

**CENTRE UNIVERSITAIRE ET PEDAGOGIQUE DU SALEVE**

**FACULTE ADVENTISTE DE THEOLOGIE**

---

# **La Parole était Dieu**

**Analyse herméneutique et exégétique de la  
traduction de Jean 1.1 dans la Bible du Monde Nouveau.**

## **MEMOIRE**

Présenté par

**Michele GAUDIO**

en vue de l'obtention du

**DIPLOME D'ETUDES SUPERIEURES EN THEOLOGIE**

Membres du jury

MM. les Professeurs

Directeur : Dr Roberto D. BADENAS

Assesseur : Dr Roland MEYER

**COLLONGES – SOUS - SALEVE**

**Mai 2000**



**Ai miei amati genitori  
Mario e Dina  
e  
alla mia  
cara e dolce Claire**

## REMERCIEMENTS

Ce Mémoire est un travail d'équipe, c'est pourquoi je voudrais remercier de tout mon cœur les personnes qui m'ont aidé dans les différentes étapes de cette recherche.

Après le Seigneur, mes remerciements vont à mes parents qui m'ont soutenu pendant cinq années pour pouvoir aboutir à l'accomplissement de mes études de Théologie dans cette faculté.

Un remerciement à mon ami Salvatore Vilardo et au « Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi » de Florence (Italie), qui m'ont fourni beaucoup d'informations intéressantes pour le développement de la première partie.

Mes remerciements vont aussi à M. Micheau Thierry, Témoin de Jéhovah de la congrégation de St. Julien en Genevois qui m'a volontiers aidé dans mes recherches en me fournissant des livres et des revues de sa propre bibliothèque.

Je voudrais remercier la Faculté Adventiste de Théologie (FAT) du Centre Universitaire et Pédagogique du Salève (CUPS), tous ses professeurs pour ce que je leur dois et en particulier Roberto Badenas et Roland Meyer pour leurs précieux conseils.

Pour le travail de correction du français, je remercie mon épouse Claire Millet.

## TABLE DES ABREVIATIONS

### 1. Abréviations de la Société Tour de Garde.

WTB	The Watch Tower Bible and Tract Society
STG	Société Tour de Garde.
CD	Corps Directif.
TdJ	Témoign(s) de Jéhovah

### 2. Abréviations bibliographiques de la Société Tour de Garde.

<i>LTG</i>	<i>La Torre di Guardia.</i>
<i>LTG, é.f.</i>	<i>La Tour de Garde, édition française.</i>
<i>KIT</i>	<i>The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures.</i>
<i>NWT</i>	<i>New World Translation</i>
<i>TMN</i>	<i>Traduction du Monde Nouveau.</i>
<i>TWT</i>	<i>The Watch Tower</i>

### 3. Abréviations bibliographiques.

<i>AR</i>	<i>Australasian Record</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CHAD</i>	<i>Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain</i>
<i>CDBSR</i>	<i>Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi.</i>
<i>DB</i>	<i>Dictionnaire de la Bible.</i>
<i>DCBNT</i>	<i>Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento.</i>
<i>DEB</i>	<i>Dictionnaire Encyclopédique de la Bible.</i>
<i>DTB</i>	<i>Dizionario di Teologia Biblica.</i>

<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>GLNT</i>	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
<i>GLAT</i>	<i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i>
<i>LumVi</i>	<i>Lumière et Vie</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LTNT</i>	<i>Lexique Théologique du Nouveau Testament</i>
<i>NCB</i>	<i>Nouveau Commentaire Biblique</i>
<i>NIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue de Sciences Religieuses</i>
<i>RT</i>	<i>Revue Thomiste</i>
<i>SemBib</i>	<i>Sémiotique et Bible</i>
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>

#### **4. Abréviations et citations des textes bibliques.**

Les abréviations des livres bibliques sont celles de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), Paris, 1995, tandis que les citations bibliques sont de la *Sainte Bible*, version *Louis Segond révisée, dite à la Colombe*, Paris 1978.

Nous avertissons les lecteurs qu'en ce qui concerne les références à la publication *La Tour de Garde*, nous avons cité autant que possible l'édition française, mais le plus souvent, nous avons dû utiliser l'édition italienne. En effet, il ne nous a pas été toujours possible de trouver les articles en langue française, parce que l'édition était différente et parfois le décalage était de plusieurs mois. Les citations, les dates et les pages se réfèrent donc à l'édition de langue italienne et c'est donc nous qui traduisons. Parfois, nous avons cité la même pu-

blication en langue anglaise, pour les mêmes raisons que nous venons d'expliquer.

La publication *La Tour de Garde* ne donne pas les auteurs des articles, ils n'apparaîtront donc pas dans nos citations. Il en est de même pour les livres édités par la Société Tour de Garde (STG)<sup>1</sup>. De plus, dans certains livres que nous avons consultés, il n'y a pas la date d'impression ni d'autres références bibliographiques, donc elles manqueront dans nos citations.

En ce qui concerne les titres des ouvrages de la STG en bas de page, ils seront donnés en entier uniquement à la première mention, ensuite ils seront abrégés.

---

<sup>1</sup> Le nom Société Tour de Garde en Anglais est : *Watch Tower Bible and Tract Society*, utilisé déjà avant 1896, cf. *TWT*, du 15.07.1892. p. 210. Avant 1896, le nom de l'association était : *Zion's Watch Tower Tract Society*, le mot « Bible » a été ajouté à cette date.

## INTRODUCTION GENERALE

Le but que nous nous sommes fixé dans ce travail a été celui d'analyser l'argumentation de la STG contre la divinité de Jésus-Christ en rapport avec Jn 1.1 sur la base de ses écrits, dans le premier chapitre, et à la lumière de l'exégèse du texte, dans le deuxième chapitre. Nous n'avons pas d'intention polémique contre la STG. Nous voulons simplement présenter avec autant d'objectivité que possible les données que nous avons recueillies au long de notre recherche.

La problématique à laquelle nous essayerons de répondre se réfère exclusivement à la traduction de Jn 1.1 que la STG propose dans sa *Traduction du Monde Nouveau (TMN)*. Elle traduit ce texte ainsi : « Au commencement la Parole était et la Parole était avec Dieu et la Parole était un dieu. ».

La méthodologie que nous avons choisie pour répondre à la problématique soulevée par cette traduction consiste dans une analyse de la *TMN* et dans une exégèse du texte. Notre travail sera donc divisé en deux parties dans lesquelles nous considérerons ces deux démarches.

Dans le premier chapitre de notre travail, nous analyserons les points clés qui déterminent l'herméneutique de la STG en rapport avec Jn 1.1. Nous étudierons l'histoire de la *TMN* et les circonstances qui ont contribué à la produire. Ensuite, nous examinerons la valeur des arguments utilisés par la STG dans ses publications pour soutenir sa traduction de Jn 1.1.

Dans le deuxième chapitre, nous procéderons à une exégèse de Jn 1.1 pour comparer nos résultats avec ceux de la STG. Notre objectif est d'organiser selon le but que nous nous sommes fixé, ce qui a été dit d'important sur ce verset. Pour cela, nous voulons analyser le texte de Jn 1.1 sous différents aspects ; sémantique, littéraire, thématique et théologique. Au niveau sémantique, nous étudierons le terme *λόγος*, tant dans une approche diachronique que synchronique. Dans l'approche diachronique, nous étudierons son usage dans l'Ancien Testament (AT), dans la littérature sapientielle et dans le milieu grec. Dans l'approche synchronique, nous examinerons son usage dans le Nouveau Testament

(NT).

Au niveau littéraire, nous analyserons Jn 1.1 dans son contexte immédiat, c'est-à-dire le Prologue du quatrième évangile. Nous considérerons le texte, sa traduction et les problèmes textuels. Ensuite, nous passerons à l'analyse du style avec un rapide survol des différentes structures proposées.

Au niveau thématique et théologique, nous relèverons les grands thèmes de Jn 1.1 et les implications théologiques qui en ressortent.

**CHAPITRE I**

**JEAN 1.1, QUESTIONS HERMENEUTIQUES  
CONCERNANT LA STG.**

## 1. LA TRADUCTION DU MONDE NOUVEAU

Il est important, tout d'abord, de retracer brièvement l'histoire de la *TMN*. Deux questions nous intéressent en particulier à savoir : pourquoi la STG a considéré nécessaire de faire une traduction à elle ? Et pourquoi les traducteurs de la *TMN* sont-ils maintenus dans l'anonymat ?

### 1.1. Petit parcours historique.

La STG juridiquement constituée en 1896 n'a pas toujours imprimé et diffusé la Bible. Au début, elle se limitait à utiliser les textes bibliques existants. Toutefois, elle conseillait aux lecteurs certaines traductions.<sup>2</sup>

En 1890, elle fait imprimer la deuxième édition du *New Testament Newly Translated and Critically Emphasised* de Joseph Rotherham, en précisant qu'il s'agit d'une traduction littérale dans laquelle on peut mieux saisir le sens du texte original grec.

En 1902, la STG édite un texte spécial de la version *Holman* et à partir de 1907, elle fait de même avec la *King James Version*, dite *Edition des Etudiants de la Bible*. C'est en décembre 1926 que la STG commence à imprimer la Bible sur ses propres presses, à Brooklyn. Le premier ouvrage édité a été l'*Emphatic Diaglott*. En 1942, elle achète auprès de l'entreprise A. J. Holman, les clichés de la *King James Version*, et publie sa propre Bible en y ajoutant les références de la version de *Holman* et une concordance. En 1944, la STG acquiert les droits sur l'*American Standard Version* de 1901 auprès de l'entreprise T. Nelson de New York, laquelle traduit le tétragramme יהוה par « Jéhovah ».

En octobre 1946, le président de *The Watch Tower*, N. H. Knorr<sup>3</sup> lance une nouvelle

---

<sup>2</sup> En particulier la *King James Version*, *The Emphatic Diaglott*, *The Newberry Bible*, le *New Testament* de Tischendorf, *La Bible Variorum*, la traduction de Murdock, la traduction de Leeser.

<sup>3</sup> Né le 23 avril 1905 à Bethléhem (Pennsylvanie) aux Etats-Unis. Il appartient à l'Eglise réformée qu'il quitte en 1922. Le 4 juillet 1923, il est baptisé. Le 11 janvier 1934, il est élu administrateur de l'Association de la Tribune du Peuple (aujourd'hui Watch Tower de New York ). En 1935, il en devient le vice-président. Le 10 juin 1940, N. Knorr devient vice-président de la Watch Tower de Pennsylvanie et en janvier 1942, il est élu président des deux associations. Pendant plusieurs années, il travaille en collaboration avec F.W. Franz. N. Knorr meurt en juin 1977 et Frederich Franz devient président de la Watch Tower.

traduction de la Bible. Il s'agit de la *New World Translation (NWT)* qui a été la réalisation majeure durant les présidences de N. Knorr et F. Franz. La traduction du Nouveau Testament a été faite entre le 2 décembre 1947 et le 3 septembre 1949 et celle de l'Ancien Testament entre 1953 et 1960<sup>4</sup>. L'ouvrage complet était composé de six volumes, avec des références en marge et des notes en bas de page.

En 1961, la STG publie une édition révisée en un seul volume, plus commode, sans notes ni références. La même année, elle commence à traduire la *NWT* en six langues : français, italien, portugais, espagnol, allemand et néerlandais. Les traductions ont été faites à partir de la version anglaise, sous prétexte que la traduction anglaise était très littérale<sup>5</sup>. Ces traductions ont été achevées en 1963. En 1970, (une deuxième édition est parue en 1971) paraît l'édition de l'ouvrage de 1960 en un seul volume avec des notes et des références en marge.

En 1969, le Corps Directif (CD) publie la *Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures (KIT)*, révisée en 1985, avec le texte grec édité par B.F. Westcott et F.T.A. Hort (1881) et en dessous, une traduction mot à mot en anglais. Le texte grec de Westcott et Hort est très apprécié par la STG<sup>6</sup>.

K. Guindon fait remarquer que la préface de la *TMN* de 1987, laisse entendre que ce texte grec a été publié en 1948, quand en réalité il a été publié en 1881, 1948 étant seulement la date d'une réimpression. K. Guindon, K. Aland et B. Aland émettent des réserves sur la valeur du texte grec de Westcott et Hort parce que depuis 1881, d'autres manuscrits plus anciens ont été découverts et la science de la critique textuelle a fait beaucoup de progrès dans l'étude des documents bibliques<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. *I Testimoni di Geova Proclamatori del regno di Dio*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1993. pp. 607-609.

<sup>5</sup> Cf. *I Testimoni...*, p. 611.

<sup>6</sup> Cf. *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1991. pp. 309, 319, cf. aussi *LTG* é.f. du 15.09.1978. p. 13, cf. aussi « Traduzione del Nuovo Mondo ». *Ragioniamo facendo uso delle Scritture*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1989. p. 399.

<sup>7</sup> Cf. K. GUINDON. *Les Témoins de Jéhovah, l'envers du décor*. Saint-Cénére : Téqui, 1991. p. 51, cf. aussi K. ALAND - B. ALAND. *Il Testo del Nuovo Testamento*. Commentario Storico-Esgetico dell'Antico e del Nuovo Testamento. Genova : Marietti, 1987. pp. 19, 22-23. L'édition du texte grec de B. F. Westcott et F. J. A. Hort s'appelle : *The New Testament in the Original Greek*. Cette édition est fondée sur le Codex Vaticanus (B) du IV siècle comme étant pour eux le plus proche de l'original (bien qu'il y ait des

En 1992, la *NWT* complète, traduite de l'édition anglaise, était disponible en 12 langues, et la *STG* avait déjà en prévision de la publier dans 16 autres langues<sup>8</sup>. La *NWT* a été mise sur le marché français en 1963, sous le nom *La Traduction du Monde Nouveau (TMN)* et des éditions complètes avec des notes et des références en 1974, 1987 et 1995.

## 1.2. Pourquoi faire une autre traduction.

La *STG* explique à ses membres que la *TMN* est meilleure que les autres traductions courantes, parce qu'elle donne au lecteur la juste compréhension des Écritures. Elle la qualifie de : « ajournée, soignée et facile à lire »<sup>9</sup> et ajoute : « Que soit rendue grâce à Dieu pour avoir donné à la *TMN* la clarté et les soins au texte biblique ! »<sup>10</sup>. La revue *La Tour de Garde (LTG)* explique que la *TMN* a été élaborée avec beaucoup de soins et avec le souci du détail, ayant pour but de reproduire avec précision les nuances de la langue originale<sup>11</sup>. Elle prétend que dans les autres traductions, les convictions religieuses des traducteurs font violence, volontairement ou involontairement, au texte original, c'est pourquoi, il était absolument nécessaire d'avoir une version produite par des hommes fidèles à la Parole de Dieu<sup>12</sup> :

« Beaucoup de traducteurs ont sacrifié l'exactitude littérale pour ce qu'ils définissent l'élégance linguistique et stylistique... Mais en abandonnant la traduction littérale et en introduisant paraphrases et interprétations, souvent ils se sont éloignés des déclarations soignées et originales de vérité. Ils ont en effet déformé les pensées de Dieu. »<sup>13</sup>.

La même publication ajoute qu'il y a un « épouvantable analphabétisme... parmi les

---

documents antérieurs). Cette édition ne donne que très peu de variantes textuelles et elle n'a pas d'appareil critique. Par contre, elle a un appendice très soigné appelé *Notes on select readings* en 140 pages. B. M. METZGER. *The Text of New Testament*. Oxford : [s.e.], 1968. p. 135, affirme que le mérite de cette traduction c'était : «... d'avoir démontré clairement que le texte syriaque (ou byzantin) est plus récent que d'autres textes. »

<sup>8</sup> Cf. *I Testimoni...*, p. 611.

<sup>9</sup> Cf. *LTG* du 15.08.1990. pp. 16-17, cité par S. de PAOLIS. *Contraddizioni*. Padova : Centro Editoriale Cattolico Carroccio, 1993. p. 178.

<sup>10</sup> Cf. *Tutta la Scrittura...*, p. 327.

<sup>11</sup> Cf. *LTG*, du 01.03.1991. p. 26.

<sup>12</sup> Cf. *LTG*, du 15.06.1983. pp. 24-27, cité par S. VILARDO. « Falsificazione o Accuratezza ? ». *CDBSR* 3. [s.d.], p. 3.

<sup>13</sup> *Tutta la Scrittura...*, pp. 326-327.

membres des églises en ce qui concerne la Bible »<sup>14</sup>. Ensuite, elle déclare que : « Dans la traduction, des milliers de passages bibliques ont été sacrifiés de cette façon, sur l'autel du concept humain de beauté linguistique, en donnant lieu à des inexactitudes dans beaucoup de versions de la Bible »<sup>15</sup>. Après cela, elle reconnaît que ce n'est pas correct d'intervenir pour expliquer au lecteur le sens littéral-biblique, car c'est là une prérogative uniquement de Dieu<sup>16</sup>.

La STG assure à ses lecteurs que Dieu a protégé sa Parole : « Jéhovah Dieu a fait que sa Parole a été protégée non seulement des erreurs des copistes, mais aussi des tentatives des autres de faire des adjonctions »<sup>17</sup>.

Cependant ce que la STG reproche aux autres traductions de la Bible, à savoir qu'elles sont victimes des influences religieuses de ses traducteurs, elle l'a reconnu, indirectement, pour sa propre *TMN* en déclarant la « non-neutralité » de son comité de traduction. Elle avoue que : « les accusations selon lesquelles le comité de traduction a été influencé par ses croyances religieuses sont fondées, mais cela n'a pas été fait injustement »<sup>18</sup>. Donc, nous constatons déjà ici des incohérences herméneutiques. La STG reconnaît avoir changé l'interprétation des textes bibliques afin de soutenir ses thèses, par exemple, concernant la date de la parousie :

« Par ailleurs, le reste des Israélites spirituels attendait depuis des dizaines d'années, pour être plus précis depuis 1876, que les temps des Gentils prennent fin en automne 1914. Toutes leurs explications des Saintes Ecritures allaient dans ce sens ou étaient adaptées à cette idée. Quand vint la fin de l'année 1914, alors que la première guerre mondiale faisait rage et qu'ils se trouvaient toujours sur la terre, ils furent enclins à penser qu'ils seraient glorifiés au ciel en 1918, trois ans et demi après la fin des temps des Gentils. »<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. *LTG*, du 15.02.1980. p. 30, cité par S. de PAOLIS. *Op. cit.* p. 179.

<sup>15</sup> *Tutta la Scrittura...*, p. 327.

<sup>16</sup> Cf. *LTG*, du 01.10.1983. p. 15, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 2.

<sup>17</sup> Cf. *Potete vivere per sempre sur una terra paradisiaca*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1982. p. 53.

<sup>18</sup> Cf. *LTG* du 15.06.1964. p. 383, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 3.

<sup>19</sup> *Fin prochaine de la détresse mondiale*. Wiesbaden : Wachturm-Gesellschaft, 1979. p. 135. Par rapport à la date de 1914, C.O. Jonsson démontre en 1977 par des arguments historiques, astronomiques, archéologiques mais surtout bibliques l'erreur de la chronologie relative à cette date. Celle-ci a été avancée par la STG pour soutenir l'instauration du royaume de Dieu dans le ciel ainsi que le commencement de manière invisible de la présence du Christ sur la terre. La STG lui répond en 1978 et en 1980 par des lettres en lui disant de ne rien dire de ses découvertes aux autres membres de la congrégation. C. O. Jonsson voulait des réponses à ses recherches mais ce qu'il a reçu ce sont des menaces et des injures (Cf. *LTG*, du

Cette citation, choisie seulement à titre d'exemple, montre que certaines interprétations ne proviennent pas de l'étude de la Bible, mais d'idées extra-bibliques, qui ont été imposées au texte.

### 1.3. Pourquoi ses traducteurs sont-ils anonymes.

La STG affirme que : « ...la traduction de la Bible est une tâche à laquelle il faut s'adonner avec amour, mais aussi avec art et science »<sup>20</sup>. Puisque la Bible est pour les croyants la source du message du salut, sa traduction est quelque chose d'essentiel. Or, il est impossible de vérifier si les traducteurs de la *TMN* ont réellement employé leur art et leur science en fonction de leurs qualifications académiques car la STG ne mentionne jamais leur identité.

En répondant à la question sur le pourquoi de cet anonymat, une publication de la STG déclare que :

« Le but des traducteurs n'était pas de se faire un nom, mais simplement de rendre honneur au divin Auteur des Saintes Ecritures... Les traducteurs ayant choisi de rester anonymes, on ne peut pas répondre à cette question en terme de titres académiques. La traduction va être évaluée pour ce qu'elle est. »<sup>21</sup>

La STG affirme aussi que les traducteurs ont décidé de rester dans l'anonymat, même après leur mort, par modestie et pour éviter que le lecteur ne s'arrête sur la personnalité de l'écrivain au lieu de se concentrer sur le contenu de la Bible<sup>22</sup>. Lorsque fut demandé à F. Franz, dans un Tribunal écossais, les vraies raisons d'un tel secret, il a répondu que le comité «[...] pour la traduction voulait que celle-ci reste anonyme, il ne cherchait aucune gloire ni honneur pour avoir fait le travail, donc il ne désirait pas qu'apparaissent leurs noms. »<sup>23</sup>. Tout de même, la *TMN*, déclare que : « Les traducteurs du présent ouvrage sont

---

01.01.1980. p. 13. et du 15.01.1981. pp. 19-20, C. O. Jonsson affirme, dans son ouvrage, que même si dans ces revues, son nom n'est pas mentionné, pour des motifs légaux, les injures lui étaient adressées, parce que c'est lui qui à cette période démontre l'erreur de 1914). Jusqu'à maintenant la STG n'a pas encore su répondre à ses objections. Cf. C. O. JONSSON. *I tempi dei gentili*. Roma : EDB, 1989. pp. 5 -17.

<sup>20</sup> Cf. *LTG* du 01.02.1980, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 4.

<sup>21</sup> *Ragioniamo...*, p. 400.

<sup>22</sup> Cf. B. BLANDRE. *La Storia dei Testimoni di Geova*. Milano : S. Paolo, 1989. p. 80.

<sup>23</sup> Cf. Purser's Proof of Douglas Walsh vs. The right hon. James Lathan ; M.P. P.C., Scottish court of sessions, nov. 1954, p. 92, cité par P. HEDLEY. *Perché hanno lasciato i Testimoni di Geova*. Pennsylv-

des hommes attachés à l'Auteur des Saintes Ecritures et se sont fait l'obligation devant Lui de transmettre le plus exactement possible ses pensées et déclarations [...] les traducteurs, un comité d'hommes dévoués [...] »<sup>24</sup>.

Cependant, et grâce à des ex-TdJ comme R.V. Franz<sup>25</sup>, G. Letnar<sup>26</sup> et P. Hedley, nous connaissons quelques noms de ces traducteurs, comme N.H. Knorr, F.W. Franz, A.D. Schroeder, G.D. Gangas ou M. Henschel<sup>27</sup>. P. Hedley, qui a connu personnellement ces traducteurs, dit que :

« A l'exception de Franz, personne parmi ceux qui faisaient partie du comité n'avait fréquenté un cours à l'Université. Franz, lui-même, a quitté l'Université de Cincinnati après la deuxième année. Personne du comité ne lit le grec du N.T. ni l'hébreu ou l'araméen. Ils ont donc traduit un texte qu'ils ne savent pas lire »<sup>28</sup>.

R.V. Franz, ex-TdJ, affirme que parmi les traducteurs, seul le vice-président de la Société, F. W. Franz, avait un certain niveau d'étude. Pourtant ce dernier, après avoir déclaré avoir une préparation linguistique lui permettant de traduire la Bible et après avoir dit être capable de la lire en hébreu, grec, latin, espagnol, allemand, français et portugais, refuse en 1954, en face du Tribunal écossais<sup>29</sup>, qui tentait de tester sa préparation biblique, de traduire un passage de la Genèse<sup>30</sup> de l'hébreu, en déclarant ouvertement ne pas en être capable. En effet, il avait étudié le grec pendant deux ans à l'Université de Cincinnati, mais il était autodidacte en hébreu<sup>31</sup>. En réalité aucun des traducteurs n'avait le niveau académique requis pour traduire la Bible. P. Hedley conclut que la raison de l'anonymat des traducteurs est double : d'une part, éviter d'être contrôlés ou évalués sur leurs compétences académiques et d'autre part, aucun n'avait ainsi à assumer la responsabilité de la traduction<sup>32</sup>.

---

nia : Christian Literature Crusade, 1980. p. 101.

<sup>24</sup> Préface du *New World Bible Translation Committee*, 01.06.1984, New York, dans la *TMN* du 1995. p. 5.

<sup>25</sup> R. V. Franz est né en 1922 dans une famille américaine qui était Témoins de Jéhovah depuis trois générations. Il a été membre du CD à Brooklyn pendant neuf ans, de 1971 jusqu'à mai 1980.

<sup>26</sup> Ex-TdJ qui était engagé dans les années 50 à Brooklyn comme collaborateur de T. J. Sullivan.

<sup>27</sup> Cf. P. HEDLEY. *Op. cit.* p. 101.

<sup>28</sup> *Idem.* note n° 19, pp. 283-284.

<sup>29</sup> Cf. B. BLANDRE. *Op. cit.* p. 80, cf. aussi Purser's Proof..., pp. 17, 61, cité par P. HEDLEY. *Op. cit.* pp. 101-102.

<sup>30</sup> Le texte était Gn 2.4.

<sup>31</sup> Cf. R. FRANZ. *Crisi di coscienza*. Roma : EDB, 1988. p. 80.

<sup>32</sup> Cf. P. HEDLEY. *Op. cit.* p. 100.

A. Hoekema affirme que :

« Leur traduction de la Bible, la Traduction du Monde Nouveau, ne reproduit pas, dans la langue anglaise moderne, le texte biblique original, mais il est plutôt une traduction apprivoisée dans laquelle ont été inclus des arrangements, beaucoup d'enseignements de la Tour de Garde »<sup>33</sup>.

J. R. Mantey par rapport à la *TMN* déclare que :

« Après avoir étudié leur traduction, erronée dans une centaine de versets du Nouveau Testament, a été clarifiée en moi la conviction que lorsque l'Écriture était en désaccord avec leur enseignement particulier, ils l'ont traduite délibérément de façon erronée ou ils ont altéré le texte au point qu'il pourrait sembler qu'il y ait quelques soutiens apparents pour leurs opinions non scripturales [...] Mais ce qui est encore pire, c'est qu'ils sont coupables de fraude délibérée. Tout cela rend leur traduction détestable »<sup>34</sup>.

En mars 1954, P. Hedley reçoit la tâche d'interviewer E. Goodspeed pour avoir son avis sur le premier volume de la *TMN*. Après deux heures d'entretien, lorsque Hedley lui demande s'il pouvait conseiller la traduction aux lecteurs, il répond par la négative parce qu'il y avait des problèmes de grammaire<sup>35</sup>.

La STG s'appuie sur l'autorité de A. Thompson, expert en hébreu et en grec, pour prouver la fiabilité de sa *TMN*. En effet, il conseille la traduction aux lecteurs, en disant que :

«[Il] existe très peu de versions originales des Écritures hébraïques en langue anglaise. Pour cela nous accueillons avec beaucoup de plaisir la publication de la première partie de la Traduction du Monde Nouveau, de Genèse à Ruth [...]. [C']est évident que nous avons fait un effort tout particulier pour que cette version soit de lecture facile. Personne ne peut dire qu'elle soit privée de fraîcheur et d'originalité. La terminologie n'est pas du tout basée sur celles des versions précédentes »<sup>36</sup>.

Il faut savoir que A. Thompson a collaboré à la Traduction de la *Concordant Version* de la Bible produite en Amérique par A. E. Knoch. Beaucoup de croyances de ces traducteurs sont identiques à celles enseignées par la STG. A. Thompson comme A. E. Knoch refusent la Trinité, la divinité du Christ et la personnalité du Saint-Esprit. Une comparaison attentive entre la *TMN* et la *Concordant Version* montrera beaucoup de points communs au

---

<sup>33</sup> A. HOEKEMA, cité par P. HEDLEY. *Op. cit.* p. 102.

<sup>34</sup> J. R. MANTEY, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 7.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*

niveau de la pensée et de la doctrine<sup>37</sup>. Donc, A. Thompson en accréditant la *TMN* soutenait ses idées personnelles.

A la fin de cette section et à la lumière des faits présentés, nous sommes amenés à déduire que la STG n'avait d'autre motif pour faire une autre traduction de la Bible, que celui d'étayer ses propres convictions doctrinales. De plus, contrairement à ce que la STG affirme par rapport à l'anonymat des traducteurs, nous savons aujourd'hui leurs noms, grâce aux témoignages de ceux qui les ont connus. Il a donc été dévoilé qu'ils n'avaient pas la compétence académique nécessaire pour entamer un travail de cette envergure. Donc l'incompétence de ses traducteurs nous met nécessairement en garde sur la rigueur et le sérieux de cette traduction.

---

<sup>36</sup> Cf. *I Testimoni...*, p. 609.

<sup>37</sup> Cf. M. HATTON. «The New World Translation of the Bible ». *AR* du 20.05.1974. p. 6, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 6.

## 2. PRESUPPOSES HERMENEUTIQUES.

Le fait que la STG avait une raison intéressée pour faire sa propre traduction de la Bible et qu'en plus, cette traduction a été faite par des personnes incompetentes, soulève des questions hermeneutiques : quelle est sa maniere de lire la Bible ? Quelle est la reponse de la STG par rapport au questionnement doctrinal et methodologique dont elle est objet de la part de ses membres et des autres croyants ? Nous essayerons de repondre a ces questions a partir des propres declarations de la STG.

### 2.1. La STG rejette le libre examen

P. Hedley avoue que dans l'equipe editoriale, il y avait souvent des divergences doctrinales, mais que personne n'etait libre de s'exprimer sous peine d'etre considere comme heretique et de perdre son emploi. En 1952, apres une discussion, le president Knorr declare : « Freres, vous pouvez discuter autant que vous voulez mais lorsque le livre quitte le sixieme etage, il est verite »<sup>38</sup>.

Deux annees plus tard, face au tribunal ecossais, le meme president Knorr affirme qu'il n'y avait jamais eu de desaccords dans son equipe<sup>39</sup>. Les faits, pourtant, contredisent cette affirmation, mais cette realite est ignoree par la majorite des TdJ. A l'interieur de la STG, il y a des tensions que la hierarchie passe sous silence. Le risque de perte d'emploi et de perte des relations amicales, oblige de nombreux TdJ a garder pour eux des idees auxquelles ils ont abouti par la recherche et la reflexion. Il y a la peur d'exclusion a tous les niveaux si on ose s'exprimer librement<sup>40</sup>. Pourtant, grace aux personnes qui ont le courage

---

<sup>38</sup> P. HEDLEY. *Op. cit.* p. 104.

<sup>39</sup> Cf. Purser's Prof. p. 106, cite par *Idem*, p. 105.

<sup>40</sup> Salvatore Vilardo qui s'occupe du *Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi* a Florence, en Italie, a recueilli de tres nombreux temoignages ecrits par des ex-TdJ qui, apres etre sortis du mouvement, se sont retrouves completement isolés a tous les niveaux. Pendant leur adhesion, ils ont du laisser leurs amis et certains, leur conjoint egalement, parce qu'ils etaient forces par l'enseignement de la STG d'eviter les amis du monde. Pendant des annees donc, ils n'ont eu que des amis TdJ. En sortant du

de quitter l'institution, nous savons ce qui se passe à l'intérieur de la STG.

### 2.1.1. La STG impose ses interprétations changeantes.

Il arrive que la STG change d'opinion par rapport à une interprétation en se justifiant avec les arguments suivants : « [...] flexible dans les points de vue », « adaptée aux temps », « prête à recevoir la nouvelle lumière qui vient de Dieu », et « tout cela plus que n'importe quel groupe qui est lié à ses croyances séculaires »<sup>41</sup>.

Mais si un TdJ, conteste ou rejette l'interprétation d'un passage biblique donné par la STG, il est expulsé, alors qu'elle affirme être, « flexible » et « prête à recevoir [par] Dieu ». Cette pratique a été dénoncée par C.O. Jonsson<sup>42</sup> et ouvertement reconnue par A.D.Schroeder, membre du CD, lequel affirme que : « Dans chaque cas, la Société n'a aucune intention de faire marche arrière »<sup>43</sup>. Le défenseur légal de la STG, H.C.Covington affirme que : « toute l'organisation doit croire la même chose, même si c'est faux », « le changement doit venir de l'organisation », « l'unité à n'importe quel prix ». Il conclut en disant que pour lui tout cela « c'est la religion » et « le christianisme »<sup>44</sup>.

---

mouvement, ils se retrouvent seuls. L'isolement devient plus grave avec l'âge. Les TdJ n'ont plus le droit d'avoir de relations amicales avec le dissident, ils ne peuvent le saluer ou avoir quoi que ce soit en commun avec lui. Le dissident est marginalisé. Grâce à certains témoignages, on sait que, si la congrégation soupçonne qu'un TdJ a des relations sociales avec un dissident, elle peut en arriver aussi à surveiller ce Témoin. Parfois, elle utilise aussi des photos ou une caméra pour avoir des preuves à présenter au comité qui décidera de son expulsion. Dans la majorité des cas, ce Témoin sera mis à l'écart. Lorsque l'expulsion ou la sortie volontaire concerne uniquement un membre d'un couple, ce rejet vis-à-vis de l'ex-TdJ entraîne des problèmes conjugaux, aggravés s'il y a des enfants. Il est arrivé aussi, dans certains cas, que le conjoint membre quitte le conjoint non-membre. Grâce aux témoignages reçus, nous savons que, parfois, certains restent TdJ pour éviter tous ces problèmes.

<sup>41</sup> Cf. *LTG* du 15.10.1954. p. 638.

<sup>42</sup> C.O. Jonsson démontre en 1977 par de très forts arguments historiques, astronomiques, archéologiques mais surtout bibliques, l'erreur de la chronologie relative à 1914, date avancée par la STG pour l'instauration du royaume de Dieu dans le ciel ainsi que le commencement de manière invisible de la présence du Christ sur la terre. La STG lui répond en 1978 et en 1980 par des lettres en lui disant de ne rien dire de ses découvertes aux autres membres de la congrégation. C. O. Jonsson voulait des réponses à ses recherches mais ce qu'il a reçu ce sont des menaces, des calomnies, des injures (Cf. *La torre di Guardia*, du 01.01.1980. p. 13 et du 15.01.1981. pp. 19-20. C. O. Jonsson affirme, dans son ouvrage, que même si dans ces revues, son nom n'est pas mentionné, pour des motifs légaux, les injures lui étaient adressées, parce que c'est le seul qui à cette période démontre l'erreur de 1914). Jusqu'à maintenant la STG n'a pas encore su répondre à ses objections. Cf. C. O. JONSSON. *I tempi dei gentili*. Roma : Dehoniane, 1989. pp. 5 -17.

<sup>43</sup> Déclaration faite le 11 août 1978 par rapport aux évidences de C. O. Jonsson. Cf. *Ibid.*

Il va de soi, que la vraie unité chrétienne n'est ni créée, ni soutenue, ni défendue par la force d'aucune organisation humaine. La vraie unité est dans la vérité.

La STG impose son autorité et son système interprétatif de la Bible à ses membres. Les TdJ sont obligés d'accepter l'interprétation offerte par la STG comme venant de la part de Dieu, même quand elle va contre les évidences. B.H. Grizzuti, qui a été correctrice d'épreuves à la Bethel, témoigne que la démarche adoptée par la STG pour imposer sa volonté, utilise la culpabilité et la peur<sup>45</sup>. Dans son ouvrage, elle rend témoignage des graves conséquences psychologiques que cela a eu d'abord sur elle-même et sur d'autres personnes qu'elle a connues<sup>46</sup>. Finalement la règle de foi proposée n'est plus la Bible, mais l'interprétation de la Société.

Dans un discours intitulé « Prudents comme serpents parmi les loups », F. Franz déclare que mentir est justifié si cela est fait pour défendre l'intérêt chrétien<sup>47</sup>. La STG encourage, pour protéger l'organisation, à cacher la réalité aux yeux des non-TdJ. Elle appelle

---

<sup>44</sup> Purser's Proof., pp. 340-343. Cité par P. HEDLEY. *Op. cit.*, pp. 268-270 et note n° 64 p. 293.

<sup>45</sup> Selon les recherches de J. R. Bergmann, plusieurs études au niveau psychiatrique ont été faites dans différentes parties du monde et à des années différentes. Même s'il reste difficile d'établir un pourcentage exact, toutes les recherches dans ce domaine ont montré que les maladies mentales révélées parmi les TdJ sont environ quatre fois plus nombreuses que parmi la population en général. De plus, ces recherches ont montré que les problèmes comme l'alcoolisme, le suicide et le crime sont plus fréquents dans un échantillon de TdJ que parmi la population globale. Pour toutes ces études Cf. J. SPENCER. « The Mental Health of Jehovah's Witnesses » en *British Journal of Psychiatry* 126, (1975). pp. 556-559 ; G. RYLANDER. *Jehovah's Witnesses and Kindred Groups. A Historical Compendium and Bibliography*. New York. [s.e.], 1984. ; J. Von JANNER. « Die Forensisch-Psychiatrische und Sanitätsdienstliche Beurteilung Von Dienstverweigerern » . *Schweizerische Medizinische Wochenschrift* 93 n° 23, [s.e.] (Juin 1963), pp. 819-826 ; M. J. PESCOR. « A Study of selective service law violators » . *The American Journal of Psychiatry* 105, n° 9, [s.e.] (mars 1949). pp. 641-652 ; C. B. MACDONALD - J. B. LUCKETT. « Religious Affiliation and Psychiatric Diagnoses » in *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, n° 1, [s.e.] (mars 1983). pp. 15-37 ; W. COHN. « Jehovah's Witnesses as a Proletarian Sect » . En *The American Scholar* 24. [s.e.] (1955). pp. 281-298 ; H. BABIGIAN. « Schizophrenia : Epidemiology ». Cap. 15, vol. 2 du *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. 1977 ; U. SACK. *Case Studies of voluntary defectors from intensive religious groups*, Thèse soutenue à l'University of California, Los Angeles, 1985 ; J. A. BECKFORD. *A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. Thèse soutenue à la Britain University of Reading. 1972. Tous ces ouvrages ont été cités par J. R. BERGMANN. *I Testimoni di Geova e la salute mentale*. Roma : Dehoniane, 1996. pp. 51-74.

<sup>46</sup> Cf. B. H. GRIZZUTI. *Visions of Glory*. New York. [s.e.], 1978. pp. 351, 354.

<sup>47</sup> Cf. J. R. BERGMANN. *Op. cit.* p. 166.

cela la « Stratégie Théocratique »<sup>48</sup>.

## 2.2. La STG refuse d'écouter d'autres interprétations.

La STG, par l'intermédiaire de ses proclamateurs, invite les gens à examiner leurs propres croyances doctrinales et à vérifier si elles sont fondées sur la Parole de Dieu ou sur la tradition des hommes. Celui qui cherche la vérité, n'a pas à avoir peur de faire cette vérification<sup>49</sup>. Pourtant la STG, après avoir enseigné qu'il faut vérifier ses propres convictions, se protège en demandant à ses membres de ne pas lire les publications religieuses d'autres dénominations, en disant que derrière ces publications, se trouve Satan pour les tromper. Puisque les TdJ ont la vérité, ils n'ont pas besoin de lire les publications remplies de mensonges de leurs accusateurs. La *TMN* et les publications de la STG sont suffisantes. Ils ne doivent pas « gaspiller leur temps en acceptant et en examinant de la fausse littérature religieuse écrite pour tromper, »<sup>50</sup> ni « changer de publications d'étude biblique ayant vérité scripturale avec la littérature religieuse qui propage l'erreur ou les idées des apostates. »<sup>51</sup>.

D'autre part, la STG avertit qu'en écoutant souvent de fausses argumentations venant des autres, on peut commencer petit à petit à les voir justes<sup>52</sup>. Ainsi « certains Témoins de Jéhovah se sont exposés à une possible contamination spirituelle en suivant des transmissions religieuses à la radio ou à la télévision »<sup>53</sup>.

L'article continue en disant que : « quelle que soit la source de la propagation religieuse fautive, elle devrait être évitée comme le venin. En effet, du moment que notre Seigneur a employé l'esclave fidèle et discret pour nous transmettre la parole de vie éternelle

<sup>48</sup> Cette stratégie, appelée aussi « *Guerre spirituelle* », a été ouvertement dénoncée au cours d'un procès par l'avocat Wah, qui a avoué que : « [C 'est le] devoir du Témoin [de] masquer, mentir, en effet déformer, faire n'importe quoi afin que la Société apparaisse sous une lumière favorable aux yeux de l'enquêteur », cf. Cas n° 6936-C Marcus Reyes, 326 Judicial District, Court of Taylor County, Texas, p. 52, lignes 22-25. Cité par *Idem*. p. 167. La STG enseigne que tous les non-TdJ sont du côté de Satan et que seulement les TdJ sont du côté de Dieu. Le conflit entre les deux c'est la « *Guerre Théocratique* ». Cf. *Ibid.*

<sup>49</sup> Cf. *La vérité qui conduit à la vie éternelle*. Imprimé aux Etats-Unis d'Amérique, 1968. p. 13. La STG oublie souvent cette mise en garde de la Bible : « Toi donc, qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même ! » Rm 2.21, et encore : « Ainsi donc, que celui qui pense être debout prenne garde de tomber ! », 1Co 10.12.

<sup>50</sup> Cf. *LTG*, du 15.08.1984. p. 31. Cité par S. VILARDO. « La Torre di Guardia: Accurata conoscenza o isolamento dottrinale? ». *Centro Avventista di Documentazione*. n° 2. [s.d.] Firenze. p. 4.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cf. *LTG*, du 15.03.1986. p. 14. Cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 5.

pourquoi devrions nous aller la chercher ailleurs ? »<sup>54</sup>. Le conseil donné par la STG à ses membres qui font du porte à porte, est que si quelqu'un commence à poser des questions ou faire des objections, il est préférable de passer à une autre porte. Dans sa revue, la STG publie la photo d'une femme qui jette dans la poubelle le courrier reçu avant même que le facteur ne quitte la maison. Cette photo est accompagnée par la phrase : « Ne vous montrez-vous pas sages en détruisant le matériel apostate ? »<sup>55</sup>. L'article continue en comparant la lecture des publications apostates avec celles des publications pornographiques<sup>56</sup>. La STG met en garde ses adeptes en les conseillant ainsi : « Faites attention à ceux qui proposent des opinions contraires »<sup>57</sup>.

Nous nous demandons alors comment la STG peut dire que les publications des autres confessions religieuses sont remplies de mensonges si elle ignore leur contenu, et si elle n'accepte même pas de vérifier sérieusement les argumentations données parce que, à priori, elle a décidé qu'elles sont fausses.

La STG ne donne pas à ses membres la liberté de vérifier le contenu des autres publications, mais elle prend le droit de décider à leur place, s'opposant au libre examen des Ecritures. Chaque individu a le droit et le devoir d'examiner par lui-même si ce qu'il entend est conforme à la Bible ou pas. Dieu parle par sa Sainte Parole et c'est seulement dans la mesure où une institution est fidèle à cette Parole, qu'on peut dire qu'il parle aussi par elle. Dieu peut se servir de n'importe qui pour proclamer aux hommes son message<sup>58</sup>. Aucune organisation, donc, ne peut prétendre de garder le monopole sur Dieu.

### 2.3. La STG rejette le libre examen des Ecritures.

La STG, en faisant pression spirituellement sur ses adeptes pour ne pas écouter les argumentations des autres, s'oppose à la Bible. Celle-ci encourage en effet à l'ouverture

---

<sup>53</sup> *LTG*, du 01.11.1987. p. 19.

<sup>54</sup> *Ibid.* Cf. aussi D. A. REED. « Jehovah's Witnesses and Freedom of the press », in *Comments from the Friends*. [s.e.] (1988). pp. 3-5. Cité par J. R. BERGMANN. *Op. cit.* pp. 221-222.

<sup>55</sup> *LTG*, du 15.03.1986. p. 12.

<sup>56</sup> *Idem.* p. 14.

<sup>57</sup> *Idem.* p. 17.

<sup>58</sup> Cf. Lc 19.40.

d'esprit, en disant : « Mais examinez toutes choses ; retenez ce qui est bon. »<sup>59</sup>, et encore : « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit ; mais éprouvez les esprits, [pour savoir] s'ils sont de Dieu... »<sup>60</sup>. Pour les deux mots « examinez » et « éprouvez » le texte grec utilise δοκιμάζετε qui veut dire « éprouver par un test », « accepté parce qu'approuvé »<sup>61</sup>. Tous devraient avoir la liberté et le droit de pouvoir examiner leurs propres croyances religieuses.

La STG viole, par sa pratique du rejet des idées des autres, cette liberté et ce droit que chacun a de s'informer, surtout lorsque elle-même fait appel à cette liberté chez les gens pour examiner si ce qu'ils croient est en harmonie avec la Bible ou pas, car la STG fait tout ceci en se justifiant bibliquement<sup>62</sup>.

Comme on peut le remarquer, le raisonnement de la STG s'écarte de la Bible mais fait également preuve d'une grande présomption. La STG insiste sur l'importance de la connaissance exacte pour les serviteurs de Dieu<sup>63</sup>, et qu'elle doit être acquise par l'expérience personnelle, l'observation ou l'étude.

Dans les Ecritures hébraïques, les différents substantifs qu'on peut traduire par connaissance dérivent du verbe ידע qui veut dire « connaître par information ou observation ». De même, dans les Ecrits grecs, le verbe γινώσκω veut dire « connaître », « comprendre » ou « recevoir notice », « demander »<sup>64</sup>. Mais, chez la STG, cette étude et cette observation se limite au cadre de leurs propres publications<sup>65</sup>. Il est évident que si le TdJ de bonne foi recherche toujours dans la littérature de la STG, il arrivera toujours aux mêmes conclusions que la Société. Il n'aura jamais la possibilité de savoir si les argumentations de la STG sont valables, ni de pouvoir faire des comparaisons.

---

<sup>59</sup> 1 Th 5.21.

<sup>60</sup> 1 Jn 4.1.

<sup>61</sup> W. BAUER'S. « δοκιμάζω » *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. (1979). p. 202.

<sup>62</sup> Dans la même revue, elle cite Ac 20.30.

<sup>63</sup> Cf. « Assurez-vous de toutes choses. Restez attachés à ce qui est excellent ». New York : Watchtower, 1969. p. 125.

<sup>64</sup> W. BAUER'S. « γινώσκω ». *Op. cit.* pp. 160-162.

<sup>65</sup> Dans une publication, nous trouvons un chapitre avec le titre : « Recherche pour trouver réponse », la STG en raison de ce qu'elle affirme ailleurs, en ce qui concerne l'étude et l'information, devrait conseiller beaucoup d'autres sources de recherche qui font autorité dans le domaine biblique. Cf. *Manuel*

On pourrait se demander, maintenant, pourquoi la STG essaye d'éliminer la pensée individuelle chez les TdJ, pourquoi tente-t-elle d'uniformiser chacun au grand cerveau de la Société. Elle semble avoir peur que le TdJ, en lisant et en réfléchissant par lui-même découvre qu'il est dans l'erreur<sup>66</sup>.

#### 2.4. La STG rejette le principe de « Sola Scriptura ».

Dans le livre « *La Bible parole de Dieu ou des hommes ?* », la STG dit, en citant A. Pierson, que : « [de] nombreux protestants[...] à l'image du catholicisme » soustraient aux gens l'autorité de la Bible<sup>67</sup>. Mais c'est exactement ce qu'a essayé de faire C. T. Russell<sup>68</sup>, fondateur de la STG, c'est-à-dire de remplacer la Bible par son ouvrage en six volumes<sup>69</sup>, en disant que :

« ...les six volumes des Études sur les Écritures [...] sont pratiquement la Bible même [...] nous ne pouvons pas connaître les plans divins en étudiant la Bible seule. Mais les Etudes sur les Ecritures après avoir été utilisées, lues pendant dix ans et qu'elles nous sont devenues familières, si elles sont mises de côté, négligées et que nous nous adressons seulement à la Bible, bien que nous ayons compris la Bible pendant dix ans, notre expérience montre qu'après deux ans, nous retournerons à l'obscurité. Alors que, si nous lisons simplement les Etudes sur les Ecritures avec les références, à la fin des deux années, nous arriverons à la lumière parce que nous aurons la lumière des Ecritures »<sup>70</sup>.

---

*pour l'école du ministère théocratique.* Selters : Wachturm-Gesellschaft, 1992. pp. 34-35.

<sup>66</sup> Et pourtant, utiliser notre intelligence, c'est exactement ce que la Parole de Dieu nous invite à faire. Cf. 1 P 3.15-16 ; Ep 1.7-8.

<sup>67</sup> Cf. *La Bible parole de Dieu ou des hommes ?*. Selter : Wachturm-Gesellschaft, 1980. p. 70.

<sup>68</sup> Charles Taze Russell, est né le 16 février 1852 à Allegheny, aux Etats-Unis. Ses parents Joseph et Ann Eliza Russell étaient des croyants presbytériens. Son père a été un proche collaborateur dans les activités de la STG. Charles a été élevé dans la religion presbytérienne, mais par la suite, il s'est joint à l'Eglise congrégationaliste. En 1869, il entre en contact avec les Adventistes du 7<sup>ème</sup> Jour en écoutant la prédication de Jonas Wendell. Il sera aidé par les Adventistes dans l'étude de la Bible. En 1870, il a formé une classe d'étude biblique. En 1876, il devient directeur avec N. H. Barbur (qui était Adventiste du 7<sup>ème</sup> Jour) du périodique *Herald of the Morning*, jusqu'en juin 1879 quand à cause d'une dispute sur la valeur substitutive de la mort du Christ, il quitte le périodique. N.H. Barbur poursuivra jusqu'en 1903. En juillet 1879, C.T. Russell commence à publier la revue *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*. Il meurt le 31 octobre 1916 à Pampa (Texas).

<sup>69</sup> Il s'agit d'une série écrite par C.T. Russell entre 1886 et 1904 appelée *Millennial Dawn* et qui à partir de 1906 fut appelée *Studies in the Scriptures*. Les six volumes de cette série ont les titres suivants: *The Divine Plan of The Ages*, vol. I (1886) ; *The Time is at Hand*, vol. II (1889) ; *Thy Kingdom Come*, vol. III (1891) ; *The Battle of Armageddon*, vol. IV (1897) ; *The Atonement Between God and Man*, vol. V (1899) ; *The New Creation*, vol. VI (1904). C. T. Russell voulait écrire un septième volume mais il est mort avant.

<sup>70</sup> Cf. *LTG*, du 15.09.1910. pp. 298-299. Cité par S. de PAOLIS. *Contraddizioni*. Padova : Centro

Donc, selon C.T. Russel, en lisant uniquement la Bible, on arrive à l'obscurité mais en lisant seulement les Études sur les Écritures, on arrive à la lumière<sup>71</sup>. Lorsqu'en 1909, certains animateurs de cours d'étude proposent de ne plus vouloir utiliser les publications de la STG mais la Bible seulement, Russell répond en disant : « La proposition semble être conforme à la Parole de Dieu, mais ce n'est pas ainsi. C'est seulement une tentative des enseignants de s'interposer entre le peuple de Dieu et la lumière divine qui découle de sa Parole »<sup>72</sup>.

Le texte biblique par contre dit que : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour convaincre, pour redresser, pour éduquer dans la justice »<sup>73</sup>, et encore : « Avant tout, sachez qu'aucune prophétie de l'Écriture ne peut être l'objet d'interprétation particulière, car ce n'est nullement par une volonté humaine qu'une prophétie a jamais été présentée, mais c'est par le Saint-Esprit que des hommes ont parlé de la part de Dieu »<sup>74</sup>. Mais pour C.T. Russell, la Bible seule n'était pas suffisante pour aboutir à la lumière, il fallait y ajouter ses ouvrages et les publications de la STG.

Aujourd'hui encore, la position de la STG est la même que celle de C. T. Russell. Elle affirme être la seule organisation religieuse qui peut comprendre et interpréter correctement la Bible<sup>75</sup>. Cette dernière étant un livre de l'organisation de Jéhovah<sup>76</sup>, Dieu pourvoit seulement par le corps directif, que Jésus a établi dès 1914<sup>77</sup>, la lumière nécessaire pour l'interpréter<sup>78</sup>. Dans d'autres revues, elle affirme encore que l'on n'a pas la possibilité de comprendre la Bible en dehors de la STG<sup>79</sup>, car elle est le seul moyen de communication

---

Editoriale Cattolico Carroccio, 1993. pp. 198-199.

<sup>71</sup> Il faut quand même dire que la doctrine de C. T. Russell n'a jamais été présentée comme définitive. Russell appuyait dans le sens de la progression de la compréhension du message biblique. Cf. B. BLANDRE. *La storia dei Testimoni di Geova*. Milano : San Paolo, 1989. p. 25.

<sup>72</sup> Cf. *LTG*, du 1909. p. 371.

<sup>73</sup> 2 Th. 3.16.

<sup>74</sup> 2 P 1.20-21.

<sup>75</sup> Cf. *LTG*, du 01.04.1968. p. 204. Cf. aussi S. de PAOLIS. *Op. cit.* pp. 199-200.

<sup>76</sup> Cf. *LTG*, du 15.12.1973. p. 754.

<sup>77</sup> Cf. *LTG*, du 01.08.1958. p. 455.

<sup>78</sup> Cf. *LTG*, de Mai 1957. p. 273.

<sup>79</sup> Cf. *LTG*, du 15.08.1981. p. 19. Cf. aussi S. de PAOLIS. *Op. cit.* p. 183.

entre Dieu et ses serviteurs<sup>80</sup>. Rutherford a affirmé que : « L'Organisation de Jéhovah est le seul lieu de salut et quiconque après avoir été à l'abri de ce lieu de salut, l'abandonne, se condamne à la destruction. »<sup>81</sup>

La STG qualifie ceux qui interprètent la Bible en dehors de la STG de : « sataniques », « indépendants », « critiqueurs », « têtus », « injurieux », « orgueilleux », « apostats », « des gens sans loi »<sup>82</sup>. La Parole de Dieu enseigne, au contraire, qu'aucun homme ou organisation humaine ne peut s'interposer entre Dieu et Jésus-Christ, puisque c'est ce dernier l'unique médiateur<sup>83</sup>. C'est en Jésus-Christ que la Bible trouve son but, son point d'arrivée<sup>84</sup>, c'est Jésus qui est la plénitude de la loi<sup>85</sup>. Donc c'est Lui qui éclaire toute la révélation. D'autre part, la Parole de Dieu n'annonce aucun homme ou organisation humaine qui puisse remplacer Jésus-Christ dans l'explication des Ecritures à part le Saint-Esprit<sup>86</sup>. Si Jésus avait l'intention de laisser un homme ou une organisation humaine pour prendre sa place, le moment de son départ aurait été la meilleure occasion de l'annoncer ou de le faire, mais les textes n'en disent rien. C'est le Saint-Esprit qui remplace Jésus, personne d'autre. C'est par ce guide, par le moyen de la prière que nous pouvons nous rapprocher de la Bible avec l'assurance mais surtout avec l'humilité de pouvoir toujours mieux la comprendre.

## 2.5. La STG rejette la notion de « mystère ».

Pour bien comprendre la position de la STG par rapport à la Bible, nous avons besoin d'évoquer un point clé de l'enseignement de cette association. Pour elle, il n'y a pas de mystères ; tout ce que la Bible dit est logique et rationnellement compréhensible. Par exemple, dans une de ses revues spéciales, dédiée à la Trinité, elle dit à plusieurs reprises que la

---

<sup>80</sup> Cf. *LTG*, du 01.06.1982. p. 27. Cf. aussi S. de PAOLIS. *Op. cit.* p. 200. Cf. aussi, *TWT*, du 15.07.1960. p. 439. Cf. aussi, *LTG*, du 01.11.1955. pp. 646, 653, 656, 658-659.

<sup>81</sup> *Ricchezza*, Roma : Torre di Guardia. 1939. p. 99.

<sup>82</sup> Cf. *TWT*, du 15.08.1981, pp. 28-29. Cité par S. de PAOLIS. *Op. cit.* p. 200.

<sup>83</sup> Cf. 1 Th 2.5.

<sup>84</sup> Cf. Rm 10.4.

<sup>85</sup> Cf. Mt 5.17.

<sup>86</sup> Cf. Jn 14.16.

doctrine de la Trinité n'est pas biblique parce qu'elle est difficile à saisir, très peu raisonnable<sup>87</sup>. Ailleurs, elle dit qu'affirmer que le Père et son Fils sont éternels cela veut dire affronter la raison<sup>88</sup>. Et enfin, elle soutient que la doctrine de la Trinité est en contraste avec la notion d'un Dieu unique. Ces objections sont importantes pour comprendre son interprétation.

La STG rejette la doctrine de la Trinité en disant qu'elle n'est pas raisonnable<sup>89</sup>. Elle appuie ses arguments non pas sur les Saintes Ecritures, mais sur un présupposé qui dit qu'on ne peut pas accepter ce que le cerveau humain ne comprend pas, et c'est sur cette base préconçue qu'elle cherche à défendre sa position. Les textes bibliques qu'elle cite pour soutenir le principe de la rationalité sont des textes qui parlent de l'unité de Dieu<sup>90</sup> ou des textes disant que Dieu aime l'ordre<sup>91</sup>. Mais ces textes ne disent pas ce que la STG prétend.

Nous voudrions analyser maintenant si le raisonnement fait par la STG, selon lequel tout ce que Dieu dit doit être humainement raisonnable, est vraiment biblique. Dieu, dans sa Parole, ne nous donne pas toujours des raisons sur tout ce qu'il fait, ou sur ce qu'il est. D'abord, on pourra commencer par remarquer, sur la base de l'omniscience de Dieu, que la création de Satan et des autres anges devenus rebelles ne semble pas raisonnable. Comment un Dieu tout puissant qui connaît la fin dès le commencement peut avoir permis à Satan, après la chute, d'introduire la souffrance et la mort ? Comment, d'un autre côté, Dieu aurait pu créer des êtres libres, s'ils n'ont pas la liberté de désobéir ? D'autre part, il est difficile d'admettre, en considérant la justice de Dieu, qu'à cause de la chute d'un seul homme, tous les hommes payent les conséquences. Et enfin, toujours sur le même raisonnement, la mort de Jésus-Christ ne nous semble pas raisonnable. Pourquoi le Juste à la place du coupable ? Ces questions et bien d'autres nous n'arrivons pas à les comprendre pleinement parce qu'elles dépassent notre niveau d'entendement<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité ?*, 1989. pp. 4-5,30-31.

<sup>88</sup> Cf. *LTG*, de Janvier 1953. p. 22. Cité par P. HEDLEY. *Op. cit.* p. 225.

<sup>89</sup> Cf. *Comment raisonner à partir des Ecritures*. Selters : Wachturm-Gesellschaft, 1989. pp. 404-405.

<sup>90</sup> Cf. Dt 6.4.

<sup>91</sup> Cf. 1 Co 14.33.

<sup>92</sup> Nous avons des cas bibliques dans lesquels il est très difficile de comprendre la logique de Dieu, mais ce n'est pas pour cela qu'ils n'ont pas de logique. Par exemple, le roi David après avoir commis les

Nous pouvons dire la même chose en ce qui concerne la notion de la Trinité ; essayer d'expliquer avec notre raison la Trinité est impossible, parce que cela serait expliquer Dieu. L'homme en tant qu'être limité, fini, ne peut expliquer Celui qui est infini, illimité. La créature ne peut expliquer le Créateur. Dieu n'a pas inspiré les auteurs bibliques pour expliquer sa nature. Il a peu dit de lui du point de vue ontologique. Mais étant un Dieu d'amour, il s'est fait connaître à ses créatures par ses actes, par ses manifestations dans l'histoire, par la nature, par la conscience, par des choses que l'homme peut comprendre<sup>93</sup>. Notre connaissance sur Dieu, donc, se limite à ce qu'Il nous a révélé en fonction de ce que nous pouvons saisir<sup>94</sup>. Nous pouvons dire que même si Dieu nous avait créés avec une capacité supérieure de compréhension, nous n'aurions pas été capables de Le comprendre pleinement. Il serait toujours resté le Tout-Autre<sup>95</sup>.

La STG accepte les qualités divines telles que l'omniscience, la toute puissance, même si elles ne sont pas raisonnables ou compréhensibles et même si la Bible n'explique pas leur fonctionnement. Pourtant la STG ne dira pas pour cela que Dieu n'est pas tout puissant ou qu'il n'a pas l'omniscience. Par contre, la STG nie l'omniprésence de Dieu et la doctrine de l'incarnation<sup>96</sup>, d'après le même principe de rationalité, parce que la compréhension humaine peut à la limite accepter que Dieu soit le plus fort, qu'il soit Celui qui connaît tout, mais elle ne peut pas du tout accepter l'idée qu'il soit partout en même temps.

Mais nous pourrions dire la même chose sur l'éternité de Dieu, car il nous est impossible de comprendre ce que cela veut dire que de ne pas avoir de commencement ni de fin. Cela n'est pas compréhensible au niveau humain. Pourtant la STG, au nom de la raison,

---

horribles péchés, se repent, Dieu accepte sa repentance et dira que David est un exemple d'homme parfait. Mais, lorsque David voudra bâtir le Temple, Dieu lui dit qu'il ne pourra pas le bâtir parce qu'il est un homme de guerre. Pourquoi un homme dit « parfait » ne peut pas faire cela ? D'autre part, il est difficile de comprendre pourquoi Dieu empêche, pour une seule erreur commise par Moïse, qu'il entre en Canaan. Pourquoi ne lui a-t-il pas pardonné ?

<sup>93</sup> Lorsque la Bible parle de la personne de Dieu, elle parle de ses œuvres. Quand Moïse demande à Dieu de pouvoir le voir, Dieu lui répond en lui disant qu'il va faire passer devant lui toute sa miséricorde. Dans le prologue de Jean, nous trouvons au début la description de la nature de la parole (vv. 1-2) et ensuite celle de ses œuvres : « Toutes choses ont été faites par elle » (v. 3).

<sup>94</sup> Cf. Dt 29.28.

<sup>95</sup> Cf. Jb 11.7-9 ; Ps 145.3.

<sup>96</sup> Cf. *Choses dans lesquelles il est impossible à Dieu de mentir*. Pennsylvania : Watch Tower and Tract Society of New York, 1965. pp. 221,231.

rejette la doctrine de la Trinité alors qu'elle accepte d'autres doctrines qui sont également incompréhensibles. D'ailleurs, Dieu n'a jamais demandé de Le comprendre, mais de Le croire.

Si selon la STG, la doctrine de la Trinité doit être rejetée parce qu'elle crée de la confusion dans l'esprit humain<sup>97</sup>, alors elle devrait rejeter aussi toutes les qualités divines y compris l'éternité de Dieu, parce qu'elles restent toujours en dehors de la compréhension humaine. La STG reconnaît pourtant que le fait que notre esprit n'arrive pas à saisir Dieu ce n'est pas une raison valable pour ne pas croire qu'il existe<sup>98</sup>. Mais alors pourquoi ce principe est-il refusé par rapport à la Trinité ? Nous voyons ici de grandes incohérences au niveau de la logique dans le raisonnement de la STG<sup>99</sup>.

La STG évite le mot mystère. Mais, en théologie, il ne faut pas voir le mystère comme quelque chose de contraire à la raison, mais incompréhensible parce que c'est au-dessus de la raison<sup>100</sup>. Dans la Bible, le mystère n'est pas quelque chose de négatif mais de positif. Elle parle du « mystère de sa volonté » en expliquant que ce mystère consiste à : « ...réunir toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre... »<sup>101</sup>. L'apôtre Paul dit que par révélation, il a eu connaissance du « mystère du Christ », et que « ce mystère, c'est que les païens sont cohéritiers, forment un même corps et participent à la même promesse en Jésus-Christ ». Donc, il a été appelé à « annoncer aux païens les richesses incompréhensibles de Christ »<sup>102</sup>, « mystère caché de tout temps en Dieu... ». Et plus loin, il explique que ce mystère est « le dessin éternel qu'il a mis à exécution par Jésus-Christ notre Seigneur »<sup>103</sup>. Selon l'apôtre Paul, donc, le mystère est quelque chose que nous pouvons connaître mais que nous ne pouvons pas comprendre, parce qu'au-delà de notre capacité humaine, appartenant aux « richesses incompréhensibles de Christ ».

---

<sup>97</sup> Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité?*, pp. 4-5.

<sup>98</sup> Cf. *Comment raisonner...*, pp. 107-108.

<sup>99</sup> P. Sconocchini, fait remarquer qu'en latin le verbe comprendre est *cum-prehendere*, c'est-à-dire contenir en soi même, faire propre. Selon cette étymologie, comprendre quelque chose veut dire faire propre ce quelque chose ou s'il s'agit d'une personne veut dire faire propre quelqu'un, mais il est clair que notre intelligence ne peut pas contenir Dieu, ou faire propre Dieu.

<sup>100</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>101</sup> Ep 1.10b.

<sup>102</sup> Ep 3.3-8.

<sup>103</sup> Ep 3.9

## 2.6. La STG refuse la notion de « Trinité ».

La STG dit refuser la notion de Trinité sur la base que ce mot n'apparaît jamais dans la Bible. Or s'il est vrai que le mot Trinité n'apparaît jamais dans la Bible, cela ne veut pas dire que le concept ne soit pas biblique. Il est en plus très ancien. Ce mot apparaît pour la première fois en latin déjà chez Tertullien et en grec chez Théophile évêque d'Antioche (168-181), contemporain de Tertullien<sup>104</sup>.

On pourrait rétorquer à la STG qu'elle emploie beaucoup les mots « Théocratie » ou « Gouvernement Théocratique »<sup>105</sup> mais ces mots non plus n'apparaissent jamais dans la Bible, même si, le concept est biblique. On peut dire la même chose pour les termes « ecclésiologie », « eschatologie », « sotériologie », « christologie », etc. Ils n'apparaissent jamais dans la Bible, mais les concepts qu'ils expriment sont parfaitement bibliques. En théologie, on utilise ces mots techniques pour des raisons de commodité linguistique ou pour synthétiser des concepts.

Sur cette base, pourquoi donc refuser la doctrine de la Trinité à cause du fait que ce mot n'est pas biblique alors qu'on accepte d'autres notions qui ne sont pas bibliques non plus ? Le mot Trinité est un raccourci pour exprimer brièvement que la divinité est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit. E. Brunner dit que : « Tout le message néo-testamentaire gravite autour de ces trois noms, qui donnent, dans leur unité et dans leur différence, le contenu et la signification du Nouveau Testament »<sup>106</sup>. Le Père fait irruption dans l'histoire et se fait reconnaître comme tel par le Fils, et par le moyen du Saint-Esprit illumine le cœur obscurci de l'homme afin que celui-ci puisse, dans l'image de l'homme Jésus, reconnaître le Fils, et dans le Fils reconnaître le Père<sup>107</sup>. Même s'il n'y avait pas encore de doctrine constituée, toute l'Eglise primitive vivait cette réalité : par le Fils on accède au Père et par le Saint-Esprit on est uni au Père et au Fils.

---

<sup>104</sup> Cf. V. MONOD. « Trinité ». *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. 2 (1935). p. 799.

<sup>105</sup> Cf. *Vita eterna nella libertà dei figli di Dio*. 1967. p. 167.

<sup>106</sup> E. BRUNNER. *La doctrine chrétienne de Dieu*. Dogmatique I. Genève : Labor et Fides, 1964. p. 223.

<sup>107</sup> Cf. *Idem*. p. 225.

Pour prouver que la doctrine de la Trinité n'est pas biblique, la STG invoque le texte de Dt 6.4 qui dit : « Ecoute, Israël ! l'Éternel, notre Dieu, l'Éternel est un ». Dans l'original ( שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד ) le mot אחד est « unique », il faut donc bien en comprendre le sens.

Premièrement, il faut dire que la pensée hébraïque, a deux concepts d'unité ; l'unité absolue et l'unité composite. La langue hébraïque a pour chacune de ces deux conceptions des mots différents. Pour l'unité absolue, elle utilise le mot יְהִיד<sup>108</sup>, et pour l'unité composite, c'est-à-dire une unité formée de plusieurs parties, elle a le mot אחד<sup>109</sup>.

Dans le texte de Dt 6.4, le mot utilisé est אחד, il s'agit donc d'une unité composée. Ce mot est employé dans l'ancien orient pour signaler un dieu parmi d'autres<sup>110</sup>. Dans l'AT, nous trouvons le même concept. Dieu est unique pour Israël, parce qu'au niveau ontologique, c'est le seul qui ait une existence réelle, et parce que, par rapport aux croyances païennes, c'est le seul qui mérite l'adoration par Israël. Ces deux aspects sont complémentaires.

Le mot אחד dans l'AT n'est pas employé seulement pour indiquer une connotation quantitative, mais aussi pour indiquer l'idée d'unité composée, de singularité et de pluralité en même temps : l'unanimité du peuple<sup>111</sup>, l'unanimité de la voix prophétique<sup>112</sup>, le tabernacle, comme unité constituée par plusieurs éléments<sup>113</sup>, l'absolue plénitude de l'action divine<sup>114</sup>. Nous prenons seulement trois exemples.

Le mot אחד est employé dans le récit de l'institution du mariage de Gn 2.24. Dans ce passage, on dit que l'homme et la femme seront une « seule chair », לְבַשָּׂר אֶחָד. Mais, une même chair veut dire que l'homme et la femme deviennent une unité composée, en restant en même temps deux être différents.

Dans le récit de la création en Gn 1.5, on dit que le soir et le matin deviennent un seul jour : ( וַיְהִי-עֶרְבַּ וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם אֶחָד ) nous trouvons encore le mot אחד.

<sup>108</sup> Pour des exemples voir : Gn. 12.2 ; Prov 4:3 ; Jér 6.26 ; Am 8.10 ; Zh 12.10.

<sup>109</sup> Cf. G. STEVENY. « Le Saint-Esprit et la Trinité ». *Servir* III/IV (1977). p. 5.

<sup>110</sup> Cf. N. LOHFINK. « Echad ». *GLAT* 1 (1988). coll. 412-426.

<sup>111</sup> Cf. Gn 11.6 ; Ex 33.5 ; 1 Ch 12.38 ; 17.21 ; 2 Ch 5.13a ; 1S 11.7 ; 2 S 19.15.

<sup>112</sup> Cf. 1 R 22.13 ; 2 Ch 5.13b ; 18.12 ; Ex 24.3 ; 19.8.

<sup>113</sup> Cf. Ex 36.13.

<sup>114</sup> Cf. Ex 8.27 ; 9.6-7 ; 10.19 ; 14.28 ; Jos 23.14 ; Jd 4.16 ; 1R 8.56 ; Es 27.12 ; Jér 3.14 ; Ps 34.21

Et encore, en Jd 20.1,8 on parle d'un rassemblement d'Israël devant Dieu et le texte nous dit que le peuple était « comme un seul homme », ( כָּאִישׁ אֶחָד ). Une fois encore, nous avons אֶחָד comme expression de l'unité composée.

Dans cette solennelle déclaration de la Thora sur l'unicité du Dieu d'Israël, l'écrivain n'a pas utilisé l'adjectif numéral יְחִיד, qui s'applique plutôt à une unité indivisible, un dans le sens quantitatif, mais il a utilisé אֶחָד qui peut s'appliquer à l'unité composée, formée de plusieurs entités. Donc il n'est pas valable d'utiliser ce texte pour nier la Trinité.

Le texte biblique nous présente parfois un Dieu un dans une certaine pluralité. En Gn 1.26-27, Dieu dit : « ...Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance [...] Dieu créa l'homme à son image ». Nous remarquons dans ce texte l'alternance des pronoms possessifs « notre » et « son ». Dans ce contexte de création, Dieu parle au pluriel. Pourtant ailleurs, la Bible dit qu'à ce moment-là, il était seul : Es 44.24 dit : « ...Seul je déploie les cieux, de moi-même j'étends la terre. ».

En Gn 3.22 : « L'Eternel Dieu dit : Maintenant que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal, évitons... ». En Gn 11:7, il dit : « Allons, descendons : et là confondons leur langage... ».

Beaucoup plus tard, le Prophète Esaïe, 6.8, entendra Dieu dire : « Qui enverrai-je et qui marchera pour nous ? ». Même dans ce texte, l'alternance des pronoms personnels « je » et « nous » revient. Il est évident par ces textes que Dieu parle au pluriel avec quelqu'un qui semble partager la même autorité et le même pouvoir<sup>115</sup>.

Ces textes nous parlent d'un Dieu qui se veut unique et pluriel en même temps. Tout en gardant la notion monothéiste de Dieu, ils laissent entendre que cette unité est composée, qu'il y a pluralité dans l'unité. Evidemment cette notion d'unité, il faut la voir dans la notion de nature et celle de pluralité dans les personnes qui partagent cette même nature<sup>116</sup>.

---

; 106.11.

<sup>115</sup> La STG répond à ces évidences en disant qu'il s'agit ici d'un pluriel de majesté. X. LEON-DUFOUR, en « Dio ». *Dizionario di Teologia Biblica*. [s.d.]. col. 275, dit clairement que la langue hébraïque ne connaissait pas cette forme littéraire.

<sup>116</sup> Nous remarquons que le texte utilisé par la STG pour nier la notion de Trinité est au contraire celui qui semble le mieux la sous-entendre. E.G. White dit par rapport à ce sujet : « L'intelligence la plus élevée peut travailler à l'infini dans la tentative de comprendre la nature de Dieu, mais de tels efforts seront infructueux. On n'a pas été autorisé à résoudre ce problème. Aucun cerveau humain ne peut définir la na-

A la fin de cette section, nous pouvons dire que la STG manifeste dans ses positionnements herméneutiques et dans ses relations vis-à-vis de ses membres, une attitude d'autoritarisme qui limite leur liberté d'expression et empêche le développement de leur attitude critique. Pour garder l'unité, la STG présente son autoritarisme comme un moyen pour faire comprendre la vérité à ses membres et interpréter correctement les Ecritures. Le refus de la Trinité et de la divinité de Jésus constituent, pour la STG, les présupposés de base pour sa traduction de Jn 1.1.

---

ture de Dieu...Dans ce domaine-là, le silence est éloquent. L'omniscient est au-dessus de chaque tentative d'explication. ». E.G. WHITE. *Testmonies for the church*. Vol. 8. p. 279.

### 3. LA METHODOLOGIE.

Nous allons maintenant analyser la méthode utilisée par la STG pour défendre sa traduction de Jn 1.1, qui consiste à s'appuyer sur l'autorité de certains auteurs dans le domaine biblique. Nous allons alors considérer la valeur de certaines de ces citations.

#### 3.1. Le témoignage de William Barclay.

W. Barclay, auteur évangélique bien connu, a été invoqué pour justifier la traduction *un dieu* dans Jn 1.1 :

« La traduction donc devient, pour bien le dire : « La Parole était de la même classe que Dieu, elle appartenait au même ordre d'être de Dieu ».... Ici, Jean n'identifie pas la Parole avec Dieu. Pour le dire beaucoup plus simplement, il ne dit pas que Jésus était Dieu ».<sup>117</sup>

Cette citation est coupée par des points de suspension. Normalement cette façon de citer signifie que tout ce qui est important a déjà été dit et les points nous indiquent que ce qui suit ne concerne plus le sujet en question. En réalité si nous lisons le texte complet de W. Barclay, nous nous apercevons qu'ont été omises des phrases importantes. Lisons le texte complet :

« La traduction donc devient, pour bien le dire : « La Parole était de la même classe que Dieu, elle appartenait au même ordre d'être de Dieu ». Le seul traducteur moderne qui a affronté ce problème avec clarté et précision est Kenneth Wuest, qui traduit : « La Parole était en tant qu'essence essentiellement déité ». Mais nous trouvons aussi que la NEB a résolu brillamment le problème en traduisant avec une extrême précision : « Ce que Dieu était la Parole était. » Ici, Jean n'identifie pas la Parole avec Dieu. Pour le dire beaucoup plus simplement, il ne dit pas que Jésus était Dieu »<sup>118</sup>.

W. Barclay, dans sa proposition de traduction, dit que Jésus est de la même nature que son Père. Il ne dit pas que Jésus était un dieu inférieur au Père. Il veut faire remarquer que grammaticalement Jean n'identifie pas la personne de Jésus avec celle du Père. Or, dans

---

<sup>117</sup> Cf. *LTG*, du 01.11.1977. pp. 671-672.

<sup>118</sup> W. BARCLAY. *Many Witnesses, One Lord*. 1963. pp. 23-24, cité par S. VILARDO.

la partie omise par la STG, W. Barclay, affirme croire à la pleine divinité de Jésus, en disant «... ce que Dieu était la Parole était ». Mais étant contraire à l'enseignement de la STG, cela a été coupé. Suite à cela, W. Barclay a écrit une lettre le 26 août 1977 au professeur D. P. Schoemaker par rapport à la manipulation de son article par la STG où il dénonce l'omission de la partie qui concerne la divinité de Jésus<sup>119</sup>.

### 3.2. Le témoignage de Dana et Mantey.

La STG dans l'appendice du *KIT* édition de 1969, pour soutenir sa traduction de Jn 1.1 cite la grammaire grecque de Dana et Mantey en disant :

« ... dans une phrase copulative parfois l'article distingue le sujet du prédicat. Xenophon's Anabasis 1:4-6, *émpòrion d'én to choorion* (Mais le lieu était marché), correspond à ce qui est affirmé en Jean 1:1. Dans les deux exemples cités l'article spécifie le sujet. Le marché dont parle Xenophon ce n'était pas le seul marché. Par conséquent la même chose pourrait être dite regardant au grec *Theos*, sans l'article *ho* en Jean 1:1. »<sup>120</sup>.

Dans cette citation aussi quelque chose a été omis. Voici la citation complète de ce passage :

« ...cette même publication par rapport au fait que dans une phrase copulative parfois l'article distingue le sujet du prédicat. Xenophon's Anabasis 1:4-6, *émpòrion d'én to choorion* (Mais le lieu était un marché), correspond à ce qui est affirmé en Jean 1:1. (*Kai Theos én ho logos* - et la Parole était déité). Dans les deux exemples cités, l'article spécifie le sujet. Le marché dont parle Xenophon ce n'était pas le seul marché. Par conséquent la même chose pourrait être dite regardant au grec *Theos*, sans l'article *ho* en Jean 1:1. Même pas était la Parole tout ce que Dieu est, chose que si l'article aurait été utilisé avec *Theos* aurait signifié. Ainsi les trois personnes de la Trinité peuvent être impliquées »<sup>121</sup>.

Mantey constate l'omission de quelque chose d'important dans son article et il écrit le 11 juillet 1974 à la STG pour protester contre la mauvaise utilisation de sa grammaire<sup>122</sup>. Dans sa lettre, il explique ce qu'il voulait dire, qui est bien différent de ce que la STG lui a

---

« La Parola era Dio ». *CDBSR* G 2, [s.d.] p. 6.

<sup>119</sup> Cf. *Idem*. pp. 6-7.

<sup>120</sup> *KIT*, du 1969. p. 1158.

<sup>121</sup> Cf. S.VILARDO. *Art. cit.* p. 10.

<sup>122</sup> Cf. S. VILARDO. *Art. cit.* p. 11.

fait dire. Mantey oblige la STG à rectifier la citation et à ne jamais plus citer sa grammaire dans ses publications, sous peine d'avoir recours à la loi. C'est pourquoi dans la nouvelle édition du *KIT* de 1985, il n'y a plus la citation de cette grammaire<sup>123</sup>.

### 3.3. Le témoignage de A.T. Robertson.

La grammaire de A.T. Robertson<sup>124</sup> est toujours citée dans le *KIT*. Dans cet ouvrage de la STG, nous trouvons trois citations. La première est la suivante : « Entre les écrivains anciens *ho Theos* était utilisé pour le Dieu de la religion absolue pour le distinguer parmi les dieux mythologiques. »<sup>125</sup> Mais si nous considérons le contexte où ce paragraphe a été pris, nous verrons que les conclusions seront différentes de celles de la STG. Voici le même paragraphe avec le suivant :

« Entre les écrivains anciens *ho Theos* était utilisé pour le Dieu de la religion absolue pour le distinguer parmi les dieux mythologiques. [...] Dans le N.T., nous avons *pros ton Theon*, Jean 1:1-2, c'est beaucoup plus commun de trouver simplement *Theos*, spécialement dans les épîtres. »<sup>126</sup>.

La deuxième citation est la suivante :

« (i) NOMS DU PREDICAT. Ceux-ci peuvent avoir l'article. »<sup>127</sup>.

Dans le texte de Robertson, la phrase dit :

« (i) NOMS DU PREDICAT. Ceux-ci peuvent avoir l'article. Comme nous l'avons expliqué auparavant, l'article n'est pas indispensable au discours »<sup>128</sup>.

La troisième citation est la suivante : « Dieu et amour ne sont pas des termes conver-

---

<sup>123</sup> Cf. *KIT*, du 1985. pp. 1139-1140.

<sup>124</sup> Cf. A.T. ROBERTSON. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. London : Hodder & Stoughton, 1919. pp. 761, 767.

<sup>125</sup> Cf. *KIT*, du 1969. p. 1159.

<sup>126</sup> A. T. ROBERTSON. *Op. cit.* p. 761.

<sup>127</sup> *KIT*, du 1969. p. 1159.

tibles comme ne le sont pas Dieu et logos ou logos et chair [...] l'absence de l'article qui est intentionnelle et essentielle à la vraie pensée »<sup>129</sup>.

Cette citation correctement reproduite, est par contre mal comprise. En la commentant, la STG écrit dans le *KIT*, que ce que A.T. Robertson dit signifie que la Parole n'est pas Dieu, mais le Fils de Dieu et par conséquent est un dieu<sup>130</sup>. Mais si nous considérons toutes les citations dans leur forme complète et dans leur contexte respectif, nous voyons que cela n'est pas ce que A.T. Robertson veut dire. Il faut remarquer que lorsque A.T. Robertson affirme que « Dieu et amour », « Dieu et logos », « Dieu et chair », ne sont pas convertibles, il montre la différence entre les mots pour éviter de les confondre, mais en même temps, il qualifie le prédicat nominal. Dire « Dieu est amour », n'est pas convertible en « l'amour est Dieu ». Cette inconvertibilité signifie que l'amour n'est pas Dieu, mais c'est Dieu qui a la qualité de l'amour. Nous pouvons dire la même chose pour la phrase Dieu est esprit, cela veut dire que ce n'est pas l'esprit qui est Dieu mais c'est Dieu qui est esprit<sup>131</sup>.

#### 3.4. Le témoignage de P. E. Harner.

La STG, utilise aussi des citations tirées d'un article de P.E. Harner dans le *Journal of Biblical Literature (JBL)*<sup>132</sup>. La STG affirme que le directeur du *JBL* est en accord avec elle en disant que si la dernière partie de Jn 1.1 devrait être comprise comme « Dieu », cela serait en contradiction avec la phrase précédente selon laquelle la Parole était « auprès de Dieu »<sup>133</sup>.

Mais en réalité, si nous lisons l'article cela a été dit pour distinguer les deux personnes, Dieu et la Parole, parce qu'après, Harner dit que *ho logos* et *ho Theos* partagent la

---

<sup>128</sup> A.T. ROBERTSON. *Op. cit.* p. 767.

<sup>129</sup> *Idem.* p. 768.

<sup>130</sup> Cf. *KIT*, du 1969. p. 1159.

<sup>131</sup> A.T. Robertson défend la doctrine trinitaire. Dans son livre, il dit que dans la Trinité, il y a une relation personnelle dans l'égalité. Cf. A.T. ROBERTSON. *Word Pictures in New Testament. The Fourth Gospel.* p. 4, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 16.

<sup>132</sup> Cf. P. E. HARNER. « Qualitative Anarthrous Predicate nouns : Mark 15 :39 and John 1:1 ». *JBL* 92, (1973). p. 85.

<sup>133</sup> Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité ?*. 1989. p. 27.

même nature de *Theos*<sup>134</sup>. Donc, la STG, dans sa revue, trahit l'intention de P.E. Harner dans son article.

La STG dit que Harner affirme qu'un prédicat qui n'a pas l'article avant le verbe a surtout, une signification qualitative : c'est pourquoi elle peut traduire « un dieu »<sup>135</sup>. Mais cela n'est pas exact : P. E. Harner dit que la phrase pouvait être traduite par « un dieu » seulement si le grec avait été *ho logos en Theos*, mais pas de la façon dont il est écrit. La force qualitative de *Theos* sert à déterminer l'appartenance de la Parole à la même réalité de Dieu<sup>136</sup>.

A la fin de ce chapitre sur la méthodologie utilisée par la STG. pour défendre sa traduction de Jn 1.1, nous concluons qu'elle a recours à l'omission de parties importantes dans les citations<sup>137</sup>, et à la manipulation du contexte dans lequel les auteurs cités écrivent<sup>138</sup>. Cette méthodologie révèle un manque de respect envers les sources citées et

<sup>134</sup> Cf. P. E. HARNER. *Art. cit.* p. 85.

<sup>135</sup> Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité.* 1989. p. 27.

<sup>136</sup> Cf. P. E. HARNER. *Art. cit.* p. 85.

<sup>137</sup> Nous pouvons signaler à ce propos deux autres cas d'omissions, mais qui ne sont pas en rapport avec la traduction de Jn 1.1. La première dans la publication *Ragioniamo...* (de 1985 et 1990) p. 159, dans laquelle la STG cite P. JOUON (*Grammaire de l'hébreu biblique.* Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1923. p. 49, note n° 1), pour soutenir la lecture « Jéhowah » du tétragramme. La citation est la suivante : « Au lieu de la (hypothétique) forme *Jahweh*, dans nos traductions nous avons employé la forme *Jéhowah* ... qui est la forme littéraire et usuelle du français.», mais si nous vérifions la citation complète, nous remarquons l'omission d'une phrase très importante que l'auteur met entre parenthèses et que la publication de la STG a remplacé par des points de suspension. La citation complète est la suivante : « Dans nos traductions, au lieu de la forme (hypothétique) *Jahweh* nous avons employé la forme *Jéhowah* (d'après יהוה lu à tort *I<sup>e</sup> houah*) qui est la forme littéraire et usuelle du français ». Nous devons conclure que P. Jouon ne considère pas comme correcte la lecture « Jéhowah ». La deuxième omission, nous la remarquons toujours dans la publication *Ragioniamo...* éd. 1985, pp. 85-86, où la STG cite LIDDEL-SCOTT (*Dizionario Illustrato Greco-Italiano.* Firenze : Le Monnier, 1975. p. 875) pour donner la signification du mot *σταυρον* et parmi les traductions présentées, elle omet le mot « croix ». La Maison d'édition Le Monnier remarque la gravité de cette omission et proteste par des lettres datées du 23.09.1988 (à cette lettre fait suite une réponse de la STG de Rome datée du 19.10.1988) et du 26.10.1988, envoyées à la STG de Rome en exigeant que la citation soit complète. Nous remarquons que cette correction a été faite dans la nouvelle édition de la publication *Ragioniamo...* de 1990, p. 85.

<sup>138</sup> Nous remarquons encore un autre cas, qui n'est pas en rapport avec la traduction de Jn 1.1, mais qui montre la même attitude méthodologique. Ce cas concerne E. R. THIELE. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.* Grand Rapids : Zondervan, 1965. pp. 44-45, qui a été cité trois fois en dehors du contexte : dans la *TWT* du 01.02.1969, p. 10, dans l'*Aid to Bible Understanding.* Pennsylvania : Watch Tower Bible and Tract Society, 1971. p. 327; et dans l'*Awake* du 08.05.1972, [s.p.]. E. R. Thiele remarque qu'il a été cité par la STG en dehors du contexte dans une lettre envoyée à W. E. Sheffield le 10.03.1969, au pasteur M. F. Hatton le 24.10.1972 et au pasteur E. B. Price le 12.01.1979. De plus, dans le livre de E. C. GRUSS. *The Jehovah's Witnesses and prophetic Speculation.* [s.é.], [s.l.], 1971, p. 37, il y a la publica-

l'intention de cacher ce que ces experts disent effectivement par rapport à la traduction de Jn 1.1<sup>139</sup>. Cette manière de procéder jette une ombre sur le sérieux de la STG dans le traitement des citations.

---

tion d'une autre lettre de E. R. Thiele datée du 21.01.1971 où il parle de l'usage impropre de son livre (*The Mysterious ...*) de la part de la STG.

<sup>139</sup> Nous remarquons que cette peur et ce manque de respect a également lieu envers ses membres. Nous signalons un cas où la STG ment à un de ses membres pour cacher une réalité. La STG pour justifier sa traduction de Jn 1.1 s'appuyait sur la traduction de l'ex-prêtre catholique J. Greber (Cf. *LTG*, du 01.03.1963. p. 138, cf. aussi *Accertatevi di ogni cosa attenetevi a ciò che é eccellente*. Brooklyn, New York : Watch Tower Bible and Tract Society, 1974. p. 478). Mais récemment, elle a cessé d'utiliser cette traduction au point qu'un lecteur attentif, en 1983, en a demandé les raisons à la STG (Cf. *TWT*, du 01.04.1983. p. 31.) Elle répond en disant que dans la préface de l'édition de 1980 du *Nouveau Testament* de J. Greber, on signale que l'auteur a été aidé sur certains passages, difficiles à traduire, par sa femme spirite. En sachant cela, la STG a décidé de cesser de citer cette traduction (Cf. *TWT*, du 01.04.1983. p. 31.) Mais nous savons que la STG connaissait bien avant 1980, la relation de J. Greber avec le monde des esprits. En effet, la même STG écrit dans sa revue en 1956, que les contacts que J. Greber a eu avec le spiritisme l'ont aidé à traduire le NT avec un langage très spirite (Cf. *LTG*, du 15.08.1956. p. 488.) En constatant ces faits, nous nous demandons alors, pourquoi la STG en répondant à ses lecteurs, ment en disant que c'est seulement en 1980 qu'elle a su que cette traduction avait des liens avec le spiritisme ? Et pourquoi en le sachant, elle l'a utilisée jusqu'en 1980 pour appuyer la traduction « un dieu » ? Pourquoi utiliser une traduction faite à l'aide du spiritisme ? De plus, la STG commande le *Nouveau Testament* de J. Greber à la *Joannes Greber Memorial Foundation*. Le 20 décembre 1980, elle écrit une lettre dans laquelle elle remercie la Fondation pour avoir envoyé l'ouvrage. Mais, lorsqu'une TdJ demande le 20 août 1981 à la STG comment elle pourrait faire pour avoir une copie du Nouveau Testament de Joannes Greber, la STG lui répond le 21 septembre 1981 ne pas avoir sa nouvelle adresse mais seulement l'ancienne qui était dans la traduction de J. Greber. Mais cela n'est pas exact parce que la STG connaissait la nouvelle adresse et celle-ci n'avait pas changé. Cf. S. VILARDO. *Art. cit.* pp. 18-25. La STG a donc voulu cacher les relations qu'elle avait avec des spirites.

Nous remarquons un manque de respect systématique envers les sources à chaque fois que les publications de la STG cite un auteur ou une publication et ne donnent pas aux lecteurs les références bibliographiques, en ne permettant pas par conséquent de vérifier la source.

## **CHAPITRE II**

### **POUR UNE EXEGESE BIBLIQUE DE JEAN 1.1.**

## 1. ANALYSE SEMANTIQUE DU TERME « ΛΟΓΟΣ ».

Dans cette section, nous allons analyser le sens du mot λόγος, mot clé dans le texte de Jn 1.1. Disons tout d'abord qu'il est impossible de parler dans cette étude du λόγος sans tomber dans les inévitables répétitions, le sujet ayant été abordé dans un grand nombre d'études antérieures. Dans une étude diachronique, nous verrons comment la notion de λόγος a été présentée dans l'AT et dans la pensée hellénistique. Ensuite dans une étude synchronique, nous verrons comment le NT le présente. Notre but est de comprendre l'utilisation de la notion et du rôle du λόγος en Jn 1.1.

### ETUDE DIACHRONIQUE.

#### 1.1. Le λόγος dans l'AT.

Dans la LXX, le mot λόγος apparaît mille deux cent douze fois<sup>140</sup>, pour traduire le mot hébreu דבר ou ses équivalents araméens אמר et מלה<sup>141</sup>. Les pseudépigraphes de l'AT utilisent ce terme deux cent onze fois dont cinquante et une fois dans le *Testament des Douze Patriarches*<sup>142</sup>. Ce mot a un large éventail de significations car pour les Sémites, la parole et l'événement ne sont pas séparés, le דבר et la réalité sont identiques<sup>143</sup>.

C. F. Molla par rapport à cela affirme que :

« La mentalité hébraïque ne distingue pas entre la pensée et l'action, et le

<sup>140</sup> Cf. *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Version of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*. Vol. 2. Graz : Akademische druck-u Verlagsanstalt, 1975. pp. 881-887.

<sup>141</sup> Cf. B. KLAPPERT. « λόγος / Terms for Word ». *NIDNTT* 3, (1993). p. 1087, cf aussi F. PRAT. *Op. cit.* col. 323, cf. aussi C.H. DODD. *L'interprétation du quatrième Evangile*. Lectio divina 82. Paris : Cerf, 1975. p. 339.

<sup>142</sup> Cf. *Concordance Grecque des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*. Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste. 1987. p. 50. O. Procksch remarque que la LXX utilise λόγος et ῥῆμα comme des synonymes pour traduire le דבר hébreu. Mais que l'utilisation de ces deux mots est très différente dans l'A.T. Par exemple, dans les huit premiers livres bibliques ῥῆμα est plus utilisé que λόγος. A partir du neuvième, c'est le contraire. Cf. O. PROCKSCH. *GLNT* 6, (1970). col. 263, cf. aussi *Idem.* coll. 262-263.

<sup>143</sup> Cf. O. PROCKSCH. *Op. cit.* col. 265.

même mot « dabar » désigne à la fois « la parole » et « l'acte »... Cette Parole est cependant liée à une personne, elle y est indissolublement attachée ; elle exprime et manifeste pleinement celui qui la prononce ; elle est vraiment une « révélation » »<sup>144</sup>

P. Guichou ajoute l'explication suivante :

« En vérité, pour les Orientaux, la Parole ne se réduit jamais à un pur son de voix, qui se volatiliserait à mesure qu'on l'émet. A leur idée, une fois proférée, même la parole humaine subsiste comme une force mystérieuse, toujours à l'œuvre pour produire ce qu'elle exprime, en bien ou en mal, d'où la grande importance accordée aux bénédictions, aux malédictions comme aux sortilèges. A partir de cette conception, les juifs en sont venus à concevoir la Parole de Dieu comme une réalité vraiment subsistante, et pour ainsi dire comme une personne divine... »<sup>145</sup>

J. Doukhan explique : « En Hébreu, la parole signifie beaucoup plus qu'un conglomérat de sons articulés. Le mot *davar* (parole) signifie également l'histoire. C'est en fait l'expression vivante, historique et concrète de la personne. »<sup>146</sup>. En conséquence de cette identité, il convient de signaler qu'un rapport de vérité (אמת) rattache la parole à la réalité. A partir de cette conception, la parole fait partie du concept de moralité dans le témoignage entre deux personnes<sup>147</sup>. Dans la LXX, le sens du mot grec λόγος, n'a jamais été utilisé dans le sens hellénistique « raison »<sup>148</sup>.

O. Cullmann nous offre une remarquable synthèse sur la notion de λόγος dans le judaïsme. Il signale deux façons différentes de concevoir le λόγος. L'une est liée à l'AT et en particulier au concept de parole de Gn 1, l'autre vue considère le λόγος comme une hypostase et un médiateur personnifié<sup>149</sup>. Il ajoute que cette dernière conception est tardive et certainement plus ou moins influencée par les idées grecques et païennes, que nous verrons dans les paragraphes suivants car nous ne pouvons pas, lorsque nous étudions la notion de λόγος dans le christianisme primitif, ne pas prendre en considération les deux, car certainement elles ont agi l'une sur l'autre<sup>150</sup>.

<sup>144</sup> C. F. MOLLA. *Le Quatrième Evangile*. Genève : Labor et fides, 1977. p. 23.

<sup>145</sup> P. GUICHOU. *L'Evangile de Saint Jean*. Paris : P. Lethielleux, 1962. p. 17.

<sup>146</sup> J. DOUKHAN. *Le Cri du Ciel*. Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé, 1996. p. 244.

<sup>147</sup> Cf. Gn 42.16-20 ; 1 R 10.6 ; 17.24 ; Ps 45.5 ; 119.43 ; 2 Ch 9.5.

<sup>148</sup> Cf. F. PRAT. *Op. cit.* col. 323.

<sup>149</sup> Cf. O. CULLMANN. *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968. p. 220

<sup>150</sup> Cf. *Idem.* p. 221.

## 1.2. Le λόγος dans la littérature sapientielle.

Nous trouvons dans l'AT toute une série de textes où le λόγος est un être personifié. Des auteurs comme, C. H. Dodd, J.-N. Aletti, G. Rochais ont trouvé des rapports entre certains énoncés du Prologue et des passages de la littérature sapientielle<sup>151</sup>. Nous les présentons :

Le Prologue Jn 1.1-18	Littérature de Sagesse Pr-Sg-Si-Ba (LXX)
Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος Jn 1.1a	Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ Pr 8.22
	προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος Si 1.4
	Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω Si 24.9
ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν Jn 1.1b	Ἐμην παρ' αὐτῷ Pr 8.30
	Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστίν εἰς τὸν αἰῶνα Si 1.1
	Τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν Sg 9.4
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο Jn 1:3	Ἐμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα Pr 8:30

---

<sup>151</sup> Cf. C.H. DODD. *L'Interprétation du Quatrième Evangile*. Lectio Divina 82. Paris : Cerf, 1975. pp. 353-355, cf. aussi J.-N. ALETTI, M. GILBERT. *La Sagesse et Jésus-Christ*. Cahiers Evangile 32. Paris : Cerf, 1980. pp. 66-69, cf. aussi G. ROCHAIS. « La Formation du Prologue (Jn 1,1-18) (II) ». *ScEs* 37/2, (1985). pp. 173-182.

	ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν Pr 3:19
	Ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία Sg 7 : 21
ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Jn 1:4a	Καὶ γὰρ ἕξοδοί μου ἕξοδοι ζωῆς Pr 8:35
	...διόδευσον πρὸς τὴν λάμπριν κατέναντι τοῦ φωτὸς αὐτῆς Ba 4:2
	ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω Sg 8:13
	ταῦτα λογισάμενος ἐν ἑμαυτῷ καὶ φροντίσας ἐν καρδίᾳ μου ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας Sg 8:17
ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· Jn 1:4b	λαμπρὰ καὶ ἀμάραντός ἐστιν ἡ σοφία καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν καὶ εὐρίσκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν Sg 6:12
	ὑπὲρ ὑγίειαν καὶ εὐμορφίαν ἠγάπησα αὐτήν καὶ προειλόμην αὐτήν ἀντὶ φωτὸς ἔχειν ὅτι ἀκοίμητον τὸ ἐκ ταύτης φέγγος Sg 7 :10
	Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου Sg 7 : 26
	ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῷ καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακρὰν Si 24 :32
	ἐπιστρέφου Ἰακωβ καὶ ἐπιλαβοῦ αὐτῆς διόδευσον πρὸς τὴν λάμπριν κατέναντι τοῦ φωτὸς αὐτῆς Ba 4 :2
καὶ τὸ Φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	Φωτὶ Συγκρινομένη εὐρίσκεται προτέρα τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία

Jn 1.5

έν τῷ κόσμῳ ἦν  
Jn 1.10a

ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο  
Jn 1.10b

ὁ κόσμος αὐτόν οὐκ ἔγνω.  
Jn 1.10c

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν  
αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ  
γενέσθαι  
Jn 1.12

Ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν

Sg 7.29-30

Διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως  
καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς

Sg 8.1

Ἐν πάσῃ τῇ γῆ καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει  
ἐκτησάμην

Si 24.1

Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον καὶ ὡς  
ὀμίχλη κατεκάλυψα γῆν  
Ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα καὶ ὁ θρόνος μου  
ἐν στύλῳ νεφέλης  
Γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει  
ἀβύσσων περιεπάτησα  
Ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῆ καὶ  
ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην  
Si 24.3-6

εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται τις αὐτῆς τῶν ὄντων  
μᾶλλον ἐστὶν τεχνίτις  
Sg 8.6

θεὸ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ  
πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου  
κατασκευάσας ἄνθρωπον ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ  
σοῦ γενομένων κτισμάτων  
Sg 9.1-2

ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν  
ἠτοίμασεν δὲ οὐρανοὺς ἐν φρονήσει  
Pr 3.19

Ἐμίσησαν γὰρ σοφίαν  
Pr 1.29

Οὐκ ἔστιν ὁ γινώσκων τὴν ὁδὸν αὐτῆς οὐδὲ ὁ  
ἐνθυμούμενος τὴν τρίβον αὐτῆς  
Ba 3.31

Εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ  
προφήτας κατασκευάζει  
Sg 7.27

Καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου

Jn 1.14a

και εἶπεν ἐν Ἰακωβ κατασκῆνωσον  
Si 24.8Μετὰ Τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθη καὶ ἐν τοῖς  
ἀνθρώποις συνανεστράφη  
Ba 3.38δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός  
Jn 1.14bἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα μονογενές... ἀτιμὶς  
γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια  
τῆς του παντοκράτορος δόξης  
Sg 7.22-25

C. H. Dodd montre, à travers ces correspondances, que Jean compose le Prologue selon des perspectives semblables à celles de la littérature de sagesse de l'AT. Le λόγος s'apparente par de nombreux traits à la Parole de Dieu entendue comme hypostase de la pensée divine<sup>152</sup>. Mais, Jean s'écarte de cette littérature lorsqu'il affirme la divinité du λόγος par la phrase θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dans la littérature de Sagesse, ce concept est absent<sup>153</sup>.

### 1.3. Le λόγος dans l'Hellénisme.

Héraclite d'Ephèse, le philosophe le plus renommé avant Platon et cofondateur avec lui de l'idéalisme, enseigne que tout est dans un état de mouvance et que rien ne reste identique à soi<sup>154</sup>. Il postule une Puissance spirituelle impersonnelle, invisible, éternelle et toute puissante, qu'il appelle le λόγος qui serait le principe stabilisateur et directeur de l'univers, source d'énergie et d'ordre. Les hommes sont incapables de le comprendre, aussi bien avant qu'après l'avoir entendu parler<sup>155</sup>. C'est le λόγος qui, au-delà du changement perpétuel, fait

---

<sup>152</sup> Cf. *Idem*, p. 355.

<sup>153</sup> Cf. P. PERKINS. « Il Vangelo Secondo Giovanni ». *Nuovo Grande Commentario Biblico*. Brescia : Queriniana, 1997. p. 1245.

<sup>154</sup> G. E. LADD. *Théologie du Nouveau Testament*. Vol. 2. Collection Théologique Hokhma. Paris : Presses Bibliques Universitaires, 1984. pp. 345-347.

<sup>155</sup> Cf. A. JEANNIERE. « En Arkhe en o Logos ». *RSR* 83/2, (1995). p. 244.

du monde un cosmos et un tout structuré<sup>156</sup>. Pour Héraclite le λόγος est présent dans la raison humaine<sup>157</sup>. L'influence d'Héraclite s'étend à Philon et à la théologie de certains Pères, tel Clément d'Alexandrie.

Ce sont les stoïciens qui, convaincus de la rationalité de l'univers, abandonnèrent les archétypes de Platon pour voir dans le λόγος le principe ou la force qui est à l'origine de l'univers et qui le dirige. Face au dualisme traditionnel des Grecs entre Dieu et le monde, les stoïciens ont eu recours au concept de λόγος comme un principe d'unité pour résoudre le problème de la dualité. L'univers entier est conçu comme un tout unique et vivant, traversé dans toutes ses parties par cette puissance, sorte de feu ou de vapeur brûlante qui ne reste jamais en place, se répand partout et possède la capacité de penser. Pour les stoïciens, cette puissance qui possédait en elle-même les conditions et le développement de toute chose, était immanente au monde entier et elle se manifestait dans les êtres vivants en tant qu'âme. Cette énergie créatrice, vitale, était appelée le λόγος τοῦ θεοῦ et aussi σπερματικός λόγος, qui se déploie en une multitude de λόγοι σπερματικοί, c'est-à-dire forces formatrices qui stimulent les nombreux phénomènes de la nature et de la vie. Ce λόγος, en pénétrant toute chose, donne à l'univers son ordre rationnel. Il fournit une norme relative à la façon de se conduire et d'ordonner correctement la vie de l'homme, de façon que l'homme rationnel est celui qui vit en accord avec la nature, et respecte dans sa conduite la loi universelle<sup>158</sup>. Mais ce concept de λόγος des stoïciens n'est qu'une abstraction, il est autre chose que le λόγος johannique<sup>159</sup>.

Le platonisme connaît lui aussi cette notion. Platon parle occasionnellement du λόγος mais, intéressé par la tension qu'il voit entre ce monde matériel et le monde céleste, réel, des idées, il ne développe pas la pensée d'Héraclite. Avec Platon, nous sommes plus proches de l'idée d'un être réel, mais dans le sens de l'idéalisme platonicien. Il ne s'agit pas d'une hypostase comme pour Jean, et l'idée que ce λόγος puisse s'incarner dans l'histoire humaine n'est pas soupçonnée. Saint Augustin reconnaît des analogies entre la conception platonique

---

<sup>156</sup> Cf. G. FRIES. «λόγος / Philosophical usage». *NIDNTT* 3, (1993). pp. 1081-1082.

<sup>157</sup> Cf. O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 218.

<sup>158</sup> Cf. G. FRIES. *Art. cit.* pp. 1081-1082.

<sup>159</sup> Cf. O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 218.

du λόγος et celle de Jean dans l'expression commune « était au commencement », mais cette analogie se situe plutôt sur le plan lexicographique que sur les conceptions elles-mêmes<sup>160</sup>.

R. Bultmann, décèle dans le paganisme une doctrine du λόγος qui à son avis est préparatoire à celle du judaïsme tardif et de Jean, bien plus que la conception des philosophes grecs qu'il définit comme une « direction de pensée gnostique ». Selon cette conception le λόγος est un être mythologique intermédiaire entre Dieu et les hommes, porteur de la révélation, du titre de Sauveur, revêtu d'une forme humaine. Et toujours dans ce cadre mythique, il y a l'abaissement et l'ascension du Sauveur. Mais dans toutes ces ressemblances avec le concept de λόγος johannique, il n'y a pas une véritable incarnation dans l'histoire humaine<sup>161</sup>.

Après avoir comparé différentes conceptions de la notion de λόγος, nous reconnaissons avec O. Cullmann : « que la notion de λόγος est si répandue dans la pensée antique que beaucoup d'idées s'y rencontrent sans qu'on puisse les faire dériver l'une de l'autre. »<sup>162</sup>.

## ETUDE SYNCHRONIQUE.

### 1.4. Le λόγος chez Philon d'Alexandrie.

Philon, emploie à profusion le terme λόγος sans pour autant avoir à son sujet de doctrine vraiment unifiée. Philon voulait appliquer la religion juive à la philosophie grecque. De ses racines juives, il garde le respect de la Torah comme Parole inspirée par Dieu. Il accepte la vision des Grecs d'un Dieu transcendant et séparé du monde et le concept de λόγος lui sert de médiation entre ce Dieu transcendant et la création. Dieu, être absolu, se trouve en dehors de l'univers matériel. Il existe en dehors du temps et de l'espace, et il est impossible de le connaître dans son être. Dieu lui-même ne pouvant pas être directement le créateur du monde, Philon imagine des forces intermédiaires, des « idées », qui sont des manifestations

---

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>161</sup> Cf. R. BULTMANN cité par O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 219.

<sup>162</sup> Cf. O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 220.

de l'activité divine. Ainsi manifesté comme puissance créatrice, dirigeant et soutenant l'univers, Dieu est appelé λόγος, en tant que raison. Philon ne donne aucune explication de la relation du λόγος avec Dieu. Le λόγος est conçu à la fois comme intérieur, c'est-à-dire comme le plan universel de toutes choses dans la pensée de Dieu ; et comme extérieur, c'est-à-dire comme ce plan devenu objectif dans le monde. Le λόγος pour Philon est à la fois le modèle originel du monde et la puissance qui le façonne. C'est tout à la fois la première des forces ou des idées venant de Dieu et l'ensemble qu'elles forment. Donc pour Philon, le concept de λόγος lui sert pour parler d'un médiateur entre le Dieu transcendant et l'univers, puissance immanente en action dans la création et la révélation. Philon ne précise pas si, pour lui, le concept de λόγος est personnel ou impersonnel. Pour A. W. Argyle le λόγος de Philon est personnel mais à la fois il transcende cette personnalité : « Le λόγος, le divin Fils de Dieu est l'archétype Homme, il est personnel dans la personnalité du Père »<sup>163</sup>. O. Cullmann explique que cela est dû au fait que dans la doctrine philonienne le concept de λόγος a plus d'une source<sup>164</sup>.

### 1.5. Le λόγος dans le NT.

Le terme λόγος se trouve trois cent trente fois<sup>165</sup> dans le NT. Jean l'utilise quarante-huit fois dans ses écrits, dont sept fois dans les épîtres, une fois dans l'apocalypse et quarante fois dans son évangile. Dans le prologue, il l'utilise quatre fois, dont trois dans le premier verset, ce qui devrait nous donner une idée de l'importance que le mot λόγος détient dans 1.1.

Au niveau sémantique, le mot λόγος signifie « parole » ou « raison », mais tandis que le second sens est très commun chez les écrivains profanes du monde hellénistique, la première acception est la seule usitée dans la Bible<sup>166</sup>. Dans nos Bibles, ce terme est traduit par

---

<sup>163</sup> Cf. A. W. ARGYLE. « The Logos of Philo : Personal or Impersonal ? ». *ExpTim* 66, (1954). p. 14.

<sup>164</sup> Cf. *Idem.* p. 219.

<sup>165</sup> Cf. *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*. Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1980. coll. 1175-1184.

<sup>166</sup> Cf. F. PRAT. « Logos ». *DB* 4, (1928). col. 323. Mais il ajoute, à l'exception de certaines phra-

« la Parole » ou « le Verbe ». A. Bill remarque que cette dernière traduction a été choisie afin de conserver au mot le genre masculin mais que la traduction « la Parole » rend mieux le sens du terme, sans cependant correspondre à toutes ses significations<sup>167</sup>.

Dans les écrits de Jean, le terme λόγος est employé en faisant référence au Christ<sup>168</sup>, dans Ap 19.13, 1 Jn 1.1 et dans le Prologue<sup>169</sup>. Nous remarquons que dans ces textes, Jean n'explique pas pourquoi il attribue ce terme à Jésus. Le nom Jésus n'est cité qu'à l'avant-dernier verset du Prologue. Pour H. Van Den Bussche cela laisse supposer qu'à la fin du premier siècle, le terme était connu et compris de ceux à qui Jean s'adresse, qu'ils étaient déjà capables de faire l'identification du λόγος avec le Christ<sup>170</sup>. Pour E. Bosio, le fait que le terme λόγος appliqué à Jésus se trouve seulement chez Jean est une preuve des origines communes<sup>171</sup>. Nous voudrions, en bref, analyser l'usage du mot λόγος dans la première lettre de Jean et dans l'Apocalypse par rapport au Prologue.

### 1.5.1. Le λόγος dans la première lettre de Jean.

Le texte à considérer est celui de 1 Jn 1.1-3

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de la vie, et la vie a été manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du

---

ses toutes faites comme λόγον διδοναῖ, τίνι λόγω.

<sup>167</sup> Cf. A. BILL. « Logos ». *DEB* 2, (1935). p. 39.

<sup>168</sup> C. TRESMONTANT. *Evangile de Jean*. Paris : OEIL, 1984. p. 16 nie que ce terme puisse se référer à Jésus. Il affirme que : « De plus le mot français *parole* ne contient pas ce que contient l'hébreu *dabar* et l'araméen *memra*, à savoir *l'acte même de dire*, l'acte même de parler...C'est *l'acte de dire* qui est au principe de toute création...L'acte de dire, c'est l'acte de créer. »

<sup>169</sup> Si on les compare entre eux, on s'aperçoit que le prologue du quatrième Evangile constitue le sommet de la Christologie johannique. Pour les relations entre les trois textes, cf. A. FEUILLET. *Le Prologue du Quatrième Evangile*. Bar le Duc : Desclée de Brouwer, 1968. pp. 205-217, cf. aussi O. HOFIUS. « Logos ». *GEIB* 2, (1997). pp. 273-274, cf. aussi M. SPANNEUT – J. LIEBAERT. « Logos ». *CHAD* 7, (1975). coll. 971-972. A. Harnack en considérant que ce mot n'apparaît plus après le Prologue, a avancé la thèse qu'à l'origine, ce Prologue n'aurait pas appartenu au quatrième Evangile mais lui aurait été ajouté plus tard, mais O. Cullmann affirme que cette thèse est insoutenable. Cf. O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 216.

<sup>170</sup> Cf. H. Van Den BUSSCHE. *Jean*. Bar le Duc : Desclée de Brouwer, 1967. p. 69, cf. aussi X. LEON-DUFOUR. *Lecture de l'Evangile selon Jean* (Chap. 1-4). Parole de Dieu. Paris : Seuil, 1990. p. 50. L'attribution du mot λόγος au Christ nous continuons à la retrouver aussi à l'époque patristique. Pour une étude sur ce sujet, cf. G. W. H. LAMPE. « λόγος ». *A Patristic Greek Lexicon*. London : Oxford University, 1961. pp. 808-810.

<sup>171</sup> E. BOSIO. *L'Apocalisse di S. Giovanni*. Commentario esegetico-pratico del Nuovo Testamento. Torino : Claudiana, 1924. p. 131.

Père et qui nous a été manifestée, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Or, notre communion est avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ. »

Dès les premiers mots, nous pouvons déjà voir des rapports avec le Prologue du Quatrième Evangile. A Wikenhauser trouve que les deux textes sont équivalents<sup>172</sup>. Pour A. Feuillet, les ressemblances avec le quatrième Evangile sont beaucoup plus évidentes dans 1 Jn 1.1-3 que dans Ap 19.13. Il souligne les ressemblances entre les deux textes à travers la comparaison suivante<sup>173</sup> :

I Jn 1.1-3	Jn 1.1-18
v. 1 “Ο ἦν ἀπ’ ἀρχῆς	v. 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
v. 1 ἐθεασάμεθα	v. 14 ἐθεασάμεθα
v. 1 τοῦ λόγου τῆς ζωῆς	v. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν
v. 2 ἡ ζωὴ ἐφανερώθη	v. 4 ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς
v. 2 ἦν πρὸς τὸν πατέρα	v. 2 ἦν πρὸς τὸν θεόν
I Jn 4.2	Jn 1.14
Ἐν σαρκὶ Ἐληλυθότα	Σὰρξ ἐγένετο

A. Feuillet remarque qu'il y a seulement deux différences majeures entre les deux textes. La première est que Jn 1.1 nous présente le λόγος qui était en présence de Dieu,( ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ) tandis que dans 1 Jn 1.1-3 c'est la vie qui est en présence de Dieu<sup>174</sup>, (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). La deuxième différence est que dans Jn 1.1 c'est une personne qui est appelée ὁ λόγος tandis que dans 1 Jn 1.1 le terme ὁ λόγος est réservé à la vie et non à une personne<sup>175</sup> (τοῦ λόγου τῆς ζωῆς).

<sup>172</sup> Cf. A. WIKENHAUSER. *L'Evangelo secondo Giovanni*. Il Nuovo Testamento Commentato. Vol. 4. Brescia : Morcelliana, 1974. p. 60.

<sup>173</sup> Cf. A. FEUILLET. *Op.cit.* pp. 212, 216.

<sup>174</sup> Cf. *Idem.* p. 212.

<sup>175</sup> Cf. *Ibid.*

### 1.5.2. Le λόγος dans l'Apocalypse.

Il est intéressant de remarquer les rapports qu'il y a entre le λόγος du quatrième Evangile et celui de l'Apocalypse. Dans les deux textes le λόγος est présenté comme un titre christologique<sup>176</sup>. Le texte d'Ap 19.13 dit : « et il est vêtu d'un manteau trempé de sang. Son nom est la Parole de Dieu » ( τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), Jean parle dans le contexte d'un combat eschatologique qui décrit le Christ<sup>177</sup> victorieux sur la bête et le faux prophète avant le millénium.

Apparemment la fonction du λόγος du quatrième Evangile semble loin de celle de l'Apocalypse. Dans le quatrième Evangile, nous avons la présentation d'un λόγος Créateur et Rédempteur tandis que dans l'Apocalypse, le λόγος est un Cavalier vengeur et destructeur<sup>178</sup>.

Nous pensons avec T. Holtz qu'en réalité, dans l'Apocalypse, le Christ n'a pas besoin de combattre pour vaincre les ennemis parce que ceux-ci ont déjà été vaincus par sa mort sur la croix<sup>179</sup>. En réalité, la mort de Jésus est déjà un jugement par anticipation. Or, dans le quatrième Evangile, il y a aussi une tension entre la notion d'un jugement déjà accompli par Jésus et un jugement qui sera fait à son retour.

Le quatrième Evangile dit : « Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; mais celui qui ne

<sup>176</sup> Cf. E. S. FIORENZA. « The Quest for the Johannine School : The Apocalypse and the Fourth Gospel », *NTS* 23, (1977). p. 414.

<sup>177</sup> Les caractéristiques du chevalier sont très importantes pour son identification : le lieu de provenance sont les cieux, il ne s'agit donc pas d'un humain. Ce personnage est présenté sur un cheval blanc. Or le cheval était consacré au dieu Mars et les romains aimaient s'appeler fils de Mars. Le cheval blanc était utilisé par les empereurs romains au moment de leur entrée glorieuse à Rome après une victoire. La couleur blanche est un attribut céleste, elle est le signe de la pureté. Cf. A. PELLEGRINI. *Quando la Profezia diventa Storia*. Firenze : ADV, 1998. p. 1075. Donc cette image, nous amène dans un contexte de combat royal et céleste. Celui qui monte ce cheval s'appelle Fidèle et Véritable, de plus, il juge et combat avec justice. Jésus dit : « ...Moi, je suis [...] la vérité... » (Jn 14.6). De plus, la description de cet être est très similaire à celle dans laquelle Ezéchiel a reconnu « une apparition de la gloire de l'Eternel » (1.26-28). Son manteau est « trempé de sang » avant de commencer le combat, donc il s'agit d'un être céleste qui a fait l'expérience de se plonger dans le sang, signe de blessure, souffrance et mort. Son œuvre, c'est de fouler « la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu Tout-Puissant » (v. 15), le nom écrit sur son manteau et sur sa cuisse est « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (v. 16). Nous sommes obligés de voir dans ce personnage Jésus-Christ, personne d'autre ne peut répondre à ces caractéristiques.

<sup>178</sup> Cf. A. FEUILLET. *Le Prologue du Quatrième Evangile*. Paris : Desclée de Brouwer. 1968. p. 209.

<sup>179</sup> Cf. T.HOLTZ. *Die Christologie der Apokalypse*. pp. 159-181, cité par A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 209.

croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et voici le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont aimé les ténèbres plus que la lumière... »<sup>180</sup>. Et Jésus dit encore : « Maintenant c'est le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors »<sup>181</sup>, Jésus parle du jugement qui par sa mort et résurrection devait venir sur le péché.

Nous pouvons conclure que la notion du λόγος paraît très importante tant dans les milieux hellénistiques qu'hébraïques. Nous avons vu comment dans l'AT, pensée et action sont décrits avec le même mot. Donc parler du λόγος de Dieu veut dire parler de l'action même de Dieu, de ce qu'il va faire. Nous avons aussi vu la notion du λόγος dans la pensée des philosophes grecs et nous avons remarqué ses différences avec les écrits bibliques. Certainement Jean connaissait la notion grecque et hébraïque du λόγος mais en utilisant ce terme, il lui donne une signification nouvelle ; il l'identifie avec « ...Dieu ». O. Cullmann souligne cette idée en constatant que :

« L'Evangile de Jean n'a pas déduit de la vaste diffusion de l'idée du λόγος une révélation générale qui ne serait pas nécessairement chrétienne ; au contraire, il a entièrement soumis la conception non chrétienne ou pré-chrétienne du λόγος à l'unique révélation de Dieu en Jésus de Nazareth et lui a aussi donné une forme toute nouvelle.»<sup>182</sup>

Y. Simoens fait remarquer de son côté que jamais il n'est dit que la Sagesse est Dieu<sup>183</sup>. Jean est le seul qui applique le terme λόγος à Jésus sans donner de justification. Cela implique que cette connexion était possible à son époque. Dans l'analyse des références, nous avons vu que dans le quatrième Evangile, ce terme apparaît souvent et nous remarquons aussi que la majorité des références sont dans le Prologue, d'où son extrême importance pour notre sujet.

---

<sup>180</sup> Jn 3.18-19

<sup>181</sup> Jn 12.31.

<sup>182</sup> O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 220.

<sup>183</sup> Cf. Y. SIMOENS. *Selon Jean. Une interprétation.* Vol. 2. Bruxelles : Institut d'Etudes Théologiques, 1997. p. 32.

## 2. ANALYSE LITTÉRAIRE DU PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

Dans cette partie, nous allons analyser Jn 1.1 au niveau littéraire dans le contexte du Prologue. Le but est d'observer comment se structure la pensée autour du concept de λόγος. Premièrement, nous présenterons le texte grec du Prologue avec une proposition de traduction. Deuxièmement, nous étudierons le Prologue au niveau textuel en considérant les variantes. Ensuite, nous passerons à l'analyse stylistique dans laquelle nous relèverons les figures de styles et littéraires qui apparaissent dans le texte. Enfin, nous étudierons le Prologue au niveau structural. Au cours de cette analyse, nous examinerons aussi les relations structurales qui unissent Jn 1.1 avec son contexte.

### 2.1. Deux approches à l'analyse littéraire.

Parmi les approches méthodologiques de l'analyse littéraire une certaine approche diachronique veut que le Prologue soit une refonte d'un texte primitif, auquel Jean aurait ajouté les deux références au Baptiste, vv. 6-8, 15, et des gloses explicatives par lesquelles il commente le texte primitif, vv. 12c-13, 17-18<sup>184</sup>. Par rapport à cette approche et aux rapports qu'il y a entre le Prologue et le corps du quatrième Évangile, J. Zumstein signale l'existence de trois hypothèses. La première hypothèse, partagée par la majorité des critiques, soutient que Jean lui-même a uni le Prologue à son Évangile en le considérant comme un texte d'ouverture<sup>185</sup>. La deuxième hypothèse, soutenue par P. Hofrichter, voit dans l'Évangile un commentaire du Prologue<sup>186</sup>, tandis que la troisième hypothèse, soutenue par

---

<sup>184</sup> R. Bultmann a été le premier à présenter cette hypothèse. Cf. M. CHOLIN. « Le Prologue de l'Évangile selon Jean Structure et Formation ». *ScEs* 61/2, (1989). p. 189, cf. aussi J. ZUMSTEIN. « Le Prologue, seuil du Quatrième Évangile ». *RSR* 83/2, (1995). p. 223.

<sup>185</sup> Cf. J. ZUMSTEIN. *Art. cit.* p. 223.

<sup>186</sup> Cf. *Ibid.*

M. Theobald, voit dans le Prologue un commentaire de l'Évangile<sup>187</sup>.

L'approche synchronique tend au contraire à démontrer l'unité de composition du texte<sup>188</sup>, X. Léon-Dufour affirme que :

« Les critères [diachroniques] mis en œuvre ne sont pas suffisamment précis. Certes je ne renonce pas à admettre l'existence de quelque source aménagée par l'évangéliste ; mais j'estime que ce n'est pas à partir de ce document aux contours hypothétiques que l'on peut manifester le mouvement du texte actuel. Mieux vaut poursuivre son examen selon la méthode synchronique »<sup>189</sup>.

D'autres auteurs comme I. de La Potterie, M. Girard, S. A. Panimolle, C. H. Dodd, M. F. Lacan, R. A. Culpepper, H. Gese, C. K. Barrett, P. Borgen, partagent cette approche en mettant l'accent sur une lecture synchronique du Prologue<sup>190</sup>.

## 2.2. Le texte.

Pour aider à mieux visualiser le texte et dégager les figures stylistiques contenues en Jn 1.1-18, nous reproduisons le texte grec. La division du texte en deux parties thématiques a été proposée par R. Bultmann<sup>191</sup>, tandis que le découpage du texte grec, c'est nous qui le proposons pour faire remarquer les groupes propositionnels qui constituent les phrases du Prologue. Nous signalerons au fur et à mesure les problèmes de traduction, de compréhension ou des observations importantes relatives à des phrases ou mots du texte grec.

A. 1. vv. 1-4 : le λόγος préexistant

a. Sa relation avec Dieu : vv. 1-2.

v. 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

---

<sup>187</sup> Cf. *Idem*. p. 224.

<sup>188</sup> Cf. M. GIRARD. « Analyse Structurale de Jn 1,1-18 : L'unité des deux Testaments dans la structure Bipolaire du Prologue de Jean ». *ScEs* 35/1, (1983). p. 5.

<sup>189</sup> X. LEON-DUFOUR. *Lecture de l'Évangile selon Jean*. Vol. 1. Paris : Parole de Dieu, 1987. p. 42.

<sup>190</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op.cit.* pp. 38-39,42, note n° 11, cf. aussi I. de La POTTERIE. « Structure du Prologue de Saint Jean ». *NTS* 30, (1984). pp. 354-355.

<sup>191</sup> Cf. R. BULTMANN. *The Gospel of John a Commentary*. Oxford : Basil Blackwell, 1971. pp. 13-83.

v. 2

οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

b. Sa relation avec le monde : vv. 3-4.

v. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο<sup>192</sup>,

καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

v. 4 ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

B.1. vv. 5-18. Le λόγος révélateur dans l'histoire

a. Descriptions préliminaires : vv. 5-13.

v. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.v. 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος  
παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης.v. 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν,  
ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,  
ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.v. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,  
ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ  
περὶ τοῦ φωτός.v. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον<sup>193</sup>  
εἰς τὸν κόσμον.v. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,  
καὶ ὁ κόσμος  
δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ ὁ κόσμος<sup>194</sup> αὐτὸν<sup>195</sup> οὐκ ἔγνω.

<sup>192</sup> Rudolf Bultmann affirme que ce verset présente un concept de création « ex nihilo », cf. R. BULTMANN. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht. 1962, pp. 19-20, cité par R. KYSAR. « Rudolf Bultmann's interpretation of the concept of creation in John 1,3-4 ». *CBQ* 32, (1970). p. 78.

<sup>193</sup> M. Cholin signale un problème d'ambiguïté par rapport au participe ἐρχόμενον, car il peut se rattacher à φῶς ou à πάντα ἄνθρωπον. Mais, il n'y a aucun doute que le participe se réfère à Jésus donc il faut le rattacher à φῶς, lequel est aussi répété au v. 9b où il est même le sujet. Cf. M. CHOLIN. *Art. cit.* p. 191, note n° 4.

<sup>194</sup> Cf. M. Girard remarque que par les quatre références au mot κόσμος aux vv. 9c-10, Jean pré-

- v. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,  
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
- v. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς<sup>196</sup> ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,  
τοῖς πιστεύουσιν  
εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
- v. 13 οἷ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ  
ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ  
ἐκ θελήματος ἀνδρὸς  
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν

b. Le λόγος incarné : vv. 14-18.

- v. 14 Καὶ<sup>197</sup> ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο<sup>198</sup>  
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,  
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν<sup>199</sup> ὡς μονογενοῦς

---

sente les trois nuances qu'il donne à ce mot dans ses écrits : univers matériel (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο), monde des hommes (ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) et monde en proie aux forces du mal (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω). Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 21, note n° 40 (C'est nous qui mettons le grec).

<sup>195</sup> M. Cholin remarque une rupture syntaxique entre les vv. 9-10 à cause du pronom αὐτόν. Car, en se référant toujours à Jésus, au v. 9 il est appelé τὸ φῶς en étant un sujet de genre neutre, tandis qu'au v. 10c il apparaît sous la forme d'un pronom masculin, αὐτόν. M. Cholin explique cette rupture en disant que l'auteur a voulu intentionnellement garder l'erreur pour respecter sa source. Cf. M. CHOLIN. *Art. cit.* pp. 193. Dans la suite de son article il affirme : « ...l'auteur du Prologue a respecté intégralement sa source, tout en créant un texte neuf ». M. CHOLIN. « Le Prologue de l'Évangile selon Jean Structure et Formation (Suite) ». *ScEs* 61/3, (1989). p. 362.

<sup>196</sup> Cette phrase constitue une des vingt-sept *casus pendentes*, relevée par C. F. Burney, chez Jean. Dans ce cas-là, nous avons un *nominativus pendens* c'est-à-dire qu'un sujet au nominatif, αὐτόν est repris par un pronom à un autre cas, dans ce cas-là, le datif αὐτοῖς. L'auteur explique que ce type de construction est probablement d'origine sémitique. Cf. C. F. BURNEY. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Oxford : [s.e], 1922. pp. 64-66, cité par L. DEVILLERS. « Exégèse et Théologie de Jean 1,18 ». *RT* 89/2, (1989). pp. 193-194. Par contre, J. Humbert dit que le grec classique connaît lui aussi une construction avec un nominatif dont le développement exigerait un autre cas. Cf. J. HUMBERT. *Syntaxe grecque*. p. 251, § 412, cité par L. DEVILLERS. *Art. cit.* pp. 193-194.

<sup>197</sup> I. de La Potterie dit que le καὶ initial est très probablement un Καὶ epexégétique, parce qu'il développe la même idée que le v. 13, mais en indiquant le sens théologique de l'incarnation. Cf. I. de La POTTERIE. *Art. cit.* p. 371, cf. aussi C. H. GIBLIN. « Two Complementary Literary Structures in John 1:1-18 ». *JBL* 104/1, (1985). p. 89, note n° 7.

<sup>198</sup> J. Ashton remarque que l'expression σὰρξ ἐγένετο pourrait être utilisée contre une interprétation docétiste de l'Évangile. Cf. J. ASHTON. « The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel ». *NTS* 32, (1986). p. 178.

<sup>199</sup> G. B. Caird explique que ce passage relatif à l'incarnation est parmi d'autres dans le quatrième Évangile où Dieu montre sa gloire, sa puissance et sa majesté. Pour une étude de tous ces cas, cf. G. B. CAIRD. « The Glory of God in the Fourth Gospel : An Exercise in Biblical Semantics ». *NTS* 15, (1969). pp.

παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος  
καὶ ἀληθείας<sup>200</sup>.

- v. 15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ  
καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον,  
Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν,  
ὅτι πρῶτός μου ἦν.
- v. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν  
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·
- v. 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις  
καὶ ἡ ἀλήθεια  
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
- v. 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε<sup>201</sup> μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν  
εἰς<sup>202</sup> τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο<sup>203</sup>.

265-277.

<sup>200</sup> Les vv. 14-18 peuvent être compris comme une évocation de la révélation au Sinaï décrite en Ex 33-34. A. Hanson signale que parmi les commentateurs, il y a des avis différents sur ce sujet. Cf. A. HANSON. « John I.14-18 and Exodus XXXIV ». *NTS* 23, (1976). pp. 90-101. Les raisons de ceux qui y voient une évocation de Ex 33-34 sont d'ordre thématique. En Ex 33.12-23, il y a la présentation du thème de la gloire de l'Éternel face à Moïse. De même dans Jn 1.14-18, le thème présenté est la gloire de Dieu avec la mention de Moïse. De plus, des expressions semblables se retrouvent dans les deux textes. Par exemple, Ex 33.20 : « ...car l'homme ne peut me voir et vivre. », rappelle celle de Jn 1.18 : « Personne n'a jamais vu Dieu... ». Et encore l'expression χάριτος καὶ ἀληθείας du v. 14 est considérée comme équivalente à l'expression hébraïque חַסְדִּים וְאֱמֶת qui exprime la cohérence du dessin de salut de la part de Dieu. Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 22, cf. aussi C. H. GIBLIN. *Art. cit.* p. 10, note n° 7.

<sup>201</sup> Déjà Ambrosiaster soutient que l'expression θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε est en contradiction avec d'autres passages bibliques, comme Gn 32.30 ; Ex 33.11, où il est affirmé que Dieu a été vu, (à ces références, nous pouvons ajouter tous les passages où il est question de « l'ange de l'Éternel », comme par exemple Jg 13.1-23) cf. AMBROSIASTER. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 71, p. 122,21, cité par G. RINALDI. *Biblia Gentium*. Roma :Libreria Sacre Scrittura, 1989. pp. 326-327, § 223.

<sup>202</sup> L. Devillers, signale des difficultés de compréhension de cette préposition. La *Vulgate* identifie εἰς avec ἐν en traduisant l'expression εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς avec « in sinu Patris », cf. *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. p. 1658. L. Devillers dit que beaucoup d'auteurs ainsi que des Pères de l'Église (l'auteur ne donne pas les références) ne font pas la différence entre εἰς et ἐν parce que cela est permis par la koiné et soutenu par l'Évangile de Jean, là où l'évangéliste mentionne pour la deuxième fois le mot κόλπον, en Jn 13.23, en y utilisant la préposition ἐν. L. Devillers remarque que Jean montre aux vv. 9-10 qu'il sait faire la distinction entre εἰς et ἐν. De plus, Jean utilise εἰς + l'accusatif après un verbe de mouvement, en conservant sa valeur dynamique et ἐν + le datif après le verbe être. Cf. L. DEVILLERS. *Art. cit.* pp. 182-186. R. Robert affirme la valeur dynamique de εἰς et il reconnaît que: « [l'] expression comprise par les Pères grecs au sens statique (= ἐν τῷ κόλπον) les a conduits à l'interpréter de la consubstantialité des personnes divines ». Cf. R. ROBERT. « Celui qui est de retour dans le sein du Père ». *RT* 85, (1985). p. 460. I. de La Potterie affirme aussi la valeur dynamique de εἰς et il ajoute : « qu'en mentionnant le Fils unique et le Père et plus spécialement le sein du Père, [Jean] faisait songer directement à la génération éternelle dans la vie trinitaire ». Cf. I. de La POTTERIE. « L'emploi dynamique de εἰς dans saint Jean et ses incidences théologiques ». *Bib* 43, (1962). p. 385. A.

### 2.3. La traduction.

Pour essayer de garder la saveur du texte original, nous proposons de paraphraser le passage de la manière suivante :

v. 1 Au commencement la Parole déjà était, elle a toujours été avec Dieu, parce qu'elle était de la même nature que Dieu, le Père.

v. 2 C'est pour cela qu'elle a toujours été tendue vers Dieu.

v. 3 Tout est venu à l'existence par son moyen, et sans la Parole pas une chose est devenue à l'existence

v. 4 Tout ce qui est devenu, en la Parole avait la vie et cette vie était la lumière des hommes.

v. 5 La lumière, c'est-à-dire la Parole brille dans les ténèbres, Et les ténèbres ne l'ont pas acceptée.

v. 6 Il y eut un homme que Dieu avait envoyé et son nom était Jean

v. 7 Il vint en tant que témoin pour rendre témoignage à la lumière

Loisy précise que εἰς dépend du participe ὁ ὢν qui limite le mouvement suggéré par la préposition. Cette limitation est ainsi expliquée : « Ce mouvement est celui de l'enfant qui se presse contre le sein de son père ou de sa mère, étant serré dans leurs bras, non de l'enfant qui arrive du dehors pour se mettre sur leurs genoux ». Cf. A. LOISY. *Le Quatrième Evangile*. Paris, 1903. p. 198, cité par L. DEVILLERS. *Art. cit.* p. 183, note n° 7. L. Devillers relève encore que des auteurs comme I. de La Potterie, M. Girard, A. Feuillet, traduisent de la même manière εἰς et πρὸς, c'est-à-dire « envers ». L. Devillers et R. Robert ne sont pas d'accord sur le fait que Jean en utilisant l'un et après l'autre montre qu'il fait la différence, comme c'était le cas avec la préposition ἐν. Cf. L. DEVILLERS. *Art. cit.* p. 185.

<sup>203</sup> Le verbe ἐξηγήσατο est un hapax johannique. Par rapport à ce verbe, L. Devillers signale que les avis sont partagés entre deux camps : R. Robert qui voit dans ce mot un « double sens intentionnel » donc acceptant les deux sens du mot grec, c'est-à-dire « guider » (sens premier) et « expliquer » (sens dérivé), d'où sa proposition de traduire en « c'est lui qui conduisit à le connaître », cf. R. ROBERT. « La double intention du mot final du Prologue johannique ». *RT* 87, (1987). p. 441 et du même auteur « Le mot final du Prologue johannique. A propos d'un article récent ». *RT* 89, (1989). p. 281, et I. de La Potterie qui voit dans ce verbe un « emploi absolu », donc acceptant le sens premier du verbe c'est-à-dire, « guider, aller en tête », d'où sa proposition de traduire en « C'est lui qui a ouvert la voie », cf. I. de La POTTERIE. « "C'est lui qui a ouvert la voie". La finale du prologue johannique ». *Bib* 69, (1988). p. 368. Ou comme L. Devillers qui propose « C'est lui qui a frayé la route », cf. L. DEVILLERS. *Art. cit.* p. 190. Par rapport au double sens proposé par R. Robert, il faut signaler que J. C. Fenton remarque dans l'Evangile de Jean, entre les cc. 2-16, la présence de quatorze expressions ambiguës ayant une double signification, cf. J. C. FENTON. *The Gospel according to John*. Oxford : Clarendon, 1970. pp. 19-22, cité par E. RICHARD. « Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John ». *NTS* 31, (1985). pp. 96-97, cf. aussi F.-M. BRAUN. « La Réduction du Pluriel au Singulier dans l'Evangile et la Première Lettre de Jean ». *NTS* 24, (1977). pp. 40-41.

v. 8 Lui, Jean n'était pas la lumière, mais il vint pour rendre témoignage à la lumière.

v. 9 La Parole était la vraie lumière qui, en venant dans ce monde a éclairé tous les hommes.

v. 10 Elle, la Parole fut dans ce monde, et ce monde est venu à l'existence au travers d'elle mais malheureusement ce monde ne l'a pas reconnue

v. 11 Cette Parole est venue chez les siens, et les siens ne l'ont pas reçue.

v. 12 Mais à tous ceux qui l'ont reçue, la Parole a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à ceux qui croient en son nom

v. 13 et qui est né, non du sang, ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.

v. 14 La Parole est devenue chair, et elle a habité au milieu de nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons pu contempler sa gloire, qui était comme celle du Fils unique venu du Père.

v. 15 Jean lui a rendu témoignage et s'est écrié : C'est celui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi m'a précédé car il était avant moi.

v. 16 Et nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce.

v. 17 car la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.

v. 18 Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître.

#### 2.4. Analyse textuelle.

Le texte du Prologue est un texte très sur ainsi que le montre l'apparat critique<sup>204</sup>. Mais quelques remarques s'imposent.

---

<sup>204</sup> Pour ce niveau d'analyse nous faisons référence au *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27<sup>ème</sup>. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. pp. 247-248 et à l'ouvrage de B. M. METZGER. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2<sup>e</sup>. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 1998. pp. 167-170. Nous avons aussi consulté l'ouvrage de M. ZERWICK. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. 4<sup>e</sup>. Romae : Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984. pp. 211-212.

#### 2.4.1. Etablissement du texte des vv. 3-4.

Une considération importante pour ce qui concerne les vv. 3-4.

(v. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν

v. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·)

Nous savons qu'il existe trois traductions possibles de ces versets<sup>205</sup>, selon le découpage de la phrase. La différence entre ces traductions vient d'une différence de ponctuation du texte grec.<sup>206</sup>

A. v. 3 «et sans lui rien n'est venu à l'existence. »

v. 4. « Ce qui a été, en lui était vie... ». Ou «ce qui à été en lui, était vie...»<sup>207</sup>.

B. v. 3. « ...et sans lui rien de ce qui a été n'a été fait »

v. 4 «en lui était vie... »

C. v. 3 «et sans lui rien de ce qui a été n'a été fait sans lui. »

v. 4. « vie était... ».

En effet, le papyrus Bodmer XV<sup>208</sup> contient un point en haut après οὐδὲ ἓν, fait d'autant plus remarquable que les anciens manuscrits ne sont généralement pas ponctués<sup>209</sup>. Cela veut dire qu'il rattache ὃ γέγονεν au v. 4.

Les plus anciens témoignages appuient le premier découpage pour les raisons suivantes : premièrement, dans le v. 3 il y a un parallélisme antithétique entre les deux styques qui

<sup>205</sup> Cf. R. FABRIS. *Giovanni*. Roma : Borla, 1992. pp. 134-135, note n° 2.

<sup>206</sup> Cf. G. STEVENY. *A la découverte du Christ*. Dammarie les Lys : Vie et Santé, 1991. p. 73.

<sup>207</sup> B. Vawter partage cette deuxième possibilité de ponctuation. Cf. B. VAWTER. « What came to be in him was life (Jn 1,3b-4a) ». *CBQ* 25, (1963). p. 402.

<sup>208</sup> Ce Manuscrit, daté du 2<sup>e</sup> siècle, est le plus ancien connu jusqu'à présent de ce texte. Le texte grec de ce manuscrit a été publié par Victor Martin et Rodolphe Kasser et gardé dans la Bibliotheca Bodmeriana de Genève. Cf. K. ALAND – B. ALAND. *Op. cit.* pp. 92-103, cf. aussi G. D. FEE. « Codex Sinaiticus in the Gospel of John : A Contribution to Methodology in Establishing Textual Relationships ». *NTS* 15, (1968). pp. 26, 42, cf. aussi G. STEVENY. *Op. cit.* pp. 74-75.

<sup>209</sup> *Ibid.*

le composent<sup>210</sup>. Voyons le schéma :

- v. 3. a πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο  
 b ...χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο...

Deuxièmement, le mot ἐγένετο est un mot-crochet<sup>211</sup> entre les vv. 3b-4a.

- v. 3. b καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν  
 v. 4. a ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶῃ ἦν καὶ

M. Girard affirme que : « ce parallélisme très strict rend beaucoup plus plausible le rattachement de ὃ γέγονεν au v. 4 »<sup>212</sup>. L. Miller affirme que les évidences linguistiques, littéraires et textuelles suggèrent cette leçon, et que la suppression de ὃ γέγονεν comme commencement du v. 4 a eu lieu dans la moitié du quatrième siècle, peut être sous l'influence de l'Arianisme<sup>213</sup>. La Bible de Jérusalem aussi traduit selon la première possibilité<sup>214</sup>. C'est pourquoi au long de notre exégèse, nous considérerons ὃ γέγονεν comme faisant partie du v. 4.

#### 2.4.2. Etablissement du texte du v. 13.

Une deuxième considération est à faire au v. 13, par rapport à la forme plurielle ἐγεννήθησαν, « nés ». Disons que presque tous les manuscrits, versions et auteurs anciens partagent cette forme plurielle<sup>215</sup>. Cette forme, nous la trouvons aussi dans quelques versions latines et syriaques et dans quelques codes de la version éthiopienne. Par contre I. de La Potterie préfère le singulier ἐγεννήθη, « né », sur la base d'autres textes johanniques pa-

<sup>210</sup> Cf. H. C. GREEN, NORTHOLD, MIDDLESEX. « The Composition of St. John's Prologue ». *ExpTim* 66, (1955). pp. 292-293.

<sup>211</sup> Nous verrons dans l'analyse structurale la présence d'autres mots-crochets dans le Prologue.

<sup>212</sup> Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 18.

<sup>213</sup> Cf. L. MILLER. « The Logic of the Logos Hymn : A New View ». *NTS* 29, (1983). p. 553.

<sup>214</sup> Cf. *La Bible de Jérusalem*. Paris : Cerf, 1973. D'autres traductions qui suivent celle de Jérusalem sont : *La Sainte Bible*, de Maredsous. Paris : Brepols. 1983. *La Sainte Bible* de L. PIROT. Vol. 10. Paris : Letouzey et Ane, 1935.

<sup>215</sup> Pour une étude sur la leçon plurielle, cf. J. W. PRYOR. « Of the Virgin Birth or the birth of Christians ? The text of John 1:13 once more ». *NTS* 27, (1985). pp. 296-318.

rallèles qui utilisent le même verbe<sup>216</sup>, et sur des bases historiques en expliquant que :

« bien avant les manuscrits grecs du IV siècle, les témoins du texte au II siècle, à l'unanimité, et cela tout autour du bassin de la Méditerranée, lisaient le verbe au singulier ; d'après le témoignage de Tertullien et d'Irénée, le passage du singulier au pluriel s'est effectué sous l'influence des spéculations gnostiques (probablement à Alexandrie). La critique interne, elle aussi, demande le singulier. [...] La marche de la pensée, commente très bien P. Lacan, demande qu'on lise le v. 13 au singulier »<sup>217</sup>.

M. Vellanickal partage aussi la leçon au singulier en disant que : « ...pour des raisons internes, cette leçon attestée par des traducteurs latins, mérite d'être préférée à la leçon au pluriel »<sup>218</sup>. R. Robert soutient le singulier en affirmant que :

« ...le texte du v. 13 au singulier est assuré par plusieurs témoignages irrécusables, dont celui d'Irénée, qui par Polycarpe se rattache directement à la source johannique. Le passage du singulier au pluriel, sur une aire géographique probablement différente du lieu de première diffusion du livre, ne soulève aucune difficulté, qu'on y voit avec Tertullien une falsification hérétique ou une erreur de copiste, qui avait pour s'invétérer des raisons aisées à déterminer. L'intention première du verset était de développer le contenu de la profession de foi « au nom » du Fils de Dieu, dont l'absence dans l'hymne initiale paraît incompréhensible et contraire au schéma d'introduction habituel, qui figure intégralement au v. 12. Alors que l'application du verset aux croyants soulève des objections trop nombreuses pour ne pas conduire à des solutions alambiquées, la leçon christologique est cohérente et s'intègre parfaitement au contexte. »<sup>219</sup>.

R. Fabris signale aussi que Origène, S. Ambrogie et S. Agustan sont en faveur de la forme singulière ἐγεννήθη<sup>220</sup>.

#### 2.4.3. Etablissement du texte du v. 18.

Une autre considération concerne la phrase μονογενῆς θεός du v. 18 absente dans

<sup>216</sup> I. de La Potterie cite les textes suivants : Jn 4.22-23 ; 11.25 ; 14.12 ; 17.19 ; 18.37, mais surtout I Jn 5.18 où il y voit un excellent parallélisme avec Jn 1.13, cf. I. de La POTTERIE. « Structure du Prologue de Saint Jean ». *NTS* 30, (1984). p. 380, note n° 56.

<sup>217</sup> Cf. *Idem.* pp. 370-371.

<sup>218</sup> Cf. M. VELLANICKAL. «Who was born...of God. A Text-Critical Study of Jn 1,13 ». *La Vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques*, (1987). pp. 211-228, cité par M. THEOBALD. « Le Prologue Johannique (Jean 1, 18) et ses lectures implicites ». *RSR* 83/2, (1995). p. 196, note n° 6.

<sup>219</sup> R. ROBERT. « La leçon christologique en Jean, 1, 13 ». *RT* 87, (1987). pp. 21-22.

<sup>220</sup> Cf. R. FABRIS. *Op. cit.* p. 136, note n° 3. R. Fabris ajoute que les témoignages sont tellement faibles en faveur de la thèse au singulier qu'il est plus sur de retenir la formule au pluriel, ἐγεννήθησαν. L. Ramaroson partage aussi la formule au pluriel, cf. L. RAMAROSON. « La Structure du Prologue de Jean ».

certain manuscrits<sup>221</sup>. R. Fabris nous rappelle que les éditions sont partagées selon quatre possibilités :

1. μονογενῆς υἱός<sup>222</sup>
2. μονογενῆς<sup>223</sup>
3. μονογενῆς θεός
4. ο μονογενῆς θεός

La forme μονογενῆς θεός sans et avec article est celle attestée dans les Papyrus Bodmer XV P<sup>66</sup>, P<sup>75</sup>, du code **Ⲛ** et du code B<sup>224</sup>. M. J. Lagrange affirme que le contexte ne permet pas de justifier la forme avec l'article ο μονογενῆς θεός, car écrire ο θεός après avoir écrit θεόν semblerait faire une différence entre le premier dieu et le deuxième<sup>225</sup>. D. A. Fennema préfère cette forme parce que « chez Jo. l'expression μονογενῆς υἱός est employée dans des phrases où l'on a aussi mention de θεός, mais non de πατήρ (Jo III,16,18 ; et même I Jo 4,9), tandis que μονογενῆς seul est mis en rapport avec πατήρ (Jo 1, 14,18) : ... »<sup>226</sup>.

B. A. Mastin explique que la forme μονογενῆς θεός est plus compatible avec le contexte. Par l'expression θεόν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, Jean accepte la croyance juïque selon laquelle aucun homme ne peut voir Dieu. Or, en utilisant μονογενῆς θεός, l'accent est

*ScEs* 28/3, (1976). p. 284.

<sup>221</sup> Cf. Pour une étude spécifique sur ce sujet, cf. E. HARRIS. « Prologue and Gospel. The Theology on the Fourth Evangelist ». *JSNT*, Supplements Series n° 107, (1994). pp. 101-115.

<sup>222</sup> La forme μονογενῆς υἱός est présente dans le code A et d'autres versions. M. Girard préfère cette forme en disant que : « la leçon μονογενῆς θεός semble être une correction christologique d'inspiration paléo-alexandrine ». Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 24, note n° 47. B. A. Mastin et C. H. Turner partagent cette forme, cf. B. A. MASTIN. « A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel ». *NTS* 22, (1975). pp. 37-41, et C. H. TURNER. « ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ». *JTS* 27, (1936). pp. 113-129. A. Schlatter explique qu'il est probable que le passage de la forme μονογενῆς υἱός à μονογενῆς θεός est dû à une confusion dans l'écriture abrégée des *nomina sacra* ΥΣ et ΘΣ. Cf. A. SCHLATTER. *Der Evangelist Johannes*. Stuttgart. 1948. p. 34, cité par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 39. M. C. Tenney partage la même explication pour ce qui concerne le passage d'une forme à l'autre mais retient la forme μονογενῆς θεός comme originale. Cf. M. C. TENNEY. *John : The Gospel of Belief*. London. 1948, 1954. p. 72, cité par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 39.

<sup>223</sup> La forme μονογενῆς nous l'avons seulement dans quelques manuscrits de la *Vulgata*.

<sup>224</sup> Nous citons dans notre texte, les codes les plus importants, pour les autres comme aussi pour les versions voir l'apparat critique du Nestle-Aland 27<sup>ème</sup>, p. 248.

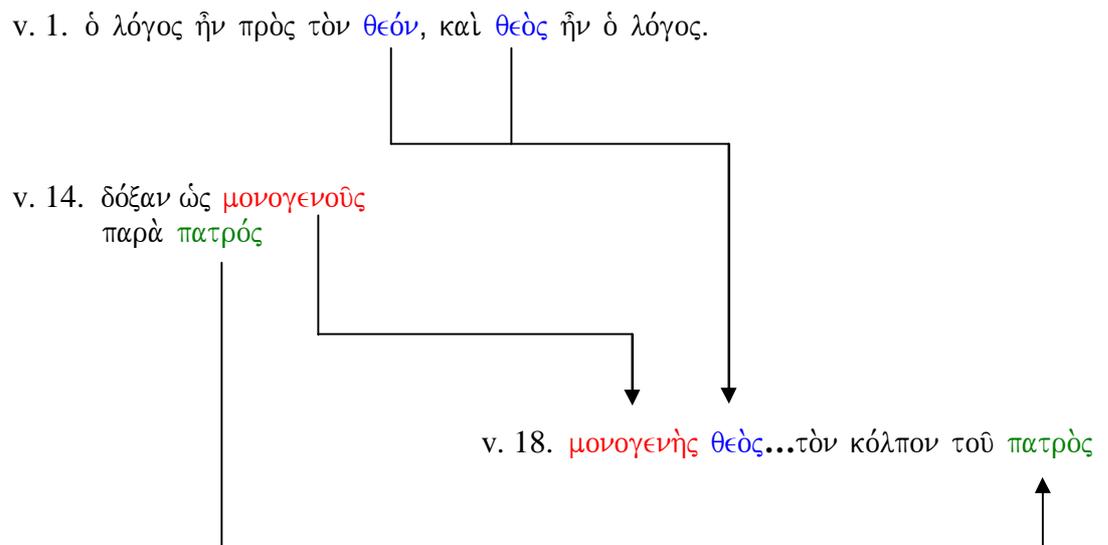
<sup>225</sup> Cf. M. J. LAGRANGE. *Evangelie selon Saint Jean*. Paris. 1948. p. 27, cité par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 39.

<sup>226</sup> D. A. FENNEMA. « John 1,18 : God The Only Son ». *NTS* 31, (1985). pp. 124-135.

mis sur le μονογενής dont au v. 14, il est dit que celui-ci est porteur parmi nous de la gloire qu'il avait auprès de son Père, ( καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός ), le μονογενής assume donc le rôle de Révélateur du Père. Le message transmis est donc que seul Dieu peut révéler Dieu et en même temps, on distingue le Révélateur du Père. B. A. Mastin conclut son analyse en disant que :

« Si l'Évangéliste essayait de communiquer cela, il ne serait pas surprenant qu'il le fasse à sa manière en mettant ensemble des mots trouvés précédemment, aux versets 1 et 14, de telle manière que la nouvelle phrase puisse unir ce qui a déjà été dit et qui développe sa pensée dans une nouvelle direction »<sup>227</sup>

La relation entre les vv. 14 et 18 est aussi mise en évidence par la même référence au πατρός. L'explication de B. A. Mastin peut être représenté par le schéma suivant :



W. F. Howard remarque que la supériorité de la nouvelle loi sur l'ancienne exprimée au v. 17 continue au v. 18 par l'expression θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, qui est à son avis une allusion au fait que Moïse n'a pas pu voir Dieu, contrairement au Christ. Cette explication selon W. F. Howard emphatiserait une fois de plus la différence entre le Christ et Moïse, en rendant la lecture μονογενὴ θεός comme la plus probable au contexte<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 41.

<sup>228</sup> Cf. W. F. HOWARD. *Christianity according to St John*. London. 1943. p. 51, cité par B. A.

## 2.5. Analyse stylistique du Prologue.

La figure stylistique principale dans le Prologue est la personnification du λόγος<sup>229</sup>, elle en est le centre<sup>230</sup>. Les modes verbaux les plus utilisés sont l'imparfait et l'aoriste. L'imparfait est réservé au λόγος pour le situer dans sa position d'avant la création du monde, et l'aoriste pour indiquer le monde créé et le λόγος même dans sa révélation dans le monde. Or nous savons que l'imparfait indique une action passée avec une idée de durée, une action prolongée indéfiniment. A. Feuillet affirme que : « Dans le prologue, l'imparfait du verbe « être » exprime très clairement l'existence : exister au commencement, c'est exister de façon absolue, depuis toujours. »<sup>231</sup>. L'aoriste par contre indique une action ponctuelle. Cet usage différent des temps verbaux souligne une position différente sur le plan de l'existence et de la relation entre le λόγος et le monde créé. Les expressions πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο<sup>232</sup> du v. 3 et καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο du v. 10 soulignent davantage que le λόγος décrit dans les vv. 1-2 n'appartient pas au monde créé mais bien plus, il est identifié comme celui par lequel le monde a été créé. Au v. 14, au contraire, par l'expression ὁ λόγος

---

MASTIN. *Art. cit.* p. 41.

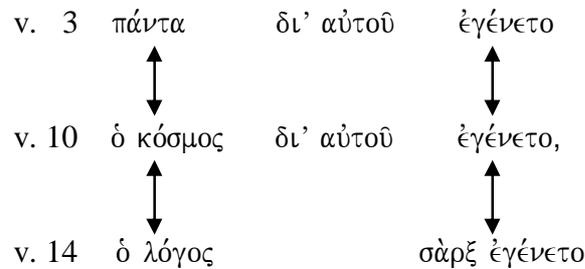
<sup>229</sup> Cf. G. R. OSBORNE. *Op. cit.* p. 108 cite comme exemples : Pr. 1.20-21 ; 8.1-2 ; 3.19-20 ; 9.1-2 ; 9.13-18.

<sup>230</sup> P. J. Cahill dans son étude comparative de différentes religions, a remarqué qu'il y a la tendance à se structurer en accord avec le symbolisme du centre. Même dans la façon d'écrire, souvent le centre donne la signification à un récit, l'auteur fait référence aux structures chiasmiques. Sur le rôle, donc, du λόγος, il en parle comme en étant le centre du Prologue à trois niveaux : Cosmologique (vv. 1-13), Anthropologique et Historique (v. 14). Cf. P. J. CAHILL. « The Johannine *Logos* as Center ». *CBQ* 38, (1976). pp. 63-68. L. H. Lightfoot remarque aussi cette notion de centre. Mais en comparant le Prologue de Jean avec celui de Marc, 1.1-13, il signale que même en celui-ci la figure de Jésus en est pas le centre. Des parallélismes intéressants ressortent. Dans les deux Prologues, il est question de la relation entre Jésus et Jean-Baptiste et que ce dernier à un moment donné laisse la place à celui auquel il a rendu témoignage. Dans les deux Prologues, il y a la présentation des difficultés, en Jean sous forme de conflit entre lumière et ténèbres, en Marc sous forme de récit de la tentation. Les deux Prologues aboutissent à des points culminants, Jean dans le v. 14 : « La Parole a été faite chair », et Marc dans le v. 11 : « Tu es mon Fils bien-aimé, objet de mon affection ». Donc même chez Marc, la figure et le ministère de Jésus sont le centre du récit. Cf. R. H. LIGHTFOOT. *The Gospel Message of St Mark*. Oxford, 1950. pp. 17-18, cité par M. D. HOOKER. « The Joannine Prologue and the Messianic Secret ». *NTS* 21, (1974). pp. 41-42.

<sup>231</sup> A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 32.

<sup>232</sup> R. Meynet remarque que le verbe ἐγένετο est le plus utilisé dans tout le Prologue. Ce lexème revient neuf fois, cf. vv. 3,6,10,12,14,15,17. Cf. R. MEYNET. « Analyse Rhétorique du Prologue de Jean ». *RB* 96/4, (1989), p. 506.

σὰρξ ἐγένετο, le Prologue décrit le λόγος dans son état de révélation dans le monde en utilisant donc la même forme verbale aoriste des vv. 3 et 10. Le contraste entre les expressions est ainsi mis en évidence :



Ce schéma montre que le ὁ λόγος qui ne faisait pas partie du πάντα et du κόσμος des vv. 3 et 10 en font partie au v. 14. Au niveau stylistique donc le Prologue nous présente le λόγος à deux moments qu'il faut se garder de confondre. J. Paulien et V. Mannucci<sup>233</sup> mettent aussi ces deux moments en évidence en remarquant le contraste verbal sur le thème de l'existence du λόγος entre les vv. 1-2 et 14. Voici le schéma :

Jn 1.1-2	Jn 1.14
<u>Existence éternelle</u>	<u>Existence temporelle</u>
« Etait »	« est devenu »
« avec Dieu »	« parmi nous »
« était Dieu »	« est devenu chair »

Ces deux moments historiques du λόγος divisent le Prologue en trois grandes parties thématiques<sup>234</sup> :

#### 1. La création vv. 1-5.

---

<sup>233</sup> Cf. J. PAULIEN. *The Abundant Life Bible Amplifier*. John. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1995. p. 44, cf. aussi V. MANNUCCI. *Giovanni il Vangelo Narrante*. Bologna : EDB, 1993. p. 11. A. Wikenhauser *Op. cit.* pp. 63-64, dit que parmi les commentateurs, on n'est pas d'accord sur la détermination des vers du prologue qui concernent le λόγος avant l'incarnation et ceux qui concernent l'après. Certains disent qu'on commence à parler du λόγος incarné à partir du v. 5, d'autres à partir des vv. 9-10 tandis que d'autres à partir du v. 12.

2. Histoire universelle et Israël vv. 6-13.

3. Incarnation et communauté chrétienne vv. 14-18.

C. H. Giblin constate que le Prologue parle du *λόγος* à la troisième personne du singulier dans les vv. 1-5,9-12 et à la première personne du pluriel dans les vv. 14,16-18<sup>235</sup>. Pour ce qui concerne la conjonction utilisée, la plus fréquente est le *καί* avec laquelle tout le prologue se rattache<sup>236</sup>.

Par rapport à cela, J. Bonsirven remarque comme un sémitisme l'abondance de parataxe dans tout l'Évangile de Jean. Il dénote que l'auteur était habitué à joindre ses phrases par le *ו* copulatif hébreu et donc il transfère cette même valeur au *καί* grec. Donc, cette conjonction devrait être prise à la manière sémitique, comme indiquant parfois aussi une subordination<sup>237</sup>.

### 2.5.1. Le Prologue comme hymne chrétienne.

A. Wickenhauser, R. Schnackenburg, X. Léon-Dufour partagent la thèse qu'il s'agit ici d'une hymne en l'honneur du Fils de Dieu que les premiers chrétiens l'adressaient au Christ dans le cadre de la liturgie<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> Cf. R. FABRIS. *Op. cit.* pp. 137-138.

<sup>235</sup> Cf. C. H. GIBLIN. *Art. cit.* pp. 88, 100.

<sup>236</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG. *Il Vangelo di Giovanni*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Vol. 1. Brescia : Paidea, 1973. p. 286, note n° 19.

<sup>237</sup> Cf. J. BONSIRVEN. « Les aramaismes de S. Jean l'Évangéliste ». *Bib* 30, (1949). p. 426.

<sup>238</sup> Cf. A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* pp. 59-60, cf. aussi R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 280-286, cf. aussi X. LEON-DUFOUR. *Lecture de l'Évangile selon Jean*. Vol. 1. Paris : Seuil, 1989. pp. 40-42. A. Wickenhauser dit qu'Eusèbe, en citant un écrit perdu d'Hyppolite de Rome, affirme que dans ces hymnes, Jésus était appelé « Dieu » (Eusebio. *Hadverses Ereses*. V, 28.5, cité par *Idem*. p. 59.). Que des formules solennelles aient été adressées au Christ au début du christianisme est aussi attesté par la lettre de Pline le Jeune à Trajan, écrite en 112-113 apr. J-C. De plus, il conteste que cette hymne ait été composée avant et indépendamment de l'Évangile et qu'ensuite Jean s'en soit servi comme base pour développer son Évangile et l'ait mis en tête. Cette hypothèse est partagée aussi par R. Schnackenburg. C'est pour cette raison, dit A. Wickenhauser, que peut-être le terme *λόγος* n'est plus appliqué au Christ dans l'Évangile. A. Wickenhauser et R. Schnackenburg voient dans les écrits de S. Paul d'autres hymnes, Ph 2.6-11, Col 1.15-20, 1 Tm 3.16 et He 1.2, mais à la différence de Jn 1.1-18, dans ceux-ci on ne parle jamais du rejet du Rédempteur de la part du monde. G. R. OSBORNE. *The Hermeneutical Spiral*. Downers Grove, Illinois : Intervarsity Press, 1991. p. 186, adjoint d'autres hymnes néotestamentaires comme 1 P 3.18-22 ; Ep 2.14-18 ; 5.14 ; 1 Co 13.1-13, mais par contre, Jn 1.1-18, aurait son arrière-plan dans la littérature de Sagesse. R. Schnackenburg fait aussi remarquer un arrière-plan vétérotestamentaire.

Pour ce qui concerne la source de cette hymne, vu les difficultés du problème, vu toutes les hypothèses présentées et vu qu'à l'état actuel il est impossible de l'établir avec une certitude absolue, nous préférons avoir une attitude de prudence, comme celle de M. Cholin :

« La variété des tentatives et la disparité des résultats invitent plutôt à suivre la prudence des spécialistes comme Y. Janssens et E. M. Yamauchi, qui osent à peine évoquer le milieu de production de l'hymne. Ils constatent, en effet, que le mot Logos se trouve dans des écrits aussi variés que ceux des philosophes grecs, de la Septante, de Philon d'Alexandrie, du judaïsme targumique ou de la gnose. En outre, certains de ces textes sont contemporains du Prologue et il est difficile de déterminer exactement lequel a précédé l'autre. »<sup>239</sup>

R. Schnackenburg signale que nous pouvons avoir plusieurs reconstructions de l'hymne selon les méthodes utilisées et les points de vue des exégètes. Nous avons des reconstructions qui mettent en évidence le rythme, les thèmes, le style ou aussi l'arrière-plan historico-religieux, mais il est important de retenir qu'il s'agit d'hypothèses<sup>240</sup>. Avec cette attitude nous présentons ici l'hymne primitive, proposée par le même R. Schnackenburg et approuvée aussi par B. Klappert et L. Ramarosan<sup>241</sup>. L'hymne est composée de quatre stro-

---

Nous retenons que le terme ἐσκήνωσεν du v. 14 est une référence à la tente que Dieu a demandé de dresser au Sinaï pour qu'il habite parmi son peuple, Ex 25.8. D'autres références à l'AT seront considérées dans l'analyse thématique. Considérant ces références à la littérature de Sagesse et à l'AT, on suppose que l'hymne vient d'un milieu de spéculation judéo-hellénistique converti au christianisme. Cf. T. H. TOBIN. « The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation ». *CBQ* 52, (1990). p. 268. En 1923, R. Bultmann a proposé la thèse selon laquelle cette hymne aurait eu une origine gnostique et que Jean l'aurait prise et appliquée au Christ. Cette thèse n'a pas trouvé de consensus, parce que la présence du v. 14 qui contient une affirmation sur l'incarnation se comprend seulement dans la foi chrétienne.

La présence d'autres hymnes dans le NT ne s'oppose pas à la présence d'une hymne en l'honneur du λόγος d'origine purement chrétienne. Mais les débats sur une possible source gnostique du Prologue continuent surtout en raison des parallélismes avec la *Protennoia Trimorphe*. Pour une étude sur ces parallélismes cf. C. A. EVANS. « On the Prologue of John and the *Trimorphic Protennoia* ». *NTS* 27, (1981). pp. 395-401. Les études consacrées aux relations entre le Prologue et la *Protennoia Trimorphe* aboutissent à des résultats opposés. P. H. Poirier résume ce débat en déclarant que des auteurs comme Y. Janssens et R. McL. Wilson concluent que la *Protennoia Trimorphe* a utilisé le matériel johannique et l'a réinterprété, tandis que pour des auteurs comme G. Schenke et C. Colpe, au contraire, ils concluent que c'est Jean qui a utilisé pour son Prologue la *Protennoia Trimorphe*. Cf. P. H. POIRIER. « La *Protennoia Trimorphe* (NH XIII, I) et le vocabulaire du *Descensus ad Inferos* ». *Le Muséon* 96, (1983). pp. 193-204, cité par G. ROCHAIS. « La Formation du prologue (Jn 1,1-18) (II) ». *ScEs* 37/2, (1985). p. 181, note n° 83. Devant ces différentes conclusions nous partageons l'avis de G. Rochais qui dit que ce qui est important est de chercher pourquoi les deux textes semblent avoir empruntés l'un et l'autre (*Art. cit.* p. 182).

<sup>239</sup> M. CHOLIN. *Art. cit.* pp. 344-345.

<sup>240</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 280-286.

<sup>241</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 280-286, cf. aussi B. KLAPPERT. *Art. cit.* pp. 1114-

phes, dont la première proclame la divinité du λόγος et son activité créatrice. La deuxième décrit l'importance du λόγος pour le monde des hommes. La troisième parle du rejet de l'œuvre du λόγος par l'humanité avant l'incarnation. Enfin, la quatrième célèbre l'incarnation qui est source de salut pour les hommes.

### 1<sup>ère</sup> Strophe.

Thèmes : Le λόγος, Dieu en Dieu

Le λόγος créateur.

Vers :

(v. 1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.  
 (v. 3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν

### 2<sup>e</sup> Strophe<sup>242</sup>.

Thèmes : Le λόγος, source (potentielle) de vie pour l'homme.

Le λόγος, source (potentielle) de lumière pour l'homme.

Vers :

(v. 4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·  
 (v. 9) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον

### 3<sup>e</sup> Strophe.

---

1115, cf. aussi L. RAMAROSON. *Art. cit.* pp. 289-296. L. Ramaroson, remarque que dans le Prologue, tel que nous l'avons, à mesure qu'on avance, les phrases ou morceaux de phrases augmentent, et la progression des idées ainsi que le rythme deviennent de moins en moins nets. C'est pour cela qu'il suppose qu'au texte de l'hymne primitive ont été ajoutés des gloses : vv. 2,5,6-8,9c,10b,12-13,14cd,15,17-18. Dans cet article, il mentionne seize auteurs qui de 1921 jusqu'à 1966 ont proposé des reconstructions différentes (*Art. cit.* pp. 288-292). La même enquête mais plus complète a été menée aussi par G. ROCHAIS. « La Formation du prologue (Jn 1,1-18) (I) ». *ScEs* 37/1, (1985). pp. 7-9. Il présente la proposition de trente sept reconstructions différentes.

<sup>242</sup> G. Rochais affirme que les vv. 6-9 sont une addition à l'hymne primitive. Il remarque que leur structure littéraire tranche nettement avec le développement logique de la pensée des versets qui précèdent et qui suivent. L'utilisation de κατέλαβεν au v. 5b et de παρέλαβον et ἔλαβον aux vv. 11b et 12a, confirme le lien logique qui unit les vv. 5-10. De plus, il signale que les phrases dans les vv. 6-9 ne sont plus liées par le καὶ mais par des propositions de subordination. Il conclut que ces additions ont pour but de christologiser les vv. 4-5 et d'introduire le récit évangélique. Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* pp. 13-19.

Thèmes : Le λόγος méconnu du monde.

Le λόγος méconnu des siens.

Vers :

(v. 10) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

(v. 11) εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον

#### 4<sup>e</sup> Strophe<sup>243</sup>

<sup>243</sup> Pour ce qui concerne les vv. 12c-13 G. Rochais les considère aussi comme des ajouts. Pour ce qui concerne le v. 12c il signale des raisons de vocabulaire et de construction. Par rapport au vocabulaire, il remarque que l'expression πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ fait partie du langage de Jean ( cf. 2.23 ; 3.18 ; 1 Jn 3.23 ; 5.13) donc il ne peut pas faire partie de l'hymne primitive. De plus, il remarque qu'au niveau syntaxique cette expression est semblable à celle de 1 Jn 5.13. Pour justifier l'ajout du v. 13 nous signalons trois raisons présentées par G. Rochais. La première est que ce verset devrait expliquer l'expression ambiguë du v. 12 ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι . Mais ce n'est pas le cas parce que c'est seulement à la suite du récit entre Jésus et Nicodème ou à la suite de la controverse entre Jésus et les Juifs que cette expression est expliquée. La deuxième est que les constructions avec οὐδὲ, ἀλλὰ sont johanniques. La troisième est que le développement de la pensée est rompu par ce verset avec ses considérations sur la génération spirituelle des enfants de Dieu, alors que le développement du rôle du λόγος à l'égard des croyants était plus logique. G. Rochais affirme que le but de cet ajout est d'éviter une mauvaise interprétation de la phrase ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι. Comme si les sauvés auraient une puissance divine refusée aux autres, qui leur permettraient d'avoir une maîtrise totale sur cette filiation. Par cet ajout on veut souligner que la filiation charnelle ou abrahamique ne donne aucun droit à la filiation divine. Celle-ci est reçue que par la foi en acceptant le λόγος. Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* pp. 20-23.

Pour ce qui concerne le v. 15, lui aussi est considéré comme un ajout parce qu'il apparaît comme une rupture dans l'enchaînement des pensées entre les vv. 14-16. Au niveau stylistique l'utilisation du pronom de la première personne du pluriel des vv. 14, 16 est interrompue par l'utilisation du pronom de la troisième personne du singulier du v. 15. G. Rochais présente deux raisons pour cet ajout. Soit pour des intentions polémiques contre les disciples de Jean-Baptiste qui, parce que leur maître est apparu avant Jésus, ils le considéraient peut être comme supérieur. Soit pour réfuter Cérinthe qui dit que le Christ céleste s'est uni au Christ terrestre au moment du baptême et il l'a quitté avant sa mort. Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* pp. 23-26.

Pour ce qui concerne le v. 17, trois raisons principales, présentées par G. Rochais, sont évoquées pour justifier l'ajout de ce verset. La première est que, comme le v. 15, il est rédigé avec le pronom de la troisième personne du singulier, tandis que les vv. 14-16 sont avec le pronom de la première personne du pluriel. La deuxième est la présence de noms propres comme Moïse et Jésus-Christ qui est étrange dans une hymne, et la troisième est que ce verset n'est pas préparé par un développement antérieur. Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* pp. 28-30. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 42, ajoute le v. 17 à cette strophe. R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 286, note n° 19 explique que les commentateurs qui ajoutent ce verset se basent sur le fait qu'il commence par ὅτι, comme le v. 16. Nous avons déjà dit que R. Schnackenburg fait remarquer que tout le prologue procède seulement avec le καὶ et même pour le v. 16, cet auteur, suppose la présence originelle de καὶ, changé ensuite en ὅτι pour la présence du v. 15. De toute façon, dit R. Schnackenburg, καὶ rattache mieux le v. 16 au v. 14. La présence de ὅτι au v. 17 est le résultat d'une réflexion explicative ajoutée par l'évangéliste et serait une preuve donc que ce verset n'était pas dans l'hymne originelle.

Pour ce qui concerne le v. 18, il est considéré comme un ajout. Le mot θεὸν placé en tête d'une phrase et suivi du pronom οὐδέις font partie du style de Jean (3.32b ; 13.28 ; 15.13 ; 16.22 ; 1 Jn 4.12),

Thèmes : Le λόγος incarné devenu notre compagnon.

Le λόγος, source effective de grâce et de vérité pour nous.

Vers :

(v. 14) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας

(v. 16) ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

L. Ramaroson signale que ces quatre strophes peuvent être regroupées en deux parties qui déterminent deux moments du λόγος<sup>244</sup> :

1<sup>ère</sup> Partie - Le λόγος avant l'histoire humaine (Strophes 1<sup>e</sup> et 2<sup>e</sup>).

2<sup>e</sup> Partie - Le λόγος dans l'histoire humaine (Strophes 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup>).

Même si nous ne retenons pas cette reconstruction, nous avons ici, représentée sous forme d'un résumé ou d'une hymne, toute l'histoire du salut opéré par le λόγος en faveur des hommes.

### 2.5.2. Les genres littéraires.

En analysant cette hymne au niveau stylistique, Y. Simoens remarque qu'il y a un mélange des genres poétique, liturgique et rhétorique<sup>245</sup>. M. Cholin affirme par rapport à ce mélange que le genre hymnique, dont il est principalement question, n'est pas clairement défini<sup>246</sup>.

I. de La Potterie observe que les vv. 1-5 relèvent du genre apocalyptique ou sapien-

---

l'expression οὐδεὶς...πώποτε apparaît sept fois dans le NT dont six fois chez Jean. L'expression μονογενὴς θεὸς est johannique (3.16-18 ; I Jn 4.9), ainsi que la même expression suivit par le pronom ἐκεῖνος (1.33 ; 5.11 ; 9.37 ; 10.1 ; 12.48 ; 14.21-26 ; 15.26). Au niveau thématique, l'impossibilité de voir Dieu est un thème assez fréquent chez Jean (5.37 ; 6.46 ; I Jn 4.12-20). Les raisons de cet ajout sont, selon G. Rochais d'ordre polémique. Selon le judaïsme Dieu s'était révélé dans la loi, tandis qu'ici on affirme que c'était le Fils, le λόγος qui a révélé Dieu. Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* p. 38.

<sup>244</sup> Cf. L. RAMAROSON. *Art. cit.* p. 291

<sup>245</sup> Cf. Y. SIMOENS. *Op. cit.* p. 54.

tiel. Dans les deux premiers versets, nous trouvons la phrase πρὸς τὸν θεόν qui rappelle celui de la littérature sapientielle qui décrit la sagesse près de Dieu<sup>247</sup>. De plus aux vv. 3-4, il y a le thème de la lumière qui vainc sur les ténèbres, or le thème de la victoire est fréquent dans la littérature apocalyptique<sup>248</sup>.

Aux vv. 6-14, I. de La Potterie remarque la présence du genre historique. Le témoignage sur Jean au v. 6, la venue du λόγος parmi les siens au v. 11a, et l'incarnation du λόγος au v. 14<sup>249</sup>.

Aux vv. 15-18, le genre historique laisse la place à une confession de foi. Jean confesse que lui et les croyants de son temps, continuent dans la communauté chrétienne à proclamer leur foi en Jésus-Christ<sup>250</sup>.

### 2.5.3. Analyse rythmique et strophique.

J. Irigoïn remarque une composition rythmique surprenante de cette hymne<sup>251</sup>. H. Geese y voit, d'après une rétroversion hébraïque du Prologue, des traces de la poésie hébraïque<sup>252</sup>. Les résultats de ces deux spécialistes ne concordent pas sur tous les points mais ils affirment la symétrie de composition du Prologue qui rendait ce texte aisément mémorisable. J. Irigoïn tient compte, pour son analyse, des règles de l'accentuation grecque. Il a donc subdivisé le Prologue en strophes d'après le nombre des syllabes toniques et atones. Voyons ses résultats dans le tableau qu'il propose<sup>253</sup>

---

<sup>246</sup> Cf. M. CHOLIN. *Art. cit.* p. 343.

<sup>247</sup> Pr 8.27,30.

<sup>248</sup> Cf. I. de La POTTERIE. *Art. cit.* p. 367.

<sup>249</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>250</sup> Cf. *Idem.* pp. 367-368.

<sup>251</sup> Cf. J. IRIGOÏN. « La Composition Rythmique du Prologue de Jean (1,1-18) ». *RB* 77, (1971). pp. 501-514.

<sup>252</sup> Cf. H. GESE. « Der Joannesprolog ». *Alttestament Vortrage. Zur Biblischen Theologie.* (1977), pp. 152-201, cité par X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* pp. 45-46.

<sup>253</sup> Cf. J. IRIGOÏN. *Art. cit.* p. 507. (C'est nous qui ajoutons au tableau les « noms » dans les colonnes des sigles.)

Composition Syllabique			Composition Tonique		
Groupes de versets	Nombre de syllabes	Sigles et noms	Groupes de versets	Nombre de syllabes toniques	Sigles et noms
1-4	75	A (Strophe)	1-3a	20	A (Strophe)
5	22	B (Mésode)	3b-5	14	B (Mésode)
6-8	75	A <sup>1</sup> (Antistrophe)	6-8	20	A <sup>1</sup> (Antistrophe)
9-13	138	C (Strophe)	9-13	40	C (Strophe)
14	50	D (Mésode)	14	14	D (Mésode)
15-18	139	C <sup>1</sup> (Antistrophe)	15-18	41	C <sup>1</sup> (Antistrophe)

J. Irigoïn fait appel à la terminologie lyrique grecque en appelant strophe et antistrophe les éléments de l'hymne qui se répondent et mésode ceux qui les séparent. Il remarque une division en deux parties : ABA<sup>1</sup> et CDC<sup>1</sup>.

Chacune de ces parties est composée par des strophes et des antistrophes qui ont presque la même longueur syllabique (75 et 138/139). La même remarque, il l'a fait par rapport au nombre des syllabes toniques dans les deux parties : strophes et antistrophes ont presque le même nombre de syllabes toniques (20 et 40/41), mais ont aussi le même mésode (14)<sup>254</sup>.

J. Irigoïn fait aussi une analyse strophique dans laquelle il remarque que les strophes A et C commencent de la même manière, c'est-à-dire par la mention dès le début du λόγος. La même caractéristique est remarquée dans les antistrophes A<sup>1</sup> et C<sup>1</sup>, les deux commencent par la mention de Jean-Baptiste<sup>255</sup>. Par contre, les deux mésodes, même s'ils commencent par la même conjonction και, ont des caractéristiques différentes. Pour ce qui concerne le mésode B, Irigoïn remarque une variation de contenu selon qu'il s'agit de l'analyse syllabique ou accentuelle. Dans l'analyse syllabique, il présente l'antinomie entre la lumière et les ténèbres, tandis que dans l'analyse accentuelle, il présente le λόγος comme la source de la vie et de la lumière. Le mésode D a dans les deux analyses des caractéristiques de syn-

---

<sup>254</sup> Nous voulons présenter la distribution symétrique des syllabes toniques que H. Gese remarque : 1<sup>ère</sup> Partie, A 18, B 12, A<sup>1</sup> 18 ; 2<sup>e</sup> Partie, C 30, D 12, C<sup>1</sup> 30. Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* pp. 46-47.

thèse<sup>256</sup>.

Cette analyse rythmique et strophique du Prologue montre l'unité de composition. J. Irigoien conclut son étude en affirmant que : « ...le texte grec, sous la forme et l'état où il est attesté dès le II<sup>e</sup> siècle, loin d'être simplement la traduction, la paraphrase ou la refonte d'une hymne antérieure, est une composition originale, répondant à des règles précises. »<sup>257</sup>. Cette analyse soutient donc une lecture synchronique du Prologue.

## 2.6. Analyse structurale du Prologue<sup>258</sup>.

Au niveau structurel, A. Wikenhauser, remarque que le prologue de Jean a été composé selon la forme rythmique de la poésie sémitique<sup>259</sup>. I. de La Potterie signale que les avis sur la structure du Prologue sont partagés en deux camps, ceux qui y voient une structure concentrique et ceux qui y voient une structure à spirale<sup>260</sup>. L. Ramaroson ajoute un troisième camp ; ceux qui y voient une structure rectiligne<sup>261</sup>. D'autres auteurs proposent de mettre en évidence la dimension narrative comme principe de structuration<sup>262</sup>.

M. Girard signale deux lignes d'approche à l'analyse structurelle du Prologue. L'une concerne les rapports des idées ou de thèmes et l'autre concerne les rapports de mots<sup>263</sup>. Les deux lignes d'approche ainsi que les différentes structures méritent d'être considérées, parce qu'il s'agit de points de vue différents. Le fait que chaque exégète propose sa propre structure, est le signe évident que les procédés de composition nous échappent. Voyons en bref les différentes positions.

---

<sup>255</sup> Cf. *Idem.* pp. 508-509.

<sup>256</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>257</sup> *Idem.* p. 514.

<sup>258</sup> R. Meynet identifie l'analyse structurale à l'analyse rhétorique. Cf. R. MEYNET. *Art. cit.* p. 481. Meme si nous remarquons que l'analyse rhétorique étudie plutôt les lois qui sont à l'origine d'une composition littéraire et non pas la composition en elle-meme.

<sup>259</sup> Cf. A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* p. 58.

<sup>260</sup> Cf. I. de La POTTERIE. *Art. cit.* p. 355.

<sup>261</sup> Cf. L. RAMAROSON. *Art. cit.* pp. 282-287.

<sup>262</sup> Cf. [s.a.] « Prologue de Jean, essai de description semiotique ». *SemBib* 4, (1976). pp. 14-23.

<sup>263</sup> Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 12.

### 2.6.1. La structure concentrique.

N. W. Lund a été le premier à lancer les études sur la structure concentrique<sup>264</sup>. Après lui plusieurs auteurs, comme M.E. Boismard, A. Feuillet, P. Borger, R. A. Culpepper, M. Girard ont adopté ce type de structure<sup>265</sup>. Nous retenons ici deux modèles de structures concentriques. La première, proposée par R. Fabris<sup>266</sup>, est basée sur des rapports des idées et thèmes. En voici deux exemples :

A Le λόγος auprès de Dieu, sa divinité éternelle. vv. 1-2.

B Tout advint par lui : la création. vv. 3.

C Le don du λόγος aux hommes. vv. 4-5.

D Le témoignage de Jean. vv. 6-8

E Le λόγος venu dans ce monde. v. 9.

F Le λόγος méconnu. vv. 10-11.

<sup>264</sup> Cf. R. A. CULPEPPER. « The Pivot of John's Prologue ». *NTS* 27, (1981). p. 6. Cette structure est appelée aussi chiasme ou construction par enveloppement, cf. I. de La POTTERIE. *Art. cit.* p. 355. ou par Y. Simoens bipartite, cf. Y. SIMOENS. *Op. cit.* p. 56, l'auteur cite M. E. Boismard comme soutenant cette structure. Nous ajoutons aussi C. L'Eplattenier. Cette structure a un développement symétrique de deux parties autour d'un pivot central.

<sup>265</sup> Cf. M.E. BOISMARD. *Le Prologue de Saint Jean*. Lectio divina 11, Paris : Cerf, 1953. pp. 103-108, cf. aussi A. FEUILLET. *Op. cit.* pp. 149-162, cf. aussi R. A. CULPEPPER. *Art. cit.* pp. 1-31, cf. aussi P. BORGER. « Observation on the Targumic Character of the Prologue of John ». *NTS* 16, (1969-1970), pp. 288-295, cf. aussi M. GIRARD. *Art. cit.* pp. 5-31.

<sup>266</sup> Cf. R. FABRIS. *Op. cit.* p. 138, cf. aussi C. L'EPLATTENIER. *L'Evangile de Jean*. La Bible, Porte-Parole. Genève : Labor et Fides, 1993. p. 16, propose la même mais avec une nuance dans la division des versets. Une autre structure concentrique basée sur des rapports thématiques est celle proposée par J. Staley. Voici sa structure :

A vv. 1-5 La relation entre le Logos et

1. Dieu

2. La création

3. L'humanité

B vv. 6-8 Le témoignage de Jean (négatif)

C vv. 9-11

D vv. 12-13

C<sup>1</sup> v. 14

B<sup>1</sup> v. 15 Le témoignage de Jean (positif)

A<sup>1</sup> vv. 16-18 La relation entre le Logos et

3. l'humanité

2. La re-création

1. Dieu

Cf. J. STALEY. « The Structure of John's Prologue : Its Implication for the Gospel's Narrative

F<sup>1</sup> Le λόγος accepté. v. 12-13.

E<sup>1</sup> L'incarnation du λόγος. v. 14.

D<sup>1</sup> Le témoignage de Jean. v. 15.

C<sup>1</sup> Le don du λόγος incarné. v. 16.

B<sup>1</sup> Médiation de salut du λόγος. v. 17.

A<sup>1</sup> Le Fils unique qui est dans le sein du Père, sa divinité éternelle. v. 18.

Dans cette structure concentrique, il ressort que les parties A-A<sup>1</sup> ; B-B<sup>1</sup> ; C-C<sup>1</sup> ; D-D<sup>1</sup>, E-E<sup>1</sup> sont liées entre elles selon un parallélisme synonymique, tandis que F-F<sup>1</sup> sont en parallélisme antithétique.

Le deuxième exemple a été proposé par P. Lamarche. Pour lui, la structure du Prologue prend la forme d'un W<sup>267</sup>. Voyons le schéma :

A	B	A <sup>1</sup>
a (vv. 1-2)	(vv. 10-13)	c <sup>1</sup> (v. 14)
b (v. 3)		d <sup>1</sup> (v. 15)
e (vv. 4-5)		e <sup>1</sup> (v. 16)
d (vv. 6-8)		b <sup>1</sup> (v. 17)
c (v. 9)		a <sup>1</sup> (v. 18)

A	B	A <sup>1</sup>
a	c	c <sup>1</sup>
b	d	d <sup>1</sup>
e		e <sup>1</sup>

---

Structure ». *CBQ* 48, (1986). p. 249.

<sup>267</sup> Cf. P. LAMARCHE. « Le Prologue de Jean ». *RSR* 52, (1964). pp. 529-532.

P. Lamarche distingue trois parties : A,B,A<sup>1</sup>. Il voit dans l'élément A une concentration d'expressions hellénistiques, tandis qu'en A<sup>1</sup> une concentration d'expressions sémitiques. Ces remarques amènent P. Lamarche à considérer la partie A du Prologue comme s'adressant aux païens et la partie A<sup>1</sup> comme s'adressant aux Juifs. De plus, il voit les éléments A-A<sup>1</sup> liés par un parallélisme synthétique<sup>268</sup>.

Un autre modèle alternatif de structure concentrique est basée sur des rapports de mots. Nous présentons aussi pour cette structure deux exemples. Le premier est proposé par P. Borger<sup>269</sup> :

A. vv. 1-2      ὁ λόγος... θεὸς ... θεόν  
                   B. v. 3            πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο  
                   C. vv. 4-5        τὸ φῶς  
                   C<sup>1</sup>. vv. 6-9       τὸ φῶς  
                   B<sup>1</sup>. vv. 10-13    ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο  
                   A<sup>1</sup>. vv. 14-18    ὁ λόγος ... θεόν

Le deuxième exemple, c'est nous qui le proposons mais sur la base des considérations faites par R. A. Culpepper. Cet auteur remarque dans le Prologue que les seules fois où le mot θεὸς revient est aux vv. 1-2 trois fois, au milieu du Prologue vv. 6,12-13 trois fois, et au v. 18 deux fois<sup>270</sup>.

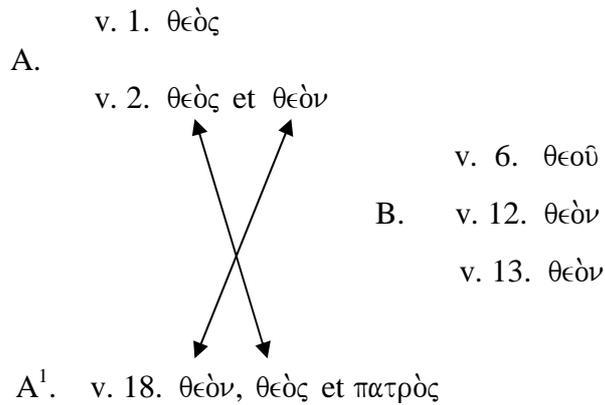
Nous signalons en plus que le terme πατὴρ pourrait être considéré, au v. 18, comme une référence synonymique de θεὸς. Sur la base de ces références, une structure chiasmique ABA<sup>1</sup>, peut être identifiée sur le terme θεὸς dont les formes nominative et accusative de θεὸς des vv. 2 et 18 apparaissent en ordre inverse. Voyons cela dans le schéma suivant :

---

<sup>268</sup> Cf. *Idem*. p. 531.

<sup>269</sup> Cf. P. BORGER. « Observations on the Targumic Character of the Prologue of John ». *NTS* 16, (1969-70). pp. 288-295.

<sup>270</sup> Cf. R. A. CULPEPPER. *Art. cit.* p. 10.



Cette structure avec ces récurrences est très intéressante parce qu'elle est modelée sur la structure concentrique ABCDEF - F<sup>1</sup>E<sup>1</sup>D<sup>1</sup>C<sup>1</sup>B<sup>1</sup>A<sup>1</sup> que nous avons exposée avant, dont les vv. 10-13 sont le centre. Elle confirme donc le mouvement chiasmique du Prologue.

### 2.6.2. La structure à spirale.

La structure à spirale<sup>271</sup> est fondée sur la succession des idées. Parmi les auteurs qui se sont intéressés à ce type de structure, il y a M. Fr. Lacan, H. Ridderbos et S. A. Panimolle<sup>272</sup>. Nous relevons ici celle proposée par M. Fr. Lacan, qui voit dans le Prologue trois

<sup>271</sup> Appelé par I. de la Potterie aussi parallèle, cf. I. de La POTTERIE. *Art. cit.* p. 355.

<sup>272</sup> Cf. M. F. LACAN. « Le Prologue de Saint Jean. Ses thèmes, sa structure, son mouvement ». *LumVi* 33, (1957). pp. 91-110, cf. aussi M. RIDDERBOS. « The Structure and scope of the Prologue of the Gospel of John ». *NT* 8, (1966). pp. 180-201, cf. aussi S. A. PANIMOLLE. *Il dono della legge e la Grazia della Verità (Gv 1:17)*. Roma : [s.e.], 1973. pp. 71-105, cité par G. MLAKUZHYIL. *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*. *Analecta Biblica* 117. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1987. pp. 132-133. M. Girard fait remarquer que S. A. Panimolle essaye de combiner dans une structure les caractéristiques des structures concentriques avec celles des structures à spirale, (*Art. cit.* p. 10.). C'est pour cela que nous voulons la présenter :

1<sup>ère</sup> Partie: Le Verbe et son œuvre révélatrice. (vv. 1-5) :

A) Le Logos dans sa vie divine avant la création. (vv. 1-2) ;

B) La médiation du Verbe dans la création. (v. 3) ;

C) L'action révélatrice du logos source de vie et de lumière. (vv. 4-6) ;

2<sup>è</sup> Partie : L'incarnation du Verbe Révélateur. (vv. 6-14) :

AI) Le témoignage de Jean Baptiste vers la lumière. (vv. 6-8) ;

C') La révélation cosmique et historique de la Lumière. (vv. 9-12) ;

D) Le don réservé à celui qui accueille la Révélation du Logos. (vv. 12-14) ;

A') L'incarnation du Verbe Révélateur. (v. 14) ;

3<sup>è</sup> Partie : Le don de la Révélation eschatologique totale. (vv. 15-18) :

AI') Le témoignage de Jean Baptiste au Logos Incarné. (v. 15) ;

étapes qui déterminent un mouvement en vagues. Dans chacune d'elle, Jean développe un thème qu'il reprend davantage dans la suivante<sup>273</sup>. Voyons le schéma :

1 <sup>ère</sup> Etape	2 <sup>e</sup> Etape	3 <sup>e</sup> Etape
1. A (1-2)	B (3)	C (4-5)
2. A <sup>1</sup> (6-8)	B <sup>1</sup> (9-11)	C <sup>1</sup> (12-14)
3. A <sup>2</sup> (15)	B <sup>2</sup> (16-17)	C <sup>2</sup> (18)

### 2.6.3. La structure rectiligne.

La structure rectiligne est formée par deux, trois ou quatre parties principales qui peuvent avoir des subdivisions. Tout se développe selon un mouvement horizontal. Parmi les auteurs qui soutiennent cette structure, (Lucke, Calmes, Durand, Resch, Baldensperger<sup>274</sup>) nous présentons ici celle proposée par L. Ramarosan<sup>275</sup> en deux grandes parties, vv.

D') La nouvelle « grâce » (charis) du Verbe Révélateur. (v. 16) ;

B') La médiation de Jésus dans la Révélation eschatologique. (v. 17) ;

A'') Jésus l'unique Révélateur parfait, parce que fils unique de Dieu. (v. 18).

<sup>273</sup> I. de La Potterie reprend cette structure pour proposer la sienne. Cette lecture du Prologue est fondée sur quatre couches horizontales, A, B,C,D, ou il y a des versets du Prologue qui sont en parallèle sur trois colonnes (*Art. cit.* pp. 357-367). Cette structure permet deux lectures dont il appelle la première « lecture horizontale » qui suit les couches A,B,C,D et l'autre « lecture verticale » qui suit trois colonnes. Voyons les deux lectures proposées dans le schéma suivant :

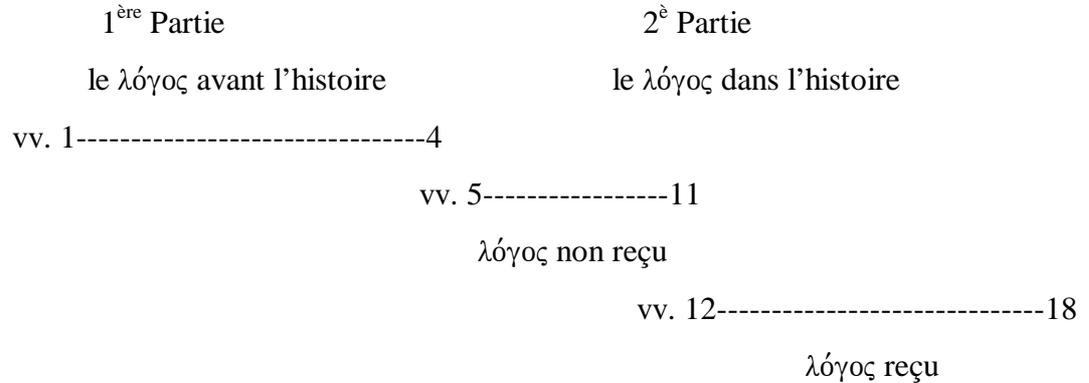
	1 <sup>ère</sup>	2 <sup>e</sup>	3 <sup>e</sup>
A. Le commencement	vv. 1-2	6-8	15
B. Le Verbe, la lumière des hommes	vv. 3-5a	9	
C. Les réponses	5b	10-12	16
D. L'objet de la foi : le Fils unique du Père			

M. Cholin propose une structure semblable mais qu'il appelle « matricelle », nous voulons la présenter pour la comparer avec celle de I. de la Potterie. Voici le schéma :

	A	B	C	D	E
1. vv.	1	2			
2. vv.	3-4	5	6-8		
3. vv.	9	10-11	12	13	
4. vv.	14a-c	14d-e	15	16-17	18

Dans cette structure, il ressort que chaque rangée est plus longue par rapport à la précédente. M. Cholin par rapport à sa structure affirme: « ...le Prologue met en oeuvre une christologie descendante ou d'en haut : passage du vertical à l'horizontal, passage du Verbe au (fils) unique...Entre les v. 1-2 et 18 le mot Dieu s'égrène le long du texte en suivant la diagonale de la structure, comme si, en descendant de rangée à rangée et en s'approchant petit à petit de l'incarnation, le nom de Dieu était porté chaque fois un peu plus loin, ... ». M. CHOLIN. « Le Prologue de l'Évangile selon Jean Structure et Formation ». *ScEs* 61/2, (1989). pp. 198-205.

1-4 et 5-18, dont la deuxième se subdivise en deux sections, vv. 5-11 et 12-18. Voyons le schéma :



Les structures rectilignes sont construites sur la succession des idées<sup>276</sup>. En considérant toutes ces propositions structurelles, nous nous demandons avec M. Cholin, comment Jean : « ...a-t-il pu bâtir un texte si hardiment architecturé, au point que les exégètes n'en peuvent souvent faire ressortir qu'une facette à la fois ? Attribuons cela au génie, ou à l'Esprit. »<sup>277</sup>.

<sup>274</sup> Cf. L. RAMAROSON. *Art. cit.* pp. 282-283.

<sup>275</sup> Cf. *Idem.* pp. 284-287.

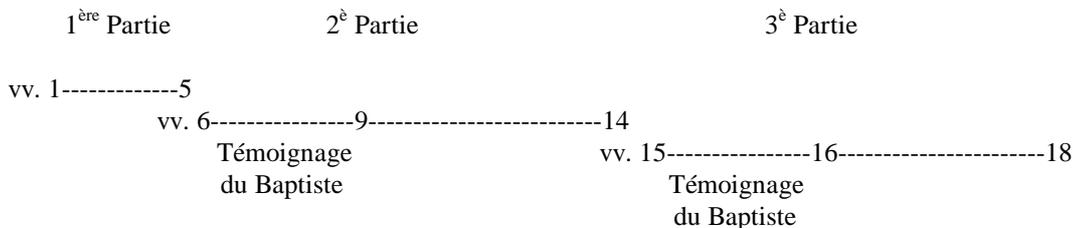
<sup>276</sup> Une structure similaire est proposée par F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel : John 1-4*. Minneapolis : Fortress Press, 1993. pp. 26-27. Voilà la structure proposée :

1<sup>ère</sup> Partie : La Parole de Dieu devient lumière du Monde. (vv. 1-5)

2<sup>e</sup> Partie : L'incarnation de la Parole. (vv. 6-14)

3<sup>e</sup> Partie : La révélation : Le seul fils tourné vers le Père. (vv. 15-18)

L'auteur fait remarquer que la deuxième et la troisième parties s'ouvrent par une référence au Baptiste, donc nous avons le schéma suivant :

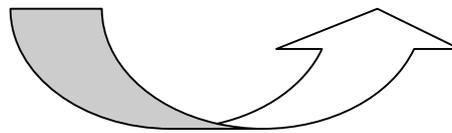


<sup>277</sup> M. CHOLIN. *Art. cit.* p. 202.

#### 2.6.4. Les inclusions.<sup>278</sup>

Ceux qui voient dans le prologue une structure concentrique ou ceux qui y voient une structure à spirale reconnaissent un parallélisme entre les vv. 1 et 18 sous forme d'une inclusion sur le thème du λόγος.

1.1	1.18
...ὁ λόγος ἦν	...Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον
πρὸς τὸν θεόν...	τοῦ πατρὸς...



Selon cette inclusion, le Prologue montre le mouvement « descendant-ascendant »<sup>279</sup> du λόγος. En étant à côté de Dieu, il descend jusqu'à l'homme pour après retourner au lieu du départ. L. Devillers, par contre, voit dans ces deux versets, un parallélisme basé sur une triple désignation du λόγος au v. 1 et les trois titres qui lui donnent au v. 18<sup>280</sup> :

1.1	1.18
1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	1. ὁ ὢν
2. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,	2. μονογενῆς
3. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	3. θεὸς

Nous remarquons une autre inclusion sur le thème de θεὸς entre les vv. 2 et 18. Le terme θεὸς apparaît dans les mêmes formes, nominatives et accusatives mais dans un ordre croisé. Voyons le schéma :

---

<sup>278</sup> Par rapport aux inclusions, M. Cholin affirme : « Le procédé d'inclusion est fondamentalement oral, et il se conçoit bien sur des petites unités textuelles. Dans la composition de longs textes, il est permis d'être plus réticent. Nous en voulons pour preuve le désaccord profond touchant l'élément central du prologue. ». *Idem* p. 195.

<sup>279</sup> Ce processus littéraire de descente et d'ascension est aussi présenté dans la mythologie Greco-Romaine ainsi que dans certains mythes gnostiques. Pour une étude sur le sujet, cf. C. H. TALBERT. « The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity ». *NTS* 22, (1976). pp. 418-439.



### 2.6.5. Parallélismes et mots-crochets.<sup>284</sup>

Dans cette partie, nous voudrions analyser les parallélismes qui caractérisent le texte du Prologue des vv. 4-18<sup>285</sup>. J. Paulien et R. Meynet<sup>286</sup> remarquent une structure en parallèles enchaînée entre les vv. 4 et 5 basée sur les mots-crochets, ζωή, φῶς<sup>287</sup> et σκοτία. Voici le parallélisme :

- v. 4. a    ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν  
           b        καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
- v. 5    a                                    καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
           b                                    καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

H.C. Green, Northold, Middlesex<sup>288</sup> remarquent encore une structure en parallèles aux vv. 10-11. Voyons le schéma pour ce qui concerne le v. 10 :

- v. 10    a    ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,  
           b    καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
           c    καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

Les styques a-b sont liés selon un parallélisme synthétique<sup>289</sup>, tandis que b-c selon un parallélisme antithétique. Voici maintenant le schéma du v. 11 :

---

<sup>284</sup> Les mots-crochets sont appelés aussi « mots agrafes » ou « termes médians ». Cf. R. MEYNET. *Art. cit.* pp. 484, 490, note n° 35.

<sup>285</sup> Les deux premiers versets feront l'objet d'une étude à part, tandis que pour ce qui concerne le v. 3 nous avons déjà présenté sa structure en parallèles et ses mots-crochets au cours de l'analyse textuelle.

<sup>286</sup> Cf. J. PAULIEN. *Op.cit.* p. 37, cf. aussi R. MEYNET. *Art. cit.* p. 490.

<sup>287</sup> J. Doukhan remarque que ces deux mots évoquent deux concepts qui sont toujours parallèles dans la pensée biblique, il cite Job 3.20 ; Ps 49.19-20 ; 56.14. Cf. J. DOUKHAN. *Op. cit.* p. 271.

<sup>288</sup> Cf. H. C. GREEN, NORTHOLD, MIDDLESEX. *Art. cit.* p. 293.

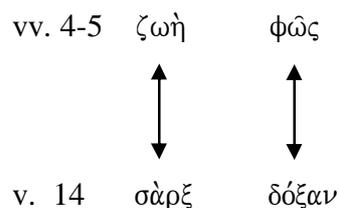
<sup>289</sup> Ce parallélisme est appelé aussi climatique.

- v. 11 a εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,  
 b καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Dans ce verset les deux styques a-b sont construits selon un parallélisme antithétique. Pour ce qui concerne le v. 14, H. C. Green, Northold, Middlesex remarquent une division en quatre styques<sup>290</sup> que voici :

- v. 14 a Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
 b καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,  
 c καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,  
 d δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,

Les styques a-b sont vus par A. de Sefarin comme synonymiques<sup>291</sup>, mais nous pouvons aussi voir dans l'ensemble des styques a-b et b-c un parallélisme synthétique et dans les styques c-d un parallélisme antithétique. J. Irigoïn remarque aussi ces parallélismes dans la symétrie rythmique du Prologue<sup>292</sup>. H. C. Green, Northold, Middlesex remarquent encore que dans le v. 14, les termes σὰρξ et δόξαν répondent parallèlement aux termes ζωὴ et φῶς des vv. 4-5 appliqués au λόγος. Voyons le schéma :



Le groupe des mots ζωὴ et φῶς est en relation avec l'imparfait ἦν, et se trouve dans la partie du Prologue qui concerne le λόγος avant son incarnation. Tandis que le groupe des

<sup>290</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>291</sup> Cf. A. de SEFARIN. « ¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan ? *EstBib* 16, (1956). p. 395.

<sup>292</sup> Cf. J. IRIGOÏN. *Art. cit.* p. 508.

mots, σὰρξ et δόξαν se trouve dans la partie du Prologue qui concerne le λόγος incarné. Le terme σὰρξ est en relation avec l'aoriste ἐγένετο.

Or l'association des deux mots φῶς et δόξαν, appartenant respectivement à deux moments historiques différents du λόγος, est significative parce que nous la retrouvons en parallèle dans le texte de Lc 2.32 où ces mots apparaissent dans le même ordre par rapport à Jésus dans son histoire humaine. Voyons le texte : « φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ ». Nous retrouvons les mêmes termes et dans le même ordre dans le texte d'Esaië (LXX) où il est question du « Serviteur de l'Éternel »<sup>293</sup>. En plus cette association est présente dans d'autres textes de l'AT<sup>294</sup>. Donc ces parallélismes d'ordre lexicographique permettent d'attribuer au λόγος devenu σὰρξ des origines divines.

M. Girard signale que le v.17 est construit selon les lois du parallélisme synthétique<sup>295</sup>. Voici le schéma :

a <sup>1</sup> ὁ νόμος	b <sup>1</sup> διὰ Μωϋσέως	c <sup>1</sup> ἐδόθη
a <sup>2</sup> ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια	b <sup>2</sup> διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ	c <sup>3</sup> ἐγένετο

Ce parallélisme montre qu'il n'y a pas antithèse entre ὁ νόμος et ἡ χάρις ou entre Μωϋσέως et Ἰησοῦ Χριστοῦ, mais complémentarité. Il évoque l'histoire de la révélation et du salut dans sa totalité<sup>296</sup>. Enfin, par rapport à la construction du v. 18, H. C. Green, Northold, Middlesex proposent une division en deux styques dont le deuxième peut être sous-divisé en deux parties<sup>297</sup>. Le schéma est le suivant :

v. 18 a	θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
b <sup>1</sup>	μονογενῆς θεός

<sup>293</sup> Cf. Es 42.6-8. cité par H. C. GREEN, NORTHOLD, MIDDLESEX. *Op. cit.* p. 293.

<sup>294</sup> Cf. Es 58.8 ; 60.1-19 ; 62.1-2 ; Sg 7.25-26, cités par H. C. GREEN, NORTHOLD, MIDDLESEX. *Op. cit.* p. 293.

<sup>295</sup> Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* pp. 22-23.

<sup>296</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>297</sup> Cf. H. C. GREEN, NORTHOLD, MIDDLESEX. *Op. cit.* p. 293.

b<sup>2</sup> ὁ ὧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Les deux styques a-b<sup>1-2</sup> sont construits selon un parallélisme antithétique, tandis que pour la sous division du deuxième styque b<sup>1</sup>-b<sup>2</sup>, il propose d'y voir un parallélisme synonymique. Les auteurs n'expliquent pas les raisons de ce dernier mais nous supposons qu'un parallélisme synonymique peut exister seulement si on considère la relation entre les expressions μονογενῆς θεὸς et κόλπον τοῦ πατρὸς. R. A. Culpepper signale par contre que le v. 18 est constitué seulement de deux styques a-b, liés entre eux par un parallélisme antithétique<sup>298</sup>. Voyons le schéma qu'il propose :

v. 18 a θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·

b μονογενῆς θεὸς ὁ ὧν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο

R. A. Culpepper remarque que l'importance de ce verset vient du fait qu'il est en relation avec les vv. 1-2 parce que dans tout le Prologue, ce sont les seuls endroits où il est question du λόγος « avec Dieu »<sup>299</sup>.

## 2.7. Analyse structurale de Jn 1.1.

Pour le but de notre analyse, nous considérerons seulement le parallélisme synonymique A-A<sup>1</sup> du chiasme proposé par R. Fabris<sup>300</sup> :

A Le λόγος auprès de Dieu, sa divinité éternelle. vv. 1-2.

A<sup>1</sup> Le Fils unique dans le sein du Père, sa divinité éternelle. v. 18.

Dans ce parallélisme, ce qui nous intéresse particulièrement c'est le point A. Analysons d'abord le v. 1. Ce verset est composé de trois phrases que pour l'instant, nous nous

<sup>298</sup> Cf. R. A. CULPEPPER. *Art. cit.* p. 10.

<sup>299</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>300</sup> Cf. R. FABRIS. *Op. cit.* p. 138.

limiterons à observer dans le cadre d'une analyse structurale. Les trois phrases sont les suivantes :

- v. 1 a Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος  
 b ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν  
 c θεὸς ἦν ὁ λόγος

Ces trois propositions sont composées chacune de trois termes : sujet, verbe et complément (ou prédicat), elles répètent le même sujet λόγος et le même verbe ἦν<sup>301</sup>. De plus, elles sont liées entre elles à la manière hébraïque par la conjonction καὶ<sup>302</sup>.

Chaque partie dépend des deux autres et les explique. Toutes les trois cependant décrivent l'existence de la Parole et les rapports qui l'unissent à Dieu<sup>303</sup>. Le Père M.- J. Lagrange dit que ces trois phrases sont « scandées sur le même rythme : antériorité du logos à la création, son existence auprès de Dieu, sa participation à la nature divine. »<sup>304</sup>. M. E. Boismard par rapport à ces trois phrases affirme :

« Elles sont constituées chacune par trois termes : sujet, verbe et complément (ou prédicat). Le sujet demeure identique : c'est le Logos, le Verbe, dont saint Jean décrit les divers états. Le verbe de chaque proposition demeure apparemment aussi le même : était ; en fait, il prend une nuance différente à chaque proposition. Dans la première, il a le sens fort de : exister (le Verbe était = existait) ; dans la seconde, ce sens est atténué par l'adjonction d'un complément circonstanciel (le Verbe était = se trouvait avec Dieu) ; dans la troisième enfin, le verbe être ne joue plus que le rôle de simple copule, marquant l'identité entre le sujet et le prédicat (le Verbe était Dieu). »<sup>305</sup>

Tant M. E. Boismard que G. Mlakuzhyil voient ces trois phrases construites selon un parallélisme synthétique<sup>306</sup>. M. Girard dit que dans ce parallélisme : « le message théolo-

<sup>301</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 64.

<sup>302</sup> Cf. F. GODET. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. Neuchatel : L.-A. Monnier, 1970. p. 33, cf. aussi C. F. MOLLA. *Op. cit.* p. 22.

<sup>303</sup> Cf. C. F. MOLLA. *Op. cit.* p. 22.

<sup>304</sup> M. – J. LAGRANGE. *Évangile selon Saint Jean*. Etudes Bibliques. Paris : Lecoffre, 1936. p. 2.

<sup>305</sup> M. E. BOISMARD. *Le Prologue de Saint Jean*. Lectio Divina 11. Paris : Cerf, 1953. p. 15.

<sup>306</sup> Cf. L. A. SCHOKEL. « Poésie Hébraïque ». *DBS* 8, (1967). pp. 47-90, cité par X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 46, note n° 21, cf. aussi M. GIRARD. *Art. cit.* p. 18.



- A. Ἐν ἀρχῇ  
 B. ἦν  
 C. ὁ λόγος

καὶ

- C<sup>1</sup>. ὁ λόγος  
 B<sup>1</sup>. ἦν  
 A<sup>1</sup>. πρὸς τὸν θεόν

Cette structure concentrique montre l'unité du verset sur le thème du λόγος, pré-existant avec Dieu. De plus, elle prépare à la compréhension de la phrase θεὸς ἦν ὁ λόγος.

#### 2.7.1. Jn 1.1 et ses rapports structuraux avec les vv. 2-3.

Le v. 2 ( οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ) récapitule ce qui a été dit, en soulignant lui aussi la relation du λόγος avec Dieu<sup>312</sup>. Nous remarquons encore des mots crochets, λόγος-οὗτος, qui lient en parallélisme les deux versets, selon le schéma suivant :

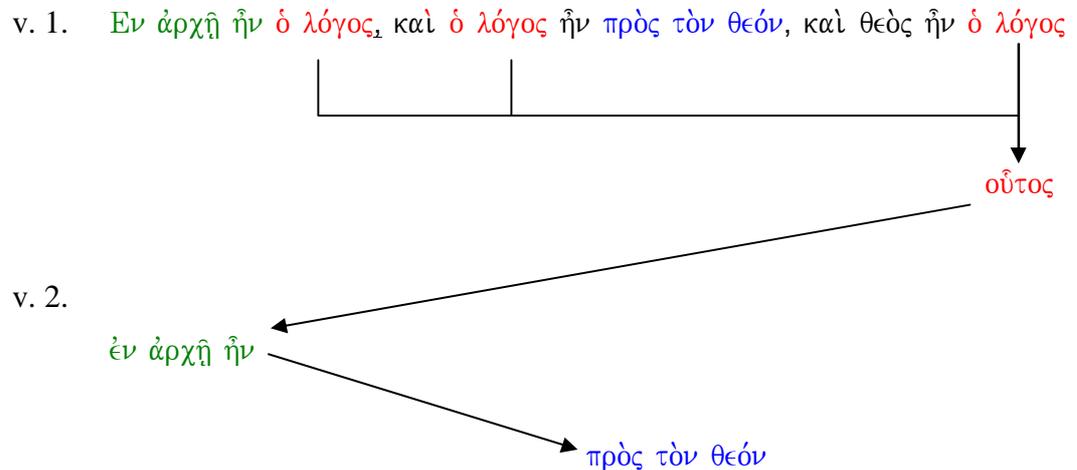
- v. 1c. ...θεὸς ἦν ὁ λόγος  
 v. 2. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν

Ce parallélisme montre comment le pronom οὗτος est dans le texte en position emphatique. Celui-ci lie au v. 2 non seulement le mot λόγος du v. 1 mais aussi ce qu'il venait de dire sur lui, c'est-à-dire θεὸς ἦν ὁ λόγος. G. Rochais affirme que la présence de ce pronom ainsi que la répétition de la phrase πρὸς τὸν θεόν est plus qu'une récapitulation. Ce verset a le but d'éviter une mauvaise compréhension de la phrase θεὸς ἦν ὁ λόγος en ris-

---

<sup>312</sup> Cf. A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 35, cf. aussi J. CALVIN. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. 10. Fontenay-sous-bois : Kerygma et Farel, 1978. p. 15, cf. aussi P. GUICHOU. *Op. cit.* p. 18, cf. aussi R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 297. Ces auteurs affirment que ce verset ne faisait peut-être pas partie de l'hymne originelle de Jean.

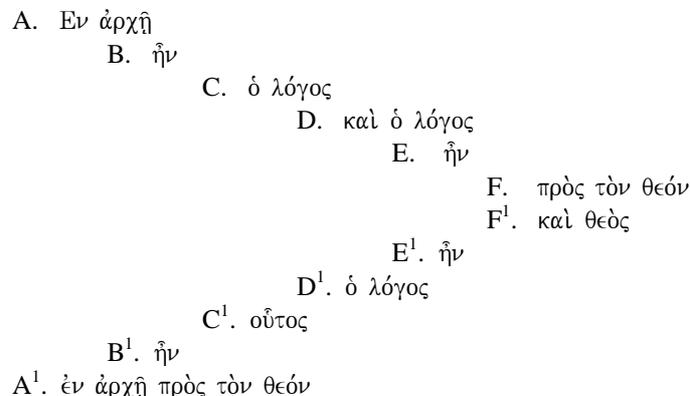
quant donc de confondre le λόγος avec θεός<sup>313</sup>. Si nous faisons la comparaison des deux versets par un diagramme, nous trouverons les mêmes mots, le même verbe et la reprise des mêmes thèmes :



Il est donc évident que le v. 2 constitue une unité littéraire avec le premier verset M. Girard souligne l'inclusion fondée sur la répétition des expressions ἐν ἀρχῇ et πρὸς τὸν θεόν<sup>314</sup>, selon le schéma suivant :

<sup>313</sup> Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* p. 12.

<sup>314</sup> Cf. M. GIRARD. *Art. cit.* p. 18. N. W. Lund remarque une structure chiasmique entre les deux versets. Meme si nous retenons que les liens entre les éléments de ce chiasme ne sont pas directs. Nous la présentons :



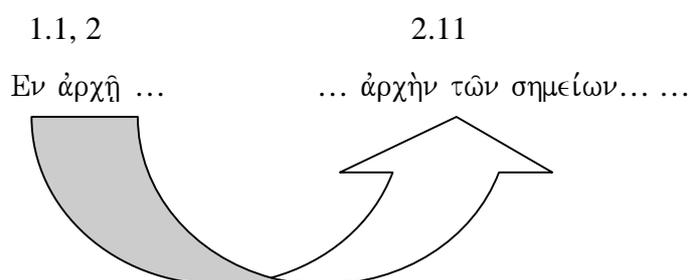
Cf. N. W. LUND. « The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospel ». *AngTR* 13, (1931). p. 42, cité par R. A. CULPEPPER. *Art. cit.* pp. 9-10, cf. aussi J. STALEY. *Art. cit.* p. 243.



la présentation exclusive de la relation du λόγος avec Dieu, vv. 1-2, n'aurait pas de sens, du moins pas d'emblée, avec la création, v. 3. Au niveau biblique, on ne peut pas isoler la notion de Dieu avec sa relation avec les hommes<sup>316</sup>.

### 2.7.2. Jn 1.1 et ses rapports structuraux avec Jn 2.1-11.

G. Mlakuzhyil voit une inclusion dans le texte contenu entre 1.1 et 2.11. Cette proposition est basée sur la notion d'ἀρχή que nous trouvons dans les deux passages.<sup>317</sup> Voici le schéma de l'inclusion :



G. Ferraro signale que :

« L'arché de 2:11 est en relation avec l'arché de 1:1 avec lequel l'Évangile commence, le « commencement » dont le Verbe était. L'arché du Verbe nous permet d'entrer dans l'éternité même dont le Fils est uni avec son Père, par contre, l'arché de 2:11 a une valeur historique et temporelle »<sup>318</sup>.

<sup>316</sup> X. Léon-Dufour, trouve un parallélisme de cette double relation en Pr 8.30-31. Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 65.

<sup>317</sup> Cf. G. MLAKUZHYIL. *Op. cit.* pp. 94-95, 144-152.

<sup>318</sup> G. FERRARO. *L' «Ora» del Cristo nel quarto Evangelo*. Roma, 1974. p. 110, cité par G. MLAKUZHYIL. *Op. cit.* pp. 94-95, note n° 26. G. Mlakuzhyil dit que les rapports que nous pouvons établir sur les deux textes sont confirmés aussi par deux autres expressions qui mettent en relation aussi le Prologue par rapport à 2.11. Nous croyons que même si ce rapprochement entre les deux textes est remarquable et intéressant, ce lien n'est pas évident. Voici les expressions équivalentes proposées :

La première :

1.14c Καὶ ... τὴν δόξαν αὐτοῦ,...

2.11b ...καὶ... τὴν δόξαν αὐτοῦ...

La deuxième :

1.12 ...καὶ ἐπίστευσαν εἰς...

2.11 ... πιστεύουσιν εἰς...

G. R. OSBORNE. *Op. cit.* p. 39, fait remarquer aussi une inclusion possible entre 1.1–1.18 pour les expressions :

1.1b ... ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν...

1.18b ... εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς...

L'auteur dit que la technique de l'inclusion était pratiquée par les écrivains sémitiques et il cite R. E. Brown qui lui aussi propose d'autres cas d'inclusion dans le quatrième Évangile, comme : 2.11- 4.46-

L'auteur fait aussi remarquer que le changement de l'eau en vin dans 2.11 n'est pas appelé *πρωτόν τῶν σημείων* mais *ἀρχὴν τῶν σημείων*. Tout cela pour mettre en parallélisme les deux affirmations qui forment l'inclusion par l'usage du même mot, *ἀρχή*<sup>319</sup>.

Au cours de cette analyse nous avons observé comment Jean a structuré sa pensée pour décrire Jésus en tant que *λόγος*. Nous avons vu comment ce Prologue était probablement une hymne, en l'honneur du Christ. Jean expose son sujet selon le style hébraïque à l'aide de chiasmes, parallélismes, inclusions et mots-crochets. Par ce moyen, il met en relief des thèmes que nous allons observer de plus près dans l'analyse thématique et théologique.

---

56 ; 1.28–10.40 ; 1.29–19.36.

<sup>319</sup> Cf. *Ibid.*

### 3. ANALYSE THEMATIQUE ET THEOLOGIQUE DE JEAN 1.1.

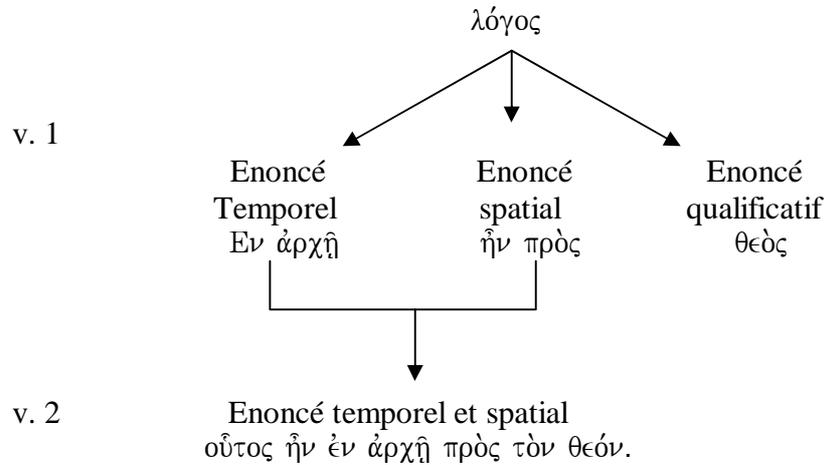
Comme nous l'avons déjà exprimé pour la partie sémantique, nous rappelons qu'il est impossible d'aborder cette étude sans tomber dans les inévitables répétitions. Le sujet a été abordé dans un grand nombre d'études antérieures<sup>320</sup>. Notre seul but est de l'étudier par rapport à la traduction proposée par la *TMN*. Nous procéderons donc dans cette partie à une analyse thématique et théologique de Jn 1.1. Les phrases que nous allons étudier sont les suivantes :

- a. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
- b. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν
- c. θεὸς ἦν ὁ λόγος

Ces phrases constituent une succession de trois énoncés d'état attribuées au λόγος. Les énoncés sont des déclarations d'ordre temporel, spatial et qualitatif. Les deux premiers sont repris au v. 2. Voyons par un schéma la distribution de ces énoncés :

---

<sup>320</sup> Nous verrons au cours de cette partie les nombreuses études modernes parues sur ce sujet. Ce passage a été aussi l'objet d'étude au cours de l'histoire. Pour le christianisme primitif et la période patristique, cf. *Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. voll. I-II-III. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-77-80.



Ces trois énoncés déterminent une relation particulière entre le λόγος et θεὸς, qui est à la fois une relation de différence, ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν et d'identification, θεὸς ἦν ὁ λόγος<sup>321</sup>. Nous allons étudier chacun de ces trois énoncés, par rapport à notre recherche.

### 3.1. « Εν ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος... »

L'expression Εν ἀρχῆ ne peut que rappeler le récit de la création en Gn 1.1 avec sa référence au commencement. L'auteur du quatrième évangile était évidemment familier à la tradition juive pour la manière dont il fait référence à la Genèse<sup>322</sup>. A. Wikenhauser commente ce renvoi de la façon suivante :

« Au commencement est une expression qui, par le ton, rappelle Gn 1:1, [...] dont il rappelle à l'esprit aussi le contenu. Cette expression se réfère, ici au commencement dans le sens absolu, et coïncide avec l'autre « Ce qui était dès le commencement » de 1 Jn 1:1 ; 2:13. [...] Par rapport à cette existence en dehors du temps, [...] Jean en parle aussi en 17:5,24. »<sup>323</sup>

F. Godet observe qu'il est vraiment impossible de ne pas reconnaître dans cette expression de Jean, une allusion au commencement de la Genèse :

« Le commencement, dont parle ici Jean, ne peut être que celui dont Moïse

<sup>321</sup> Cf. [s.a.] « Prologue de Jean, essai de description sémiotique ». *SemBib* 4, (1976). p. 15.

<sup>322</sup> Cf. F. J. MOLONEY. *Op. cit.* pp. 27-28.

<sup>323</sup> A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* p. 60. Cet auteur cite Ignazio, *Magn.* 6, 1 qui par rapport à l'éternité du λόγος dit : « Lequel avant de tout les temps était auprès du Père et à la fin il est apparu ».

avait fait le point de départ de son récit. Mais, aussitôt après, les deux écrivains sacrés se séparent. Partant du fait de la création, Moïse descend le fleuve du temps, et arrive à la création de l'homme. Jean, parti du même point, suit la marche inverse et remonte du commencement des choses à l'éternité. C'est que son point de mire est plus lointain et que pour arriver plus loin, il doit partir de plus haut. L'historien juif n'a en vue que la fondation de l'œuvre théocratique en Abraham, tandis que l'évangéliste veut arriver à la Rédemption de l'humanité par Jésus-Christ. Pour trouver celui qui sera l'agent de cette seconde création, au lieu de descendre le cours des choses, il doit remonter au-delà même du commencement, avant la création génésiaque. Au v. 1, Jean trouve dans l'éternité le sujet de l'histoire qu'il va raconter... »<sup>324</sup>.

L. Cl. Fillion remarque par rapport à ce verset :

« Dieu a voulu que l'histoire de la Rédemption, ou seconde création, s'ouvre par la même formule que l'histoire de la création proprement dite [...] Ici, le narrateur remonte au-delà de la création pour plonger son regard dans l'éternité divine [...] Au commencement était le Verbe [...]. Pourquoi parler du commencement, puisqu'il s'agit de celui qui n'a point de commencement ? C'est pour dire qu'au commencement, dès l'origine des choses, il était ; il ne commençait pas, il était ; on ne le créait pas, on ne le faisait pas, il était[...] Au commencement, sans commencement, avant tout commencement, au-dessus de tout commencement, était celui qui est et qui subsiste toujours, le Verbe. »<sup>325</sup>

Nous sommes d'accord avec O. Cullmann lorsqu'il affirme que si nous étions habitués à lire la Bible en grec comme c'était le cas pour les premiers chrétiens de la diaspora, la référence à la Genèse nous frapperait d'emblée<sup>326</sup>. En effet, M. E. Boismard aussi remarque que cette coïncidence avec la Genèse n'est pas le fait du hasard, et que les références avec elle sont plus frappantes lorsqu'on considère que dans les trois premiers versets de la Genèse et dans les cinq premiers versets du Prologue, on trouve les mêmes expressions<sup>327</sup> :

---

<sup>324</sup> F. GODET. *Op. cit.* p. 32.

<sup>325</sup> L. Cl. FILLION. Commentaire à Jn 1:1 en *La Sainte Bible, Evangile Selon S. Jean*. Paris : P. Lethielleux, 1897. p. 3.

<sup>326</sup> Cf. O. CULLMANN. *Op. cit.* p. 217.

<sup>327</sup> Cf. M. E. BOISMARD. *Op. cit.* p. 17, note n° 3. M. Girard en proposant une structure heptapartite du quatrième Evangile affirme que le Prologue entier est une relecture très élaborée de Gn 1.1 pour sa référence à l'expression *Εν ἀρχῇ*. Mais dans son exposé, il va beaucoup plus loin en présentant la structure heptémérique de la création comme l'antitype de tout l'Evangile de Jean. Il considère donc très probable que chaque jour de la création soit pris par Jean comme modèle thématique sur lequel il a construit son Evangile. Evidemment, il affirme que l'intention est de présenter l'ordre nouveau inauguré par Jésus comme une néogénèse. Cf. M. GIRARD. « La Structure heptapartite du quatrième évangile ». *SR* 5, (1975).

En Gn 1 (LXX)	En Jn 1
Εν ἀρχῇ v. 1.	Εν ἀρχῇ v. 1.
σκότος v. 2.	Σκοτία v. 5.
εἶπεν v. 3.	ὁ λόγος v. 1.
φῶς vv. 3	φῶς vv. 4-5.
ἐγένετο v. 3.	ἐγένετο v. 3.

Pour W. Luthi le quatrième évangile, par cette phrase, insiste sur l'éternité du Christ bien avant que le monde soit :

« Le Christ est le maître de tout commencement et de toute fin, l'initiateur et l'accomplissement, seul désigné par Dieu, le même hier, aujourd'hui et éternellement[...] Le Baptiste affirme aussi cette éternité du Christ, lorsqu'il lui rend témoignage en disant : « Celui qui vient après moi m'a précédé, car il était avant moi. » Ce Christ éternel, c'est celui qui, depuis la création du monde, n'a cessé d'agir. »<sup>328</sup>

L'expression *Εν ἀρχῇ* est le même que la LXX utilise dans Gn 1.1. Ce mot traduit le mot hébreu *בְּרֵאשִׁית* qui désigne le commencement de l'existence des choses créées. Mais le mot *בְּרֵאשִׁית* n'a pas la notion d'éternité, par conséquent, on peut relier le *λόγος* au monde créé. F. Godet dit par rapport à cela :

«L'imparfait *ἦν*, doit désigner, selon le sens ordinaire de ce temps, la simultanéité de l'acte indiqué par le verbe avec quelque autre fait. Cette simultanéité est ici celle de l'*existence* de la Parole avec le fait désigné par le mot *commencement*. « Quand tout ce qui a commencé commençait, la Parole *était*. ». Elle-même donc, elle seule ne commençait pas ; elle *était* déjà là. Or ce qui n'a point commencé avec les choses, c'est-à-dire avec le temps, [...] appartient à l'ordre éternel »<sup>329</sup>.

On remarque l'usage de l'aoriste lorsque Jean parle de Jean Baptiste et de la nais-

---

pp. 350-351,357.

<sup>328</sup> W. LUTHI. *La Parole faite chair*. Paris : Delashaux & Niestlé, 1947. p. 10.

<sup>329</sup> F. GODET. *Op. cit.* p. 34. Reusse objecte en disant que : « si l'on conclut de ces mots à l'éternité du Verbe, il faut conclure aussi du commencement de la Genèse à l'éternité du monde ». Cf. REUSSE. *Histoire de la Théologie Chrétienne*. Vol. 2, p. 439, cité par F. GODET. *Op. cit.* p. 34. F. Godet répond en disant que cette argumentation ne tient pas compte du fait que la Genèse utilise le parfait défini *בְּרֵאשִׁית* équivalent en grec à l'imparfait *ἦν*, et que lorsque Jean passe à l'acte de la création des vv. 3,10 lui aussi abandonne l'imparfait pour employer l'aoriste *ἐγένετο*. Cf. *Ibid.* (C'est nous qui ajoutons la mention du v. 10).

sance humaine de Jésus<sup>330</sup>. Mais il garde tout au long de son prologue l'imparfait ἦν pour toutes les fois qu'il parle de Jésus<sup>331</sup>. Il est donc évident que Jean distingue l'existence éternelle de Jésus de celle de Baptiste par l'opposition verbale de l'imparfait ἦν et l'aoriste ἐγένετο. Nous avons donc, au niveau grammatical, une opposition claire entre celui qui n'a pas eu de commencement, le λόγος, et ceux qui l'ont eu, le Baptiste avec toute la création.

C. F. Molla fait remarquer, aussi, que dans ce contexte, le verbe « être » équivalent à « exister » s'oppose au verbe « devenir » utilisé au v. 3. Dieu ne peut pas devenir, il est<sup>332</sup>.

M. E. Boismard dit à ce sujet :

« ...à la durée permanente du Verbe dans l'être est opposé le devenir de l'ensemble du monde créé[...] Dans cette phrase, nous avons donc une affirmation de l'antériorité du Verbe par rapport à la création [...] Enfin, son éternité est insinuée puisqu'il échappe au devenir de la création et qu'il demeure, au contraire, d'une façon permanente dans l'exister. [...] Jésus disait aux Juifs [...] «En vérité, en vérité je vous le dis, avant Abraham, je suis » (8:58). Cette affirmation n'indique pas seulement l'antériorité du Christ par rapport à Abraham ; elle place son existence dans un absolu qui transcende le temps. »<sup>333</sup>.

Nous concluons que la notion d'éternité du λόγος n'est pas à rechercher dans le champ sémantique de l'hébreu בְּרֵאשִׁית ou du grec Εν ἀρχῇ mais dans sa relation avec le verbe ἦν.<sup>334</sup> L'allusion au récit génésiaque, donc, n'est pas faite pour nous indiquer le mo-

<sup>330</sup> Par rapport à l'existence de Baptiste au v. 6, on dit que Εγένετο ἄνθρωπος. Au v. 8 on dit que le même il οὐκ ἦν [...] τὸ φῶς. Par rapport à la naissance humaine de Jésus au v. 14 on dit que Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

<sup>331</sup> Au v. 4 il dit que ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Au v. 9 on dit que Ἰησοῦς ἦν τὸ φῶς. Au v. 10 on dit que Ἰησοῦς ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Il faut remarquer comment dans le même verset, il y a l'opposition du verbe ἐγένετο par rapport à la création du monde. Au v. 15, Baptiste dit de Jésus que πρῶτός μου ἦν.

<sup>332</sup> Cf. C. F. MOLLA. *Op. cit.* p. 23. Cet auteur fait la comparaison avec un autre texte de l'AT où Dieu est présenté par le verbe « être », Ps 90, 2 qui dit ἐρεῖ τῷ κυρίῳ ἀντιλήμπτωρ μου εἶ καὶ καταφυγὴ μου ὁ θεός μου ἐλπιδὴ ἐπ' αὐτόν.

<sup>333</sup> M. E. BOISMARD. *Op. cit.* pp. 17-18.

<sup>334</sup> Nous voudrions quand même signaler que le mot ἀρχῇ est utilisé aussi dans le NT dans le contexte de « principe », « point de départ comme cause » donc dans un sens actif et non seulement dans le sens passif comme de celui qui a eu un point de départ, un commencement. L'apôtre Paul en Col 1.18 nomme Jésus ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν et dans Ap 3.14 il est ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Nous trouvons que l'association des mots ἀρχή et πρωτότοκος en Col 1.18 est remarquable parce que πρωτότοκος explique dans quel sens doit être interprété ἀρχή. Le mot πρωτότοκος, qui traduit presque toujours le mot hébreu בְּכוֹר, est formé des mots πρῶτος et τεκεῖν et indique celui qui ouvre le sein maternel, le premier-né. Mais ce mot est utilisé aussi avec une forte connotation religieuse et donc il est utilisé comme un titre honorifique, il indique le meilleur ou le plus excellent, celui qui a été choisi pour un rôle particulier, celui qui

ment où le λόγος a été créé mais pour nous dire qu'il existait déjà à ce moment-là,<sup>335</sup>. Comme dit R. G. Stewart : « La Parole déjà existait, avant que le temps commençait »<sup>336</sup>. P. Guichou, par rapport à l'allusion au récit génésiaque, précise que :

« A lire la Genèse, on pourrait se tromper sur la vraie nature de la parole de Dieu : en ce récit, elle semble une réalité éphémère et inconsistante comme nos paroles humaines, surgissant du néant pour un orle passager et s'évanouissant aussitôt[...]Jean nous révèle ici la vraie nature de cette Parole. Bien loin de sortir du néant à l'instant de la création et de se volatiliser aussitôt, la Parole divine « était », lors du commencement du Monde, elle existait déjà, réalité divine pleinement constituée, immuable. Elle n'est autre que le Christ lui-même. »<sup>337</sup>.

La forme verbale utilisée par Jean, l'imparfait ἦν, exprime une action passée avec une idée de durée, une action qui se prolonge indéfiniment au-delà de l'instant où elle a commencé, en dehors du temps<sup>338</sup>. C'est donc le moyen qu'il utilise pour indiquer l'éternité qui transcende le temps<sup>339</sup>. A. Feuillet dit que : « Dans le prologue, l'imparfait du verbe « être » exprime très clairement l'existence : exister au commencement, c'est exister de fa-

---

participe au droit d'aînesse. C'est pour cela que dans la LXX nous trouvons des cas où le mot πρωτότοκος est donné à des gens qui n'étaient pas forcément premier-né dans le sens chronologique. C'est le cas du roi David en Ps 89.27 *κἀγὼ πρωτότοκου θήσομαι αὐτόν ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς*, c'est le cas de Ephraïm en Jer 31.9 *ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραὴλ εἰς πατέρα καὶ Ἐφραὶμ πρωτότοκός μου ἔστιν*, c'est le cas du peuple d'Israel en Ex 4.22 *υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραὴλ*, en sachant que Dieu a toujours eu un peuple, Noé, Abraham. Dans la loi lévitique contenue en Dt 21.16-17, Dieu interdit de faire devenir πρωτότοκος quelqu'un qui n'était pas premier-né. Cela prouve qu'il y avait aussi ce risque et que ce mot n'indique pas forcément le premier-né. Ce terme est rempli d'un caractère juridico-légal qui indique une dignité, une prééminence. En effet dans le texte de Dt 21.16-17, les mots πρωτότοκος et πρωτοτόκια sont conceptuellement liés. Voir pour cela C. SPICQ O.C. « πρωτότοκος » *LTNT*. (1991). pp. 1346-1348, cf. aussi W. BAUER'S. « πρωτότοκος ». *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. (1979). pp. 726-727, cf. aussi K. H. BARTELS. « πρωτότοκος » *DCBNT*, (1991). pp. 1421-1424. Donc, si l'usage du mot πρωτότοκος par les écrivains bibliques exprime la notion de prééminence. Ce mot en étant lié contextuellement à ἀρχή, il est clair que même l'usage de ce dernier doit être en harmonie, et la seule façon pour l'être, c'est de comprendre ἀρχή dans le sens actif, c'est-à-dire de celui qui a donné commencement. De plus ἀρχή est utilisé aussi par rapport à Dieu même donc il est impossible de lui donner le sens passif, en Ap 21.6 ... ἐγὼ [εἶμι] τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος et en Ap 22.13 ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

<sup>335</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 293-294, cf. aussi R. E. BROWN. *The Gospel according to John*. (I-XII). London : The Anchor Bible Doubleday, 1966. p. 4.

<sup>336</sup> R. G. STEWART. *L'Evangelo Secondo Giovanni. Commentario esegetico-pratico del Nuovo Testamento*. Torino : Claudiana, 1923. p. 746, cf. aussi H. D. M. SPENCE – J. S. EXELL. *The Pulpit Commentary*. Gospel of John. Vol.17. Mclean, Virginia : Macdonald Publishing Company, [s.d.]. p. 43.

<sup>337</sup> P. GUICHOU. *Op. cit.* pp. 17-18.

<sup>338</sup> Cf. F. J. MOLONEY. *Op. cit.* p. 28.

<sup>339</sup> Cf. B. KLAPPERT. *Art. cit.* p. 1115, cf. aussi A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 31.

çon absolue, depuis toujours. »<sup>340</sup>.

Libermann observe en rapport à la notion d'éternité liée au verbe :

« Dès l'origine du temps le Verbe était, au commencement de toute existence créée, et par conséquent le Verbe est incréé. Le mot *était* signifie l'éternité. Ce mot ne détermine pas l'époque et annonce une existence prolongée et indéterminée. Or, comme il s'agit ici de l'origine du temps, ce mot *était* signifie donc éternité. Lorsque le temps commença, le Verbe était déjà, et par conséquent de toute éternité ; le commencement du temps trouva le Verbe déjà existant. »<sup>341</sup>.

Enfin nous voulons rappeler le double sens du mot ἀρχή. G. Rochais signale à ce propos que la notion d'ἀρχή dans l'Évangile de Jean est utilisée selon ses deux aspects, transcendant et historique. Or, dans la phrase Εὐ ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος le mot ἀρχή est placé dans un position emphatique qui qualifie l'être même du λόγος, sa caractéristique d'exister dès l'éternité. Il est donc utilisé dans son aspect transcendant<sup>342</sup>. Cette position emphatique donne aussi sens aux autres phrases du premier verset, c'est-à-dire que c'est parce que le λόγος est éternel qu'il peut être πρὸς τὸν θεόν et qu'il peut être θεὸς.

3.2. «... ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν... »

C. H. Giblin remarque que cette expression ne peut que rappeler la notion de la communication divine aux prophètes<sup>343</sup>. Dans les récits de ce processus de communication, nous trouvons normalement la construction suivante : λόγος κυρίου + aoriste de γινομαι + πρὸς + accusatif<sup>344</sup>.

Après avoir signalé l'antériorité du λόγος par rapport à toute créature, le texte af-

---

<sup>340</sup> A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 32.

<sup>341</sup> LIBERMANN. *Commentaire de Saint Jean*. Les grands Mystiques. Paris : Desclée de Brouwer, 1957. p. 69.

<sup>342</sup> Cf. G. ROCHAIS. *Art. cit.* pp. 10-12. Pour ce qui concerne l'aspect historique du mot ἀρχή, l'auteur explique que nous le trouvons au v. 2. Dans ce cas-là, l'expression ἐν ἀρχῆ n'est plus en position emphatique, mais elle souligne le fait que c'est parce que le λόγος était à l'origine que maintenant il en est ainsi. Nous avons donc la présentation de l'action révélatrice et slavistique (aspect historique) du λόγος comme conséquence de son origine en Dieu (aspect transcendant). Dans le v. 2 donc le mot ἀρχή assume les deux sens.

<sup>343</sup> Cf. C. H. GIBLIN. *Art. cit.* p. 90, note n° 10.

<sup>344</sup> Cf. *Ibid.* L'auteur cite les textes suivants : Os 1.1 ; Mi 1.1 ; Jon 1.1 ; Za 1.1 ; Jr 1.1.

firme que ce λόγος n'est pas indépendant de Dieu, il est étroitement uni à Dieu<sup>345</sup>. Cette phrase souligne la nuance propre à l'emploi de la préposition πρὸς, avec l'accusatif, qui indique un mouvement, une orientation vers quelqu'un<sup>346</sup>. F. J. Moloney parle de dynamisme dans la relation<sup>347</sup>. La relation suggérée par cette phrase sera explicitée à la fin du prologue dans la phrase qui constitue l'autre terme du parallélisme synonymique A-A', le point A'<sup>1</sup> qui dit : ...μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. La phrase ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν distingue par le πρὸς la personne du λόγος de celle de θεόν<sup>348</sup> mais en même temps, elle indique, par la même préposition et par le parallélisme avec l'expression κόλπον τοῦ πατρὸς du v. 18b, qu'il y a entre les deux un rapport d'étroite proximité et de communion intime.<sup>349</sup> Nous avons donc le schéma suivant :

v. 1      ὁ λόγος      —————>      ἦν πρὸς τὸν θεόν  
v. 18 b    μονογενῆς    —————>    εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς

M. – E. Boismard observe :

« ...que l'évangéliste veut enseigner ici... l'idée de *distinction* d'avec Dieu, c'est que, en un sens, il n'est pas absolument identique à Dieu, il est autre que Dieu. Cette distinction, toutefois, ne porte pas sur les natures... Lorsque saint Jean affirme que le Verbe était avec Dieu, il insinue donc sa distinction d'avec le Père... »<sup>350</sup>

<sup>345</sup> Cf. C. F. MOLLA. *Op. cit.* p. 24.

<sup>346</sup> Cf. C. L'EPLATTENIER. *Op. cit.* p. 21.

<sup>347</sup> Cf. F. J. MOLONEY. *Op. cit.* p. 28.

<sup>348</sup> C. TRESMONTANT cependant nie la distinction personnelle entre ὁ λόγος et θεόν (*Op. cit.* p. 16). Après avoir montré quel mot hébraïque pourrait traduire la préposition παρα il affirme : « Le théologien qui a conçu et rédigé ce texte que nous appelons le prologue du quatrième Evangile, est un théologien monothéiste. Il n'est donc pas question de traduire : le *logos* de Dieu était *auprès de Dieu*, ni *avec Dieu*, ni, et encore moins, *dirigé vers Dieu* [...] Parce que le *logos* de Dieu, qui est *l'acte même de dire*, le *dire* ou le *parler* de Dieu, n'est pas un être autre que Dieu. C'est Dieu lui-même, qui est unique, absolument unique. Dieu et son propre *logos* ne constituent pas deux êtres ». Pourtant tout le NT parle de deux personnes (nous ne considérons pas la personnalité du Saint-Esprit parce que cela serait hors de notre analyse) le Père et le Fils. Nous citerons seulement quelques textes bibliques : Mt 17.5 ; 26.42 ; 27.46 ; 28.18-20 ; Mc 1.11 ; Jn 4.34 ; 5.23 ; 7.33 ; 17.18-21 ; I Jn 4.9.

<sup>349</sup> La relation entre ces deux passages est partagée aussi par P. BOCKEL. *Op. cit.* p. 175, cf. aussi L. MORRIS. *Op. cit.* p. 114, note n° 118. Ces auteurs font remarquer que Jean utilise εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς au lieu de ἐν τῷ κόλπῳ, expression utilisée en Jn 13.23. Peut-être est-ce pour souligner encore plus cette relation intime, mais il conclut en disant que, comme dans le grec hellénistique, εἰς et ἐν sont peut-être utilisés par Jean comme équivalents.

Jésus lui-même dit plus loin dans l'évangile de Jean : « ...car je suis là de sa part et celui qui m'a envoyé. »<sup>351</sup>, « ...car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens... »<sup>352</sup>, « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde [...] et je vais vers le Père. »<sup>353</sup> Donc il est clair qu'il se distingue de Dieu le Père<sup>354</sup>.

A. Wikenhauser affirme : « L'expression « auprès de Dieu » veut dire que le « Verbe » n'est pas identique au Père, mais différent de Lui ; il n'est pas non plus un attribut du Père, mais une personne indépendante »<sup>355</sup>. R. Kysar souligne cette indépendance en parlant de la notion d'individualité du λόγος<sup>356</sup>. H. D. M. Spence – J. S. Exell rappellent qu'il faut bien faire la distinction entre le λόγος et le Père si on ne veut pas tomber dans l'erreur des Sabelliens qui affirmaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n' étaient que trois noms d'une seule personne<sup>357</sup>.

Le choix de la préposition πρὸς est à remarquer. En effet, à la suite d'un verbe d'état (ἦν) on attendrait plutôt παρα avec le datif, qui indique simplement le fait d'habiter ensemble<sup>358</sup>. X. Léon-Dufour rappelle qu'en grec, c'est après un verbe de mouvement que la pré-

<sup>350</sup> M. – E. BOISMARD. *Op. cit.* p. 19.

<sup>351</sup> Jn 7.29.

<sup>352</sup> Jn 8.42.

<sup>353</sup> Jn 16.28.

<sup>354</sup> J. CALVIN (*Op. cit.* p. 14 et note n° 4) dit que cette deuxième phrase de Jn 1.1 peut servir pour refuser l'hérésie de Sabellius, qui fut au III<sup>e</sup> siècle le grand défenseur du Modalisme. Cette hérésie, nous le rappelons, disait qu'il n'y aurait en Dieu qu'une seule et même Personne, mais qui peut se manifester sous divers modes, ou apparences. De plus, nous voudrions faire remarquer que Jésus pour distinguer sa relation de Fils avec le Père avec notre relation de Fils de Dieu, utilise des expressions différentes. Par exemple, lorsqu'il parle de sa relation paternelle, il utilise toujours l'expression grecque ὁ πατήρ μου (Cf. Jn 8.58). Lorsqu'il parle de la relation que les hommes doivent avoir avec le Père, il utilise toujours ὑμῶν ὁ πατήρ (Cf. Mt 23.9). Lorsqu'il parle de la façon dont nous devons appeler le Père, il utilise Πάτερ ἡμῶν (Cf. Mt 6.9). Jésus, lui, distingue sa relation paternelle de celle que nous, en tant qu'hommes, pouvons avoir avec le Père. De plus, le sens dans lequel le Père est son Dieu, est différente du sens dans lequel le Père est notre Dieu. Tout cela est très clair dans la phrase utilisée par Jésus en Jean 20.17 qui dit : Αναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. Jésus, aurait pu utilisé dans les deux cas le pronom de la première personne du pluriel en disant donc Πάτερ ἡμῶν et θεὸν ἡμῶν.

<sup>355</sup> A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* p. 61.

<sup>356</sup> Cf. R. KYSAR. *John the Maverick Gospel*. Atlanta : John Knox Press, 1976. p. 27.

<sup>357</sup> Cf. H. D. M. SPENCE – J. S. EXELL. *Op. cit.* p. 44.

<sup>358</sup> Cela c'est le sens chez Jean, cf : 1.40 ; 4.40 ; 8.38 ; 14.17-25 ; 17.5 ; 19.25. Cf. La Sainte Bible de L. PIROT. Vol. 10. Paris : Letouzey et Ane, 1935. p. 312. Cette Bible dit que des auteurs comme Blass-Debrunner, W. Bauer, J.-H. Bernard se refusent à reconnaître une différence de sens entre les deux prépositions. Mais, L. Pirot affirme l'existence d'une nuance entre les deux prépositions. Cf. La Sainte Bible de M. l'abbé L. Cl. FILLION. *Op. cit.* p. 6. Cette Bible affirme que l'usage de παρὰ aurait été plus justifié sur la

position πρὸς est suivie de l'accusatif<sup>359</sup> ; dans des cas où il y a un verbe d'état, il exige le datif<sup>360</sup>, avec la préposition παρα<sup>361</sup>. Nous n'avons pas d'informations satisfaisantes pour expliquer cet usage insolite chez Jean. H. Pernot dit à ce sujet :

«La préposition πρὸς, qui dans la langue de Jn, devrait se construire avec le datif, parce que le verbe être n'implique pas une idée de mouvement (il n'est pas de même dans la langue de Mc), est accompagnée de l'accusatif, cas de mouvement. Le sens, indiqué d'une touche légère, devient ainsi, dans la mesure où l'on peut rendre cette subtilité en français : auprès de Dieu, mais s'identifiant avec lui »<sup>362</sup>

X. Léon-Dufour signale trois hypothèses pour expliquer cet usage. La première hypothèse dit que l'accusatif sert à caractériser l'idée que le λόγος est un « être vers », en relation permanente avec Dieu, « tourné » vers Dieu. Il n'est pas en repos auprès de Dieu, mais il est en mouvement vers Dieu. Cette interprétation correspondrait à l'orientation que le v. 18 attribue au Fils, en disant : «...εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς...»<sup>363</sup>.

La deuxième hypothèse, dit que le πρὸς correspondrait au לְ hébraïque pour indiquer l'appartenance. Par exemple en Ex 32.26 : « ...הַיְהוָה לִי... » est traduit par la LXX avec : « ... τίς πρὸς κύριον ἵτω πρὸς με... »<sup>364</sup>. Donc, il faudrait, selon cette interprétation, iden-

base de Jn 17.5, καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί, cf. aussi M.- E. BOISMARD. *Op. cit.* p. 18, note n° 6. Cet auteur dit que παρὰ avec l'accusatif est employé par Jean : « selon une licence que se permettait le grec de la Koiné ».

<sup>359</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 69. Il donne un exemple de cet usage, chez Jean, en citant 14.23b, qui dit : « ...καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν... ».

<sup>360</sup> *Ibid.* Cet auteur montre, chez Jean, l'usage de πρὸς avec le datif après un verbe d'état, en citant deux textes : Jn 20.11a, qui dit : « Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ... » et en 18.16a, qui dit : « ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ... ».

<sup>361</sup> *Ibid.* L'auteur porte comme exemple la fin du verset de Jn 14.23 qui dit : « ...ἐλευσόμεθα καὶ μονῆν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα ».

<sup>362</sup> H. PERNOT. *Evangiles, Pages choisies*. Paris : [s.é.]. 1925. pp. 41-42.

<sup>363</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 69. Cette interprétation est contestée par le fait que nous ne pouvons pas comparer les expressions parce que, dans cette dernière phrase, nous avons la préposition εἰς au lieu de πρὸς et deuxièmement parce que nous sommes dans deux contextes différents. En 1.1, on parle du λόγος avant l'incarnation et en 1.18 on parle du même mais après l'incarnation. Par rapport à ces deux moments du λόγος nous avons déjà montré dans le cadre de l'analyse structurale le schéma de ces deux moments. L. M. Dewailly propose une autre manière de lire ce mouvement du λόγος vers Dieu : « Et la Parole s'adressait à Dieu ». Cf. L. M. DEWAILLY. *Jésus-Christ, Parole de Dieu*. Paris : [s.é.]. 1945. p. 17. Mais A. Feuillet fait remarquer qu'en I Jn 1.2 il est écrit : «...τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα... ». Il est évident qu'on ne peut pas traduire que la vie éternelle s'adressait au Père. Donc, cette interprétation n'est pas acceptable. Cf. A. FEUILLET. *Op. cit.* pp. 267-268.

<sup>364</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 69.

tifier le λόγος avec θεόν. Il ne s'agirait plus de deux personnes distinctes mais de l'acte même de parler de Dieu<sup>365</sup>.

La troisième hypothèse dit que, dans le grec de la koinè, les prépositions πρὸς et παρα sont utilisées souvent indifféremment<sup>366</sup>.

Mais il reste que Jean systématiquement utilise πρὸς avec l'accusatif pour indiquer la direction et παρά avec le datif ou μετα avec le génitif pour indiquer « auprès de »<sup>367</sup>. Voyons comme exemple le passage de 17.5 où Jésus dit : «...δόξασόν με σύ, πάτερ, παρά σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρά σοί. ». Ici, la préposition παρά est utilisée dans un contexte similaire à Jn 1.1 concernant le λόγος avant l'incarnation. Cette hypothèse, dit X. Léon-Dufour, est la plus admise et la plus objective<sup>368</sup>. Cet usage, qu'il définit de « dynamique », de la préposition πρὸς, souligne qu'il y a une différence entre le λόγος et θεόν et en même temps que le λόγος est intimement lié à θεόν<sup>369</sup>.

A. Feuillet fait remarquer que cette intimité est aussi soulignée par la comparaison de πρὸς τὸν θεόν avec l'expression parallèle de 1 Jn 1.2 πρὸς τὸν πατέρα où le sujet est τὴν ζωὴν, or cette comparaison suggère l'idée qu'ainsi comme la vie éternelle est intimement liée au Père, la Parole est liée à Dieu<sup>370</sup>. W. R. Nicoll partage cette interprétation en

<sup>365</sup> Cf. C. TRESMONTANT. *Op. cit.* p. 16. Cet auteur donne des exemples de ce sens spécial de πρὸς : Mt 27.4 ; Jn 13.28 ; Rm 15.17 ; He 2.17. Cette interprétation, est contestable parce qu'elle suppose un texte originel hébraïque de l'Évangile de Jean, dont le nôtre serait une traduction.

<sup>366</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 69. R. Schnackenburg, partage cette interprétation en disant que la préposition πρὸς : « ...dans le langage de la koiné est équivalent à παρά τῷ θεῷ ». R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 294-295. L'auteur cite les textes bibliques suivants : Mt 26.18 ; Mc 6.3 ; 9.19 ; 14.49 ; Lc 22.56 ; Ac 12.20 ; 1 Co 16.6 ; 2 Co 11.9 ; Ga 1.18 ; 4.18-20 ; 1 Th 3.4 ; 2 Th 2.5 ; 3.1-10. R. Kieffer lui aussi affirme que : « Dans le grec de la période hellénistique la distinction entre le mouvement et le repos s'affaiblit, de sorte que *pros* avec accusatif peut remplacer *para* avec datif », cf. R. KIEFFER. *Le Monde Symbolique de Saint Jean*. Lectio Divina 137. Paris : Cerf, 1989. p. 36, note n° 1.. Cette hypothèse est rejetée par le Père M.-J. LAGRANGE. *Op. cit.* p. 2. Où il dit qu'il y a une nuance entre πρὸς qui exprime spécialement qu'on se tient proche d'une personne, et παρά qu'on habite ensemble, c'est-à-dire que πρὸς indique mieux un contact.

<sup>367</sup> Cf. M. ZERWICK. *Graecitas biblical*. Rome : [s.é.], 1960, n° 102, p. 32, cité par R. KIEFFER. *Op. cit.* p. 36, note n° 1.

<sup>368</sup> Cf. X. LEON-DUFOUR. *Op. cit.* p. 70. Même s'il faut reconnaître dit l'auteur qu' : « ...aucun autre passage chez Jn n'atteste la tendance à confondre ou à assimiler les deux prépositions ».

<sup>369</sup> Cf. *Idem.* pp. 70-72.

<sup>370</sup> Cf. A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 268.

soulignant la notion d'indivisibilité<sup>371</sup>. R. Schnackenburg fait remarquer que Jésus lui-même souligne cette intimité en Jn 14.11,20, en disant : « ...je suis dans le Père, et le Père est en moi...je suis en mon Père...». Pour Jean donc l'expression « auprès de Dieu » veut dire aussi « être en Dieu »<sup>372</sup>. H. D. M. Spence - J. S. Exell par rapport à l'usage de cette préposition parlent de : « mystérieuse relation avec Dieu »<sup>373</sup>. En effet, la notion d'intimité est très forte, et plus vraisemblable que celle de mouvement ou d'appartenance. F. Godet par rapport à l'usage de la préposition πρὸς affirme :

« Cette préposition est choisie afin d'exprimer sous une forme locale comme le font en général les prépositions, la direction, la tendance, le mouvement moral de l'être appelé la Parole. Son aspiration tendait à Dieu. La forme incorrecte en apparence, par laquelle Jean rattache une préposition de mouvement (vers) à un verbe de repos (était), signifie que ce mouvement était son état permanent, c'est-à-dire son essence. »<sup>374</sup>

Cette communion intime est présentée aussi dans la comparaison des termes Parole/Fils et Dieu/Père, dans les deux phrases du chiasme :

v. 1b	ὁ λόγος	θεόν
v. 18	μονογενῆς	πατρὸς

Par ce changement, Jean semble indiquer que la relation entre la Parole et Dieu est aussi intime que celle d'un Fils avec son Père. Jésus appelle Dieu « Père » et Dieu appelle Jésus « Fils » comme signe de relation intime entre les deux.

A présent, il faudrait aller plus loin en essayant de saisir la qualité de cette relation intime que la préposition πρὸς suggère. A ce propos, Libermann dit :

« *Et le Verbe était en Dieu, c'est-à-dire dans son Père.* 1° Ce n'était pas une existence séparée, mais il participait à la divinité de son Père. 2° Cela signifie aussi que la substance du Verbe était la substance du Père même. *Erat apud Deum* : sa substance, sa nature et toutes ses perfections infinies étaient toutes renfermées dans la substance infinie de son Père. »<sup>375</sup>.

---

<sup>371</sup> Cf. W. R. NICOLL. *The Sermon Outline Bible*. Luke to John 3. Grand Rapids : Baker Book House, 1987. p. 354.

<sup>372</sup> R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 295.

<sup>373</sup> H. D. M. SPENCE – J. S. EXELL. *Op. cit.* p. 44.

<sup>374</sup> F. GODET. *Op. cit.* p. 34-35.

<sup>375</sup> LIBERMANN. *Op. cit.* p. 69.

Concernant le verbe ἦν, nous avons déjà vu comment cette forme verbale s'applique toujours au même sujet (ὁ λόγος) et indique que celui-ci était déjà présent avant le temps, qu'il existait dans l'éternité de Dieu.

### 3.3. « ...καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος »

Dans cette troisième et dernière phrase, nous trouvons encore le même verbe, toujours sous la même forme, l'imparfait ἦν, avec une fonction copulative, c'est-à-dire qu'il a pour fonction d'unir l'attribut θεὸς au sujet λόγος<sup>376</sup>. Nous avons vu que ἦν, a été répété trois fois, comme si par ce moyen Jean voulait nous montrer que le λόγος est dans une situation immuable<sup>377</sup>.

Si nous la comparons la phrase, ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν et καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος nous remarquons que dans la première θεὸς est sans article. Il y a donc une différence que le texte présente entre τὸν θεόν et θεὸς et que nous voudrions souligner<sup>378</sup>.

Sans article, θεὸς énonce une caractéristique du λόγος. A. Feuillet et F. Godet remarquent que le mot θεὸς est mis en tête de la phrase pour attirer sur lui l'attention. Sa fonction d'adjectif<sup>379</sup> désigne non la personne du Père comme dans la phrase ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, mais la qualité du λόγος, c'est-à-dire θεὸς<sup>380</sup>. R. Schnackenburg observe que

<sup>376</sup> Cf. A. FEUILLET. *Op. cit.* pp. 33-34.

<sup>377</sup> Cf. A. MICHEL. « Verbe ». *DTC* 15, (1946). col. 2646.

<sup>378</sup> Cette différence n'est pas faite par la STG. Lorsque celle-ci explique le texte de Jn 1.1 elle dit que : « si on est près de quelqu'un, on ne peut pas être ce quelqu'un ». Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité*, p. 27.

<sup>379</sup> Cf. A. FEUILLET. *Op. cit.* p. 34, cf. aussi F. GODET. *Op. cit.* p. 36. Ce dernier dit que la même forme grammaticale, c'est-à-dire avec l'attribut en tête, nous la trouvons en Jn 4.24 où on dit πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

<sup>380</sup> Cf. LIBERMANN. *Op. cit.* p. 70 dit que si Jean avait voulu dire que les deux étaient la même personne, il aurait parlé de Dieu en tant que Père, πατὴρ, en disant καὶ πατὴρ ἦν ὁ λόγος mais καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. L'utilisation du mot θεός, au lieu de πατὴρ souligne en même temps la distinction personnelle et tout en gardant la même nature de Dieu le Père. Nous croyons que cette argumentation est trop faible pour soutenir la personnalité et la divinité du λόγος. Le texte de Jn 1.1 nous parle de la réalité de Jésus avant son incarnation, de ce qu'il était et de ses rapports avec Dieu et avec la création depuis l'éternité. Donc, à ce moment-là, nous ne pouvons pas parler de relation Père-Fils entre Dieu et Jésus, parce que cette relation concerne le ministère humain de Jésus.

cette phrase attribuée au λόγος la même nature que Dieu<sup>381</sup>. Son rôle est de faire valoir l'essence divine du λόγος. B. Klappert dit que cette expression implique l'absolue divinité de la Parole<sup>382</sup>. A. Wikenhauser remarque :

« La Phrase « et Dieu (= prédicat) était le Verbe » ne peut pas se comprendre dans le sens que le « Verbe » est identique à Dieu, ainsi de le réduire à une sim-

<sup>381</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* p. 296.

<sup>382</sup> Cf. B. KLAPPERT. *Art. cit.* p. 1115. Il est important dans la compréhension de cette notion de divinité du λόγος que le v. 3 lie la personne du λόγος avec la notion de création en disant πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Le texte dit donc que tout a été créé par le moyen du λόγος. Par rapport à l'usage de δια, A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* p. 62 dit que cette préposition insiste sur le fait que ça n'a pas été le λόγος à créer mais Dieu, le λόγος a été un moyen, mais le texte ne nous dit pas de quelle façon cette activité de médiation du λόγος doit être comprise dans le processus de la création. Cf. R. G. STEWART. *Op. cit.* p. 747, cf. aussi R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.* pp. 298-300 ils font remarquer que l'apôtre Paul exprime la même notion quand en I Co 8.6 il dit : ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεοῦ ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. L'apôtre réserve donc pour Dieu, le Père les prépositions ἐξ et εἰς. Mais Hébreux 2.10, en parlant de création, réserve aussi à Dieu le Père la préposition δια avec l'accusatif, qui dans le grec de la koiné exprime l'idée de « cause active », quand il dit : Ἐπρεπεὺν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Par rapport à Jésus, le texte biblique utilise, δια avec le génitif, qui dans le grec de la koiné exprime l'idée de « cause passive », et εἰς en Col 1.16 qui dit : ...τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται. Ces auteurs disent que ces différentes prépositions servent seulement à indiquer leurs différentes relations avec la création. Il s'agit donc de différents points de vue. Nous concluons donc que l'usage de δια lié aussi à Dieu le Père, en Rm 11.36 et He 2.10, empêchent de voir dans la préposition δια liée à Jésus-Christ une personne inférieure ou dépendante. De plus, le titre κύριος, I Co 8.6 qui dans ce texte exprime une dignité divine, ne permet pas de voir en Jésus un être inférieur. La Bible nous dit que c'est Dieu qui a créé. Nous donnons un exemple en Jb 38.4a dans lequel Dieu dit : « Où étais-tu quand je fondais la terre... ». Seulement un être qui a la même nature et les caractéristiques de Dieu, le Père, peut accomplir un acte de création. Le droit de créer est réservé seulement à Dieu. Jean, par l'expression, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν présente Jésus-Christ comme ayant ce droit, que personne ne lui donne mais qui lui est propre par nature. Il partage la même nature que son Père. Donc pour conclure, nous disons que ce lien avec la création confirme la divinité du λόγος. Cf. D. GUTHRIE. « Jean 1:1-5 ». *NCB.* (1978). p. 973.

De plus, au v. 4, on dit que ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. La phrase ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν est remarquable parce qu'elle montre comment la vie était, ἦν c'est-à-dire que depuis toujours elle a été, dans le λόγος elle faisait partie de son être, et cette vie était la lumière des hommes. Dans le NT, le quatrième Evangile est celui où les mots ζωὴ et φῶς sont les plus fréquents. Jésus lui-même s'identifie avec ces termes, cf. 8.12 ; 9.5 ; 11.25 ; 14.6. Y. SIMOENS. *Op. cit.* p. 34, fait remarquer l'usage du mot ζωὴ au lieu βίος. Il explique comment la ζωὴ est la vie en tant que principe qui dépasse la vie d'ordre proprement biologique, marqué par la mort, exprimé par le mot βίος. Tout cela veut dire que par cette ζωὴ qui le λόγος possédait en lui-même, les hommes ont reçu la lumière, c'est-à-dire la vie. Donc, même dans le v. 4, la notion d'un λόγος ressort, qui est Dieu créateur. Cf. G. R. BEASLEY-MURRAY. *Word Biblical Commentary.* Vol. 36. Waco, Texas : Word Books Publisher, 1987. p. 11. Le mot ζωὴ exprime aussi la notion de salut, en Jn 3.16,36 nous avons ζωὴν αἰώνιον. Cf. R. KYSAR. *Augsburg Commentary on the New Testament.* John. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1986. p. 30 L'association des notions de ζωὴ et φῶς référée à Jésus-Christ se réfère aussi à Dieu le Père, dans le même ordre de Jn 1.4, en Ps 36.10 qui dit : « Car auprès de toi est la source de la vie ; Par ta lumière nous voyons la lumière ». Cette association exprime même dans ce texte la notion de création.

ple de ses manifestations, parce que cela serait en contraste avec l'affirmation qu'il était auprès du Dieu, contenue dans les versets 1<sup>b</sup> et 2. Néanmoins on peut dire qu'il signifie qu'au commencement il y avait deux dieux, à partir du moment que le Christianisme ne connaît qu'un seul Dieu, et que « Dieu » au v. 1<sup>b</sup> a un sens rigoureusement monothéiste. En même temps, il n'est pas possible de comprendre « Dieu » du v. 1<sup>c</sup> en tant que substance divine ou d'un dieu subordonné à l'unique vrai Dieu. [...] Le seul sens plausible qu'il faut attribuer à cette formule est le suivant : le « Verbe » dès l'éternité possède ensemble avec le Père et avec Lui il participe à l'unique nature divine. [...] Le « Verbe » qui était Dieu dès le commencement [...] cela veut dire qu'il est éternel et incréé.<sup>383</sup>

J. Lebreton voit dans la deuxième phrase τὸν θεόν une valeur personnelle, tandis que dans la troisième, θεός, sans article il voit plutôt un nom de nature et signifie que le λόγος a la nature divine<sup>384</sup>. Par cette opposition, il ressort que le λόγος se distingue en tant que Personne de θεόν, le Père, mais ils sont unis dans l'indivisibilité de la nature divine. W. Barclay dit :

« La traduction donc devient, pour bien le dire : « La Parole était de la même classe de Dieu, elle appartenait au même ordre d'être de Dieu ». Le seul traducteur moderne qui a affronté ce problème avec clarté et précision est Kenneth Wuest, qui traduit : « La Parole était en tant qu'essence essentiellement déité ». Mais nous trouvons aussi que la NEB a résolu brillamment le problème en traduisant avec une extrême précision : « Ce que Dieu était la Parole était ». Ici, Jean n'identifie pas la Parole avec Dieu. Pour le dire beaucoup plus simplement, il ne dit pas que Jésus était Dieu »<sup>385</sup>.

F. J. Moloney partage la même interprétation en disant que par cette formule, Jean indique que « la Parole est divine, comme Dieu »<sup>386</sup>. Il y a donc identité de nature. M.- J. Lagrange dit que : « Si Jean avait dit tout d'abord que le logos était Dieu, on eut pu croire qu'il annonçait simplement que logos était le nom qui convenait le mieux à Dieu, puisqu'il est auprès de lui dans une union très intime. »<sup>387</sup>.

Plus loin, dans le quatrième évangile, Jésus lui-même donne une esquisse de cette réalité divine lorsqu'il affirme : « Moi et le Père, nous sommes un »<sup>388</sup>...Celui qui m'a vu, a

<sup>383</sup> A. WIKENHAUSER. *Op. cit.* pp. 61-62.

<sup>384</sup> Cf. J. LEBRETON. *Histoire du dogme de la Trinité*. Vol. 1. p. 499, cité par A. MICHEL. *Art. cit.* col. 2646.

<sup>385</sup> W. BARCLAY. *Many Witnesses, One Lord*. pp. 23-24, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 3. Cette citation a été mentionnée dans notre travail dans la partie des citations omises par la STG.

<sup>386</sup> F. J. MOLONEY. *Op. cit.* p. 28.

<sup>387</sup> M. J. LAGRANGE. *Op. cit.* p. 2.

<sup>388</sup> Jn 10.30. M.-E. Boismard dit qu'il est aussi possible que, par cette phrase, Jésus indique une

vu le Père...je suis dans le Père et...le Père est en moi...»<sup>389</sup>.

Par rapport à l'absence d'article, E. C. Colwell affirme que « le prédicat nominal qui est placé après le verbe prend l'article défini. Il n'a pas l'article lorsque le prédicat est avant le verbe »<sup>390</sup>. C'est le cas de Jn 1.1. Mais il ajoute que « l'absence de l'article ne rend pas automatiquement le prédicat indéterminé. Il n'est ainsi que lorsque le contexte le demande. Or le contexte ne le demande pas dans l'Évangile de Jean... »<sup>391</sup>.

Un cas d'application de cette règle, cité par E. C. Colwell et reconnu aussi par la STG, se trouve dans le passage de Jn 19.21, où il est écrit ... Μὴ γράφε· Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν, Βασιλεὺς εἰμι τῶν Ἰουδαίων<sup>392</sup>. Dans la première partie du verset, le mot βασιλεὺς prend l'article défini, dans la deuxième partie, βασιλεὺς n'a pas l'article défini. La construction syntaxique de ce passage est identique à celle de Jn 1.1 parce que βασιλεὺς est un substantif prédicat qui précède le verbe copulatif εἰμι, ainsi comme θεὸς, en Jn 1.1, précède le verbe ἦν.

Dans le *Diaglott*, de B. Wilson<sup>393</sup>, publié par la STG, nous voyons que la traduction mot à mot de ce passage est : « un Roi je suis des Juifs », mais dans la traduction à côté qui tient compte du contexte et de la syntaxe on a : « Je suis Roi des Juifs ». La même chose en rapport à la première partie de Jn 1.1. En effet Ἐν ἀρχῇ est traduit « En un commencement », dans la traduction interlinéaire, mais simplement « Au commencement » dans la

---

unité d'action plutôt qu'une unité de nature. Nous ne partageons pas cette interprétation parce que si Jésus avait voulu indiquer une unité d'action, on ne comprend pas pourquoi les Juifs à la suite de cette phrase voulaient lapider Jésus en disant au v. 33 que : «...c'est n'est pas pour une œuvre bonne que nous te lapidons, mais pour blasphème, et parce que toi qui es un homme, tu te fais Dieu », et Jésus lui-même en leur répondant au v. 36 affirme : « ...j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu ! » En Jn 8.58, Jésus dit encore aux Juifs : « ...avant qu'Abraham fut, moi, je suis. ». C'est à ce moment-là que les Juifs voulaient le lapider parce qu'ils avaient reconnu dans cette phrase une identification avec le Dieu qui était apparu à Moïse au buisson ardent en lui disant : « ...je suis celui qui suis... « je suis » m'a envoyé vers vous. » Ex 3.14. Cf. M.-E. BOISMARD. *Op. cit.* p. 20, note n° 8.

<sup>389</sup> Jn 14.9b,10a.

<sup>390</sup> Cf. E. C. COLWELL. « A definite rule for the use of the Article in the Greek New Testament ». *JBL* 92, (1973). p. 13.

<sup>391</sup> *Idem.* p. 21. Cette position est contestée par B. A. MASTIN. *Art. cit.* pp. 35-37.

<sup>392</sup> Il faut signaler que dans la transmission manuscrite l'ordre des mots εἰμι τῶν Ἰουδαίων à été transmis différemment dans quelques manuscrits. Le seul possible, en gardant un sens logique, est τῶν Ἰουδαίων εἰμι. Cf. K. ALAND – B. ALAND. *Op. cit.* p. 263.

<sup>393</sup> B. WILSON. *The Emphatic Diaglot*. Brooklyn, New York : International Bible Students Association and Watch Tower and Tract Society, 1942. p. 390.

traduction à côté.<sup>394</sup>

E. Stauffer remarque deux autres cas dans le NT ou nous trouvons une application de la règle de E. C. Colwell par rapport au mot θεός.<sup>395</sup> Le premier dans Jn 8.54 : ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἑμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν· ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν. Dans ce cas le mot θεός est avant le verbe ἐστιν et il n'a pas l'article.

Le deuxième cas est en 2 Co 5.19 qui dit : ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον κἀ ταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Dans ce cas aussi le mot θεός est avant le verbe ἦν et il ne prend pas l'article<sup>396</sup>.

Cependant la STG dans le cas de Jn 1.1 refuse la même application. Pourtant dans d'autres versets du prologue, θεός apparaît également sans article<sup>397</sup>. J. G. Griffiths a analysé tous les passages du quatrième évangile ou apparaissent les mots θεός et ὁ θεός, et il a remarqué qu'il n'est pas possible de noter une différence de signification basée simplement sur la présence ou l'absence de l'article<sup>398</sup>. E. A. Nida affirme que : « Par rapport à Jn 1.1, il y a naturellement une complication due au fait que la New World Translation a été évidemment effectuée par des personnes qui n'ont pas pris au sérieux la syntaxe du grec »<sup>399</sup>.

### 3.3.1. Le titre de θεός par rapport à Jésus.

R. Bultmann affirme que le NT exerce une grande prudence pour décrire le Christ comme Dieu et qu'à part en Jn 1.1 ou il s'agit du λόγος préexistant, le seul passage où le Christ est appelé sans doute Dieu est Jn 20.28, en rapportant la confession de foi de Thomas Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου<sup>400</sup>. Plusieurs auteurs ont analysé les textes du NT qui

<sup>394</sup> *Idem.* p. 312.

<sup>395</sup> Cf. E. STAUFFER. *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament.* III, 106 n° 267, cité par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 35 et note n° 3.

<sup>396</sup> B. A. Mastin, par rapport à cette dernière référence, affirme qu'il est possible que dans ce cas le mot θεός soit sujet du verbe. Cf. *Ibid.*

<sup>397</sup> Cf. vv. 6,12,13,18.

<sup>398</sup> Cf. J. G. GRIFFITHS. « A note on the anarthrous predicate in Hellenistic Greek ». *Exp. Tim* 62, (1950-51). pp. 314-316, cité par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 36.

<sup>399</sup> Cf. E. A. NIDA, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 28.

<sup>400</sup> Cf. R. BULTMANN. « The Christological Confession of the World Council of Churches ». *Es-*

donnent le titre de θεός à Jésus et les résultats sont divergentes<sup>401</sup>. Nous voudrions alors considérer seulement ceux du quatrième Evangile qui sont les plus explicites à ce sujet, c'est-à-dire, Jn 1.1,18 et 20.28.

B. A. Mastin remarque la position du titre de θεός dans ces trois passages de l'Evangile. Le mot apparaît au début du Prologue, à la fin de celui-ci ainsi qu'à la fin du quatrième Evangile. Cette disposition traduit une intention particulière parce que le titre θεός est mis en relation avec trois moments importants de la révélation du λόγος. Sa condition de préexistence dès l'éternité (1.1.), Sa réalité humaine comme révélateur du Père, donc en évoquant le début du ministère du λόγος parmi nous (1.18.), Le Christ ressuscité qui retourne au Père (20.28)<sup>402</sup>. Voyons cette disposition des mentions de θεός dans le schéma suivant :

- A. 1.1 θεός Au début du Prologue.
- B. 1.18 θεός A la fin du Prologue et au début de l'Evangile.
- C. 20.28 θεός A la fin de l'Evangile.

Le titre christologique θεός est donc appliqué au Christ à trois occasions, de manière progressive. Par ce schéma, nous remarquons une double inclusion. La première dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises est entre les éléments A et B. La deuxième nous la remarquons entre les éléments (A-B) et C dont les deux éléments sont liés dans un parallélisme antithétique sur le thème d'aller-retour du λόγος. Voyons le schéma du parallélisme :

- A-B 1.1,18 θεός Le Christ préexistant qui vient du Père parmi nous.
- C. 20.28 θεός Le Christ ressuscité qui retourne au Père.

---

*says Philosophical and Theological*. (1955). p. 276. Cf. aussi du même auteur *Theology of the New Testament*. Vol. I. (1952). p. 129. Cité par B. A. MASTIN. « A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel ». *NTS* 22, (1975). p. 32.

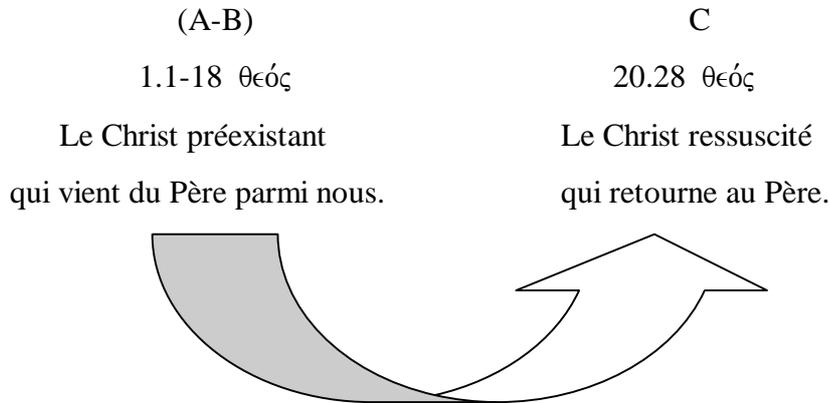
<sup>401</sup> Les textes néotestamentaires sur lesquels les auteurs débattent par rapport au titre de θεός appliqué à Jésus sont : Mt 1.23 ; Jn 1.1, 18 ; 17.3 ; 20.28 ; Rm 9.5 ; Ga 2.20 ; Ep 5.5 ; Col 2.2 ; 2 Th 1.12 ; 1 Tm 3.16 ; Tt 2.13 ; He 1.8 ; 2 P 1.1 ; 1 Jn 5.20. Cités par B. A. MASTIN. *Art. cit.* pp. 32-34.

<sup>402</sup> Cf. *Idem*. pp. 42-43.

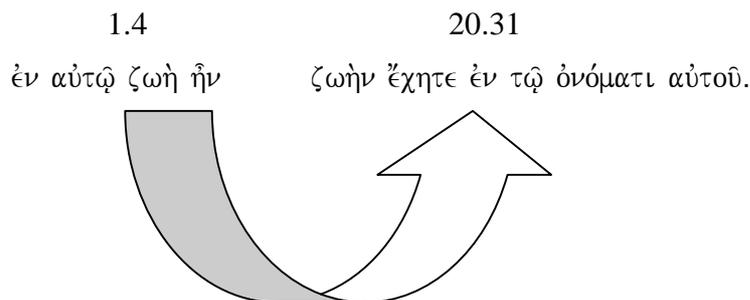
L'inclusion entre le début et la fin de l'Évangile est alors ainsi présentée<sup>403</sup> :

---

<sup>403</sup> B. A. Mastin soutient que le c. 21<sup>ème</sup> a été ajouté par la suite. Cf. B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 42.



Ce lien sous forme d'inclusion entre le Prologue et la fin de l'Évangile est aussi confirmé par le v. 31 qui affirme : « ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[ε]τε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. ». Ce passage contient deux expressions qui rappellent le Prologue : la première est l'expression « ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. ». Elle est une évocation au λόγος du Prologue, lorsqu'il affirme au v. 4 que « ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ». Les deux expressions se répondent comme une inclusion sur le thème de la ζωὴ donnée aux hommes. Dans les deux cas, nous trouvons le même mot (ζωὴ) et la même notion de création, exprimés dans le v. 4 sous un aspect physique, humain et dans 20.31 sous l'aspect du salut éternel<sup>404</sup>. Voyons le schéma :



La deuxième est l'expression « ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ». Même celle-ci constitue une évocation au λόγος du Prologue lorsqu'il est appelé au v. 18 « μονογενὴς θεός ». Les deux

---

<sup>404</sup> Certains manuscrits ajoutent ce mot, αἰώνιον, dans le texte grec. Cf. NESTLE – ALAND. *Op. cit.* p. 317.



Moïse juste au verset précédent<sup>405</sup>. Il explique que :

« L'expression εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς me paraît devoir être lue comme le complément du dernier verbe, ἐξηγήσατο. J'estime bien peu probable, en effet, que le verbe « être » soit suivi d'un complément impliquant une idée de mouvement, de réel mouvement (il ne s'agit pas d'une pure intentionnalité : Celui qui est fait pour le sein du Père). Admettre quelque connexion que ce soit entre ὁ ὦν et εἰς τὸν ..., c'est se contraindre à dénaturer l'une des deux expressions. Ou bien on aura un emploi banal du participe, comme en XII, 17 (ὁ ὄχλος ὁ ὦν μετ' αὐτοῦ) ; ou bien on devra atténuer le caractère dynamique du εἰς. Cette difficulté se résout si l'on rattache le complément au dernier verbe ; alors, ὁ ὦν reste seul, et il nous faut le comprendre comme une allusion à Ex. III, 14. Il faudrait donc lire : le Fils unique, Dieu, Celui qui est, dans le sein du Père c'est Lui qui a conduit. Ou, en paraphrasant ; le Fils unique, qui est Dieu, et qui s'est révélé à Moïse comme Celui-qui-est, c'est Lui qui a frayé la route qui mène dans le sein du Père. Cette lecture est grammaticalement possible. Elle est certes un peu rude, mais elle n'est pas un cas unique dans le quatrième évangile [...] Cette interprétation peut surprendre, car on n'a pas coutume de lire ainsi ce verset. Mais que l'on songe un instant à l' ἐγὼ εἰμί qui constitue l'un des thèmes clés du quatrième évangile : on ne devrait plus hésiter. [...] Dans le dernier verset du prologue Jean nous présente le Verbe comme *Celui qui s'est manifesté à Moïse dans le Buisson ardent, Celui qui EST* : ἐγὼ εἰμί ὁ ὦν<sup>406</sup>.

M. Harl a fait une enquête dans laquelle il démontre que cette lecture est présentée déjà chez plusieurs pères grecs comme Saint Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse<sup>407</sup>.

G. Madec a mené la même enquête parmi les pères latins. Hilaire de Poitiers, Grégoire d'Elvire, Ambroise, Jérôme, Tertullien, Novatien rapprochent la révélation du Buisson à l' ὁ ὦν<sup>408</sup>. Selon E. Zum Brunn, Augustin a été le premier Père latin à rapprocher Ex 3.14 à l'ἐγὼ εἰμί et à l'ὁ ὦν en l'attribuant à Jésus<sup>409</sup>. L. Devillers remarque encore que dans l'iconographie byzantine du Christ, nous trouvons sur sa tette, les trois lettres grecques ὁ ὦν<sup>410</sup>.

A. Diaz. Macho découvre que dans le Codex Neophyti I contenu dans un texte du Targum Palestinien, la formule « Memra de Yahweh » remplace le nom « Elohim ». Cette

<sup>405</sup> Cf. L. DEVILLERS. *Art. cit.* p. 207.

<sup>406</sup> Cf. *Idem.* p. 193.

<sup>407</sup> Cf. M. HARL. « Citations et commentaires d'Exode 3:14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles », *Dieu et l'Être*, (1978). pp. 87-108.

<sup>408</sup> Cf. G. MADEC. « Ego sum qui sum de Tertullien à Jérôme », *Dieu et l'Être*, (1978). pp. 121-139.

<sup>409</sup> Cf. E. ZUM BRUNN. « L'exégèse augustinienne de l'Ego sum qui sum et la métaphysique de l'Exode », *Dieu et l'Être*, (1978). pp. 141-164.

remarque permet de faire un rapprochement entre ce Targum et le λόγος du Prologue de Jean<sup>411</sup>.

Le targumiste R. Le Deaut à ce propos signale que dans le Targum Neophyti, il est fréquent de voir le nom de Dieu remplacé par une expression comme « la Gloire de ma Schekinah » ou « mon Memra, mon Verbe »<sup>412</sup>. Ex 33.23 dans ce Targum est interprété : « Je ferai passer les troupes d'anges qui se tiennent debout et servent devant moi, et tu verras le Verbe de la Gloire de ma Schekinah ; ... »<sup>413</sup>.

Un autre targumiste M. Mc Namara remarque que dans le même Targum, Ex 33.14 est ainsi traduit : « La Gloire de ma Schekinah ira parmi vous et je vous préparerai une place pour reposer ». En Jn 14.2, nous trouvons Jésus qui reprend les mêmes idées en les appliquant à lui-même : « Je vais vous préparer une place... »<sup>414</sup>.

Selon ce bref parcours, nous concluons donc que la théophanie du buisson ardent peut être une théophanie Christologique. Donc, cette lecture de l'ὁ ὦν appuie encore plus la déclaration θεὸς ἦν ὁ λόγος comme exprimant la divinité du λόγος.

### 3.3.3. Relation entre θεὸς et θεῖος.

Il y a des traductions qui donnent au terme θεὸς de la phrase θεὸς ἦν ὁ λόγος le sens d'adjectif, en le traduisant par « divine »<sup>415</sup>. Celles-ci ont été utilisées par la STG prétendant

<sup>410</sup> Cf. L. DEVILLERS. *Art. cit.* pp. 198-199.

<sup>411</sup> Cf. A. DIAZ MACHO, cité par C. T. R. HAYWARD. « The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel ». *NTS* 25, (1978). pp. 16-32.

<sup>412</sup> R. Le DEAUT. *Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions palestiniennes complètes*. 1978-1981, cité par L. DEVILLERS. *Art. cit.* pp. 205-206.

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> Cf. M. Mc NAMARA. « Logos in the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12, 42) ». *ExpTim* 79, (1967-1968). pp. 15,117, cité par L. DEVILLERS. *Art. cit.* p. 205.

<sup>415</sup> Cf. *La Bible du Centenaire*, L'Évangile selon Jean, de Maurice Goguel, 1928, cf. aussi *The Bible-An-American Translation*, de Smith e Goodspeed, 1935, cf. aussi *Das Neue Testament*, de Ludwig Thimme, 1946, cf. aussi *Das Evangelium nach Johannes*, de Siegfried Schulz, 1975, cf. aussi *Das Evangelium nach Johannes*, de Johannes Schneider, 1978, citée par *LTG, Doit-on croire à la Trinité*, p. 27. Cf. aussi B. A. MASTIN. *Art. cit.* pp. 35-37. V. Taylor ajoute la traduction de *Moffatt*, cf. V. TAYLOR. « Does the New Testament Call Jesus God ? ». *ExpTim* 73, (1962). p. 117. Le premier qui a avancé cette hypothèse de traduction a été Origène, cf. T. E. POLLARD. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge, 1970. pp. 86-105, cite par B. A. MASTIN. *Art. cit.* p. 35 note n° 1.

une interprétation fidèle au texte<sup>416</sup>. Il est donc important de déterminer si l'interprétation de θεὸς comme adjectif est acceptable en Jn 1.1 tant au niveau grammatical que théologique.

Premièrement, disons que le fait que la *TMN* n'ait jamais traduit θεὸς en Jn 1.1 comme « divin », prouve qu'elle non plus ne l'accepte pas comme une traduction correcte.

Deuxièmement, dans le grec, il existe deux mots différents, θεὸς et θεῖος<sup>417</sup> en plus de deux adjectifs abstraits différents, θεότης<sup>418</sup> et θειότης<sup>419</sup>. J. H. Thrayler, par rapport à cela a dit : « *Theos* déité diffère de *Theios* divinité, ainsi comme la nature ou l'essence diffère de la qualité ou de l'attribut »<sup>420</sup>.

Pour J. H. Thayer, cette phrase dit que le *logos* était divin mais qu'il n'était pas l'être divin même. La différence concerne la distinction personnelle entre θεὸς et le λόγος et non la nature du λόγος<sup>421</sup>. C. L'Eplattenier par rapport à l'usage de θεῖος affirme que :

« Jean ajoute cette étonnante identification : « Et elle était Dieu, la Parole ». Il n'emploie pas l'adjectif *theios* (*divin*), mais bien le substantif *theos*, sans article parce qu'il est ici attribut, et il place en tête comme pour souligner l'extraordinaire de cette assertion. Formulation subtile, qui évoque à la fois la dualité et l'unité, ... L'évangéliste amorce en tâtonnant une réflexion trinitaire que nous verrons se compléter dans le discours d'adieu, lorsqu'il s'efforcera de préciser le rôle de l'Esprit par rapport au Fils et au Père. »<sup>422</sup>

Donc, si Jean avait voulu dire que la Parole était divine, il aurait écrit : θειότης ἦν ὁ λόγος mais pourtant il a utilisé la formule θεὸς ἦν ὁ λόγος. Le texte dit que le λόγος était de la même nature que son Père, c'est-à-dire θεὸς. A. W. Wainright conclut :

« Donc, il a été observé que dans cette proposition (Jean 1:1) *Theos*, étant sans article, est utilisé comme adjectif et signifie « divin ». Mais si dans ce cas, l'adjectif avait été demandé, on aurait du utilisé la parole *Theios* qui apparaît trois fois dans le N.T. (Ac 17:29 ; 2P 1:3-4) »<sup>423</sup>.

<sup>416</sup> Cf. *LTG, Doit-on croire à la Trinité*, p. 27.

<sup>417</sup> Dans le NT, nous avons θεῖον qui apparaît trois fois : Lc 17.29 ; Ac 17.29 ; Ap 9.17.

<sup>418</sup> Il n'y a pas ce mot dans le NT. W. BAUER. *Op. cit.* p. 358, signale que dans le grec classique signifie « déité », « divinité ».

<sup>419</sup> Il apparaît une seule fois dans le NT en Rm 1.20. W. BAUER' S. *Op. cit.* p. 354 en parle comme synonyme de θεότης.

<sup>420</sup> J. H. THRAYLER. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. (1983). p. 288, cité par S. VILARDO. « La Parola era Dio ». *CDBSR* g.2, [s.d.], p. 26.

<sup>421</sup> Cf. J. H. THAYER. *Op. cit.* p. 418.

<sup>422</sup> C. L'EPLATTENIER. *Op. cit.* pp. 21-22.

<sup>423</sup> A. W. WAINRIGHT. *The Trinity in the New Testament*. p. 6, cité par S. VILARDO. « La Parola era Dio ». *CDBSR* g.2, [s.d.], p. 26.

Et W. Martin ajoute que :

« Nous ne pouvons pas dire qu'un simple substantif peut être traduit par divin et qu'un substantif sans article exprime seulement l'idée de qualité comme le soutient la Tour de Garde, qui rend ensuite dans ses traductions, le même *theòs* comme « dieu ou un dieu » avec l'idée de non-qualité. Dans le contexte donc, ceci est une contradiction »<sup>424</sup>.

Après avoir analysé les trois déclarations de Jn 1.1, nous concluons que traduire le deuxième *θεòς* de Jn 1.1 comme un adjectif est insoutenable<sup>425</sup>, parce que l'auteur n'a pas utilisé *θειότης*, mais le substantif *θεòς*. Essayer de démontrer par des traductions discutables ce que le texte pouvait dire mais ne dit pas, cela va à l'encontre du respect dû aux Ecritures. Nous pouvons conclure, en ce qui concerne la traduction de la STG : « ...était dieu » ou « ...était un dieu », que la phrase *θεòς ἦν ὁ λόγος* se réfère à la nature du *λόγος* comme étant la même que celle de Dieu le Père.

### 3.4. Relations syntaxique et thématique entre Gn 1.1-3 et Jn 1.1-4.

Si nous observons les textes de Gn 1.1-3 et Jn 1.1-4 nous remarquons qu'ils suivent le même modèle syntaxique et développent les mêmes thèmes. Voyons le schéma :

	1	2	3	4	5
	Adverbe	+ Verbe	+ Substantif	+ Complément d'objet direct	+ Indications d'autorité
Gn 1(TM)	בְּרֵאשִׁית	בָּרָא	אֱלֹהִים	וְאֵת הַשָּׁמַיִם אֶת הָאָרֶץ	a. מְרַחֵם אֱלֹהִים וְרוּחַ הַקּוֹמֵם עַל-פְּנֵי-עַל b. יְהִי אֱלֹהִים וַיֵּאמֶר אֲוֹר-וַיְהִי אֹר <sup>426</sup>

<sup>424</sup> W. MARTIN. *The Kingdom of the cults*. pp. 76-77, cité par S. VILARDO. « La Parola era Dio ». *CDBSR* g 2, [s.d.]. p. 26.

<sup>425</sup> O. CULLMANN. *Cristologia del N.T.* Neuchâtel. 1958. pp. 230, 244, cité par DIESTRE. *Op. cit.* p. 82.

<sup>426</sup> Pour des raisons de commodité visuelle, nous avons inversé l'ordre des mots hébraïques selon l'ordre grec, cela afin que les parallélismes syntaxiques et thématiques ressortent mieux.

Gn 1 (LXX)	Εν ἀρχῇ	ἐποίησεν	ὁ θεὸς	τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν	καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς
Jn 1 (GNT)	Εν ἀρχῇ	ἦν	ὁ λόγος,.... ὁ λόγος .... θεὸς ....	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

La séquence syntaxique adverbe + verbe + substantif + complément d'objet direct + indications d'autorité est parallèle dans les deux textes. Ce parallélisme se retrouve aussi au niveau thématique. Au niveau de l'adverbe, nous trouvons **בְּרֵאשִׁית** et **Εν ἀρχῇ** qui expriment la même idée de commencement. Au niveau du substantif, nous trouvons **אֱלֹהִים** tandis que en Jn 1.1 nous trouvons deux phrases, **ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν** et **θεὸς ἦν ὁ λόγος** qui développent le rôle du **λόγος** en l'identifiant avec **θεὸς**. Donc, les deux substantifs **אֱלֹהִים** et **θεὸς** sont en parallèles.

Au niveau du complément d'objet direct, nous trouvons la présentation de l'acte créatif en Gn 1.1 par l'expression **וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים הָאֱרֶץ וְהַיָּם**<sup>427</sup> et en Jn 1.3 par **πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο**.

Le dernier parallélisme est constitué par la présence d'indications d'autorité. En Gn 1.2 nous en trouvons deux, **וַיְרֹחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם** et **וַיְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר** tandis que en Jn 1.4 nous trouvons **ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων**. La première indication d'autorité est constituée par l'expression **וַיְרֹחַ אֱלֹהִים** qui était sur **עַל-פְּנֵי הַמַּיִם**. J. Doukhan explique que cette expression est une indication de la souveraineté de Dieu sur la création tirée du langage mythologique de l'époque<sup>428</sup>. La

<sup>427</sup> A partir d'ici nous reconstituons l'ordre des mots hébraïques.

<sup>428</sup> J. Doukhan affirme : « A Babylone, par exemple, la genèse du monde est attribuée à la victoire de Marduk, dieu de Babylone, sur Tiamat, dieu de l'eau ». L'auteur cite certains textes bibliques qui présentent la même notion : Ps 104.3 ; 136.6 ; Es 27.1 ; 40.12 ; Jer 3.17 ; Ap 4.6. Cf. J. DOUKHAN. *Op. cit.* p.

deuxième, par l'expression  $\text{וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי}$  qui peut être comparer avec  $\epsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \zeta\omega\eta\ \eta\iota\nu$ , les deux évoquent la même réalité c'est-à-dire l'appel à l'existence de toutes choses. De plus ces deux phrases se répondent par la mention du même mot  $\text{אֵר}$  et  $\phi\omega\varsigma$ .

Ces parallélismes thématiques montrent que le texte de Jn 1.1-4 est construit selon le modèle de la Genèse. Toutefois Jn 1.1 s'écarte de ce modèle si nous considérons l'action exprimée par les verbes  $\text{בָּרָא}$  qui est un verbe d'action et  $\eta\iota\nu$  qui est un verbe d'état. L'utilisation de ces deux verbes sert à développer deux notions différentes, mais complémentaires : en Gn 1.1 la notion de création et en Jn 1.1 la notion de préexistence et divinité du  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . Voyons le schéma :

Gn 1.1  $\text{בָּרָא}$  (Verbe d'action) Théologie de la création

Jn 1.1  $\eta\iota\nu$  (Verbe d'état) Préexistence et divinité du  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$

Cette rupture verbale était nécessaire au développement de deux narrations différentes. Nous pouvons quand même remarquer entre les deux textes des points communs. Tout d'abord nous y retrouvons le même thème initial : la création. Ensuite, Dieu est présenté dans les deux textes comme étant déjà présent. Mais le texte de Gn 1.1 ne fait pas référence à la présence du  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , c'est pour cela que Jn 1.1 affirme qu'il était  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$  et qu'il était  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Enfin, dans Gn 1.1 la création a eu lieu par l'acte de  $\text{אֱלֹהִים}$  tandis que en Jn 1.4 par le  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ .

La conclusion théologique que nous pouvons dégager par la comparaison narrative avec le texte de la Genèse est que Jn 1.1 nous présente le  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  comme étant de la même nature que  $\text{אֱלֹהִים}$  de Gn 1.1. Cela confirme, une fois de plus, la validité de la traduction : « La Parole était Dieu ».

## CONCLUSION GENERALE

Arrivés à la fin de ce travail de recherche, nous ne prétendons absolument pas avoir tout dit, parce que nous avons dû nous limiter dans le temps et dans l'espace.

Nous avons considéré, dans le premier chapitre, la traduction *TMN* en général et nous avons remarqué que des raisons d'intérêts doctrinaux ont été à l'origine de la traduction choisie pour Jn 1.1, réalisée en plus par des hommes qui n'avaient pas les compétences nécessaires, raison pour laquelle ses traducteurs sont anonymes.

La *TMN* en traduisant Jn 1.1, « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était un dieu », introduit l'idée de l'existence de deux divinités. Or, la notion biblique sur Dieu est totalement monothéiste. Pour les chrétiens comme pour les hébreux, il y a un seul et unique vrai Dieu. La STG affirme que Jésus-Christ est un dieu créé par Dieu, qu'il est simplement un dieu inférieur en nature comme en autorité<sup>429</sup>, au même titre que Satan, les hommes puissants de l'Antiquité ou les juges<sup>430</sup>.

Croire donc, que Jésus est divin mais que sa divinité est inférieure à celle du Père, cela signifie reconnaître un Dieu grand et un dieu petit. Mais ceci est du polythéisme en contraste ouvert avec le monothéisme biblique, et en même temps en contraste avec ce que la STG prétend croire ; c'est-à-dire en un seul et unique Dieu.

En traduisant en Jn 1.1 « dieu » ou « un dieu » (en minuscules) dans sa *TMN*, la STG prend une position polythéiste, parce que seul le polythéisme fait la place à la croyance d'une divinité supérieure à une autre<sup>431</sup>. B. M. Metzger commente que :

« La chose la plus pernicieuse dans ce verset c'est sa traduction [...] « et la Parole était un dieu », avec la note suivante : « un dieu, en contraste avec le Dieu ». On doit dire avec beaucoup de franchise que si les Témoins de Jéhovah croient sérieusement en cette traduction ils sont polythéistes. En raison de la meilleure lumière qui est disponible dans cette époque de grâce, une telle traduction est encore plus blâmable de combien ne l'étaient pas les erreurs des païens et des polythéistes par

<sup>429</sup> Cf. *Accertatevi...*, pp. 154, 208.

<sup>430</sup> Cf. *LTG*, du 15.09.1977. pp. 575-576, cf. aussi *Ausiliario per capire la Bibbia*. Vol. 1. Roma : The Watch Tower, 1981. p. 343, cf. aussi *Accertatevi...*, p. 154.

<sup>431</sup> Cf. W. J. SCHNELL. *Intu the light of christianity*. pp. 179-180, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 28.

rapport auxquels l'ancien Israël était ainsi porté à encourir. Par rapport à la solidité des faits une telle manière de traduire est vraiment épouvantable. »<sup>432</sup>.

Nous avons aussi révélé que la STG impose ses interprétations changeantes à ses membres. De plus les TdJ sont limités, par la STG, dans leur liberté tant dans leurs capacités critiques face à un texte biblique que dans l'écoute d'autres interprétations par rapport à la Bible. La STG déclare être le seul moyen par lequel Dieu parle et donc le seul à pouvoir expliquer les Saintes Ecritures.

Au niveau méthodologique, nous avons remarqué une attitude de manque de respect envers les citations utilisées par la STG dans ses publications pour appuyer certaines de ses déclarations ou positions théologiques. Ce manque de respect envers les sources citées est effectué soit par l'omission de parties importantes, soit dans la manipulation de l'écrit d'un auteur, soit dans un usage hors contexte.

Le deuxième chapitre a été consacré à l'étude exégétique de Jn 1.1 et de son contexte. Nous avons considéré ce passage sous différents angles, et nous concluons que la phrase : « Au commencement était la Parole et la Parole était auprès de Dieu et la Parole était Dieu », affirme que le Fils, la Parole, est éternel, il n'a pas de commencement, il a toujours été à côté de son Père. Jean explique par une formule lapidaire que cela a été possible parce que : « ...la Parole était Dieu ». Cette formule, par la façon dont elle est construite en grec, n'identifie pas Jésus-Christ avec la personne de Dieu, le Père, mais avec sa nature. Jésus-Christ est donc Dieu comme son Père.

J.-F. D'Allioli, pour résumer le contenu de ce passage, affirmait déjà que : « Trois choses sont donc exprimées dans ces trois phrases : l'éternité, la personnalité et la divinité du Verbe »<sup>433</sup>.

Cette étude nous conduit donc à un questionnement sérieux de la traduction de Jn 1.1 dans la *TMN* ainsi que de la position de la STG par rapport à la nature de notre Seigneur Jésus-Christ.

---

<sup>432</sup> Cf. B. M. METZGER, cité par S. VILARDO. *Art. cit.* p. 28.

<sup>433</sup> Cf. J.- F. D'ALLIOLI. *Nouveau Commentaire Littéral, Critique & Théologique*. Vol. 7. Paris :

Nous espérons que, par cette étude, nous avons pu contribuer à une meilleure compréhension de la différence qu'il y a entre la nature divine de Jésus-Christ selon la STG et celle décrite dans la Bible.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Sources.

#### 1.1. Textes Bibliques

*Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27<sup>ème</sup> : Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

*Septuaginta*, édité par Alfred Rahlfs, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

*Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem.* Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

*The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures.* Pennsylvania : Watch Tower Bible and Tract Society and International Bible Students Association, 1969 et 1985.

WILSON, B. *The Emphatic Diaglot.* Brooklyn, New York : International Bible Students Association Watch Tower and Tract Society, 1942.

#### 1.2. Versions.

*La Sacra Bibbia*, versione Nuova Niveduta. Roma : Libreria Sacre Scritture, 1997.

*La Bible Thompson*, Version Louis Segond révisée. Colombe. Miami, Floride : Vida, 1991.

*La Sainte Bible*, de L. Cl. FILLION. Commentaire à Jn 1 :1, *Evangile Selon S. Jean.* Paris : P. Lethielleux, 1897.

*La Bible de Jérusalem*, Paris : Cerf, 1973.

*La Sainte Bible*, de Maredsous. Paris : Brepols, 1983.

*La Sainte Bible*, de L. PIROT. Vol. 10. Paris : Letouzey et Ane, 1935.

*Les Saintes Ecritures, La Traduction du Monde Nouveau.* New York : Watchtower Bible and Tract Society, 1987.

## 2. Instruments de travail.

### 2.1. Concordances.

*A Concordance to the Septuagint and other greek version of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* vol. 2. Graz : Akademische druck-u, verlagsanstalt, 1975.

*Biblia Patristica*. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. voll. I-II-III. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-77-80.

*Concordance Grecque des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*. Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1987.

*Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*. Berlin, New York : Walter de Gruyter, 1980.

### 2.2. Encyclopédies, Grammaires et Lexiques.

BARTELS, K. H. « πρωτόκοκς ». *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, 1991. pp. 1421-1424.

BAUER, W. « δοκιμάζω ». *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, (1979). p. 202.

\_\_\_\_\_ « γινώσκω ». *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, (1979). pp. 160-162.

\_\_\_\_\_ « πρωτόκοκς ». *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, (1979). pp. 726-727.

BILL, A. « Logos ». *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible 2*, 1935. pp. 39-41.

FRIES, G. – KLAPPERT, B. « λόγος ». *The New International Dictionary of New Testament Theology 3*, (1993). pp. 1081-1125.

HOFIUS, O. « Logos ». *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia 2*, (1997). pp. 273-274.

- JOUON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1923.
- LAMPE, G. W. H. « λόγος ». *A Patristic Greek Lexicon*. London : Oxford University, 1961. pp. 807-811.
- LEON-DUFOUR, X. « Dio ». *Dizionario di Teologia Biblica*, [s.d.]. col. 275.
- LIDDEL-SCOTT. « σταυρόν ». *Dizionario Illustrato Greco-Italiano*. Firenze : Le Monnier, (1975).
- LOHFINK, N. « Echad » . *Grande Lessico dell'Antico Testamento* 1. Brescia : Paidea, (1988). coll. 412-426.
- MICHEL, A. « Verbe ». *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15, (1946). col. 2646.
- MONOD, V. « Trinité ». *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* 2. (1935). p. 799.
- PRAT, F. « Logos ». *Dictionnaire de la Bible* 4, (1928). coll. 323-330.
- PROCKSCH, O. « λέγω ». *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 6, (1970). coll. 200-378.
- ROBERTSON, A.T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. London : Hodder & Stoughton, 1919.
- SPANNEUT, M.– LIEBAERT, J. « Logos ». *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain* 7, (1975). coll. 971-972.
- SPICQ, C. « πρωτότοκος ». *Lexique Théologique du Nouveau Testament*. Fribourg : Cerf, (1991). pp. 1346-1348.

### 2.3. Logiciel.

BibleWorks™ for Windows. Version 3.5, éd. par Michael S Bushell. Hermeneutika. 1997.

### 3. Ouvrages Généraux.

#### 3.1. Livres.

ALAND, K.- ALAND, B. *Il Testo del Nuovo Testamento. Commentario Storico-Esegetico dell'Antico e del Nuovo Testamento.* Genova : Marietti, 1987.

ALETTI, J.-N., GILBERT, M. *La Sagesse et Jésus-Christ.* Cahiers Evangile 32. Paris : Cerf, 1980.

BURNEY, C. F. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel.* Oxford, 1922.

CULLMANN, O. *Christologie du Nouveau Testament.* Neuchatel : Delachaux et Niestlé, 1968.

DEWAILLY, L. M. *Jésus-Christ, Parole de Dieu.* Paris : [s.é.], 1945.

KIEFFER, R. *Le Monde Symbolique de Saint Jean.* Lectio Divina 137. Paris : Cerf, 1989.

LADD, G. E. *Théologie du Nouveau Testament.* Vol. 2. Collection Théologique Hokhma. Paris : Presses Bibliques Universitaires, 1984.

MLAKUZHYIL, G. *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel.* Analecta Biblica 117. Roma : Pontificio Istituto Biblico, 1987.

OSBORNE, G. R. *The Hermeneutical Spiral.* Downers Grove, Illinois : Intervarsity Press, 1991.

PERNOT, H. *Evangiles, Pages choisies.* Paris : [s.é.], 1925.

RINALDI, G. *Biblia Gentium.* Roma : Libreria Sacre Scritture, 1989.

STEVENY, G. *A la découverte du Christ.* Dammarie les Lys : Vie et Santé, 1991.

THIELE, E. R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.* Zondervan : Grand Rapids, 1983.

#### 3.2. Commentaires.

BEASLEY, G. R.- MURRAY. *Word Biblical Commentary.* Vol. 36. Waco, Texas : Word Books Publisher, 1987.

- BOCKEL, P. *Le Verbe au Présent. Le message de Saint Jean L'Évangéliste*. Paris : Fayard, 1978.
- BOISMARD, M. E. *Le Prologue de Saint Jean*. Lectio Divina 11. Paris : Cerf, 1953.
- BOSIO, E. *L'Apocalisse di S. Giovanni*. Commentario Esegético-Pratico del Nuovo Testamento. Torino. Claudiana, 1924.
- BROWS, R. E. *The Gospel according to John*. (I-XII). London :The Anchor Bible Doubleday, 1966.
- BRUNNER, E. *La doctrine chrétienne de Dieu*. Dogmatique I. Genève : Labor et Fides, 1964.
- BULTMANN, R. *The Gospel of John a Commentary*. Oxford : Basil Blackwell, 1971.
- BUSSCHE, H. Van Den. *Jean*. Bar le Duc : Desclée de Brouwer, 1967.
- CALVIN, J. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*. Vol. 10. Fontenay-sous-bois : Kerygma et Farel, 1978.
- D'ALLIOLI, J.-F. *Nouveau Commentaire Littéral, Critique & Théologique*. Vol. 7. Paris : Louis Vivès, 1868.
- DODD, C. H. *L'interprétation du Quatrième Évangile*. Lectio divina 82. Paris : Cerf, 1975.
- DOUKHAN, J. *Le cri du ciel. Etude prophétique sur le livre de l'Apocalypse*. Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé, 1996.
- FABRIS, R. *Giovanni*. Roma : Borla. 1992.
- FEUILLET, A. *Le Prologue du Quatrième Évangile*. Bar le Duc : Desclée de Brouwer, 1968.
- GODET, F. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. Neuchatel : L.-A. Monnier, 1970.
- GUICHOU, P. *L'Évangile de Saint Jean*. Paris : P. Lethielleux, 1962.
- GUTHRIE, D. « Jean 1 :1-5 ». *Nouveau Commentaire Biblique*. Saint-Légier : Emmaus, 1978.
- KYSAR, R. *Augsburg Commentary on the New Testament*. John. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1986.

- \_\_\_\_\_ *John the Maverick Gospel*. Atlanta : John Knox Press, 1976.
- LAGRANGE, J. *Evangile Selon Saint Jean*. Paris : Lecoffre, 1936.
- LEON-DUFOUR, X. *Lecture de L'Évangile Selon Jean*. Vol. 1. Paris : Seuil, 1990.
- LIBERMANN, *Commentaire de Saint Jean*. Les grands Mystiques. Paris : Desclée de Brouwer, 1957.
- LUTHI, W. *La Parole faite chair*. Paris : Delachaux & Niestlé, 1947.
- MANNUCCI, V. *Giovanni il Vangelo Narrante*. Bologna : EDB, 1993.
- METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2<sup>e</sup>. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 1998.
- MOLLA, C. F. *Le Quatrième Évangile*. Genève : Labor et fides, 1977.
- MOLONEY, F. J. *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel : John 1-4*. Minneapolis : Fortress Press, 1993.
- MORRIS, L. *The Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan : W. M. B. Eerdmans, 1971.
- NICOLL, W. R. *The Sermon Outline Bible*. Grand Rapids : Baker Book House, 1987.
- PAULIEN, J. *The Abundant Life Bible Amplifier*. John. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1995.
- PELLEGRINI, A. *Quando la Profezia diventa Storia*. Firenze : ADV, 1998.
- PERKINS, P. « Il Vangelo Secondo Giovanni ». *Nuovo Grande Commentario Biblico*. Brescia : Queriniana, 1997.
- SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni*. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte Prima. Brescia : Paidea, 1973.
- SIMOENS, Y. *Selon Jean. Une interprétation*. Vol. 2. Bruxelles : Institut d'Études Théologiques, 1997.
- SPENCE, H. D. M. – EXELL, J. S. *The Pulpit Commentary*. Gospel of John. Vol.17. Mclean, Virginia : Macdonald Publishing Company, [s.d.].
- STEWART, R. G. *L'Évangile Secondo Giovanni*. Commentario Esetico-Pratico del Nuovo Testamento. Torino : Claudiana, 1923.

TRESMONTANT, C. *Evangile de Jean*. Paris : OEIL, 1984.

WIKENHAUSER, A. *L'Evangelo Secondo Giovanni*. Il Nuovo Testamento Commentato. Vol. 4. Brescia : Morcelliana, 1974.

ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. 4<sup>e</sup>. Romae : Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984.

### 3.3. Articles.

ARGYLE, A. W. « The Logos of Philo : Personal or Impersonal ? ». *The Expository Times* 66, (1954). pp. 13-14.

ASHTON, J. « The Trasformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel ». *New Testament Studies* 32, (1986). pp. 161-186.

BONSIRVEN, J. « Les aramaismes de S. Jean l'Evangeliste ». *Biblica* 30, (1949). pp. 405-432.

BORGER, P. « Observation on the Targumic Character of the Prologue of John ». *New Testament Studies* 16, (1969-1970). pp. 288-295.

BRAUN, F.-M. « La Réduction du Pluriel au Singulier dans l'Evangile et la Première Lettre de Jean ». *New Testament Studies* 24, (1977). pp. 40-67.

BRUNN, E. Z. « L'exégèse augustinienne de l'Ego sum qui sum et la métaphysique de l'Exode ». *Dieu et l'Etre*, (1978). pp. 141-164.

CAIRD, G. B. « The Glory of God in the Fourth Gospel : An Exercise in Biblical Semantic ». *New Testament Studies* 15, (1969). pp. 265-277.

CAHILL, P. J. « The Johannine Logos as Center ». *The Catholic Biblical Quarterly* 38, (1976). pp. 54-72.

COLWELL, E. C. « A definite rule for the use of the Article in the Greek New Testament ». *Journal of Biblical Literature* 92, (1973). p. 13.

CHOLIN, M. « Le Prologue de l'Evangile selon Jean. Structure et Formation ». *Science et Esprit* 61/2, (1989). pp. 189-205.

\_\_\_\_\_ « Le Prologue de l'Evangile selon Jean. Structure et Formation (Suite) ». *Science et Esprit* 61/3, (1989). pp. 343-362.

- CULPEPPER, R. A. « The Pivot of John's Prologue ». *New Testament Studies* 27, (1981). pp. 1-31.
- DEVILLERS, L. « Exégèse et Théologie de Jean 1,18 ». *Revue Thomiste* 89, (1989). pp. 181-217.
- EVANS, C. A. « On the Prologue of John and the *Trimorphic Protennoia* ». *New Testament Studies* 27, (1981). pp. 395-401.
- FEE, G. D. « Codex Sinaiticus in the Gospel of John : A Contribution to Methodology in Establishing Textual Relationships ». *New Testament Studies* 15, (1968). pp. 23-44.
- FENNEMA, D.A. « John 1, 18 : God The Only Son ». *New Testament Studies* 31, (1985). pp. 124-135.
- FIORENZA, E. S. « The Quest for the Johannine School : The Apocalypse and the Fourth Gospel ». *New Testament Studies* 23, (1977). pp. 402-427.
- GIBLIN, C. H. « Two Complementary Literary Structures in John 1 :1-18 ». *Journal of Biblical Literature* 104/1, (1985). pp. 87-103.
- GIRARD, M. « Analyse Structurelle de Jn 1,1-18 : L'unité des deux Testaments dans la structure Bipolaire du Prologue de Jean ». *Science et Esprit* 35/1, (1983). pp. 5-31.
- \_\_\_\_\_ « La Structure heptapartite du quatrième évangile ». *Sciences Religieuses* 5, (1975). pp. 350-359.
- GREEN, H. C., NORTHOLD, MIDDLESEX. « The Composition of St. John's Prologue ». *The Expository Times* 66, (1955). pp. 291-294.
- JEANNIERE, A. « En Arkhe en o Logos ». *Revue Sciences Religieuses* 83/2, (1995). pp. 241-247.
- KYSAR, R. « Rudolf Bultmann's interpretation of the concept of creation in John 1,3-4 ». *The Catholic Biblical Quarterly* 32, (1970). pp. 77-85.
- HAYWARD, C. T. R. « The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel ». *New Testament Studies* 25, (1978). pp. 16-32.
- HANSON, A. « John I.14-18 and Exodus XXXIV ». *New Testament Studies* 23, (1976). pp. 90-101.
- HARL, M. « Citations et commentaires d'Exode 3 :14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles », *Dieu et l'Etre*, (1978). pp. 87-108.

HARNER, P. E. « Qualitative Anarthrous Predicate nouns : Mark 15 :39 and John 1 :1 ». *Journal of Biblical Literature* 92, (1973). p. 85.

HARRIS, E. « Prologue and Gospel, The Théology on the Fourth Evangelist ». *Journal for the Study of the New Testament, Supplements Series* 107, (1994). pp. 101-115.

HOOVER, M. « John the Baptist and the Johannine Prologue ». *New Testament Studies* 16, (1970). pp. 354-358.

\_\_\_\_\_ « The Joannine Prologue and the Messianic Secret ». *New Testament Studies* 21, (1974). pp. 40-58.

LACAN, M.- F. « Le Prologue de Saint Jean : ses thèmes, sa structure, son mouvement ». *Lumière et Vie* 33, (1957). pp. 91-110.

LAMARCHE, P. « Le Prologue de Jean ». *Revue Sciences Religieuses* 52, (1964). pp. 529-532.

MADEC, G. « Ego sum qui sum de Tertullien à Jérôme », *Dieu et l'Etre*, (1978). pp. 121-139.

MASTIN, B. A. « A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel ». *New Testament Studies* 22, (1975). pp. 32-51.

MEYNET, R. « Analyse Rhétorique du Prologue de Jean ». *Revue Biblique* 96/4, (1989). pp. 481-510.

MILLER, L. « The Logic of the Logos Hymn : A New View ». *New Testament Studies* 29, (1983). pp. 552-561.

POTTERIE, I de La. « Structure du Prologue de Saint Jean ». *New Testament Studies* 30, (1984). pp. 354-381.

\_\_\_\_\_ « L'emploi dynamique de εἰς dans saint Jean et ses incidences théologiques ». *Biblica* 43, (1962). pp. 366-387.

\_\_\_\_\_ « "C'est lui qui a ouvert la voie". La finale du prologue johannique ». *Biblica* 69, (1988). pp. 340-370.

PRYOR, J. W. « Of the Virgin Birth or the birth of Christians ? The text of John 1 :13 once more ». *New Testament Studies* 27, (1985). pp. 296-318.

RAMAROSON, L. « La Structure du Prologue de Jean ». *Science et Esprit* 28/3, (1976). pp. 281-296.

RICHARD, R. « Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of

John ». *New Testament Studies* 31, (1985). pp. 96-112.

RIDDERBOS, H. « The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John », *Novum Testamentum* 8, (1966). pp. 180-201.

ROBERT, R. « Celui qui est de retour dans le sein du Père ». *Revue Thomiste* 85, (1985). pp. 458-463.

\_\_\_\_\_ « La leçon Christologique en Jean, 1, 13 ». *Revue Thomiste* 87, (1987). pp. 5-22.

\_\_\_\_\_ « La double intention du mot final du Prologue johannique ». *Revue Thomiste* 87, (1987). pp. 435-441.

\_\_\_\_\_ « Le mot final du Prologue johannique. A propos d'un article récent ». *Revue Thomiste* 89, (1989). pp. 279-288.

ROCHAIS, G. « La Formation du Prologue (Jn 1,1-18) (I) ». *Science et Esprit* 37/1, (1985). pp. 5-44.

\_\_\_\_\_ « La Formation du Prologue (Jn 1,1-18) (II) ». *Science et Esprit* 37/2, (1985). pp. 161-187.

SEFARIN, de A. « ¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan ? ». *Estudios Bíblicos* 16, (1956). pp. 381-427.

STALEY, J. « The Structure of John's Prologue : Its Implication for the Gospel's Narrative Structure ». *The Catholic Biblical Quarterly* 48, (1986). pp. 241-264.

STEVENY, G. « Le Saint-Esprit et la Trinité ». *Servir* III/IV (1977). p. 5.

TALBERT, C. H. « The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity ». *New Testament Studies* 22, (1976). pp. 418-439.

TAYLOR, V. « Does the New Testament Call Jesus God ? ». *The Expository Times* 73, (1962). pp. 116-118.

THEOBALD, M. « Le Prologue Johannique (Jean 1, 18) et ses lectures implicites ». *Revue Sciences Religieuses* 83/2, (1995). pp. 193-216.

TOBIN, T. H. « The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation ». *The Catholic Biblical Quarterly* 52, (1990). pp. 253-269.

TURNER, C.H. « ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ». *Journal of Theological Studies* 27, (1936). pp. 113-129.

VILARDO, S. « Falsificazione o Accuratezza ? ». *Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi* 3, [s.d.]. pp. 1-7.

\_\_\_\_\_ « La Parola era Dio ». *Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi* g 2, [s.d.]. pp. 1-35.

\_\_\_\_\_ « La Torre di Guardia: Accurata conoscenza o isolamento dottrinale? ». *Centro di Documentazione Biblica e Studi Religiosi* 2, [s.d.]. pp. 1-9.

VAWTER, B. « What came to be in him was life (Jn 1,3b-4a) ». *The Catholic Biblical Quarterly* 25, (1963). pp. 401-406.

ZUMSTEIN, J. « Le Prologue, seuil du Quatrième Evangile ». *Revue Sciences Religieuses* 83/2, (1995). pp. 217-239.

#### 3.4. Documents Légaux.

Purser's Proof of Douglas Walsh vs. The right hon. James Lathan ; M.P. P.C., Scottish court of sessions nov (1954). p. 92.

Cas n° 6936-C Marcus Reyes, 326 Judicial District, Court of Taylor County, Texas [s.d.]. p. 52, lignes 22-25.

## 4. Ouvrages sur la STG.

BERGMANN, J. R. *I Testimoni di Geova e la salute mentale*. Roma : Edizioni Dehoniane Roma, 1996.

BLANDRE, B. *La Storia dei Testimoni di Geova*. Milano : S. Paolo, 1989.

CLARK, B. *La Bible dénonce les erreurs des Témoins de Jéhovah*. Craponne : Viens et Vois, 1982.

FRANZ, R. *Crisi di coscienza*. Roma : EDB, 1988.

GUINDON, K. *Les Témoins de Jéhovah l'envers du décor*. Saint-Cénére : Téqui, 1991.

GRIZZUTI, B. H. *Visions of Glory*. New York. [s.e], 1978.

JONSSON, C. O. *I tempi dei gentili*. Roma : Edizioni Dehoniane, 1989.

HEDLEY, P. *Perché hanno lasciato i Testimoni di Geova*. Pennsylvania : Christian Literature Crusade, 1980.

PAOLIS, de S. *Contraddizioni*. Padova : Centro Editoriale Cattolico Carroccio, 1993.

## 5. Ouvrages de la STG.

*Accertatevi di ogni cosa attenetevi a ciò che é eccellente*. Brooklyn, New York : Watch Tower Bible and Tract Society, 1974.

“Assurez-vous de toutes choses. Restez attachés à ce qui est excellent”. New York : Watchtower, 1969.

*Choses dans lesquelles il est impossible à Dieu de mentir*. Pennsylvania : Watch Tower and Tract Society of New York, 1965.

*Comment raisonner à partir des Ecritures*. Selters : Wachturm-Gesellschaft, 1989.

*Fin prochaine de la détresse mondiale*. Wiesbaden : Wachturm-Gesellschaft, 1979.

*I Testimoni di Geova Proclamatori del regno di Dio*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1993.

*La Bible parole de Dieu ou des hommes ?*. Selter : Wachturm-Gesellschaft, 1980.

*La vérité qui conduit à la vie éternelle*. Imprimé aux Etats-Unis d'Amérique, 1968.

*Manuel pour l'école du ministère théocratique*. Selters : Wachturm-Gesellschaft, 1992.

*Potete vivere per sempre sur una terra paradisiaca*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1982.

*Ricchezza*, Roma : Torre di Guardia. 1939.

*Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile*. Roma : Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, 1991.

*Vita eterna nella libertà dei figli di Dio*. 1967.

## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>5</b>
<b>TABLE DES ABREVIATIONS.....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>9</b>
<b>CHAPITRE I.....</b>	<b>11</b>
<b>JEAN 1.1, questions hermeneutiques CONCERNANT LA stg.....</b>	<b>11</b>
<b>1. LA TRADUCTION DU MONDE NOUVEAU.....</b>	<b>12</b>
1.1. Petit parcours historique. ....	12
1.2. Pourquoi faire une autre traduction. ....	14
1.3. Pourquoi ses traducteurs sont-ils anonymes.....	16
<b>2. PRESUPPOSES HERMENEUTIQUES.....</b>	<b>20</b>
2.1. La STG rejette le libre examen.....	20
2.1.1. La STG impose ses interprétations changeantes. ....	21
2.2. La STG refuse d'écouter d'autres interprétations.....	23
2.3. La STG rejette le libre examen des Ecritures.....	24
2.4. La STG rejette le principe de « Sola Scriptura ».....	26
2.5. La STG rejette la notion de « mystère ». ....	28
2.6. La STG refuse la notion de « Trinité ». ....	32
<b>3. LA METHODOLOGIE.....</b>	<b>36</b>
3.1. Le témoignage de William Barclay. ....	36
3.2. Le témoignage de Dana et Mantey. ....	37
3.3. Le témoignage de A.T. Robertson. ....	38
3.4. Le témoignage de P. E. Harner. ....	39
<b>CHAPITRE II.....</b>	<b>42</b>
<b>POUR UNE EXEGESE BIBLIQUE DE JEAN 1.1. ....</b>	<b>42</b>
<b>1. ANALYSE SEMANTIQUE DU TERME « ΛΟΓΟΣ ».....</b>	<b>43</b>
<i>Etude Diachronique. ....</i>	<i>43</i>
1.1. Le λόγος dans l'AT.....	43
1.2. Le λόγος dans la littérature sapientielle. ....	45
1.3. Le λόγος dans l'Hellénisme. ....	48

<i>Etude Synchronique</i> .....	50
1.4. Le λόγος chez Philon d'Alexandrie .....	50
1.5.1. Le λόγος dans la première lettre de Jean .....	52
1.5.2. Le λόγος dans l'Apocalypse .....	54
<b>2. ANALYSE LITTÉRAIRE DU PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE</b> .....	<b>56</b>
2.1. Deux approches à l'analyse littéraire .....	56
2.2. Le texte .....	57
2.3. La traduction .....	61
2.4. Analyse textuelle .....	62
2.4.1. Établissement du texte des vv. 3-4 .....	63
2.4.2. Établissement du texte du v. 13 .....	64
2.4.3. Établissement du texte du v. 18 .....	65
2.5. Analyse stylistique du Prologue .....	68
2.5.1. Le Prologue comme hymne chrétienne .....	70
2.5.2. Les genres littéraires .....	74
2.5.3. Analyse rythmique et strophique .....	75
2.6. Analyse structurale du Prologue .....	77
2.6.1. La structure concentrique .....	78
2.6.2. La structure à spirale .....	81
2.6.3. La structure rectiligne .....	82
2.6.4. Les inclusions .....	84
2.6.5. Parallélismes et mots-crochets .....	86
2.7. Analyse structurale de Jn 1.1. ....	89
2.7.1. Jn 1.1 et ses rapports structuraux avec les vv. 2-3 .....	92
2.7.2. Jn 1.1 et ses rapports structuraux avec Jn 2.1-11 .....	95
<b>3. ANALYSE THÉMATIQUE ET THÉOLOGIQUE DE</b> .....	<b>97</b>
<b>JEAN 1.1</b> .....	<b>97</b>
3.1. « Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... » .....	98
3.2. «... ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν... » .....	103
3.3. « ...καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος » .....	109
3.3.1. Le titre de θεὸς par rapport à Jésus .....	113
3.3.2. Relation entre θεὸς ἦν ὁ λόγος et ἰ' ὁ ὦν .....	117
3.3.3. Relation entre θεὸς et θεῖος .....	119
3.4. Relations syntaxique et thématique entre Gn 1.1-3 et Jn 1.1-4 .....	121
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	<b>124</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>127</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>139</b>