22) [43]. Une conception identique se retrouve dans les *Actes de Jean*. Comme Thomas dans le texte précédent, l'apôtre Jean s'adresse au Christ avant sa mort : « Nous te glorifions, ... toi qui nous as accordé la vérité, le repos, la connaissance (τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν)» (109 ; BONNET, 207, 12 - 208, 3).

4) Parcourons enfin quelques textes où sont très voisines l'une de l'autre les notions de « chemin » et de « vérité », dans un contexte qui parle de l'œuvre salvifique de Jésus. C'est ici que la ressemblance avec le verset de *Jn* 14, 6 est la plus manifeste. Les *Actes de Thomas* ont l'expression « le chemin de la vérité », dans une prière adressée par l'apôtre Thomas à Jésus : « Tu es la céleste parole (ἐπουράνιος λόγος) du Père ; tu es la lumière cachée de l'intelligence, celui qui dévoiles le chemin de la vérité (ὁ τὴν ὁδὸν ὑποδεικνύων τῆς ἀληθείας), qui chasses les ténèbres et supprimes l'erreur » (80 ;

41. Cfr J. LABOURT et P. BATIFOL, *o.c.*, 112 : « La mort rédemptrice n'apparaît nullement dans cette perspective ; le Christ apporte un message, on l'accepte par la foi, on est sauvé ». Cette doctrine du salut par la connaissance ou par la foi est très proche de celle de Jean ; ce qui ne veut pas dire que la théologie de la valeur rédemptrice de la mort du Christ ne soit pas johannique, comme l'a prétendu Bultmann ; cfr Th. MÜLLER, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, Zürich/Frankfurt a. M., (1960).

42. Sur l'arrière-fond biblique et juif de l'expression « Dieu de la vérité », voir le chapitre préliminaire de notre ouvrage *Aletheia*.

43. Soulignons l'équivalence (d'inspiration tout à fait biblique) entre la notion de « vérité » et celle des « préceptes » ou de « la volonté du Christ » (τὰς ἐντολάς σου, τὸ βούλημά σου).

BONNET, 196, 9-12). Le Christ, ici, n'est pas lui-même le chemin de la vérité, mais celui qui le montre ; toutefois, si l'on se rappelle que, dans le même écrit, le Christ est appelé « la richesse de la vérité »[44], on peut dire que ces différentes formules — auxquelles il ne faut pas demander trop de rigueur logique — sont pratiquement équivalentes[45]. D'ailleurs, dans plusieurs textes de cette littérature apocryphe chrétienne, Jésus est explicitement appelé « la voie », sans doute sous l'influence de *Jn* 14, 6 : ils constituent donc comme une très ancienne exégèse de notre passage ; c'est ce qui fait leur prix. Dans les *Actes de Jean*[46], le Christ déclare : Ὁδός εἰμί σοι παροδίτη (95 ; BONNET, 198, 13) ; et la croix de lumière montrée à l'apôtre reçoit toute une série de noms : « tantôt Jésus, tantôt Christ, tantôt porte, tantôt chemin, ... tantôt résurrection, ... tantôt vie, tantôt vérité (ποτὲ ὁδός, ... ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια)» (98 ; BONNET, 200, 7-9) ; les deux noms du Seigneur (Jésus et Christ) et les notions de chemin, de vie et de vérité, sont mis ici sur le même plan, comme dans *Jn* 14, 6[47]. Les *Actes de Philippe* enfin disent de Jésus : « Il est la lumière et la vie et la vérité (φῶς καὶ ζωὴ καὶ ἀλήθεια) et le sauveur de tous ceux qui le désirent. Courez donc vers lui, emparez-vous de lui dans la charité, pour qu'il vous enlève (ἀναγάγῃ) à cette fosse pleine de maux, qu'il vous purifie et vous place, immaculés et vivants dans la vérité (ἀμώμους ζῶντας ἐν ἀληθείᾳ), en présence de son Père » (112 ; BONNET, 44, 11-15). Malgré l'absence du mot ὁδός, l'idée ou plutôt l'image du chemin est ici certainement présente, puisque les chrétiens doivent « courir » vers Jésus, qui est lumière, vie de vérité, et que Lui doit nous « faire monter » jusqu'au Père ; dans ce dernier passage, la réminiscence de *Jn* 14, 6 ne peut plus laisser aucun doute[48].

---

44. Voir plus haut dans le texte (p. 922).

45. Quelques détails sont à relever dans le dernier texte cité ; « le chemin de *la vérité* » est mis en parallèle avec « *la céleste parole* du Père » ; et le chemin de la vérité est considéré dans la même perspective sotériologique et eschatologique que dans les premiers textes chrétiens déjà examinés ci-dessus (cfr *ib.*, 4-9 : sur la résurrection et l'ascension de Jésus, gage de la glorification qui nous est réservée).

46. Ce n'est peut-être pas un hasard si le mot ὁδός, appliqué au Christ, ne se rencontre que dans les *Actes de Jean* : il est normal que, dans cet écrit, l'influence du IV^e^ évangile se fasse plus fortement sentir que dans les autres apocryphes.

47. Voir également un passage de l'*Evangile de Vérité* : « Il les a illuminés, il (leur) a indiqué une voie et *cette voie est la Vérité* qu'il leur a enseignée » (18, 18-21). Ce texte est important : « la vérité » est une explication de « la voie », quoique l'ouvrage soit indubitablement gnostique. On voit donc que « la voie *vers* la vérité » n'est pas le seul schème que l'on rencontre dans le gnosticisme. L'*Evangile de Vérité*, probablement un des écrits les plus archaïques du valentinisme, est encore proche du N.T. par son vocabulaire. Or, on constate que le rapport entre « la voie » et « la vérité » est exactement celui que l'analyse littéraire nous a fait découvrir dans *Jn* 14, 6. On sait que les textes valentiniens s'inspirent souvent des écrits du N.T.

48. A bon droit, Bonnet y renvoie en note dans son édition.

5) Après cet examen des textes plus ou moins parallèles à *Jn* 14, 6, on peut, croyons-nous, caractériser comme suit notre thème dans ces écrits :

a) Aucun texte juif ou judéo-chrétien qui parle de « la voie de la vérité » ou qui rapproche les notions de ὁδός et ἀλήθεια, ne considère la vérité comme « la réalité du divin », le but dernier à atteindre ; ce courant de pensée n'a donc pas grand-chose de commun avec les textes du dualisme hellénistique cités au début (surtout les textes platoniciens et hermétiques).

b) Dans cette tradition juive et judéo-chrétienne, le mot ὁδός — même s'il est parfois explicité par ἄνοδος (*Act. Thom.*, 80) ou par ἀνάγειν (*Act. Phil.*, 18) — est simplement à prendre au sens figuré ; il désigne tantôt le genre de vie du croyant, tantôt celui qui est le guide sur ce chemin (= le Christ) ; mais il ne suggère en rien le thème gnostique de la montée des âmes *vers* le royaume de la lumière et de la vérité.

c) Quel est le rapport des deux termes « la voie » et « la vérité » dans cette littérature ? Ce n'est pas celui d'un moyen vers un but. Les deux réalités sont toujours sur le même plan, soit que ἀλήθεια détermine grammaticalement ὁδός (dans l'expression fréquente « le chemin de la vérité »), soit qu'elle l'explique (« cette voie est la vérité », *Ev. verit.*, 18, 20), soit enfin que les deux mots, dans une énumération de termes plus ou moins synonymes, apparaissent comme des données du même ordre (*Act. Joh.*, 98 ; *Act. Phil.*, 112). On reste donc bien dans le prolongement du thème biblique du chemin de la vérité. Mais dans les écrits plus récents, les mots ὁδός et ἀλήθεια ont nettement tendance à se dissocier, pour prendre l'un et l'autre une valeur autonome ; les termes « vérité » et « chemin » y deviennent le plus souvent interchangeables.

d) La notion de vérité n'a pas partout le même sens. L'expression ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας signifie plusieurs fois, comme dans la Bible, le genre de vie mené par les justes : l'aspect moral est alors prédominant. Mais différents textes donnent à « la vérité » le sens de « révélation » : le mot ἀλήθεια, dans ce cas, se trouve comme complément direct des verbes ἀποκαλύπτειν et ὑποδεικνύειν (*Act. Thom.*, 25 et 80) ; ou bien, il est rapproché de φῶς (*Act. Phil.*, 112) ou du verbe « illuminer » (*Ev. verit.*, 18, 18-20).

e) La plupart de ces textes utilisent le thème du « chemin de la vérité » dans une perspective sotériologique et eschatologique : c'est par le chemin de la vérité qu'on réalise son salut, qu'on accède au royaume de la vie, auprès de Dieu.

3. — Conclusion

Si telles sont les caractéristiques des notions « chemin » et « vérité » dans ces écrits, pouvons-nous dire qu'ils constituent le véritable milieu littéraire du verset johannique ? W. Michaelis le nie [49]. Mais la question posée peut s'entendre de différentes façons. Nous aussi, nous répondrions par la négative, s'il fallait parler d'une influence directe sur le verset de Jean : en ce sens, évidemment, aucun des textes cités, presque tous postérieurs aux écrits johanniques, ne peut être considéré comme une source ou même comme un parallèle adéquat de *Jn* 14, 6.

Mais le problème des parallèles peut se comprendre en un sens plus large, comme on le fait d'ailleurs couramment dans le comparatisme. Dans ce cas, connexion ou affinité littéraire ne signifie pas : dépendance directe ou emprunt littéral et servile. On veut simplement dire que tel ou tel texte, pour être bien compris, doit être replacé dans une tradition culturelle et littéraire, dans un milieu vivant, qui se caractérise par un vocabulaire et une structure de pensée déterminés. C'est en ce sens, croyons-nous, que *Jn* 14, 6 peut et doit être considéré comme appartenant littérairement au milieu biblique, juif et judéo-chrétien décrit ci-dessus, même si le verset johannique renouvelle, approfondit et modifie en partie les formules que l'on trouve dans cette tradition. C'est dans ce milieu que nous rencontrons régulièrement l'expression « chemin de la vérité » et l'accouplement des termes « chemin » et « vérité » (au sens de *révélation*) ; c'est certainement avec ces formules que le verset johannique présente le plus de ressemblances et ce n'est que dans leur prolongement qu'il s'explique de façon satisfaisante [50].

Pour bien montrer ceci, soulignons quelques traits communs à cette tradition et au texte de Jean :

a) Comme dans ces écrits juifs et judéo-chrétiens, ἀλήθεια en *Jn* 14, 6 n'est pas à situer au bout du chemin, mais constitue (avec ζωή) *l'explication du chemin lui-même.* Ceci est capital et nous distance déjà considérablement du gnosticisme païen (surtout de l'hermétisme) [51].

---

49. Art. ὁδός, *ThWb*, V, 85, 25-28 et 88, 3-10.

50. Cfr BERNARD, 537 : « It would seem that the juxtaposition of ἡ ὁδός and ἡ ἀλήθεια is due to a reminiscence of O.T. phraseology » ; voir également l'opinion de E. Jacob et S. Amsler, citée note 37.

51. Il est hautement significatif que, parmi les parallèles gnostiques auxquels Bultmann fait appel pour expliquer *Jn* 14, 6 (cfr *ZNW* 24 [1925] 133-134), seuls ceux du gnosticisme *juif* ou *chrétien* mettent entre les termes « chemin » et « vérité » la même relation que le texte de Jean : en effet, ce n'est que dans les textes du mandéisme (cfr plus haut, note 33) et dans les apocryphes chrétiens, que « la vérité » est une explication du « chemin ».

b) Le mot ὁδός en *Jn* 14, 6, pas plus que dans les anciens textes chrétiens cités ci-dessus [52], n'évoque en aucune façon un déplacement spatial. Aussi adoptons-nous les critiques de W. Michaelis [53] contre ceux qui retrouvent ici un thème gnostique : rien dans le contexte ne fait penser au voyage céleste de l'âme. D'ailleurs, si c'était là le sens du « chemin » chez Jean, on s'attendrait à lui voir utiliser plus souvent ce terme ὁδός, si cher aux gnostiques. Or, à part *Jn* 1, 23 (qui est simplement une citation de *Is* 40, 3 : « aplanissez le chemin du Seigneur »), le mot ne se présente plus que dans notre seul passage (14, 4-6) pour tout le IV^e^ évangile [54]. D'autres thèmes typiquement gnostiques sont tout aussi étrangers à notre section, par exemple l'origine céleste des âmes et leur chute en ce monde. On peut à la rigueur trouver une certaine ressemblance entre le « retour » de Jésus auprès du Père et la « montée » du sauveur gnostique ; mais ce retour de Jésus n'a rien de spatial ou de cosmique ; et dès que l'on examine le texte attentivement, on voit s'évanouir toute trace de parallélisme, puisque Jésus promet de *revenir* auprès des siens (14, 3 ; cfr 14, 18. 28) [55].

c) Dans les *Actes de Thomas*, le Christ est appelé « la richesse de la vérité » ; il est celui qui « montre le chemin de la vérité », il est le révélateur, « le maître de la vérité ». Ces textes sont très proches du IV^e^ évangile, où le Christ est appelé directement « la vérité », celui qui la révèle par sa parole (cfr τὴν ἀλήθειαν λαλεῖν). Ces différents parallèles de l'apocryphe chrétien invitent à comprendre que Jésus est « la vérité » en tant que *révélateur parfait*, en tant que *plénitude* (ou « richesse ») *de la vérité* révélée.

d) Mais voici le rapprochement le plus frappant. Comme dans la tradition que nous avons parcourue, l'expression de *Jn* 14, 6 se situe

---

52. Même dans ces écrits chrétiens plus ou moins gnosticisants, la notion du « chemin de la vérité » n'a pas été réinterprétée en un sens gnostique (cfr l'unique exemple de la formule dans les *Act. Thom.*, 80 ; Bonnet, 196, 11). Il est d'ailleurs significatif que les termes ὁδός (*Act. Joh.*, 95. 98. 109. 114 ; Bonnet, 198, 13 ; 200, 7 ; 207, 13 ; 214, 12) et ἄνοδος (*Act. Joh.*, 114 [var.] ; Bonnet, 214, 12 ; *Act. Thom.*, 80 ; Bonnet, 196, 6) y sont relativement rares : ces écrits ne semblent pas être si gnostiques qu'on ne le dit, et les citations qu'en fait Bultmann, à côté de textes mandéens ou de l'hymne des Naasséniens (typiquement gnostiques), induisent quelque peu en erreur. Avec E. Percy (*Untersuchungen*, 228, note 63) et W Michaelis (*ThWb*, V, 86, note 141), nous serions porté à croire que la désignation de Jésus comme « chemin » dans ces apocryphes chrétiens est plutôt due à l'influence de *Jn* 14, 6 (et, indirectement, à celle du vocabulaire juif préchrétien).

53. Art. ὁδός, *ThWb*, V, 86-88.

54. Il est totalement absent des épîtres johanniques, et ne se trouve que deux fois dans l'Apocalypse : en 15, 3 (réminiscence de textes bibliques, *Dt* 32, 4 et *Ps* 144 [145], 17) et en 16, 12 (le « passage » livré aux rois de l'Orient).

55. W. Michaelis, *art. cit.*, 86-87.

nettement dans un contexte sotériologique et eschatologique [56]. Si Jésus retourne à la maison du Père, c'est afin de préparer une place pour les siens (v. 2) ; il reviendra les prendre avec lui afin qu'ils soient, eux aussi, là où il est, c'est-à-dire auprès du Père (v. 3) ; et au v. 6, Jésus déclare que c'est lui, le chemin vers ce but.

Il est facile de voir que les textes chrétiens cités ci-dessus sont très proches de cette doctrine de Jean : le chemin de la vérité conduit au royaume éternel (ARISTIDE, *Apologie*, 16) ; le Christ nous montre le chemin de la vérité (*Act. Thom.*, 80), il est la richesse de la vérité (*ib.*, 145), il révèle la vérité (*ib.*, 25), il est la vie et la vérité (*Act. Phil.*, 112). Rien de gnostique dans tout ceci : ces textes sont plutôt une sorte de commentaire ancien du verset johannique.

On voit donc comment se pose la question du milieu littéraire de notre expression. L'enquête que nous avons entreprise met fortement en évidence l'originalité et la nouveauté de la formule johannique [57]. Les trois termes qu'y utilise Jésus (voie, vérité, vie) doivent incontestablement se comprendre dans le prolongement du sens qu'ils ont dans la tradition juive. Mais l'agencement qu'ils reçoivent dans *Jn* 14, 6 est propre à saint Jean. Nous n'avons rencontré aucun texte préchrétien où quelqu'un se déclare « le chemin » ou « la vérité », comme le fait ici le Christ. Nous touchons ici du doigt la nouveauté unique de la révélation chrétienne : *le chemin de la vérité doit désormais se chercher dans la personne même de Jésus.* C'est ce que saint Thomas d'Aquin formulera un jour en termes excellents dans le prologue de la III[e] partie de la *Somme théologique* : « Dominus Iesus Christus... viam veritatis *in seipso* demonstravit ».

Parmi les textes que nous avons parcourus, ce sont les écrits chrétiens postérieurs qui sont le plus proches de notre verset. Ils emploient régulièrement les trois termes « voie », « vérité » et « vie » dans un sens à peu près identique à celui qu'ils avaient en *Jn* 14, 6, sens qui dérive du judaïsme. Sans retrouver la concision et la richesse qu'avait le verset johannique, ils en fournissent une interprétation ancienne pleine d'intérêt. Ils aident donc doublement à replacer *Jn* 14, 6 dans son milieu littéraire : tout d'abord, parce qu'ils demeurent substantiellement fidèles à une terminologie venue du judaïsme et utilisée par Jean lui-même ; ensuite, parce qu'ils fournissent de ce texte une interprétation fidèle, qui ne reparaîtra plus guère avec la même netteté dans les commentaires patristiques.

---

56. W. MICHAELIS (*art. cit.*) a fortement souligné cet aspect du verset : « Die Wohnungen stellen das Heilsziel dar » (80, 29) ; *Jn* 14, 6 « (ist) eschatologisch orientiert » (83, 36), mais en même temps « von gegenwärtiger und allgemeiner Gültigkeit » (83, 37-38).

57. « Daher wird die Selbständigkeit des joh. Gebrauchs von ὁδός festzuhalten sein. Die Einzigartigkeit der Stellung Jesu soll durch 14, 6 zum Ausdruck gebracht werden », W. MICHAELIS, *art. cit.*, 88, 8-10.

IV. — EXEGESE DE *Jn* 14, 6

L'étude de la structure du passage et celle de ses parallèles nous ont déjà fourni quelques éléments précieux pour l'interprétation du verset : « la vérité et la vie » *ne sont pas un but qu'on atteint au bout du chemin* ; ces mots ne désignent pas les réalités divines auxquelles Jésus, « le Chemin », nous conduit ou avec lesquelles il s'identifie ; « la vérité » n'est pas ici la réalité divine présente en Jésus et révélée par lui [58]. Jésus, pour saint Jean, nous conduit ***au Père,*** parce qu'il est le chemin vers le Père ; et il est ce chemin, parce qu'il est lui-même la vérité et la vie. Mais l'examen du contexte va nous permettre d'apporter plusieurs précisions importantes à cette première interprétation générale.

1) Examinons tout d'abord si le v. 6 doit être expliqué à la lumière de ce qui précède ou de ce qui suit. C'est l'analyse littéraire qui le dira.

Dans la section 14, 2-11, le v. 6 forme une véritable charnière entre les deux subdivisions majeures (les vv. 2-6 et 6-11). Au v. 6, en effet, la perspective change brusquement : elle passe du temps futur à la réalité présente [59]. Jusqu'au v. 5, l'attention était uniquement portée vers l'avenir : Jésus va partir, il va se rendre dans la maison du Père et y préparer une place pour les siens ; tout semble centré sur le départ imminent de Jésus. Si l'on interprétait le v. 6 à la lumière de ce premier développement, les mots ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός pourraient se comprendre en ce sens que Jésus a le pouvoir de prendre les siens avec lui, auprès du Père (cfr le v. 3) ; Jésus pourrait n'être « le chemin » qu'en un sens strictement *eschatologique* : il rendrait possible aux siens, sans doute après leur mort, de parvenir eux aussi dans la maison du Père [60].

---

58. Comparer ce qu'écrivait J. DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean*, 214 : « En affirmant ensuite : 'Je suis la vérité'. Jésus ne nous renseigne pas davantage sur sa nature intime. On sort complètement du point de vue du texte en donnant à l'idée de vérité un sens philosophique : Jésus serait la vérité absolue, parce qu'il est Dieu ».

59. Voir surtout l'excellente analyse du passage faite par W. MICHAELIS, *art. cit.*, 80-85.

60. C'est ainsi que le verset a été compris par K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums*, dans *ZNW* 33 (1934) 210-215 : le Christ est pour les siens le chemin vers le Père par sa mort ; il les « prendra avec lui » au moment de leur mort à eux : ce serait une allusion au martyre que les disciples auraient à subir en communion avec Jésus. Ceci est excessif, comme l'ont bien montré BULTMANN, 465, note 1, et Th. MÜLLER, *Das Heilsgeschehen*, 91-94 : il n'est en rien question du martyre des disciples au v. 3 ; et le v. 6 doit être interprété, non pas à la lumière de ce v. 3, mais par les vv. 7-11, comme nous allons le montrer. Cette exégèse de Kundsin méconnaît un phénomène important : l'anticipation de plusieurs thèmes eschatologiques dans le IV^e^ évangile ; voir la note 63.

Mais précisément, à partir de notre v. 6, le développement s'oriente autrement. Il ne s'agit plus d'un événement situé dans un avenir même plus ou moins rapproché (p.ex. la mort des disciples), mais d'une réalité *déjà présente*. Dans les vv. 6-11, plus aucun verbe n'est au futur ; et le v. 6 lui-même est une déclaration générale, qui trouve son application dès le moment présent (ἐγώ εἰμι ... οὐδεὶς ἔρχεται). L'addition explicative des mots ἀλήθεια et ζωή indique, elle aussi, que ce n'est pas seulement plus tard que Jésus conduira les siens vers le Père, mais dès maintenant, parce qu'il est la vérité et la vie. C'est un des nombreux cas d'anticipation des événements eschatologiques dans S. Jean. Le v. 7, qui est une explication du v. 6, parle également d'une réalité déjà présente : la connaissance du Christ y est présentée comme le moyen d'arriver à la connaissance du Père, dès à présent, ἀπ' ἄρτι ; c'est donc en ce sens que le Christ pouvait se dire « le chemin » dans notre verset. Bref, si le v. 6 sert de transition entre la section directement *eschatologique* des vv. 2-6, et celle des vv. 7-11 où il est uniquement question de réalités *actuelles*, c'est plutôt à la lumière de cette seconde section qu'il faudra l'interpréter, puisque dès notre v. 6 tout est actualisé : si Jésus dit qu'il est « le chemin » et que « nul ne va au Père que par lui », c'est en raison de ce qu'il est pour les croyants dès le moment présent plutôt qu'en un sens strictement eschatologique.

Pour dégager le sens des mots ἀλήθεια et ζωή dans ce contexte, rappelons-nous ce que nous avons dit ci-dessus sur la structure interne du v. 6[61]. Entre les deux parties du verset, il y a parallélisme antithétique : « aller au Père » par Jésus (v. 6 *b*), c'est passer par « le chemin » qu'il est lui-même, en recevant de lui « la vérité et la vie » (v. 6 *a*). En se désignant comme la vérité et la vie, Jésus veut donc dire qu'il nous conduit au Père en nous dévoilant le Père et en nous communiquant la vie du Père ; *Jésus est « la vérité » parce qu'il est dès maintenant la révélation du Père*[62] ; *il est « la vie », parce que, dès à présent, il donne aux croyants la vie du Père*[63].

---

61. Voir plus haut pp. 915-916.

62. Cet aspect de « révélation » du mot ἀλήθεια en *Jn* 14, 6 a été fort bien souligné par F. Nötscher : « Le Christ est celui qui est envoyé par Dieu pour nous apporter et nous donner la révélation et le salut. En lui est apparue la révélation parfaite et il est la seule voie d'accès au Père et à la maison paternelle (céleste). Par la révélation il nous conduit au salut éternel », *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, dans *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*, Coll. Rech. bibl. V, 1959, 147.

63. La « vie », c'est-à-dire la vie éternelle, n'est donc plus un thème strictement eschatologique, du moins en ce sens qu'elle n'est plus réservée au siècle futur, comme dans le judaïsme ; nous avons là un des nombreux cas où une réalité eschatologique devient dans S. Jean « actuelle et intérieure » (X. Léon-Dufour, S.J., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, 469). On obtient déjà la vie dans la rencontre personnelle avec Jésus : croire, c'est avoir la vie éternelle (3, 36 ; 5, 24 ; 6, 47) ; ne pas croire, c'est avoir perdu la vie (3, 36).

Mais quelle relation faut-il voir entre le deuxième et le troisième mot de la phrase, c'est-à-dire entre « la vérité » et « la vie » ? Sont-ils simplement juxtaposés, comme deux explications parallèles et indépendantes du même mot « chemin » ? Ou faut-il voir entre eux un lien de subordination ? Dans ce cas, il faudrait comprendre : « je suis le chemin, parce que je suis la vérité, et *donc aussi* la vie ». A notre avis, c'est la seule interprétation qui corresponde vraiment à la perspective johannique [64]. En effet, lorsque Jean veut préciser par quel moyen le Christ nous confère la vie divine, il indique presque toujours la *parole* de Jésus (synonyme de la *vérité*) ou la *foi* en lui et en sa parole : « qui *croit* au Fils a la vie éternelle » (3, 36) ; « celui qui écoute ma *parole* et *croit* à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle » (5, 24) ; « les *paroles* que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie » (6, 63) ; « tu as les *paroles* de la vie éternelle » (6, 68) ; « son *commandement* est vie éternelle » (12, 50) ; « la vie éternelle, c'est qu'ils te *connaissent*, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé le Christ » (17, 3) [65]. Remarquons surtout le verset du prologue sur le *Logos*, « plein de grâce et de *vérité* » (1, 14) : « en lui était la *vie* » (1, 4). En 14, 6, également, le Christ rapproche les termes « vérité » et « vie » dans un contexte sotériologique, pour indiquer aux disciples le moyen d'aller au Père : tout porte à croire que Jésus nous confère la vie du Père précisément *par le don de la vérité*. Ce qui revient à dire que le troisième terme du verset, ἡ ζωή, explique directement le premier, ἡ ὁδός : Jésus est *le chemin vers le Père* parce qu'il nous donne *la vie du Père* ; mais le deuxième terme, ἡ ἀλήθεια, indique le moyen pour arriver à ce but : cette vie du Père nous est donnée dans *la vérité* révélée par Jésus. L'ensemble pourrait être paraphrasé comme suit : Jésus est le chemin vers le Père, il nous conduit au Père, parce qu'il est la vérité et qu'ainsi il nous fait participer à la vie du Père. Le sens théologique de la métaphore du chemin est donc très clair : « aller » au Père — par ce « chemin » qu'est Jésus — c'est devenir, par sa « vérité », participant de la « vie » même du Père.

Si le verset de *Jn* 14, 6 est ainsi compris, en particulier pour la relation interne des termes « vérité » et « vie », on reste en parfaite continuité avec la doctrine générale du IV^e^ évangile, qui nous montre

---

64. La plupart des auteurs, tout en admettant que ἀλήθεια et ζωή expliquent ὁδός, ne posent plus la question ultérieure de savoir quel lien unit entre eux ces deux termes. Une subordination de ἀλήθεια par rapport à ζωή est admise par O. SCHAEFER, *art. cit.*, 215 et par J. LEAL, *art. cit.*, 339 : « Per verbum seu veritatem quam accepit a Patre, vivificat Jesus credentes in se, seu est illis principium vitae » ; de même, 340 : « Vita oritur in homine ex veritate seu verbo Christi ». H. VAN DEN BUSSCHE, 58 : « Et parce qu'il est la vérité et la lumière..., il est la vie » ; H. PREISKER, *Geist und Leben*, Gütersloh, 1933, 183 : « nur in solchem Glauben gibt es Leben ».

65. Autres textes encore : *Jn* 3, 15. 16 ; 5, 25. 40 ; 6, 40 ; 10, 26-28 ; 20, 31 ; *1 Jn* 5, 13.

dans *la foi* en Jésus et en sa parole le grand moyen d'obtenir la vie divine [66].

2) On ne peut cependant pas se contenter de cette interprétation, qui, jusqu'ici, semble être purement fonctionnelle : elle pourrait faire croire que les mots ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια signifient simplement que Jésus nous révèle la vérité du Père, qu'il nous fait connaître le Père, sans rien nous dire sur sa propre personne. Il ne suffit pas de commenter ce passage comme on l'a fait : « il est vérité, relativement aux hommes » [67]. Jésus, en effet, ne dit pas seulement qu'il enseigne ou proclame la vérité, mais : « *je suis* la vérité ». S'il n'était qu'un maître ou prédicateur de vérité [68], Jésus ne se distinguerait pas essentiellement des prophètes ou des apôtres : eux aussi, ils prêchaient la vérité, ils étaient parmi les hommes les instruments de la révélation. Cependant, aucun prophète, aucun disciple du Christ, n'aurait pu dire comme lui : ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια [69]. La grande nouveauté de cette révélation, c'est donc que le Christ s'identifie à la vérité : Jésus est non seulement le révélateur du Père aux hommes, mais il est *lui-même* en plénitude cette révélation ; il est, dans sa personne, *la* révélation par excellence, totale et définitive. Cela, le prologue l'avait déjà dit de façon équivalente, en déclarant le Verbe incarné « plein de grâce et de vérité » (1, 14) ; mais à cet endroit nous n'avions pas encore toute la force d'expression de 14, 6, où « la vérité » est identifiée sans plus à Jésus lui-même, au moyen de la formule johannique de révélation ἐγώ εἰμι.

---

66. W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre Saint Jean*, Desclée De Brouwer, 1946, 38 : « La foi, comprise dans la plénitude de sens johannique, c'est-à-dire comme un don total de la personne, est le grand moyen de recevoir la vie ».

67. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, 214 ; cette tentative d'exégèse fonctionnelle a été critiquée par L. MALEVEZ, *Nouveau Testament et théologie fonctionnelle*, dans *RSR* 48 (1960) 258-290. Pourtant, l'auteur s'en prend surtout à ce qu'il appelle la théologie « exclusivement fonctionnelle » de O. Cullmann ; dans le même sens, voir G. BAVAUD, *Dialogue sur le Christ : La Christologie de O. Cullmann du point de vue catholique*, dans *Choisir*, n. 9-10 (1960) 17-19. Mais dans sa réponse à cet article (*ib.*, 20-23), O. Cullmann s'explique davantage au sujet de *Jn* 14, 6 ; il affirme du Christ : « Il apporte la vérité parce qu'il *est* la vérité... il apporte la Parole, parce qu'il est la Parole » (*ib.*, 21) ; d'après les explications données ici par le Prof. Cullmann, les titres christologiques de « Verbe » et de « Vérité » ne se réfèrent pas seulement à une fonction impersonnelle : « la fonction est personnifiée dans le Christ incarné et dans le Christ préexistant » (*ib.*, 23). Ces précisions sont importantes. O Cullmann semble s'avancer ici plus loin que dans sa *Christologie* (cfr 225-226). Il indique une direction de pensée que nous allons suivre et prolonger nous-même dans les pages suivantes.

68. Cfr le titre donné au Christ dans *Act. Thom.*, 79 : τῆς ἀληθείας διδάσκαλος (voir plus haut p. 921).

69. Comme l'avait déjà noté S. JÉRÔME, *In Eph 4, 21* (PL, 26, 507 A [539 B]) : « In nullo patriarcharum, in nullo prophetarum, in nullo apostolorum veritas fuit, nisi in solo Jesu. Alii enim ex parte cognoscebant, et ex parte prophetabant, et per speculum in aenigmate videbant (1 Cor. XIII). In solo Jesu veritas Dei apparuit, quae loquitur confidenter : Ego sum veritas (Joan. XIV, 6). »

De tout ceci ressort déjà à l'évidence combien est insuffisante une exégèse simplement fonctionnelle de *Jn* 14, 6 : « la vérité », dans ce verset, nous apprend quelque chose sur la personne même de Jésus [70].

3) Mais cela même nous oblige à nous avancer plus loin, sans quitter pour autant le terrain de l'exégèse et de la théologie biblique. Avec J. Giblet, il faut se demander : « Qu'est-ce qui fonde cette étonnante aptitude de Jésus à nous révéler, dans sa plénitude, la vérité du Père ? Les auditeurs sont contraints de s'interroger quant à la personnalité de celui qui parle et agit au nom du ... Père .... Il faut donc contempler les admirables relations éternelles qui unissent le Père et le Fils » [71]. Le verset de *Jn* 14, 6 sur le Christ-Vérité ne nous dit pas seulement que le Christ est pour les hommes la plénitude de la vérité ; cette fonction du Christ nous révèle aussi, au moins indirectement, ce qu'est le Christ dans sa propre personne, ce qu'il est *dans sa préexistence,* dans les relations trinitaires entre *le Fils et le Père* [72]. Mais ceci doit être montré par des arguments d'ordre exégétique.

Replaçons de nouveau le v. 6 dans son contexte. Comme nous l'avons indiqué précédemment [73], la petite section 14, 2-11 se compose de deux parties (vv. 2-6, vv. 6-11) entre lesquelles notre v. 6 forme précisément charnière ; et nous avons constaté que si le mot ὁδός, dans ce verset, est l'aboutissement du développement précédent, les éléments nouveaux qu'il amorce, le rattachent plutôt à ce qui suit ; en d'autres termes, les vv. 7-11 sont comme une reprise et une explication ultérieure du v. 6 : ce qui était dit là sous forme de comparaison — Jésus est « le chemin » et par lui seul on « va » vers le Père — revient dans les vv. 7-11 dans un langage dépouillé, sans image. C'est par conséquent à partir de cette deuxième partie de la section que nous comprendrons mieux en quel sens Jésus pouvait se dire le chemin vers le Père, en quel sens il est la vérité.

Littérairement parlant, cette seconde péricope (vv. 7-11), tout comme la précédente, est développée en trois temps [74] :

---

70. Cfr C. Charlier, *art. cit.*, 75, qui indique clairement en quel sens cette interprétation doit être approfondie : « Jésus seul est la vérité du Père, Jésus seul enseigne ses disciples, car il est la Parole même de Dieu, faite chair ; ... la Révélation du Père, Révélation que Jésus est en personne... » ; sur l'insuffisance d'une exégèse simplement fonctionnelle de 14, 6 (et des textes du prologue), voir aussi J. Blank, *Der johanneische Wahrheitsbegriff*, dans *BZ* 7 (1963) 163-173 (cfr 167-169).

71. J. Giblet, *La sainteté de la vérité,* dans A. Dondeyne - J. Giblet, *Christianisme et vérité* (Etudes religieuses, 742), Bruxelles, 1959, 22-23.

72. Voir le texte de O. Cullmann cité note 67 : le titre de Christ-vérité se réfère au « Christ préexistant ».

73. Voir plus haut pp. 927-928.

74. Voir surtout les bonnes analyses de C. Charlier et J. Schneider ; nous nous en inspirons en partie.

a) une déclaration de Jésus, qui est une première explication du v. 6, demeure encore mystérieuse pour les disciples : c'est par la connaissance du Fils qu'on parvient à la connaissance du Père (v. 7) ;

b) une question de Philippe montre qu'il ne comprend pas cette parole : il demande à voir le Père avec les yeux du corps (v. 8) ;

c) dans une nouvelle explication, plus détaillée que la précédente, Jésus explicite sa pensée : le croyant peut voir le Père au travers du Fils, car le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils ; c'est par le Fils, en qui il demeure, que le Père accomplit les œuvres (vv. 9-11). Avec C. Charlier, on peut ici parler d'un développement par thèse, antithèse et synthèse. Il est courant dans S. Jean.

Deux autres procédés de composition méritent d'être relevés : ils montrent clairement l'unité de cette petite section. Tout d'abord l'inclusion :

— τὸν πατέρα ... δι' ἐμοῦ (v. 6 *b*)
— τὸν πατέρα μου (v. 7 *a*) } et ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί (v. 11 *a*)

Mais cette reprise verbale fait voir en même temps qu'un développement s'est opéré : si on peut connaître le Père *par* Jésus (v. 6 *b*), c'est parce que le Père est *en* Jésus (v. 11 *a*).

L'autre procédé est l'emploi de mots thématiques ; ils mettent fort bien en lumière l'idée dominante de ces versets :

— (1) ἐγώ, μου, μοι, με, etc. (v. 7 : deux fois ; v. 9 : deux fois ; v. 10 : cinq fois ; v. 11 : trois fois) ;
— (2) ὁ πατήρ (v. 7 ; v. 8 ; v. 9 : deux fois ; v. 10 : trois fois ; v. 11 : deux fois) ;
— (3) γινώσκειν (v. 7 : trois fois [75] ; v. 9) ;
— (4) ὁρᾶν (v. 7 ; v. 9 : deux fois) [76] ;
— (5) πιστεύειν (v. 11 : deux fois).

On voit quel est le thème de ces vv. 7-11 : la *connaissance* (3) du *Fils* (1) conduit à la connaissance du *Père* (2), à cause de l'intercommunion du Père et du Fils ; mais pour *connaître* (3) ainsi le Père au travers du Fils, il faut *voir* (4) Jésus, non seulement avec les yeux du corps, mais avec un *regard* (4) de *foi* (5), c'est-à-dire découvrir en lui le Fils.

A la lumière de ces développements, nous comprenons beaucoup mieux la portée exacte du v. 6, où Jésus se déclare « le chemin (vers le Père), la vérité et la vie ». Jésus est la vérité, disions-nous déjà ci-dessus, parce qu'il est, dans sa personne, la plénitude de la révé-

75. Au v. 7, il faut probablement lire le texte sous sa forme prérecensionnelle (avec P^{66} S W D* vl) : εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε. Cfr notre article Οἶδα *et* γινώσκω, dans *Bibl.*, 40 (1959) 718, note 1. La reprise du même verbe γινώσκειν (mot-crochet) est un nouvel argument contre la leçon ἂν ᾔδειτε.

76. L'emploi de différentes formes du verbe ὁρᾶν dans les paroles de Jésus correspond au δεῖξον ἡμῖν dans la question du disciple (v. 8 ; cfr v. 9 *c*).

lation. Nous pouvons maintenant préciser davantage : Jésus est la vivante révélation du Père ; et cela lui est possible parce qu'il est dans le Père et que le Père est en lui (vv. 10 *a* et 11 *a*), parce que le Père demeure en lui (v. 10 *c*). Celui qui, voyant Jésus avec les yeux du corps, contemple aussi en lui la réalité cachée de son union avec le Père, « voit le Père » avec les yeux de la foi (v. 9 *b*). Cette parfaite communion du Père et du Fils se manifeste dans les paroles de Jésus ; elles sont des paroles de révélation (λαλῶ), que Jésus ne prononce pas de lui-même (v. 10 *b*) ; au travers de Jésus, c'est le Père lui-même qui agit (v. 10 *c*) : à défaut d'une foi immédiate dans cette communion du Père et du Fils (v. 11 *a*), les disciples doivent croire au moins en raison des œuvres (v. 11 *b*) ; et puisque celles-ci sont tout ensemble les œuvres du Fils et du Père, une telle foi conduira à la connaissance du Fils et du Père.

Tout ceci nous montre en quel sens Jésus se disait « le chemin » : il est le chemin qui conduit au Père, parce que par lui nous accédons à la connaissance du Père. *Il est « la vérité »*, c'est-à-dire la révélation totale et définitive, *parce que, dans sa personne, se manifeste à nous le sommet de la révélation, à savoir l'intime communion du Fils et du Père, au sein de la vie trinitaire* ; Jésus est la Vérité, il nous révèle ce mystère dans sa propre personne, précisément parce qu'en lui demeure le Père : « voir » et « connaître » le Fils, c'est voir et connaître le Père ; lui seul, Jésus, est « la Vérité », parce que dans cet homme Jésus se manifeste à nous le mystère de sa personne, sa communion de vie avec le Père, sa qualité de Fils par rapport au Père. Nous atteignons ici un des plus hauts sommets de la théologie johannique.

4) Une autre manière d'éclairer le verset de *Jn* 14, 6, c'est de le comparer à certains passages fort semblables du prologue. Comme dans *Jn* 14, 6-11, la fonction révélatrice du Christ y est expliquée à l'aide du mot « vérité » : ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (1, 17) ; or, à deux reprises ce terme « vérité » y est rapproché du thème de la filiation du Christ : ὡς μονογενοῦς ... πλήρης ... ἀληθείας (1, 14) ; ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ... μονογενὴς Θεός (1, 17-18). Mais à la différence du discours après la Cène, le prologue parle aussi du Λόγος. Si toutefois on se rappelle combien, dans le IV^e évangile, les notions de λόγος et ἀλήθεια sont presque équivalentes [77], on estimera sans doute légitime de chercher à mieux comprendre « Je suis la Vérité » de *Jn* 14, 6 à la lumière de ce que Jean dit, dans *Jn* 1, 1-18, du Christ comme Logos [78].

77. Cfr le chapitre I de notre ouvrage *Alètheia*.

78. Ici, pourtant, la prudence s'impose, car il est clair que l'emploi du mot λόγος n'est pas simplement identique dans le prologue (= le Logos) et dans le reste de l'évangile (= la parole de Dieu ou du Christ) ; en outre se pose tout le problème de l'origine littéraire du prologue, qui pourrait être une adaptation

Or, il nous semble indéniable que le Logos n'y est pas présenté exclusivement dans une perspective de théologie fonctionnelle, c'est-à-dire dans ses rapports au monde et aux hommes ; il n'est pas uniquement, comme on l'a dit, « Dieu tourné vers le monde, Dieu qui se révèle et accomplit l'histoire du salut » [79]. Avec le P. Boismard [80], nous pensons que la fonction révélatrice du Verbe incarné est fondée en dernière analyse sur ce qu'il est dans sa propre personne, avant même toute révélation, à savoir *la Parole* du Père, l'expression de la pensée du Père, le Fils unique.

Pour montrer ceci, nous voudrions nous appuyer surtout sur les vv. 1 et 18, qui forment nettement inclusion (πρὸς τὸν Θεόν — εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). Mais il faut les interpréter autrement, croyons-nous, qu'on ne le fait d'ordinaire. Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν (v. 1, répété au v. 2) est traduit par la plupart des commentateurs : « Le Verbe était *auprès de* (ou : *avec*) Dieu ». Mais les prépositions πρός et εἰς ont toujours un sens dynamique dans S. Jean [81]. Il semble donc qu'il faille comprendre comme suit ce v. 1 : « Le Logos était *tourné vers* Dieu » ; et pareillement le v. 18, qui lui correspond : « Le Fils unique que est *tourné vers* le sein du Père ». Ces deux textes, ainsi interprétés, sont d'une importance décisive contre les tenants d'une explication purement fonctionnelle du prologue : ces versets ne décrivent pas seulement la mission du Logos incarné dans le monde ; ils nous le montrent aussi comme celui qui est le Verbe, la Parole, dès avant la création du monde, dans ses relations éternelles avec Dieu [82]. Et le verset final (1, 18 ; cfr aussi *1 Jn* 1, 2), qui montre le Fils unique tourné *vers le sein* du Père, ajoute une précision capitale : il s'agit d'un rapport de *filiation*, de la *génération* éternelle du Fils par le Père.

---

d'un hymne préexistant. Mais en toute hypothèse, il est indéniable que la théologie de la « parole de Dieu » est une des composantes majeures de la doctrine du prologue sur le Logos ; par ailleurs, on constate que le rapprochement des termes λόγος et ἀλήθεια se constate aussi bien dans le prologue qu'ailleurs dans l'évangile de Jean. Il est donc légitime d'éclairer 14, 6 par 1, 1-18. C'est ce que font également F. BÜCHSEL (*Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes*, Gütersloh, 1911, 91) et W. LÜTGERT (*Die johanneische Christologie*, Gütersloh, ²1916, 174).

79. Cfr L. MALEVEZ, *art. cit.*, dans *RSR*, 48 (1960) 265, qui résume dans cette formule la théologie de O. CULLMANN (du moins celle qui se dégage de sa *Christologie*).

80. M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Coll. Lectio divina, 11, Paris, 1953, 122

81. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude *L'emploi dynamique de* εἰς *dans S. Jean et ses incidences théologiques*, dans *Bibl.*, 43 (1962) 366-387.

82. Le Christ, à l'intérieur même de la vie divine, indépendamment de toute révélation, est déjà le Logos, « la Parole dans laquelle Dieu se pense et s'exprime lui-même », L. MALEVEZ, *art. cit.*, 275 ; « Avant toute révélation, ... il était, en un certain sens, l'expression de la pensée de Dieu », M.-E BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, 123 ; comp. C. MASSON, *Pour une traduction nouvelle de Jn 1, 1b et 2*, dans *RThPh* 98 (1965) 376-381.

Outre cette inclusion des vv. 1 et 18, on voudra aussi se rappeler l'étroite unité des vv. 14-18. Les vv. 16-18, cela est généralement reconnu, sont une reprise et une continuation du v. 14 (par-dessus la parenthèse sur Jean-Baptiste au v. 15) : la formule ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια du v. 17 fait écho à πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας du v. 14 ; de part et d'autre aussi, le Verbe incarné est considéré comme le « Fils unique » du Père (vv. 14 *c* et 18 *b*). De plus, le v. 18 reprend et explique le v. 17 ; entre les derniers mots des deux versets, il y a un parallélisme très net, avec un chiasme dans la construction :

v. 17 *b*		v. 18 *c*
ἡ ἀλήθεια	↖ ↗	μονογενὴς υἱός (Θεός) ...
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο	↙ ↘	ἐκεῖνος ἐξηγήσατο

La vérité (ἀλήθεια) révélée (ἐξηγήσατο) nous vient par Jésus-Christ, Fils unique du Père. En tenant compte de ces différents rapports qui unissent entre eux les vv. 1. 14 et 17-18, on aperçoit beaucoup mieux toutes les implications thématiques et théologiques du mot ἀλήθεια au v. 14, où le Logos est dit « plein de grâce et de vérité ». La vérité, devenue réalité (ἐγένετο) par Jésus-Christ (v. 17), est comme une conséquence immédiate de l'*Incarnation* du Verbe (le même mot ἐγένετο du v. 14 est repris au v. 17) : cette « vérité » apparue en Jésus-Christ, c'est la « révélation » qu'il apporte (ἐξηγήσατο, v. 18). Mais s'il peut être ainsi le révélateur par excellence, être « plein de vérité », c'est tout juste parce qu'il est le *Verbe* tourné vers Dieu (vv. 14 et 1), le *Fils unique* tourné vers le sein du Père (v. 18). Or, ces formules décrivent toute la richesse de la vie divine du Verbe que Jésus nous révèle : elle est essentiellement une *vie filiale,* une vie que le Verbe reçoit du Père [83]. Il ne faut pas pour cela supposer chez l'auteur du IV[e] évangile quelque allusion directe à la théorie proprement métaphysique des relations trinitaires. Jean parle ici un langage concret, imagé, descriptif : les prépositions πρός et εἰς, aux vv. 1 et 18, n'indiquent pas une « relation » abstraite (dans le genre de l'« esse-*ad* » des scolastiques), mais la *direction* stable, l'orientation permanente du Verbe vers Dieu, vers le « sein » du Père, suggérant ainsi l'idée de filiation. Deux importants thèmes théologiques semblent être ici exprimés : d'une part, la claire distinction des personnes du Fils et du Père, puisque le Fils est présenté, non pas tellement comme étant *dans* le Père — cela, Jean le dira ailleurs (p.ex. 14, 20) — mais comme se trouvant *en face* ou *vis-à-vis* du Père, non identifié à lui ; d'autre part, le Fils et le Père ne sont pas simplement co-existants, indépendamment l'un de l'autre, comme deux voisins qui s'ignorent : l'orientation constante du Fils unique *vers le sein* du

83. Nous reprenons ici en abrégé quelques éléments de l'article cité à la note 81.

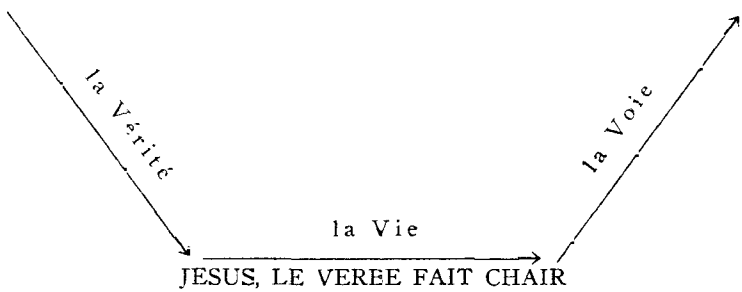
Père comme *vers son origine* (v. 18 : εἰς, non πρός), comme vers la source même de sa propre *vie* (εἰς τὸν κόλπον), le décrit dans l'acte éternel de recevoir du Père la vie divine.

On voit maintenant ce qui fonde en définitive l'aptitude étonnante de Jésus-Christ à être le « révélateur » par excellence (ἐξηγήσατο, v. 18), à être en lui-même « plein de vérité » et à faire « apparaître » la vérité parmi les hommes (ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, v. 17) : c'est qu'il est, en Dieu, *la Parole du Père, le Fils unique tourné vers le sein du Père*. Recevant tout du Père, nul autre que lui n'est à même de nous révéler le mystère à la fois simple et profond de la vie divine, à savoir, les relations éternelles et vitales qu'entretiennent le Fils et le Père [84].

Une confirmation de cette exégèse nous est fournie par la petite section 8, 31-36, qui traite de la libération par la vérité. Remarquons le parallélisme des vv. 32 et 36 : d'abord Jésus dit que *la vérité* libère (v. 32), puis plus loin que *le Fils* libère (v. 36). Exactement comme dans 14, 6-11 et 1, 14-18, l'idée de « vérité », appliquée à Jésus, évoque spontanément pour saint Jean l'idée de « Fils ». C'est donc bien parce qu'il est *le Fils* que Jésus peut se dire lui-même *la Vérité*.

5) Revenons au verset 14, 6, que nous cherchions à expliquer par ces passages parallèles. Ici, le Christ n'est plus seulement dit « plein de vérité », comme dans le prologue : il est lui-même « *la* Vérité », et, par là, nous conduit vers le Père. Le sens du verset apparaît maintenant en toute clarté. Le rapport interne des trois membres peut même s'exprimer graphiquement :

LE VERBE EN DIEU : la *Vie*, le *Verbe*, le Fils tourné vers le sein du *Père*



84. Et donc, si l'on interprète les prépositions πρός et εἰς du prologue comme nous l'avons fait, on constate que l'interprétation théologique par les *relations trinitaires* est moins étrangère au texte de Jean qu'il ne paraît à première vue : acceptée par CAJETAN (*In quattuor evangelia*, Parisiis, 1550, 323 a), cette exégèse fut rejetée de façon résolue par Maldonat. Il faudrait toutefois se demander si une interprétation plus concrète et descriptive des deux prépositions, telle que nous l'avons proposée ci-dessus (« tourné vers »), ne fournirait pas une bonne base scripturaire à cette doctrine traditionnelle des « relations » dans la Sainte Trinité.

Jésus est *la Voie* vers le Père, parce qu'il nous fait accéder à la communion avec le Père (*1 Jn* 1, 3), parce qu'il nous rend participants à la vie du Père. Lui seul peut être cette Voie, parce qu'il vit de la vie du Père, mais appartient en même temps à notre monde humain, ce qui est la condition même d'une parfaite médiation entre Dieu et les hommes ; lui seul peut être *la Voie* : d'une part parce que, en Dieu, il est *la Vie* même, la Vie tournée vers le Père (*1 Jn* 1, 2), le Verbe qui se trouve face au Père (*Jn* 1, 1-2), le Fils unique tourné vers le sein du Père (*Jn* 1, 18) ; d'autre part, parce que lui, l'homme Jésus, est aussi *la Vérité,* la révélation parmi nous de cette vie auprès du Père, et que, par là même, il est ici-bas *la Vie* pour les croyants, lui qui était déjà la Vie auprès du Père. Ce n'est toutefois que par son Incarnation que la Parole « est devenue » (cfr ἐγένετο, *Jn* 1, 17) vérité ; car ce n'est que comme Verbe incarné que lui, l'homme Jésus, nous révèle sa vie filiale, sa vie divine. La vérité qu'il apporte, la révélation qu'il nous communique, a pour ainsi dire pris corps dans sa propre personne de Verbe fait chair [85]. Et donc, pour le Christ, l'acte de révéler consiste essentiellement à se révéler lui-même [86]. Connaître la vérité, c'est connaître et pénétrer le mystère de Jésus, en qui se rencontrent le Fils et le Père. Quand Jésus, le *Verbe* incarné, le *Fils de Dieu* fait homme, nous révèle sa « gloire », le mystère qu'il est lui-même, du coup il nous révèle, pour nous y faire prendre part, le « mystère » de la vie du Fils et du Père [87]. Mais ce n'est que par cette révélation qu'il devient pour nous « la Vérité ».

L'analyse de ce verset montre que ces trois titres attribués à Jésus décrivent à la fois un mouvement descendant et un mouvement ascendant : le *mouvement descendant* va du Père vers les hommes, et il

---

85. On comprend maintenant pourquoi le mot ἀλήθεια, dans la terminologie et la théologie de saint Jean, n'est pas et ne pouvait pas être appliqué à Dieu lui-même, au Père : c'est que le Père ne s'exprime que dans son Verbe, sa Parole ; et il ne *se révèle* que dans le Verbe fait chair. C'est pourquoi seul Jésus, le Fils, est appelé « la Vérité » (14, 6) et avec lui l'Esprit (*1 Jn* 5, 6), qui continue et approfondit la fonction révélatrice de Jésus. L'Eglise primitive, il est vrai, créa bientôt l'expression « le Père de la vérité », mais elle le fit dans un esprit de fidélité à l'Ecriture : elle entendait désigner par là non pas le Père comme *être* subsistant, comme la vérité absolue (=Dieu), mais dans la ligne de saint Jean, comme le Père *qui se révèle dans son Fils*, ou encore, le Fils lui-même en tant que révélateur ; voir le chapitre préliminaire de notre ouvrage *Alètheia.*

86. « Tant il est vrai que l'absolue nouveauté apportée par Jésus-Christ réside essentiellement dans la révélation de sa propre Personne », S. LYONNET, *La bénédiction de Eph. I, 13-14 et son arrière-plan judaïque,* dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin,* Le Puy, 1961, 341-352, cfr 352).

87. S. AUGUSTIN, *Epist.* 187, 11, 34 : « Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus » (*PL* 38, 845) ; voir le commentaire de P.-Th. CAMELOT, *Le Christ, sacrement de Dieu,* dans *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac,* I, Paris, 1963, 355-363 ; cfr 362 : « Le Christ est mystère de Dieu parce qu'en lui se révèle le Père ». La même idée avait déjà été exprimée par saint Irénée : « Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem. Agnitio enim Patris est Filii manifestatio » (*Adv. Haer.,* IV, 6, 3 ; éd. *SChr,* 100, 442).

s'accomplit dans l'Incarnation, par la révélation qu'est pour nous le *Christ-Vérité* ; le *mouvement ascendant* va des hommes vers le Père, et il passe par le *Christ-Chemin*. Lui seul peut être ainsi un chemin vers le Père, parce que lui seul est à la fois « chair » parmi les hommes, et « Verbe de Vie » auprès du Père. En un sens, c'est donc bien le terme ὁδός qui est ici le plus important : car il exprime formellement cette médiation de Jésus, et décrit en abrégé tout l'essentiel de l'œuvre du salut, qui consiste à nous rendre participants de la vie du Père. D'autre part, le terme ἀλήθεια, qui explique ὁδός, exprime lui aussi la médiation de Jésus, mais d'un point de vue différent et d'une façon subsidiaire. En tant que « Vérité », Jésus est médiateur entre le Père et les hommes : il est médiateur dans l'ordre de la connaissance (mouvement descendant), parce qu'il est le révélateur par excellence et la plénitude de la révélation. Mais c'est davantage encore en tant que « Chemin » que Jésus est médiateur entre les hommes et le Père ; ici, il est médiateur dans l'ordre de la communion et de la vie, parce que par lui et en lui nous avons accès à la vie du Père (mouvement ascendant). La première médiation est subordonnée à la deuxième : c'est parce qu'il est *la Vérité* que Jésus est pour nous *la Vie* et donc aussi *la Voie* ; la médiation de vérité est ordonnée à la médiation de communion ; Jésus est la Vérité pour pouvoir nous donner la Vie.

On voit à présent qu'une interprétation précise de ce titre du Christ, ἡ ἀλήθεια, requiert une sorte de dialectique constante entre les deux côtés du mystère de Jésus, celui de son Incarnation (la « chair » de Jésus) et celui de sa vie divine (le « Verbe face à Dieu », le « Fils tourné vers le sein du Père »). Par là s'explique pourquoi il est si difficile d'interpréter ce verset d'une manière correcte et nuancée ; et l'on comprend que beaucoup de commentateurs aient cédé à la tentation de voir dans « la vérité » qu'est Jésus, soit uniquement un de ses *titres divins*, soit au contraire une simple *fonction salvifique* qu'il accomplit dans *l'histoire*. Mais ce sont là deux aspects également essentiels de la personne et de l'œuvre du Christ-Vérité. On ne peut les séparer : en supprimant l'un des deux, comme le faisaient jadis l'arianisme ou le dualisme gnostique (comp. la variante de *1 Jn* 4, 3, au sujet de l'Antichrist : λύει τὸν Ἰησοῦν, Vulg.: *solvit* Jesum), on supprime d'un coup le mystère même de Jésus.

On comprend aussi désormais pourquoi seul Jésus peut s'appeler « la Vérité », et pourquoi lui seul est « le Chemin » vers le Père [38].

---

88. « Et jamais, fût-ce au plus haut sommet de la vie spirituelle, nul n'accède à une connaissance du Père qui le dispenserait désormais d'avoir à passer par Celui qui demeure toujours et pour tous 'le Chemin' et 'l'Image du Dieu invisible' », H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, Paris, 1953, 176 ; la raison de cette médiation nécessaire, explique l'auteur, c'est que « Jésus-Christ lui-même

Par cette belle métaphore de « Jésus-Chemin », l'évangile de Jean exprime une doctrine très semblable à celle de Paul, pour qui le seul *médiateur* possible entre Dieu et les hommes est le Christ Jésus [89].

6) Au terme de ces analyses, on constate combien il serait fallacieux de prétendre qu'en se désignant comme « la Vérité », Jésus ne nous aurait rien révélé sur sa propre personne. Sans doute, ce n'est pas son *être* divin (au sens grec d'essence) que désigne directement le mot « vérité » : le terme ἀλήθεια, de par lui-même, signifie formellement « révélation » dans S. Jean ; il indique donc essentiellement une *fonction* de Jésus ; les mots « Je suis la Vérité » n'indiquent pas *directement* sa transcendance.

Mais pour bien expliquer pourquoi Jésus semble s'identifier à cette fonction, il faut nécessairement remonter à ce qu'il est en lui-même. C'est bien ce que fait l'évangéliste : le contexte immédiat de *Jn* 14, 6 a fait voir que cette fonction révélatrice ne se comprend vraiment bien qu'en remontant à l'intercommunion qui unit *le Fils* et son Père ; et les parallèles du prologue et de *Jn* 8, 32. 36 ont montré, plus clairement encore, que c'est parce que Jésus est *le Verbe* et *le Fils unique*, qu'il peut être parmi nous « plein de grâce et de vérité ». L'expression de « christologie fonctionnelle » est donc à rejeter, si elle veut dire que les mots ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια décrivent uniquement la fonction révélatrice exercée par Jésus, sans rien nous apprendre sur la personne elle-même du Christ préexistant.

On pourrait cependant trouver un sens satisfaisant à cette expression de « christologie fonctionnelle ». Le mot ἀλήθεια signifie essentiellement la *révélation* d'un mystère. La vie trinitaire du Père et du Fils ne devient à proprement parler « vérité » pour les hommes que dans la mesure où elle leur est dévoilée. On peut donc dire justement que Jésus « est vérité, relativement aux hommes », non pas toutefois pour indiquer simplement qu'il serait « le moyen pour les hommes d'être dans la vérité religieuse » [90], sans rien leur faire connaître sur lui-même et sa vie transcendante ; mais en ce sens que le mystère

---

est pour nous, dans son humanité, le sacrement de Dieu » (*ib.*, 175), et il se réfère au texte d'Augustin cité à la note précédente.

89. Cfr *1 Tm* 2, 5 ; il est remarquable que ce verset sur l'unique médiation de Jésus se trouve, lui aussi, en liaison immédiate avec la notion de vérité (au verset précédent) : « (Dieu veut) que tous les hommes... parviennent à la connaissance de la *vérité*. Car il n'y a qu'un Dieu ; il n'y a aussi qu'un *médiateur* entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même ». — Sur Jésus, unique médiateur d'après saint Paul, voir surtout M. F. LACAN, *Le Dieu unique et son médiateur. Galates 3, 20*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris, 1963, 113-125.

90. Formules de J. Dupont ; voir plus haut, note 67.

même de la vie divine ne peut être *connu* des hommes que par la fonction *révélatrice* du Verbe incarné « plein de vérité ». Si l'exégèse de ce verset doit absolument dépasser le simple niveau de l' οἰκονομία — c'est-à-dire celui de la « fonction » révélatrice exercée par Jésus — pour s'élever jusqu'à celui de la θεολογία des relations trinitaires, qui donne à cette révélation son véritable *objet,* cette « théologie » elle-même de la vie en Dieu ne nous devient pourtant accessible que dans et par l'« économie » de la révélation ; et c'est uniquement par cette « économie » que la vie du Fils et du Père devient pour nous « vérité ».

Par conséquent, d'après la terminologie et la théologie de saint Jean, le Logos en Dieu, le Verbe éternel du Père, indépendamment de toute Incarnation, n'est pas encore à proprement parler « la Vérité ». Cette conception — qui sera plus tard celle de Clément d'Alexandrie, d'Origène et d'Augustin, et de tout un courant exégétique d'inspiration platonicienne — doit être exclue résolument pour les écrits johanniques : le mot ἀλήθεια ne figure nulle part au début du prologue de l'évangile, pas davantage dans celui de l'épître ; or, ce sont là précisément les deux passages classiques où saint Jean décrit la vie éternelle du Verbe dans ses rapports avec Dieu. *Il n'est formellement question du Christ-Vérité que dans le contexte immédiat de son Incarnation* (*Jn* 1, 14-18 ; 14, 6-11) ; *seule la Parole incarnée, le Fils de Dieu apparu parmi les hommes, est pour saint Jean « la Vérité » de Dieu* [91]. Seul l'homme Jésus est parmi nous la vivante épiphanie du Père [92] ; et c'est pourquoi lui seul est pour nous « le Chemin » vers le Père.

---

91. L'interprétation suivante de R. Lafargue paraît donc encore trop platonicienne : « Etant la parfaite expression de Dieu, Jésus pouvait dire de lui-même, 'Je suis la Vérité' », *Vérité et révélation chrétienne ou la vérité selon le Nouveau Testament,* dans *Actes du XII^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Thème principal : la vérité,* Louvain, 1964, 258 ; comparer J. BLANK, *Der johanneische Wahrheits-Begriff,* dans *BZ* 7 (1963) 169, et surtout R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften,* Würzburg, ²1961, 140, pour qui le Logos en Dieu est « la vérité éternelle du Père » (cfr plus bas note 93) ; mais on se rend compte que la conception de l'auteur sur la vérité est inspirée surtout par la philosophie grecque (cfr *o.c.,* 139-140 : la « vérité » signifie le réel devenu connaissable, devenu idée ; autrement dit, c'est l'être en tant qu'intelligible). Cela nous éloigne du point de vue de saint Jean, quoique sa conception de la vérité-parole le fasse aboutir, par un tout autre chemin, à une conception plus ou moins semblable (Jésus-*Vérité* nous oriente vers le Christ-*Parole,* vers le *Verbe*).

92. Jean est ici très proche de Paul (en *Ep* 4, 21), pour qui la vérité est uniquement dans *l'homme* Jésus, mort et ressuscité pour nous ; cfr notre étude *Jésus et la vérité d'après Eph 4, 21,* dans *Studiorum paulinorum Congressus internationalis catholicus,* vol. II, Romae, 1963, 45-57 (cfr 56-57).

V. — CONCLUSION

Le mot ἀλήθεια, disions-nous, ne nous fait pas connaître formellement le Christ comme « la réalité de Dieu », parce que dans ce cas le terme devrait être pris au sens grec et statique de vérité ontologique, d'« être » en tant qu'intelligible, de « réalité » ultime des choses, de « veritas Dei in se ». Mais si l'on part de la notion biblique et johannique de la *vérité-parole,* on aboutit à une interprétation de *Jn* 14, 6 non moins profonde que celle d'Origène et d'Augustin, quoique elle soit orientée diversement. Cette notion, appliquée au Christ *historique,* nous fait découvrir, elle aussi, sa transcendance : si l'homme Jésus est pour nous la Vérité, la révélation en plénitude de la vie intime des personnes divines, c'est qu'il était déjà — auprès de Dieu, antérieurement à toute révélation et à l'œuvre du salut — *la Parole* du Père, l'expression même de la pensée du Père, *le Fils unique* tourné vers le sein du Père [93]. Ainsi donc, si le verset de *Jn* 14, 6, replacé organiquement dans son contexte immédiat et dans l'ensemble de la théologie johannique, est d'une si grande richesse sur le plan doctrinal, c'est tout d'abord parce qu'il nous fait découvrir, non pas directement la *nature* divine de Jésus, mais les relations éternelles qui unissent entre elles les *Personnes* divines du Fils et du Père, au sein de la vie trinitaire [94] ; mais c'est également parce qu'il nous

---

93. Comparer ce commentaire plus spéculatif de R. GUARDINI, *o.c.,* 139-140 : « Ohne den Sohn ist der Vater der unbekannte Gott, vom dem kein Geschöpf weiss... Erst durch den Logos, welcher die lebendige Idee Gottes ist, tritt 'der Allmächtige Vater'... in die Offenbarung des Wortes, in die Helligkeit des Sinn-Lichtes und steht nun in der Wahrheit. Freilich darf das Ganze nicht im Sinne einer metaphysischen Entwicklung verstanden werden, so dass Gott am Anfang nur dumpfes Sein wäre und erst durch innere Selbstentfaltung zum Bewusstsein seiner selbst gelangte. Jenes 'Zuerst' und 'Nachher', von welchem die Rede war, bedeutet keine aufeinanderfolgenden Phasen, sondern eine innere Gliederung in etwas, das eins und ewig ist. Der Logos ist das Ausgesprochensein des Vaters, der ohne Ihn eben unausgesprochen, un-offen, nicht in der Wahrheit wäre. Nicht-im Widerspruch zur Wahrheit, das wäre Lüge ; aber in der Verhülltheit, im Noch-nicht-Eingetretensein der Wahrheit, welche das Offenstehen des Sinnes in Idee und Wort bedeutet.

Dieser Logos, welcher die ewige Wahrheit des Vaters nicht nur sagt, sondern ist (voir note 91), 'wird Fleisch', tritt in die Welt, steht als Gestalt in der Geschichte. Damit wird er noch einmal, in einem uns unmittelbar angehenden Sinne, 'die Wahrheit' des Vaters... Durch sein ganzes Sein ist Er die Offenbarung, die leibhaftige Sichtbarkeit, die Epiphanie des Vaters in der Welt. Das erst ist die Wahrheit, um die es Johannes geht. »

94. Plusieurs Pères avaient déjà fort bien compris que la parole de Jésus « Je suis la vérité » ne peut s'expliquer en définitive que par sa divine filiation ; ainsi par exemple S. JÉRÔME, *In Eph. 4, 21,* II, 4 (*PL* 26, 506 C [539 A]) : « Si quando ergo dicit Jesus : Ego sum via, et veritas (Joan. XIV, 6), juxta id dicit quod Filius Dei est ».

Mais il faut voir surtout l'admirable commentaire théologique de saint Cyrille d'Alexandrie sur la seconde partie du verset : « personne ne va au Père que par

introduit au cœur même du mystère central de la pensée johannique, le mystère de l'*Incarnation* du Verbe.

Rome Ign. DE LA POTTERIE, S.J.
Via della Pilotta, 25

---

moi » (son explication de la première partie, par contre, est moins heureuse : ainsi, il comprend ἀλήθεια au sens de « la véritable règle de foi ») ; en voici la partie la plus importante : « Le Fils, engendré de la substance de Dieu et du Père en tant qu'il est son Verbe, son resplendissement, son effigie, est un avec le Père, tout entier en lui-même et possédant le Père en lui-même. En tant qu'homme parmi nous, il se joint à nous, habitants de cette terre, sans prendre part à notre péché ; il constitue ainsi comme une frontière (μεθόριον), réunissant en lui-même tout ce qui concourt à l'unité et à l'amitié (des hommes avec Dieu). Nul ne pourra donc parvenir jusqu'au Père, c'est-à-dire être reçu dans la communion de la divine nature, sinon en passant par le Christ. Car s'il n'était pas devenu médiateur par son incarnation, notre humanité n'aurait pu s'avancer à un tel degré de félicité ; si quelqu'un va vers le Père par la contemplation de la foi et la gnose de piété, c'est toujours par lui qu'il y parviendra, par notre Sauveur, le Christ.

» Ce que je viens d'exposer, je vais le répéter, car cette pensée ne peut s'exprimer autrement. *Si quelqu'un accueille le Fils vraiment comme Fils, il parviendra à la connaissance* (γνῶσιν) *de Dieu et du Père.* Car on ne peut comprendre l'existence du Fils, sans avoir aussitôt la connaissance de celui qui l'a engendré. La connaissance du Fils converge avec la connaissance du Père ; et la connaissance du Père avec celle du Fils. Combien vraie était donc la parole du Seigneur, quand il disait : *'Nul ne va au Père que par moi'*, car l'image essentielle et substantielle du Père, c'est le Fils » (*in h.l* ; éd. PUSEY, II, 410, 25 - 411, 15 ; *PG* 74, 192 A-C).