

Laval théologique et philosophique



## La gloire de Jésus : gloire et glorification dans le IVe Évangile

Pierre Létourneau

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400941ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400941ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Létourneau, P. (1995). La gloire de Jésus : gloire et glorification dans le IVe Évangile. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 551–572.  
<https://doi.org/10.7202/400941ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# LA GLOIRE DE JÉSUS : GLOIRE ET GLORIFICATION DANS LE IV<sup>e</sup> ÉVANGILE

Pierre LÉTOURNEAU

*RÉSUMÉ* : « La chair ou la gloire », tel pourrait être le titre d'un débat de christologie johannique dont les tendances opposées sont principalement représentées par Bultmann et Käsemann. Et si tous deux avaient raison ! Au plan littéraire, en effet, la présentation de Jésus est régie par deux schèmes christologiques complémentaires. Dans le schème juridique qui montre en Jésus le Fils plénipotentiaire de Dieu, l'Envoyé-représentant du Père pour le salut du monde, la chair prédomine : la gloire doit être reconstruite par un processus symbolique qui s'enracine dans la manifestation charnelle du Fils. Dans le schème apocalyptique qui voit en Jésus le Fils de l'homme transcendant, Roi et Juge universel, la gloire prédomine et fait déboucher le temps historique dans l'eschaton. La juste compréhension du personnage de Jésus dans l'évangile de Jean résulte de la superposition de ces deux schèmes.

Tous les familiers du quatrième évangile se sont un jour ou l'autre frottés au difficile thème de la gloire de Jésus. Pour les spécialistes de la littérature johannique<sup>1</sup>, ce thème évoque immédiatement la divergence bien connue entre Bultmann<sup>2</sup> et Käsemann<sup>3</sup> concernant la juste interprétation de Jn 1,14. Leurs travaux ont d'ailleurs fortement marqué la recherche subséquente, qui s'est orientée vers l'établissement

1. Ce paragraphe est en partie inspiré de Robert KYSAR, *The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis, MN, Augsburg Pub. House, 1975, p. 178 et suiv.
2. Voir Rudolf BULTMANN, « Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums », *ZNW*, 24 (1925), p. 100-146 ; *The Gospel of John*, Oxford, 1971 [all. 1941] ; *Theology of the New Testament*, volume 2, London, 1955 [all. 1953]. Pour Bultmann, la christologie johannique est centrée sur ce paradoxe de la chair et de la gloire qui coïncident dans la personne de Jésus. Mais la gloire est masquée par la chair et la foi doit surmonter la chair pour percevoir la révélation de la gloire du Christ. Voir *infra*.
3. Voir Ernst KÄSEMANN, *The Testament of Jesus according to John 17*, Philadelphia, 1968<sup>2</sup> [all. 1966]. Pour Käsemann, il y a une nette accentuation de la gloire-divinité dans le Christ johannique. Tous les symboles de l'évangéliste sont à prendre littéralement, de sorte que toute la carrière terrestre de Jésus n'est qu'une manifestation de la gloire du Fils. Voir *infra*.

d'un compromis, ou plutôt d'une position médiane, assumant que l'évangéliste avait voulu insister simultanément sur la réalité essentielle de la chair et la manifestation constante de la gloire divine. Malheureusement, nombre d'auteurs se sont contentés d'affirmer ce principe, en spécifiant l'un ou l'autre motif de l'évangéliste, sans vraiment expliquer le rapport entre la chair et la gloire en Jésus<sup>4</sup>.

Le labeur des chercheurs ne fut toutefois pas stérile, notamment en ce qui a trait à la configuration littéraire de la christologie johannique<sup>5</sup>. Il s'agit là d'un gain certain pour la compréhension de notre thème, puisque les concepts de « chair » et de « gloire » ne sont en définitive que les constituantes d'un système sémantique plus vaste qui prend en charge et lie de façon cohérente les différents aspects de la christologie johannique. Il devient alors primordial de déterminer, au plan strictement littéraire, le fonctionnement de ces éléments dans le système christologique d'ensemble. C'est là un détour obligé si l'on veut donner à la réflexion herméneutique une base quelque peu solide à son effort pour dégager la portée existentielle de la confession d'un Fils manifestant dans la chair humaine la gloire du Père.

C'est à cette première étape de l'analyse littéraire que nous voudrions consacrer la présente contribution. Par là nous avouons implicitement que nous ne résoudrons pas le dilemme herméneutique de la gloire et de la chair dans la personne du Christ. Nous espérons toutefois apporter un éclairage nouveau sur le fonctionnement sémantique du concept de gloire comme composante littéraire du système christologique du quatrième évangile.

- 
4. Ainsi Udo SCHNELLE (*Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stelle des vierten Evangelisten in der johanneischen Schule*, Göttingen, 1987), lorsqu'il affirme que le quatrième évangile, en réaction au docétisme, vise à montrer la parfaite union de la chair et de la gloire en Jésus ; de même Marianne M. THOMPSON (*The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia, 1988), qui conclut que l'humanité de Jésus n'est jamais effacée par cette vérité johannique que Jésus est le glorieux Fils unique de Dieu. Elle maintient en outre que l'apparente prédominance de la gloire n'est qu'un effet trompeur qui s'explique par le fait que, l'humanité de Jésus étant assumée dès le départ, l'évangéliste n'a pas cherché à la prouver. La remarque peut également s'appliquer aux travaux d'Ernst HAENCHEN (« Der Vater, der mich gesandt hat », *NTS*, 9 (1962-1963), p. 208-216) et de Josef KUHLE (*Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, St-Augustin, 1967), qui font appel au concept d'envoi pour éclairer la tension maintenue entre la chair et la gloire : le Fils de Dieu est envoyé dans le monde (= dans la chair) pour manifester concrètement le Père (= gloire). Il s'agit là certainement d'une piste intéressante, voire incontournable, pour éclairer la tension qui nous occupe. Mais force est d'admettre que la simple mise en valeur de ce schème révélationnel ne met pas un terme au débat. Nous n'avons alors que reformulé la problématique initiale à l'aide de catégories plus conformes aux typologies vétérotestamentaires (schèmes prophétique et sapientiel) que ne l'étaient celles, d'allures gnostiques, de Bultmann et Käsemann.
5. Je cite au passage quelques ouvrages qui sont liés de près à mon propos : M.L. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, Tübingen (« WUNT », 2/1), 1976 ; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen (« WUNT », 2/2), 1977 ; J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, Rome (« AnBib », 57), 1974 ; A.E. HARVEY, *Jesus on Trial*, Atlanta/Londres, 1976 ; P. LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Montréal/Paris (« Recherches NS », 27), 1993 ; W.R.G. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel*, Francfort/New York/Paris (« BET », 23), 1989 ; J.P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat*, Berne/Francfort-sur-le-Main (« EHS.T », 7), 1976<sup>2</sup> ; *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium*, Stuttgart (« SBS », 87), 1977 ; F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Rome (« Biblioteca di Scienze Religiose », 14), 1978<sup>2</sup> ; G.C. NICHOLSON, *Death as Departure*, Chico, CA (« SBL DS », 63), 1983.

## LE SENS DES TERMES

1. *Doxa* en grec profane<sup>6</sup>

En grec profane, le terme *doxa* peut prendre le sens d'« opinion » ou de « réputation, renommée », selon que l'on met en valeur l'aspect subjectif ou l'aspect objectif du verbe *dokêô*. Ces deux sens du substantif sont assez fréquents dans la LXX. Dans le Nouveau Testament, l'emploi subjectif est pratiquement absent, cédant la place aux termes *gnômê* et *prothesis* (par exemple 1 Co 1,10 ; 7,25.40 ; 2 Tim 3,10) ; on y rencontre toutefois assez souvent le substantif correspondant à l'usage objectif du verbe (par exemple Lc 14,10).

Ce qui est remarquable dans le Nouveau Testament, c'est l'emploi répandu du terme *doxa* pour exprimer la splendeur divine et céleste, la grandeur et la majesté de Dieu, et finalement l'être même de Dieu. Cet emploi est également fréquent dans la LXX, mais ne peut guère provenir de la racine grecque elle-même. Il faut plutôt chercher du côté du terme hébreu *kabôd*<sup>7</sup>.

2. *Kabôd* dans l'Ancien Testament<sup>8</sup>

Le terme *kabôd* peut s'employer au sens séculier d'« honneur », non pas comme une qualité purement idéale, mais comme quelque chose de « lourd » en l'homme, qui lui donne de l'importance. Au sens figuré, il peut signifier ce qui impressionne les hommes. Appliqué à Dieu, le terme pourra ainsi exprimer la manifestation divine, souvent accompagnée d'éléments impressionnants comme la tempête, le tonnerre, l'éclair, le feu, etc.<sup>9</sup>

L'idée de « poids » ou de « lourdeur » sous-jacente au concept de la *kabôd* était très adéquate pour signifier la toute-puissance de Dieu qui se manifeste dans l'œuvre de la création ainsi que dans l'histoire subséquente par les hauts-faits de Dieu en faveur du peuple d'Israël<sup>10</sup>. D'autre part, tant par son aspect de « rayonnement de l'éclat divin » que par celui de « manifestation de la puissance de Dieu », la gloire est essentiellement épiphannique, elle est une manifestation destinée à être vue<sup>11</sup>.

Il n'est guère utile de prolonger indûment l'exploration sémantique du terme lui-même : c'est une notion somme toute bien connue et le quatrième évangéliste ne fait pas figure innovatrice dans sa réception du concept. En peu de mots, l'emploi théologique du terme *doxa* dans le quatrième évangile est grossièrement conforme à

6. Cf. G. KITTEL, art. « *doxa* », *TDNT*, 2 (1966), p. 235-237.

7. Notons que dans la LXX, le mot *doxa* revient 445 fois, dont 280 dans les livres canoniques. Malgré les quelques 25 équivalents hébreux sous-jacents, le mot *doxa* traduit *kabôd* dans 180 cas (près de la moitié des occurrences) ; cf. KITTEL, art. cit., p. 242.

8. Cf. G. VON RAD, art. « *doxa* », *TDNT*, 2 (1966), p. 238-242.

9. Cf. Ex 16,10 ; 19,16 ; 24,15ss ; Éz 1,1ss ; Ps 97,1ss.

10. Cf. Ex 16,6-7 ; 33,17-23 ; Is 3,8 ; 4,2 ; Éz 1,26-28 ; 3,23 ; 43,2-5 ; Ps 24,7-10.

11. Cf. Ex 16,6-7 ; Nb 16,19 ; 17,17 ; 20,6 ; 2 Ch 7,1-3 ; 40,5. Voir C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean*, Rome (« Analecta Gregoriana », 159), 1967, p. 89-90.

l'usage traditionnel diffusé par la LXX. Par ailleurs, il va sans dire que l'évangéliste est tributaire de la tradition chrétienne en appliquant le concept à la personne de Jésus. Mais, *mutatis mutandis*, le sens du terme demeure stable. Les difficultés proviennent surtout de l'insertion du terme dans le réseau christologique de l'évangile.

## PROBLÉMATIQUE DE L'USAGE JOHANNIQUE

Hormis quelques emplois profanes du substantif *doxa* au sens objectif de « renommée, honneur<sup>12</sup> », la majorité des occurrences du substantif et du verbe concerne la manifestation de la puissance divine de Jésus<sup>13</sup>, et peut-être même de son être divin<sup>14</sup>. À première vue, le tableau paraît assez simple. Jésus, le *Logos* fait chair, manifeste imparfaitement sa gloire éternelle par les nombreux signes qu'il opère, en attendant un acte grandiose qui laissera transparaître cette gloire dans toute sa splendeur. Or une telle présentation, pour juste qu'elle soit, masque les âpretés d'une thématique qui se montre assez complexe au plan littéraire de l'évangile. De fait, à la lecture des textes, on remarque qu'il est très difficile de saisir l'unité et la cohérence de la juxtaposition narrative des différents aspects du thème de la gloire en Jean. En certains endroits se côtoient, et parfois se mélangent, les emplois profane et christologique du terme<sup>15</sup>. On pourrait même tenir pour une contradiction le fait que Jésus puisse manifester sa gloire sans qu'il ne s'agisse vraiment de sa glorification<sup>16</sup>. De plus, cette glorification de Jésus semble tantôt considérée comme un événement futur, tantôt comme un événement accompli ou en voie d'accomplissement<sup>17</sup>, et cela parfois dans le même verset<sup>18</sup>. Dans la même veine, Jésus a déjà glorifié le Père, mais le Père devra encore être glorifié<sup>19</sup>. À cela il faut ajouter l'aspect réciproque de la glorification, le Fils glorifiant le Père, le Père glorifiant le Fils, réciprocité qui semble impliquer une certaine adéquation entre la gloire de Dieu et la glorification du Fils<sup>20</sup>. Et comme si les choses n'étaient pas assez complexes, les énoncés sur la glorification visent tantôt le Fils, tantôt le Fils de l'homme<sup>21</sup>. Enfin, il semble y avoir une distinction entre la gloire que Jésus possède sur terre et la gloire qu'il avait avant et qu'il retrouvera après cette présence terrestre<sup>22</sup>. Ces quelques constatations suffisent amplement à démontrer la pertinence de notre démarche, qui cherche à mettre en lumière la cohérence de la thématique au plan littéraire. C'est là, à notre avis, la condition préalable à tout exposé systématique de la réflexion johannique sur la gloire du Christ.

12. Cf. Jn 5,41.44 ; 7,18 ; 8,50.54 ; 12,43.

13. Par exemple Jn 2,11 ; 11,40.

14. Par exemple Jn 1,14 ; 12,41 ; 17,5.22.

15. Cf. Jn 5,44 ; 7,18 ; 8,54 ; 12,43.

16. Comparer Jn 1,14 ; 2,11 ; 11,40 et 17,22 avec 7,39 ; 12,16.23 ; 17,5.

17. Comparer Jn 7,39 ; 12,16.23 et 13,32 avec 11,4 ; 13,31 ; 17,1.5.

18. Cf. Jn 12,28 ; 13,31-32.

19. Comparer Jn 13,31 et 17,4 avec 12,28 ; 14,13 ; 15,8 ; 17,1.

20. Cf. Jn 11,4.40 ; 12,28 ; 17,1.

21. Comparer 12,23 et 13,31 avec 17,1.

22. Comparer Jn 1,14 et 17,24 avec 2,11 ; 11,4.40 ; 12,41 et 17,5.22.

On pourrait, à cet égard, reprocher à Bultmann et Käsemann de n'avoir pas suffisamment porté attention à la configuration littéraire de la thématique. Pour Bultmann, l'incarnation du *Logos* implique que la gloire est totalement cachée derrière la chair de Jésus. C'est ce qui constitue le paradoxe de la révélation de Dieu en cet être humain. Il n'y a donc pas de place dans le quatrième évangile pour les miracles, qui sont inutiles, superflus et sans signification en eux-mêmes. Les signes sont de pures concessions à la faiblesse humaine. D'ailleurs le signe, comme tel, n'est qu'un symbole de ce que Jésus signifie pour le croyant et son sens est caché derrière l'apparence ; seule la foi peut le déchiffrer<sup>23</sup>.

À l'opposé de Bultmann, Käsemann considère que l'incarnation en Jn 1,14 ne signifie que le changement de place du *Logos* divin qui, pour un temps, se déplace sur terre pour communiquer avec nous. Käsemann reprend pour ainsi dire la thèse déjà soutenue par F.C. Bauer, A. von Harnack et E. Hirsch, selon laquelle le Jésus de Jean est un « Dieu marchant sur terre ». Toute la carrière terrestre de Jésus n'est ainsi qu'une épiphanie de la gloire divine. Les signes sont donc essentiels comme manifestation et démonstration de la gloire divine de Jésus : en eux se révèle la gloire divine du créateur. Même la Passion n'a rien de l'humiliation, mais prend le sens d'une sortie triomphale du monde. Bref, la gloire de Jésus n'est pas une anticipation de la gloire du Christ exalté, mais une projection ici-bas de la gloire du *Logos* préexistant. De façon générale, l'évangile fait ainsi preuve d'un « docétisme naïf<sup>24</sup> ».

Il est évident que les deux exégètes ont mis en valeur des éléments distincts de la présentation johannique, ce qui s'explique en grande partie par la divergence de leur point de départ et leur approche sélective des textes. Il est d'ailleurs étonnant de constater l'écart herméneutique suscité par le v. 14 du prologue, selon que l'on insiste avec Bultmann sur les mots « *sarx egeneto* », ou avec Käsemann sur la proposition « *etheasametha tèn doxan autou* ». Or si l'on maintient en tension les membres du

23. Cette accentuation de la chair du Christ serait liée à l'entreprise de démythologisation effectuée par l'évangéliste sur sa source gnostique. Les thèmes christologiques tels que les miracles, la pré-existence, l'exaltation, la glorification et la parousie ne sont plus que des symboles qui véhiculent cette vérité johannique essentielle qu'en Jésus, Dieu vient à notre rencontre et nous permet d'accéder à l'existence authentique. Voir en particulier « The Offense of the Incarnation of the Word », dans *Theology of the New Testament*, p. 40-49 ; *The Gospel of John*, p. 60-72. À la suite de Bultmann, W.H. CADMAN (*The Open Heaven. The Revelation of God in the Johannine Sayings of Jesus*, Oxford, 1969) a lui aussi soutenu la prédominance de la chair dans le Jésus johannique. Les énoncés johanniques sur le Fils et le Fils de l'homme ne sont pour lui que des métaphores pour exprimer l'incomparable union avec Dieu de Jésus durant sa vie. L'évangéliste a par là cherché à présenter Jésus comme l'exemple idéal d'humanité : Jésus représente l'homme vivant selon l'intention de Dieu, en communion constante avec lui, totalement dépendant de l'autorité de Dieu et totalement obéissant à sa volonté.

24. Voir KÄSEMANN, *The Testament of Jesus*, en particulier p. 22. Dans la même ligne, S. SCHULZ (*Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen (« NTD », 4), 1972) admet que l'évangéliste n'a aucun intérêt pour l'humanité de Jésus : il est le révélateur divin, « *God striding upon the earth* ». Mais contrairement à Käsemann, Schulz admet une reconnaissance de la véritable humanité de Jésus dans l'évangile, même si elle ne diminue en rien la gloire. Pour Luise SCHOTTROFF (*Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen (« WMANT », 37), 1970), Jean a hérité de la tradition le concept de l'existence charnelle de Jésus et l'a inséré dans le dualisme gnostique. Bien que le révélateur ait été pour un temps une créature de chair, cela est une donnée insignifiante que l'évangéliste doit accepter de la tradition. Tout l'intérêt repose sur la foi qui se concentre sur la gloire du révélateur et ignore en pratique sa chair. Jamais la réalité céleste du Christ n'est confondue avec sa réalité terrestre.

verset, ou, à plus grande échelle, si l'on essaie de disposer en un réseau cohérent l'ensemble des passages relatifs à la gloire, une autre réalité apparaît : la gloire divine est partiellement manifestée et partiellement masquée par la chair de Jésus, et ce n'est qu'auprès du Père que les croyants pourront la contempler directement (comparer 2,11 et 17,24). Entre la chair et la gloire s'installe donc une tension qui laisse place à différents degrés de manifestation (et de perception).

Recherchant une cohérence dans les textes sur la gloire, tout en voulant rendre justice à cette tension, certains auteurs ont proposé de distinguer différentes étapes dans l'œuvre du salut opérée par Jésus. C'est ainsi que W. Thüsing<sup>25</sup> distingue deux stades qui se correspondent par continuation : il y a l'activité terrestre, incluant la croix, puis l'activité du Christ dans la communauté par le Paraclet. C'est l'élévation de Jésus dans le premier stade qui fait advenir le second et sert de transition : en tant qu'intronisation de Jésus, l'élévation en croix est le fondement de la seigneurie du Christ dans le deuxième stade de l'œuvre du salut. La croix n'est cependant qu'un moment dans le processus plus vaste de la glorification, qui comprend 1) la glorification du Père dans la vie terrestre de Jésus, avec révélation de la gloire de Jésus dans les signes ; 2) l'élévation-glorification de Jésus ; et 3) la glorification de Jésus et du Père par le Paraclet et par le fruit des disciples.

W. Wilkens<sup>26</sup> réagit contre l'attribution de la glorification de Jésus au premier stade. Il soutient que la croix est considérée de façon différente dans le matériel narratif et dans le matériel discursif. Dans les récits, la croix est vue sous l'aspect de l'élévation. Cela signifie que l'accent est placé sur l'événement de la croix comme climax du « *sêmeia*-évangile », comme point final de l'œuvre terrestre de Jésus (voir 19,30, « tout est achevé »). Dans les discours, la croix est plutôt considérée comme le point de départ de l'élévation-glorification de Jésus. La croix se situe donc au point de jonction entre les deux stades, elle marque le passage de l'un à l'autre. Comme lieu du départ de Jésus, de sa séparation par rapport au monde, elle accomplit le jugement de Dieu sur le monde et manifeste la fin de la première période. Comme lieu de l'élévation-glorification de Jésus, elle introduit la deuxième période de son activité, dans laquelle il offre aux siens sa communion.

G.C. Nicholson<sup>27</sup> va encore plus loin en distinguant cinq étapes dans la glorification : 1) la gloire de l'être-auprès-du-Père avant la descente ; 2) la glorification du Père sur terre par l'accomplissement de son œuvre ; 3) le retour auprès du Père et à la gloire originelle ; 4) la glorification du Père par la communauté qui continue l'œuvre de Jésus grâce au Paraclet ; 5) la glorification de Jésus dans la communauté par le Paraclet. Dans l'évangile, la glorification passée réfère au ministère de Jésus, tandis que la glorification future réfère à la continuation de cette glorification par la communauté qui continue l'œuvre de Jésus.

25. Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster (« NTAbh. », B.21, H.1/2), 1979<sup>3</sup>.

26. Cf. W. WILKENS, *Zeichen und Werke*, Zürich (« ATANT », 55), 1969, p. 100-113.

27. Cf. G.C. NICHOLSON, *Death as Departure*.

Pour Schnackenburg, Forestell et Lindars<sup>28</sup>, la croix est l'événement central de la révélation et constitue l'apex de la manifestation de gloire initiée dans l'œuvre terrestre de Jésus et continuée après son départ par le Paraclet et les disciples. On a donc fondamentalement un schéma tripartite.

On constate assez facilement l'embarras causé par l'événement de la croix dans ces différentes systématisations. Dans les propositions bipartites, on se demande s'il faut placer la croix dans la première ou dans la seconde partie de l'œuvre du salut. Puisqu'on finit presque toujours par concéder qu'elle appartient à la fois au premier et au second stades, selon le sens que l'on accentue, certains préfèrent créer une autre étape qui conclut la première et ouvre la seconde. Mais le problème demeure puisqu'aucun schème ne parvient à justifier littérairement la double fonction de l'événement, à savoir l'achèvement de l'œuvre du salut (= révélation) et la glorification.

À notre avis, c'est le croisement de deux schèmes christologiques dans l'événement de la croix qui explique cette ambivalence. Mais à l'intérieur de chacun des schèmes, la croix est vue de façon univoque et la notion de gloire/glorification est cohérente. C'est la rencontre de ces deux schèmes dans l'événement de la croix qui explique les soi-disant incohérences au sujet de la glorification.

#### LA GLOIRE/GLORIFICATION DANS LE SCHÈME CHRISTOLOGIQUE DE L'ENVOYÉ<sup>29</sup>

Le fondement et principe directeur de la christologie de l'Envoyé est l'unité de l'Envoyé avec l'Envoyeur. C'est cette unité-égalité juridique qui fonde la validité de la représentation légale : lorsque l'Envoyé parle ou agit, c'est juridiquement l'Envoyeur qui parle et agit. Conformément au droit de la représentation, le représentant peut agir légalement au nom de l'envoyeur parce que la relation d'unité entre les deux fait participer l'envoyé au droit, au pouvoir et à la propriété de l'envoyeur. De fait, le mandat que l'envoyé reçoit lors de son envoi est accompagné d'un réel transfert de pouvoir et de propriété, ce qui lui donne toute l'autorité voulue pour agir devant le destinataire ; il peut dès lors agir comme partie juridique concernée dans l'affaire en cours. Or, dans le cas qui nous concerne, les deux parties concernées sont Dieu et le monde. Dieu a plein droit sur le monde en tant que créateur, sauveur et juge. Comme Envoyé du Père dans le monde pour opérer le salut du monde (voir 3,16-17), Jésus doit s'insérer dans cette relation de Dieu au monde, ce qui signifie qu'il doit acquérir les pleins pouvoirs de Dieu sur le monde : propriété, pouvoir de vivifier, pouvoir de juger (voir 3,35 ; 5,21-22.26-27). Par ailleurs, nous avons vu que dans l'Ancien Testament, la gloire de Dieu est précisément la manifestation de cette

28. Cf. R. SCHNACKENBURG, « EXCURSUS 13 : The Exaltation and Glorification of Jesus », dans *Gospel II*, p. 398-410 ; J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, p. 67 ; B. LINDARS, *Gospel*, p. 432.

29. Il serait inconvenant d'allonger indûment le présent article afin de démontrer la configuration bipartite de la christologie johannique, qui unit fonctionnellement un schème juridique centré sur la figure du Fils-Envoyé et un schème apocalyptique centré sur la figure du Fils de l'homme. Je ne peux que renvoyer le lecteur au troisième chapitre de mon ouvrage déjà cité *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*.



puissance de Dieu comme créateur et sauveur. C'est pourquoi les prérogatives concédées à l'Envoyé pourront être conçues en termes de gloire.

Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que la gloire de l'Envoyé est essentiellement celle de l'Envoyeur qui transparaît en lui. Ce sont la puissance et les prérogatives du Père qui sont concédées au Fils-Envoyé pour l'accomplissement de sa mission. C'est donc exclusivement en tant qu'il manifeste la puissance du Père que le Fils est glorifié. En d'autres termes, la glorification du Fils est conçue en termes de manifestation et de reconnaissance de sa personne comme Envoyé-Représentant du Père. Or, comme l'a bien démontré Ibuki, la formule « non de lui-même » (*nicht von sich aus*) est l'une des principales caractéristiques de l'« être-envoyé ». Cette manière d'être de Jésus, qualifiée par les expressions « *Eigennichtigkeit* » et « *Eigenmachtslosigkeit* » (renonciation à soi-même et à tout pouvoir personnel), fait de lui, en tant qu'Envoyé, rien d'autre que la pure révélation de son Envoyeur, le Père<sup>30</sup>. Parce que l'Envoyé n'est rien de lui-même, mais reçoit tout du Père, c'est la gloire de Dieu qui se manifeste en Jésus. C'est pourquoi Jésus peut dire : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien ; c'est mon Père qui me glorifie, celui dont vous dites : "il est notre Dieu" » (8,54). Il y a donc un concept uniforme de la gloire dans le schème de l'Envoyé : tout au long de la carrière de l'Envoyé, depuis la préexistence jusqu'au retour auprès du Père (voir 17,5), c'est la gloire éternelle de Dieu qui transparaît dans son Envoyé.

Dans ce contexte, un principe simple permet de lier de façon cohérente les différents énoncés sur la gloire du Fils : la manifestation de cette gloire s'opère à différents degrés selon les étapes de la carrière de l'Envoyé. L'étalement temporel de cette carrière se présente comme suit :

- 1) l'être-auprès-du-Père du Fils plénipotentiaire
- 2) l'envoi pour une mission spécifique
  - 2.1) l'exécution de la mission
  - 2.2) l'achèvement de la mission
- 3) la continuation par délégation ou substitution
- 4) le retour auprès du Père

À l'origine, il y a la gloire éternelle de l'Envoyé, qui s'exprime par son être-auprès-du-Père comme Fils plénipotentiaire (voir 1,14). C'est de cette gloire dont il est question en Jn 17,5 : « Père, glorifie-moi maintenant auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde soit » (voir aussi 17,24). Évidemment, cette gloire consiste en une contemplation mutuelle du Père et du Fils (voir 1,1-2) puisque le monde n'est pas encore venu à l'existence<sup>31</sup>. C'est tout de même lorsque le

30. Cf. Y. IBUKI, « Die Doxa des Gesandten. Studie zur johanneischen Christologie », *AnJapB*, 14 (1988), p. 38-81, en particulier p. 67-68.

31. Cela n'empêche pas le Fils ou *Logos* d'être le représentant plénipotentiaire du Père. En effet, le droit juif connaît un type de représentant que l'on peut nommer « fondé de pouvoir général » (*Generalbevollmächtigter*) et qui est muni d'un mandat général, sans restriction temporelle, sur l'entière propriété du maître. C'est évidemment la personne tout indiquée pour effectuer des missions particulières de représentation lorsqu'une situation délicate se présente. Voir M. COHN, « Die Stellvertretung im jüdischen Recht », *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 36 (1920), p. 124-213, 354-460, qui renvoie à *Sheb*, VII, 8 et

Fils est auprès du Père que l'unité entre les deux, et donc la gloire du Fils, est la plus forte.

Pendant sa mission, le Fils demeure en unité avec le Père, bien qu'il ne soit plus auprès de lui. Puisque cette mission particulière demande la venue du Fils dans la chair, sa gloire éternelle n'est plus aussi évidente. Il y a nécessairement diminution dans la manifestation éclatante de gloire car l'être-auprès-du-Père cède la place à l'unité avec le Père. C'est ce qu'exprime Jésus en 17,24 lorsqu'il demande au Père de faire en sorte que les disciples puissent le suivre là où il retourne afin qu'ils contemplent sa gloire éternelle. Mais durant son ministère, l'Envoyé conserve tout de même sa gloire de Fils plénipotentiaire représentant du Père, et c'est dans l'accomplissement de sa mission qu'elle va se manifester.

Pendant son ministère terrestre, Jésus manifeste sa gloire en accomplissant les œuvres du Père, dont les signes font partie (voir 2,11 ; 5,36 ; 10,25 ; 11,4). Ceux qui perçoivent l'être véritable de Jésus derrière ces signes et œuvres peuvent dire qu'ils ont vu sa gloire de Fils unique (voir 1,14 ; 2,11 ; 11,40). Par ailleurs, l'unité entre l'Envoyé et l'Envoyeur signifie que c'est le Père lui-même qui, demeurant en Jésus, accomplit ses œuvres (voir 14,10 ; 10,32). Donc, dans l'accomplissement de l'œuvre du salut par le Fils, c'est également le Père qui manifeste sa gloire (voir 17,4). Ainsi, Père et Fils sont mutuellement glorifiés : le Fils glorifie le Père et le Père glorifie le Fils (voir 14,13 ; 17,1).

La manifestation « terrestre » de la gloire atteint son sommet dans l'acte qui achève l'œuvre du salut. Cet acte, que marque l'avènement de l'« heure<sup>32</sup> », est évidemment l'élévation en croix de Jésus, du haut de laquelle il peut dire : « Tout est achevé » (19,30). C'est en effet sur la croix que l'Envoyé s'offre comme pain vivant qui fait vivre de la vie du Père-Envoyeur (voir 6,57-58). Le croyant est dès lors introduit dans la communion de vie du Père et du Fils<sup>33</sup>, conformément au mandat qu'avait reçu le Fils lors de son envoi dans le monde (voir 3,16-18).

---

*Maim. Schluchin IX, 1 et suiv.* C'est d'après ce modèle que Jean présente Jésus comme Représentant plénipotentiaire avant et après sa mission terrestre.

32. On peut lire en 13,1 : « ...*eidôs ho Iêsous hoti êlthen autou hê hôra hina metabê(i) ek tou kosmou toutou pros ton patera, agapêsas tous idious tous en tô(i) kosmô(i), eis telos êgapêsen autous* ». La construction « *agapêsas...eis telos êgapêsen* » marque une certaine progression dans l'amour de Jésus pour les siens. L'aoriste peut référer à une série d'actions, lorsque l'accent est mis sur le fait même des actions (cf. Bl.-Debr., § 332:2 ; 339 ; Zerwick, § 253). Le participe aoriste pourrait donc signifier globalement l'ensemble des signes et œuvres du ministère de Jésus (= l'œuvre) par lesquels Jésus a manifesté son amour pour les siens. À partir de là, l'indicatif aoriste « *êgapêsen* » peut signifier une action circonscrite ou déterminée dans le temps qui viendrait compléter ou achever (= *eis telos*) cette manifestation d'amour. Si l'on donne une valeur causale à « *eidôs hoti* » (cf. In 6,61 ; 18,4 ; 19,28), on peut facilement supposer que l'action indiquée par les mots « *eis telos êgapêsen* » est en lien étroit avec l'heure du départ vers le Père. On pourrait même dire que c'est dans cette heure que s'accomplit parfaitement l'amour de Jésus pour les siens. Et justement, puisque 13,1-3 introduit directement l'épisode du lavement des pieds, on peut voir dans cette action symbolique de Jésus l'application concrète de son acte final d'amour. En effet, il est communément admis que le lavement des pieds constitue une anticipation symbolique de la mort de Jésus en croix, acte de renonciation et d'obéissance de l'Envoyé qui manifeste le plus parfaitement l'amour salvifique du Père pour le monde (= glorification du Père et de l'Envoyé).

33. Dans un sens analogue, cf. J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, p. 196-197.

Comme l'explique Ibuki, la croix est le lieu de la plus totale « *Eigennichtigkeit* » de l'Envoyé, ce qui en fait le moment où la gloire divine fait irruption et devient visible dans sa forme la plus pure<sup>34</sup>. Dans cet acte de renonciation totale à soi-même par obéissance à l'Envoyeur et par amour pour les hommes<sup>35</sup>, se manifeste parfaitement l'amour du Père pour son Envoyé et pour le monde<sup>36</sup>. La mort et la résurrection de Jésus sont ainsi conçues comme un seul événement dans lequel se manifeste la puissance du Dieu sauveur et créateur. La croix est par conséquent le sommet de la glorification (= manifestation de la gloire) terrestre, non seulement du Fils, mais aussi du Père. Puisque l'Envoyé dépend toujours et en tout du Père, toute manifestation de gloire sera toujours une glorification mutuelle du Père et du Fils.

De par sa nature même, la mission du Fils déborde le cadre historique limité de sa présence terrestre. Puisque c'est le monde qu'il s'agit de sauver, la mission de salut doit couvrir l'étendue et la durée du monde. Et comme le salut est étroitement lié à la personne même du Fils, ce dernier devait continuer à être « re-présenté » au monde pour qu'il puisse croire. Au départ de Jésus, les disciples sont ainsi constitués comme « envoyés » pour continuer sa mission. En ce sens, les disciples feront aussi les œuvres du Père faites par Jésus, et même de plus grandes<sup>37</sup>. Or, si l'œuvre que Jésus accomplit durant sa vie terrestre manifestait sa propre gloire et celle du Père, on est en droit de croire que la continuation de cette œuvre par les disciples manifestera également la gloire réciproque du Père et du Fils<sup>38</sup>. Donc en un certain sens, après le retour de Jésus, la glorification du Père se poursuit : « en cela sera glorifié<sup>39</sup> le Père, que vous portiez beaucoup de fruits et deveniez mes disciples » (15,8). Mais cette glorification se fait dans le Fils, puisque les disciples sont représentants du Fils : « et ce que vous demanderez en mon nom je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le

34. Cf. Y. IBUKI, « Die Doxa des Gesandten », p. 70.

35. Pour l'obéissance, cf. Jn 10,17-18 ; 15,10 ; pour l'amour, cf. 13,1 ; 15,9.12-13.

36. Cf. Jn 3,16 ; 15,9-10 ; 17,24-26. L'amour salvifique du Père pour le monde, qui s'exprime par le don du Fils (cf. 3,16-17), passe par l'amour du Fils qui accepte librement de donner sa vie pour les siens, par obéissance à la volonté du Père (cf. 10,11.15.17-18), volonté qui ne vise pas directement la mort, mais qui porte sur l'accomplissement de la mission jusqu'à son terme, quelle qu'en soit l'issue.

37. Cf. Jn 14,12 ; 9,4. Cela ne sera cependant possible qu'après le retour de Jésus auprès du Père, lorsqu'il enverra aux disciples l'Esprit, l'autre Paraclet (14,16-17 ; 15,26 ; 16,7 ; cf. 7,39). Au sujet des œuvres « plus grandes », voir l'article de Chr. DIETZFELBINGER, « Die größeren Werke (Joh 14,12f.) », *NTS*, 35 (1989), p. 27-47. D'après lui, il faut interpréter l'expression de 14,12 en fonction de l'énoncé en 5,20 selon lequel le Père montrera au Fils (pour qu'il les fasse) des œuvres encore plus grandes (que le signe qu'il vient d'effectuer) : il s'agit de la résurrection des morts et du jugement. Tout comme en 1,51, le qualificatif « plus grand » implique le passage de l'événement terrestre à la dimension eschatologique. Jn 14,12-13 effectuerait ainsi une actualisation, dans le temps de la communauté post-pascale, des œuvres plus grandes que le Père devait donner au Fils à accomplir. C'est la communauté qui accomplit l'œuvre eschatologique du Christ glorifié avec l'aide du Paraclet que Jésus leur envoie lorsqu'il est retourné auprès du Père. Une position semblable est soutenue par W. THÜSING, *Die Erhöhung*, p. 115.

38. Cela doit être le sens de 17,22-23 : « Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'avais donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, de sorte qu'ils soient achevés en un, afin que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé ». Cette gloire des disciples consiste à manifester, par leur unité parfaite, l'unité même qui unit le Fils-Envoyé à son Père, c'est-à-dire le fait qu'il est véritablement l'Envoyé du Père. Or, c'était aussi le rôle des œuvres accomplies par Jésus de témoigner sur son envoi par le Père (cf. 5,36). En continuant les œuvres, les disciples sont donc directement concernés par la glorification du Fils (cf. 17,10).

39. Nous avons ici un cas de l'emploi « proleptique » de l'aoriste ; cf. Zerwick, § 256 ; Blass-Debr. § 333:2.

Fils » (14,13). On peut donc dire que c'est en tant que le Fils continue à être glorifié, par le Paraclet et par les disciples<sup>40</sup>, que le Père continue aussi à l'être<sup>41</sup>. Encore une fois, Père et Fils sont simultanément glorifiés.

L'étape finale de la carrière terrestre de l'Envoyé est son retour vers l'Envoyeur au moment où il achève sa mission. Une fois retourné, l'unité Père-Fils cède à nouveau la place à l'« être-auprès-du-Père » de l'Envoyé. Il retrouve donc le plein éclat de sa gloire éternelle de Fils plénipotentiaire dans la présence du Père (voir 17,5). C'est en effet le lieu de la plus grande transparence de la gloire divine de l'Envoyé. Pour pouvoir contempler ce plein éclat de gloire, il faut suivre Jésus auprès du Père (voir 17,24). Cette réinstallation dans la gloire éternelle originelle constitue une glorification de l'Envoyé au sens propre du terme ; et puisque c'est le Père lui-même qui reprend son Envoyé auprès de lui, Jésus peut demander explicitement au Père : « L'heure est venue ; glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie ! » (17,1 ; voir 17,5). Le dernier membre, qui parle d'une glorification postérieure<sup>42</sup> du Père par le Fils après son retour, fait référence à la glorification du Père par l'entremise de l'œuvre des substituts de l'Envoyé.

Il faut cependant avouer que ce dernier aspect de la glorification appartient en propre à un autre schème christologique, celui du Fils de l'homme, et qu'il affecte le schème du Fils-Envoyé par transposition, ou mieux, par superposition. Car à l'intérieur même du schème de l'Envoyé, la seule manière de concevoir la crucifixion de Jésus comme glorification consiste à présenter la croix comme acte d'obéissance parfaite et d'achèvement de la mission (voir étape 2.2). Comme l'a bien montré Ibuki, la croix n'est glorification qu'en tant que lieu de la plus totale renonciation à soi-même (= mort/crucifixion), qui laisse place à la parfaite manifestation de l'amour du Père et de sa puissance salvatrice (= don du salut) et créatrice (= résurrection)<sup>43</sup>. Pour concevoir la croix comme glorification au sens d'une réinstallation dans l'« être-auprès-du-Père » éternel, il faut recourir au schéma spatio-vertical propre à la christologie du Fils de l'homme. Ce n'est que parce qu'elle est la remontée au ciel du Fils de l'homme que la crucifixion peut également signifier le retour de l'Envoyé auprès du Père<sup>44</sup>. Pour justifier et comprendre cette dernière étape de la manifestation de

40. Cf. Jn 14,12-13 ; 16,13-14 ; 17,10.22-23.

41. Cf. Jn 15,8. C'est dans cette perspective qu'il faut expliquer l'énoncé de 12,28 : « "Père, glorifie ton nom !" Alors une voix vint du ciel : "Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore." » D'une part, Dieu a déjà glorifié son nom dans le ministère de son Envoyé. D'autre part, Dieu sera encore glorifié dans l'achèvement de son œuvre sur la croix et ensuite par le fruit des disciples. Cf. G.C. NICHOLSON, *Death as Departure*, p. 129.

42. Pour cette dernière forme de glorification, SCHNACKENBURG (*Gospel II*, p. 402) parle d'une continuation de la glorification mutuelle du Père et du Fils dans l'action du Christ céleste (cf. 13,32 ; 14,13 ; 17,1.5). C'est cette même continuation qui est à l'œuvre dans la glorification du Père par le fruit que portent les disciples (15,8).

43. Cf. Y. IBUKI, « Die Doxa des Gesandten », p. 69-73.

44. Notre position se situe exactement à l'opposé de celle de Moloney, qui distingue les deux moments suivants dans la glorification de Jésus : son élévation devant les hommes comme plénitude de la révélation de Dieu (cf. 3,14 ; 8,28 ; 12,32 ; 13,31), et le retour du Fils au Père pour reprendre sa gloire préexistante (cf. 17,1-5 ; 13,32). Il y a la gloire du Fils de l'homme, qui vient de sa révélation du Père sur la croix, puis la gloire qui sera donnée au Fils dans le Père (cf. F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, p. 197-198 ; voir aussi W. THÜSING, *Erhöhung*, p. 193-198). D'une part, en accord avec la démonstration d'Ibuki, nous

gloire dans le schème de l'Envoyé, il faut donc recourir à la notion parallèle de la glorification du Fils de l'homme.

## LA GLORIFICATION DU FILS DE L'HOMME

L'un des mérites de Nicholson<sup>45</sup> est d'avoir montré l'existence d'un schéma général de descente-remontée servant de cadre à la présentation du Fils de l'homme dans le quatrième évangile. Nous irons plus loin que Nicholson en disant que, non seulement les énoncés sur l'élévation, mais tous les énoncés johanniques sur le Fils de l'homme puisent leur sens véritable de leur insertion dans ce schéma. Cela se comprend du fait que la croix, le lieu d'élévation du Fils de l'homme, est le point central de toute la christologie johannique, le lieu de rencontre de tous les axes christologiques (Fils de l'homme, Envoyé, Messie, Roi, Berger, Juge, etc.). Même la descente du Fils de l'homme est toute polarisée sur sa remontée<sup>46</sup>. Il n'est donc pas surprenant que la glorification du Fils de l'homme soit aussi centrée sur cet événement.

Pour bien saisir le thème de la glorification du Fils de l'homme il faut d'abord considérer le fait que le Fils de l'homme johannique est essentiellement une figure transcendante<sup>47</sup>, un être du monde d'en haut. Cet aspect est bien mis en évidence par

---

sommes d'avis que c'est en tant que Fils-Envoyé, et non en tant que Fils de l'homme, que Jésus révèle le Père sur la croix. Ce que l'élévation du Fils de l'homme révèle d'abord et avant tout, c'est l'identité de Jésus comme Envoyé du Père (cf. 8,24.28). D'autre part, l'élévation/glorification du Fils de l'homme et la glorification de l'Envoyé comme retour à la gloire éternelle sont un seul et même événement et non deux moments différents dans la glorification de Jésus. Comme nous l'avons dit, c'est l'élévation au ciel du Fils de l'homme qui permet d'interpréter la crucifixion comme retour de l'Envoyé auprès de son Envoyeur.

45. Voir G.C. NICHOLSON, *Death as Departure* ; aussi W.R.G. LOADER, « The Central Structure of the Johannine Christology », *NTS*, 30 (1984), p. 197-198 ; M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos*, Münster (« NTAbh N.F. », 20), 1988, p. 380-381.
46. Au ch. 6, la descente du Fils de l'homme est comparée au don de la manne, interprété comme une descente du ciel. Or c'est sur la croix que le Fils de l'homme se donne effectivement comme véritable nourriture (comp. 6,27 et 6,53), acte qui coïncide avec sa remontée. Il apparaît donc que la descente du Fils de l'homme (= de la manne nouvelle) ne réalise pleinement son objectif (= être effectivement donnée à manger) que lors de sa remontée. La foi parfaite, exprimée par la manducation de la chair du Fils de l'homme, ne peut advenir qu'à partir de la croix. La descente est donc toute polarisée sur la remontée en laquelle elle trouve son achèvement.
47. En cela la conception johannique reste fidèle au texte de Dn 7,13-14 où le « semblant de fils d'homme » est une figure exaltée qui reçoit souveraineté, gloire et royauté de la part de Dieu. Sur la question quasi insoluble de l'interprétation individuelle ou collective de la figure daniélique, cf. J. COPPEN et L. DEQUEKER, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII*, Louvain-Paris (« Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia », 3/23), 1961, p. 58-73 ; M.D. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, London, 1967, p. 27-28 ; C. COLPE, art. « *huios tou anthrôpou* », *TDNT*, 8 (1972), p. 419-423 ; A.-M. DUBARLE, art. « The Prophètes d'Israël : Daniel », *DBS*, 6 (1972), p. 743-747 ; U.B. MÜLLER, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh (« SNT », 6), 1972, p. 19-60 ; J.J. COLLINS, « The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel », *JBL*, 93 (1974), p. 50-66 ; B. LINDARS, « Re-enter the Apocalyptic Son of Man », *NTS*, 22 (1975), p. 55-56 ; G.F. HASEL, « The Identity of "The Saints of the Most High" in Daniel 7 », *Bib*, 56 (1975), p. 173-192 ; V.S. POYTHRESS, « The Holy Ones of the Most High in Daniel VII », *VT*, 26 (1976), p. 208-213 ; A.A. DI LELLA, « The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7 », *CBQ*, 39 (1977), p. 1-19 ; J.A. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 386-387 ; F.J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, p. 234-243 ; M. GIRARD, « Le semblant de fils d'homme de Daniel 7, un personnage du monde d'en haut : approche structurelle », *ScEspr*, 35 (1983), p. 265-293 ; John J. COLLINS, *Daniel*, Minneapolis (« Hermeneia »), 1993.

le schéma de descente-remontée<sup>48</sup>, dont les verbes techniques, « descendre » et « monter » désignent explicitement le ciel comme lieu d'origine et d'appartenance du Fils de l'homme : puisqu'il en est descendu (= origine), il devra y remonter (= appartenance et destination, voir 3,13 ; 6,62). Les énoncés sur la descente et la remontée du Fils de l'homme visent ainsi à rendre explicite une donnée annoncée lors de la première apparition du titre en Jn 1,50-51 : « tu verras des choses plus grandes que celles-ci [...] vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme ». Par là Jésus énonçait aux disciples le programme du schème christologique du Fils de l'homme : reconnaître qu'en Jésus, le Fils de l'homme transcendant<sup>49</sup>, les schèmes de l'espérance juive traditionnelle sont dépassés (ou plutôt transcendés).

Il nous faut ici souligner l'insistance de l'évangéliste sur le thème du « voir » dans cet énoncé-programme de la christologie du Fils de l'homme. Bien qu'en elle-même la transcendance du Fils de l'homme ait pour fondement son origine céleste, et s'articule ainsi autour du pôle passé de la descente, la reconnaissance de cette transcendance par les disciples se fonde sur la « vision » d'une manifestation future qui sera articulée autour du pôle de la remontée. Cette articulation apparaît clairement en 6,62 où Jésus annonce à ses disciples embarrassés qu'ils pourraient « voir » cette remontée du Fils de l'homme. Ce thème de la « vision future » trouve son accomplissement dans l'épisode du transperçement (Jn 19,31-37), au moment où Jésus vient de rendre le *pneuma*. Sur l'arrière-plan théologique de la citation de Za 12,10 : « ils verront celui qu'ils ont transpercé », l'auteur construit un parallèle antithétique entre les soldats, qui « voient que Jésus est mort » (*eidon...tethnêkota*, Jn 19,33), et le disciple-témoin, qui voit (autre chose) par la foi (*heôrakôs...hina kai humeis pisteu[s]ête*, 19,35). Ce contraste dans la vision des différents témoins s'éclaire à partir de la triple annonce de l'élévation du Fils de l'homme<sup>50</sup>. Au fil de l'évangile, l'auteur a progressivement amené le lecteur à comprendre que la remontée au ciel, la crucifixion et l'élévation

---

Que la figure de Dn 7,13ss soit un personnage individuel ou collectif, elle demeure essentiellement une figure exaltée. Comme l'a fait remarquer T.W. MANSON (« The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels », *BJRL*, 32 (1950), p. 171-193), le Fils d'homme en Daniel ne descend pas sur terre mais vient sur la nuée du ciel vers l'Ancien des Jours où il reçoit le pouvoir royal après la spoliation des bêtes. Le Fils de l'homme est ainsi, dès l'origine, une figure élevée et glorifiée. Voir aussi J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*, p. 61. Pour sa part, W. BITTNER (« Gott-Menschensohn-Davidssohn », *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, 32 (1985), p. 343-372), définit même le Fils d'homme daniélique comme la manifestation de la gloire divine : « *Formal handelt es sich bei Daniel 7,9-14 zweifellos um eine Thron-Theophanie. Traditionsgeschichtlich ist der Menschensohn mit der in Ezechiel 1,26ff. geschilderten Erscheinung der Thron-Herrlichkeit Gottes in der "Gestalt wie ein Mensch anzusehen" zu verbinden. Im Menschensohn sehen wir eine Offenbarungsgestalt Gottes : Gottes wahrnehmbare Erscheinungsform seines "kabod" »* (p. 364).

48. Sur ce point, nous sommes d'accord avec W.A. MEEKS (« The Man from Heaven in Johannine Sectarianism », *JBL*, 91 (1972), p. 44-72) lorsqu'il affirme que : « *The pattern, descent and ascent, becomes the cipher for Jesus' unique self-knowledge as well as for his foreignness to the men of this world. [...] The descent and ascent of the Son of Man thus becomes not only the key to his identity and identification, but the primary content of his esoteric knowledge which distinguishes him from the men who belong to "this world" »* (p. 60-61).

49. Nous ne pouvons qu'acquiescer aux propos de BÜHNER (*Der Gesandte*, p. 391-392) lorsqu'il affirme que les anges attestent la nature céleste du Fils de l'homme ou qu'ils constituent le signe de l'épiphanie eschatologique (de la gloire) du Fils de l'homme.

50. Cf. Jn 3,14-15 ; 8,28-29 ; 12,32-34.

du Fils de l'homme ne constituaient qu'un seul et même événement. Il peut dès lors concevoir qu'en portant le regard sur le crucifié, les soldats ne perçoivent que le mort, alors que le croyant contemple le Fils de l'homme vivant remontant à son lieu d'origine.

À partir de ces éléments, il est aisé de comprendre le rapport étroit qui unit la glorification du Fils de l'homme à son élévation. Dans la tradition primitive, l'élévation de Jésus à/par la droite de Dieu lors de l'ascension signifiait son intronisation comme Roi et Sauveur universel<sup>51</sup>. Une claire association entre l'élévation et la glorification existait donc déjà<sup>52</sup>. Comme plusieurs auteurs l'ont remarqué, l'originalité de Jean est de ramener cette élévation/intronisation au moment même de l'élévation en croix.

C'est en Jn 12,20-36 que la notion johannique de glorification du Fils de l'homme est le plus clairement définie. Comme nous l'avons démontré ailleurs<sup>53</sup>, le texte est structuré en diptyque concentrique où les vv. 20-26 et 31-36 constituent deux volets parallèles qui laissent émerger au centre les vv. 27-30. Le parallélisme structural des deux volets manifeste avec évidence la juxtaposition de deux réalités dans l'événement unique de la mort de Jésus : la glorification du Fils de l'homme (12,23) et son élévation (12,32.34). Dans le premier volet, la glorification du Fils de l'homme (v. 23) est explicitée par l'image du grain qui doit mourir pour porter du fruit (v. 24). Cette image est ensuite clarifiée par l'énoncé du v. 25 : « [...] celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle ». Par conséquent, « haïr sa vie en ce monde » consiste entre autres à accepter librement la mort de sorte que la vie terrestre produise le fruit de la vie éternelle<sup>54</sup>. C'est ainsi dans cette mort pour la vie éternelle que se réalise la glorification du Fils de l'homme<sup>55</sup>.

Le second volet porte sur l'élévation du Fils de l'homme (vv. 32.34). Au v. 33, l'évangéliste prend la peine de spécifier que l'élévation au ciel (litt. « *ek tês gês* ») du Fils de l'homme coïncide avec sa mort. D'autre part, à l'expression du v. 23 :

51. Cf. Ac 2,33-35 ; 5,31 ; Ph 2,9-11. Voir J. BLANK, « Die Verhandlung vor Pilatus Jo 18,28-19,6 im Lichte johanneischer Theologie », *Biblische Zeitschrift*, 3 (1959), p. 60-81 ; I. de LA POTTERIE, « L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36) », *Greg*, 49 (1968), p. 469-471. Comme de La Potterie le fait remarquer, l'origine première de cette association se trouve peut-être en Is 52,13 où Dieu annonce qu'après les souffrances et l'humiliation, son Serviteur prospérera : « il sera élevé et glorifié beaucoup » (hendiadys).

52. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Gospel II*, p. 406-407. Voir aussi W. THÜSING, « Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie », *Biblische Zeitschrift*, 11 (1967), p. 95-108, 205-222 ; 12 (1968), p. 54-80, 223-240 ; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München, 1971 ; W.R.G. LOADER, « The Central Structure », p. 206-207.

53. Voir LÉTOURNEAU, *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu*, p. 284-300.

54. La vie éternelle du Christ glorifié d'abord, mais aussi la vie éternelle offerte aux croyants par la mort de Jésus.

55. La superposition de la mort de Jésus et de la glorification du Fils de l'homme dans notre texte est d'ailleurs confirmée par l'emploi du thème de l'« heure » aux vv. 23 et 27. Au v. 23, l'heure est le moment de la glorification du Fils de l'homme. Mais au v. 27, l'heure réfère nettement aux souffrances et à la mort de Jésus, ce qui explique l'angoisse de Jésus (« *hê psuchê mou tetaraktai* ») et sa tentation de demander à être épargné de cette heure. D'ailleurs, en 13,1, l'heure est définie comme le moment de passer de ce monde vers le Père. Il y a donc une relation étroite entre la glorification du Fils de l'homme (12,23) et l'acte qui effectue le passage vers le Père (13,1).

« *elêluthen hê hôra* », correspond la double mention de l'adverbe « *nun* » au v. 31. Ce double lien entre les deux volets implique très clairement la simultanéité de trois événements : la mort de Jésus en croix (crucifixion), la glorification du Fils de l'homme et l'élévation du Fils de l'homme. Or, aux vv. 31-32, l'élévation du Fils de l'homme effectue le jugement de ce monde, lors duquel le « Prince de ce monde » est jeté dehors, c'est-à-dire perd sa domination sur le monde. À ce moment, le Fils de l'homme élevé peut exercer sa royauté universelle en attirant tous (les croyants) à lui. L'élévation du Fils de l'homme opère donc un changement dans la structure du pouvoir cosmique : à la destitution du Prince de ce monde correspond l'intronisation du Fils de l'homme comme Roi et Juge universel<sup>56</sup>. La glorification du Fils de l'homme en Jean consiste ainsi en son élévation au ciel et son intronisation comme Roi universel. Tout cela s'effectue au moment de son élévation en croix.

### LA SUPERPOSITION DES SCHEMES

À partir de l'analyse précédente, nous sommes en mesure de constater que les notions de gloire et de glorification dans le quatrième évangile ne trouvent leur uniformité et leur cohérence qu'en reconnaissant l'existence et la superposition des deux schèmes christologiques. Le schème de l'Envoyé contient une vision conséquente de la gloire de Jésus : c'est l'unique gloire éternelle du Fils plénipotentiaire de Dieu qui transparait dans toutes les étapes de la carrière de l'Envoyé. Bien qu'elle soit en partie masquée par l'incarnation, elle est perceptible, par la foi, dans les signes et œuvres qu'accomplit l'Envoyé dans la réalisation de sa mission. Cette gloire se manifeste encore plus clairement dans l'acte qui achève la mission terrestre de l'Envoyé, le don de sa vie sur la croix. Comme substituts de Jésus dans la représentation du Père, les disciples manifesteront eux aussi cette gloire dans leur continuation de l'œuvre qui faisait l'objet de la mission de l'Envoyé. Mais comme la gloire de l'Envoyé et de ses substituts est toujours, en fait, celle du Père-Envoyeur, la manifestation de la gloire du Fils est toujours aussi glorification du Père. Enfin, lorsqu'il retourne auprès du Père, l'Envoyé retrouve le plein éclat de sa gloire éternelle, qui ne pourra être vue par les croyants que lorsqu'ils suivront l'Envoyé auprès du Père.

Il faut cependant dire que l'application du schème de l'Envoyé à la figure historique de Jésus faisait face à la difficulté de la mort en croix. En lui-même, le schème ne permet pas de justifier la croix comme retour auprès de l'Envoyeur<sup>57</sup>. Pour exprimer la réinstallation dans la gloire éternelle, Jean aurait donc pu reprendre le schéma traditionnel d'une ascension céleste postérieure à la mort et à la résurrection de Jésus,

56. Il y a un parallélisme frappant avec Dn 7,9-14 : lors du Jugement où les livres sont ouverts (Dn 7,10 ; cf. Jn 12,31a : c'est le jugement de ce monde), la Bête fut tuée et livrée au feu, et la domination fut ôtée aux autres bêtes (Dn 7,11-12 ; cf. Jn 12,31b : le Prince de ce monde est jeté dehors) ; alors le Fils d'homme s'avança vers l'Ancien (Dn 7,13 ; cf. Jn 12,32a : lorsque je serai élevé de terre) et lui fut donnée la gloire et la royauté éternelle (Dn 7,14 ; cf. Jn 12,32b : j'attirerai tous à moi).

57. La mort en croix était le châtement des impies, des maudits de Dieu. Elle impliquait une coupure radicale entre Dieu et le pendu au bois. Selon cette conception, la mission de l'Envoyé fut un échec, puisqu'en son point culminant, l'Envoyé était en rupture d'unité avec Dieu, donc ne possédait plus l'autorité ni les pouvoirs de son Envoyeur.



ce qui aurait contourné la difficulté de faire admettre la mort en croix comme retour auprès du Père. Mais cette solution aurait engendré une difficulté plus grande encore. En effet, si Jean avait repris le schéma séquentiel traditionnel de la crucifixion/mort suivie de la résurrection, puis de l'ascension/glorification au ciel, il lui aurait fallu laisser à la mort en croix son sens reconnu de coupure radicale avec Dieu. Mais cela aurait impliqué le bris d'unité avec Dieu, et donc l'invalidité de la représentation et l'échec de la mission de l'Envoyé. Jean se devait donc de présenter la crucifixion comme le moment de l'unité parfaite avec Dieu, le lieu du retour auprès du Père.

Pour y arriver, il a eu recours à un autre schème, plus apte à interpréter et à valider la crucifixion comme retour vers le Père : il s'agit du schème apocalyptique spatio-vertical du Fils de l'homme. D'une part, la figure du Fils de l'homme était déjà employée dans la tradition synoptique pour exprimer le retour eschatologique de Jésus à partir du ciel pour effectuer le jugement dernier. Jean a tout simplement transféré ou actualisé cette descente du ciel dans l'événement de la venue historique de Jésus<sup>58</sup>. Dès le début de sa carrière terrestre, Jésus est donc présenté comme le Fils de l'homme descendu du ciel (voir 3,13). Mais puisque son lieu d'origine et d'appartenance est le ciel, le Fils de l'homme devait bien y remonter (voir 6,62 ; 8,21-24)<sup>59</sup>. Cette idée n'était pas vraiment nouvelle, puisque la tradition primitive parlait déjà de l'élévation au ciel de Jésus (= ascension)<sup>60</sup>. Il fallait surtout trouver le moyen de superposer l'élévation au ciel à la crucifixion. Jean y parvint en effectuant une comparaison typologique entre l'élévation du serpent dans le désert (voir Nb 21,4-9) et l'élévation du Fils de l'homme sur la croix (voir Jn 3,14-15). Puisque l'élévation du Fils de l'homme en croix réalise parfaitement l'annonce vétérotestamentaire (= préfi-

58. Cela était d'ailleurs une nécessité en raison du schème central de l'Envoyé qui présente Jésus comme le Fils plénipotentiaire, l'Envoyé eschatologique et définitif du Père, chargé d'opérer le salut du monde. Comme le stipule le droit juif, un représentant ne peut être chargé de l'accomplissement d'une *res futura*, d'une affaire qui ne peut être conclue immédiatement (cf. *BNazir*, 12a ; voir BÜHNER, *Die Gesandte*, p. 243). Si donc Jésus est l'Envoyé, le pouvoir qu'il détient (jugement et vivification) doit appartenir à son « domaine actuel de disposition » et doit s'appliquer dans le cadre temporel fixé pour la représentation, c'est-à-dire le temps de la mission terrestre. L'Envoyé doit être en mesure de placer immédiatement les humains devant le choix effectif entre salut et condamnation. L'attente d'une nouvelle venue de Jésus impliquerait qu'il n'était pas vraiment le Fils plénipotentiaire du Père lors de sa première venue. Comme le dit G. RICHTER (« Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium », dans *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg (« BU », 13), 1977) : « l'eschatologie présente est une fonction, voire une nécessité, de la christologie du Fils de Dieu » (p. 367) ; « Dans la situation concrète de l'évangéliste, l'annonce d'une eschatologie encore future aurait signifié l'annulation de sa christologie du Fils de Dieu » (p. 370).

59. Cela est d'ailleurs parfaitement cohérent avec la tradition des messagers célestes qui retournent toujours au ciel après leur mission ; cf. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte*, p. 316-340.

60. Jean s'inspire peut-être aussi de Dn 7,13 en interprétant comme élévation au ciel le mouvement du Fils d'homme vers l'Ancien. On pourrait également se demander si ce texte n'a pas influencé Jean dans sa superposition des deux schèmes christologiques. En effet, dans le quatrième évangile, c'est l'élévation (au ciel) du Fils de l'homme qui permet au Fils-Envoyé de retourner vers le Père. N'y a-t-il pas une analogie assez frappante entre le Fils d'homme qui s'avance vers l'Ancien et le Fils-Envoyé qui retourne vers son Père ? Notons encore que le Fils d'homme daniélique reçoit de l'Ancien autorité et gloire, tout comme le Fils plénipotentiaire reçoit du Père toute autorité, tous pouvoirs, de même que la gloire. Sans aller plus loin pour le moment, contentons-nous de renvoyer à l'excellent article de W. BITTNER, « Gott-Menschensohn-Davidsson », p. 343-372, qui fait état des nombreux liens entre la tradition messianique et la figure du Fils de l'homme.

guration), elle est justifiée en tant que nécessité dans le plan de salut divin<sup>61</sup>. Or, ce qui est nécessaire pour le don du salut dans le schéma du Fils de l'homme, ce n'est pas tant l'élévation en croix que l'élévation au ciel, par laquelle le Fils de l'homme est intronisé comme Roi universel<sup>62</sup>. Une fois ainsi glorifié, il peut donner l'Esprit aux croyants<sup>63</sup>, de sorte qu'ils acquièrent par engendrement d'en haut l'appartenance céleste (voir 3,3.5) et puissent ensuite accéder au Royaume de Dieu (c'est-à-dire être attirés par le Fils de l'homme jusqu'au ciel où il règne éternellement ; voir 12,31-32). Par le recours à la typologie, l'élévation en croix est donc validée comme lieu nécessaire de l'élévation au ciel et de la glorification du Fils de l'homme pour le salut.

Une fois les deux schèmes christologiques superposés, la descente du ciel du Fils de l'homme correspond à l'envoi dans le monde du Fils plénipotentiaire, tandis que l'élévation/remontée au ciel du Fils de l'homme signifie le retour de l'Envoyé vers le Père. Puisque c'est sur la croix que le Fils de l'homme remonte au ciel, la mort de Jésus peut être interprétée comme départ du monde et retour vers le Père-Envoyeur. C'est donc la glorification du Fils de l'homme qui permet d'exprimer la réinstallation de l'Envoyé dans sa gloire éternelle auprès du Père.

### PISTES DE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Jusqu'à présent nos propos se sont situés au plan strictement littéraire de l'évangile. Nous y avons retracé la présence de deux champs thématiques véhiculant le concept de gloire appliqué à Jésus et au Père en un sens non profane. Ces champs découlent des deux principaux schèmes christologiques de l'évangile et, comme ces derniers, trouvent leur point d'intersection dans l'événement central de l'élévation de Jésus en croix. Mais ce travail d'éclaircissement au plan littéraire n'est qu'une étape du processus herméneutique, qui doit se poursuivre au niveau de la conceptualisation théologique. C'est là que la parole fondatrice trouve la juste résonance pour vibrer en harmonie avec la foi d'aujourd'hui. Nous voudrions ainsi terminer en suggérant quelques repères susceptibles d'orienter une réflexion plus élaborée s'inspirant de la conception johannique de la gloire de Jésus.

Un point important qui se dégage de notre analyse réside en une superposition d'un plan d'immanence et d'un plan de transcendance. Le premier plan s'actualise dans la gloire de l'Envoyé, qui se manifeste dans l'œuvre du Père accomplie par le Fils. Ici l'œuvre, qui comprend aussi bien les signes que les paroles et autres actions de Jésus, constitue une expression symbolique du salut<sup>64</sup>. Cette médiation symbolique

61. La même démonstration typologique est d'ailleurs faite au ch. 6 en ce qui concerne la descente du ciel du Fils de l'homme : comme Dieu avait donné du ciel la manne à manger dans le désert, voici qu'il donne du ciel le pain de vie à manger.

62. En cela l'évangéliste reste fidèle à la conception traditionnelle de l'ascension comme intronisation/glorification.

63. Cf. Jn 7,37-39 ; aussi Ac 2,33 ; 5,31.

64. Rappelons que pour Jean, le salut consiste en l'insertion du croyant dans la communion de Vie que partagent le Père et le Fils (cf. 6,55-58). Cet accès à la Vie peut également se présenter en termes de connaissance du Père et de son Envoyé (cf. Jn 17,3).

manifeste dans l'ordre terrestre, et permet d'atteindre intérieurement, la réalité transcendante du salut, qui est en fait la Vie et l'Être même du Père. Toutefois, ce contact n'est pas immédiat. Comme toute expression symbolique, cette manifestation du salut demande un investissement personnel, une participation essentielle au processus de symbolisation ; le symbole, en effet, doit être reconstruit par chacun. En d'autres termes, la gloire de l'Envoyé, qui se manifeste dans le monde par la présentation du salut, n'est accessible que par une participation active du croyant. C'est le processus de foi proprement dit. Croire en l'Envoyé, le reconnaître en Jésus, contempler sa gloire consiste à reconstruire intérieurement, de façon continue et toujours renouvelée, la portée transcendante de son œuvre. Autrement dit, c'est faire sien le visage de Dieu qu'il offre à voir et reconnaître que la voie d'amour qu'il propose est l'unique entrée du salut. En ce sens la glorification de l'Envoyé est immanente, elle est essentiellement d'ordre historique.

Parce que le processus symbolique est essentiellement le déploiement personnel de virtualités contenues dans le symbolisant, la gloire de l'Envoyé est transférable aux disciples, en ce sens que le symbolisant peut être repris ou assumé par d'autres que Jésus. C'est de fait ce qui se produit lorsque Jésus constitue les disciples comme ses envoyés-représentants<sup>65</sup> : il s'agit en quelque sorte d'un transfert de gloire. Mais le résultat demeure inchangé ; l'objectif du processus est toujours la glorification de l'Envoyé. C'est en ce sens que Jésus peut dire qu'il leur a donné la gloire qu'il avait reçue du Père et qu'il a été glorifié en eux (voir 17, 10.22). À leur tour, ils deviennent médiateurs symboliques du Sauveur et du salut rattaché à sa personne. Par l'œuvre qu'ils vont désormais assumer, la possibilité de reconstruire personnellement le symbole du salut sera offerte à toutes les générations.

D'autre part, le concept johannique de gloire opère également sur un plan de transcendance, qui s'exprime littérairement par la glorification du Fils de l'homme, définie comme manifestation transcendante de sa nature a-mondaine, de son origine et de son appartenance célestes. Le processus ne relève plus de l'ordre du symbole, mais de celui du signe<sup>66</sup>, puisque la manifestation ne passe pas par le déploiement personnel des virtualités contenues dans le symbolisant, mais se veut une reconnaissance directe et automatique du signifié à partir du signifiant. Par ailleurs, la glorification du Fils de l'homme n'appartient plus à l'histoire, mais à l'*eschaton*, puisqu'il s'agit d'une démonstration universelle dont le résultat incontournable est la recon-

65. Cf. Jn 17,16-19 ; 20,21-22.

66. Les définitions du symbole et du signe étant nombreuses, notre distinction entre les deux est forcément aléatoire. Elle convient toutefois à notre propos. C'est particulièrement le décalage d'immédiateté du lien entre symbolisant/signifiant et symbolisé/signifié qui nous intéresse. Le lien symbolique n'est pas immédiat, il doit être reconstruit intérieurement. Par le fait même, le symbole est inépuisable, au sens où ses nombreuses virtualités ne sont jamais toutes actualisées ensemble. Il est également ouvert puisque son actualisation est conditionnée par la configuration personnelle du sujet qui opère la fonction symbolique. À l'inverse, le signe propose un lien immédiat entre le signifiant et le signifié (une fois que ce lien est reconnu personnellement ou socialement). Il est fermé et s'épuise dans chacune de ses manifestations. À titre d'exemple, la fumée comme signe renvoie directement au feu, tandis qu'au plan symbolique, elle peut évoquer de multiples réalités, dont la protection, la malice occulte, l'embrouillement des idées, etc. Pour une présentation plus détaillée, voir Marc GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf (« Recherches NS », 26), 1991, p. 56-58, 80-81.

naissance par tous de l'origine ou de la nature céleste du Fils de l'homme (voir 8,28 ; 12,31-32). Nous sommes ici dans un registre mythique qui situe l'événement dans l'ordre de la réalité cosmique universelle. La glorification du Fils de l'homme évoque ce moment où tous reconnaissent obligatoirement le Fils de l'homme transcendant puisqu'ils comparaissent devant lui, le Roi et Juge de tout l'univers. Pour les uns, ceux qui avaient refusé le Fils, cette reconnaissance obligée arrive malheureusement trop tard et constitue un verdict de condamnation (voir 8,21-24 ; 12,31).

Cet aspect eschatologique de la gloire du Fils de l'homme reste souvent inaperçu des commentateurs en raison de l'actualisation de l'événement opérée par l'évangéliste. Or, à considérer l'actualisation comme une simple réduction historique de l'événement, on risque d'en perdre la portée véritable. En fait, seule la crucifixion de Jésus appartient à l'histoire. L'élévation du Fils de l'homme ou, en d'autres termes, son intronisation comme Roi et Juge universel, appartient au temps eschatologique. On pourrait ainsi parler d'un événement « transhistorique » au sens où un point de l'histoire nous transpose directement dans l'*eschaton*. De par son ancrage historique, l'événement est marqué par la contingence<sup>67</sup>. C'est pourquoi plusieurs n'en discernent pas la portée et refusent de croire au Fils de l'homme élevé. Mais certains, ceux qui s'étaient laissés instruire par le Père et, de ce fait, sont venus à Jésus et l'ont suivi jusqu'au pied de la croix<sup>68</sup>, sont engendrés d'en haut par l'Esprit et ne sont ainsi plus de ce monde<sup>69</sup>. En d'autres termes, ils ont déjà franchi l'événement eschatologique du jugement devant le Fils de l'homme glorifié (Jn 5,24). Bref, la glorification du Fils de l'homme constitue l'unique événement eschatologique auquel tous sont tôt ou tard confrontés, soit dans sa forme « transhistorique », lors de la crucifixion de Jésus, soit dans sa forme « a-historique », lors du Jugement dernier.

Par ailleurs, puisque cet événement est de l'ordre du signe, il peut être envisagé en rapport aux signes de l'Envoyé, considérés selon leur fonction juridique : il en constitue alors le point culminant. À l'instar de leur emploi dans la tradition prophétique comme moyens de discernement du véritable prophète, les signes johanniques ne sont pas que des expressions symboliques du salut, mais aussi des témoins de la prétention de Jésus comme Envoyé du Père<sup>70</sup>. Dans cette perspective, la glorification

67. Malgré la contingence obligée de leur manifestation, la glorification de l'Envoyé et celle du Fils de l'homme ne sont pas du même ordre. La glorification de l'Envoyé est immanente et historique au sens où elle relève d'une irruption du salut dans l'histoire. Dieu prend visage humain et se communique par des catégories entièrement régies par l'ordre mondain. Même si le mode symbolique de représentation fait intuitionner une réalité qui dépasse l'ordre matériel, il ne fait pas sortir de l'histoire. La Vie divine est en quelque sorte assumée ici-bas : le croyant est déjà passé de la mort à la Vie (cf. Jn 5,24). À l'inverse, la glorification du Fils de l'homme est un événement eschatologique, un événement de la fin des temps, le moment où la structure actuelle du monde est modifiée par le Jugement. L'élévation du Fils de l'homme n'est donc pas conçue comme une irruption de cet événement eschatologique dans l'histoire, mais plutôt comme une irruption de l'histoire dans le temps eschatologique, une porte ouverte sur le transcendant, d'où l'image visuelle du ciel ouvert laissant apparaître les anges et le Fils de l'homme (cf. Jn 1,51). Par une sorte d'anticipation mystique, le croyant se trouve déjà confronté à l'événement ultime qui modifie la structure de la réalité. Désormais il n'est plus de ce monde et pourra suivre Jésus là où il s'en va (cf. Jn 8,21-24 ; 13,33.36 ; 17,24).

68. Cf. Jn 6,44-46.

69. Cf. Jn 3,3-8 ; 8,23 ; 17,14.16.

70. Cf. Jn 5,36 ; voir aussi Ex 3,12 ; 4,1-9.30-31 ; 1 R 18,36-39 ; Is 7,14.

du Fils de l'homme constitue le signe parfait et définitif attestant l'origine divine de l'Envoyé<sup>71</sup>. Les signes historiques de l'Envoyé demeurent des attestations imparfaites de sa gloire puisqu'au niveau de leur apparence matérielle, ce sont des faits merveilleux qui peuvent renvoyer aussi bien à un thaumaturge, à un magicien, à un prophète ou à l'Envoyé. Les signes ne désignent l'Envoyé-Sauveur que si le témoin parvient à discerner la dimension salvifique du signe par un processus de reconstruction symbolique. De la perception du salut, il en déduit la présence du Sauveur. Par contre, la gloire transcendante du Fils de l'homme est directement attestée par son élévation-intronisation. Et de la transcendance du Fils de l'homme on passe librement à la transcendance du Fils-Envoyé. Il y a bien sûr la distinction entre les manifestations « transhistorique » et « a-historique » de cette gloire, mais elle n'affecte en rien le caractère transcendant ni l'immédiateté du signe. Le signe du Fils de l'homme élevé démontre donc de manière explicite ce qui était affirmé implicitement par les autres signes : l'identité de Jésus comme Fils-Envoyé.

Certains contemporains, qui veulent à tout prix éliminer toute trace de transcendance dans le discours christologique, pourront s'insurger contre une telle conception et chercher à mettre exclusivement en relief la manifestation de gloire strictement historique qui relève du schème de l'Envoyé. Une telle démarche résulte malheureusement en une amputation néfaste du processus de foi. En effet, la tradition johannique témoigne de la nécessaire complémentarité des deux pôles du processus, historique et transhistorique. Comme le laisse entendre le macarisme qui clôt l'évangile, les générations ultérieures devront croire sans avoir vu (voir Jn 20,29). L'affirmation vise particulièrement la cessation de la manifestation historique de la gloire de l'Envoyé par l'accomplissement des signes ; désormais, l'œuvre du Père sera manifestée par un autre médium, à savoir la parole et l'amour mutuel des représentants du Fils. Sans voir les signes du salut, il faudra croire en la présence de l'Envoyé qui continue à accomplir l'œuvre salvifique du Père. Or dans leur mission, les disciples se heurteront à la même difficulté que leur maître durant son ministère : l'assimilation de la révélation du Fils aux catégories messianiques des destinataires. Les disciples avaient eux-mêmes commis cette méprise au début de leur cheminement de foi, et Jésus leur avait alors annoncé qu'ils verraient des choses plus grandes encore, à savoir le ciel s'ouvrant pour laisser apparaître les anges montant et descendant au-dessus du Fils de l'homme (voir Jn 1,50-51). Il annonçait par là la gloire du Fils de l'homme intronisé comme Roi universel lors de son élévation au ciel, manifestation qui allait interdire

71. Ce signe parfait et définitif était nécessaire pour au moins deux raisons. La première est inhérente à tout envoi de type prophétique et repose sur l'insuffisance des signes à démontrer à eux seuls la prétention prophétique puisque les mages et les faux prophètes pouvaient eux aussi opérer des signes (cf. Ex 7,11.22 ; 8,3 ; etc.). L'accomplissement de signes devait donc être accompagné d'un autre critère, à savoir la conformité de la parole du prophète à la Loi du Seigneur (cf. Dt 13,1-6). Or Jésus était accusé par les Juifs de blasphème et de bris du sabbat, deux manquements graves à la Loi. Le débat christologique prend ici l'aspect d'un conflit herméneutique et c'est sur ce point qu'intervient la seconde raison, propre au cas de Jésus. Du point de vue johannique, les Juifs font une mauvaise interprétation de la Loi, ce qui invalide leur critère de discernement. D'ailleurs, même si ce critère pouvait servir pour un simple prophète, il ne peut s'appliquer dans le cas du Fils-Envoyé, car il est l'unique herméneute compétent du Père et il a autorité sur la Loi. L'attestation de l'origine divine du Fils demandait donc un « plus-que-signes », un signe transcendant. Ce sera l'élévation-glorification du Fils de l'homme.

toute assimilation du Fils à des catégories réductrices. En d'autres termes, l'identité réelle de Jésus comme Fils-Envoyé, et donc la foi authentique, ne s'atteignent adéquatement qu'en étant confronté au signe de l'élévation du Fils de l'homme.

Si la manifestation transcendante de la gloire du Fils de l'homme fut un passage obligé dans le parcours de foi des disciples de Jésus, il doit en être ainsi dans les différents parcours de foi instaurés par la parole des envoyés du Fils. Le témoignage missionnaire de la communauté insère donc le néophyte dans une trajectoire de foi qui doit nécessairement déboucher sur une rencontre personnelle du Fils. Et cette rencontre du Fils a lieu au pied de la croix devant le Fils de l'homme élevé. Là, comme l'aveugle du chapitre 9, le croyant en cheminement doit répondre à la question de Jésus : « Crois-tu, toi, au Fils de l'homme ? » (Jn 9,35) Et là seulement émerge la foi authentique qui reconnaît le Fils : « “Je crois, Seigneur”, et il se prosterna devant lui » (Jn 9,38). Le caractère transcendant de la glorification du Fils de l'homme permet ainsi à la foi véritable de pouvoir advenir au-delà des circonstances contingentes du ministère historique de Jésus. Mystiquement, tout croyant est ramené à l'événement transhistorique de la glorification du Fils de l'homme, moment où il reçoit l'Esprit d'engendrement céleste qui permet la rencontre authentique du Fils<sup>72</sup>.

En terminant, il nous semble opportun de dire quelques mots sur la problématique signalée en début d'article concernant le rapport de la chair et de la gloire en Jésus. À première vue, notre étude semblerait confirmer le verdict de Marianne M. Thompson<sup>73</sup> ; nous dirions alors que l'évangéliste assume dès le départ l'humanité de Jésus, qui reste néanmoins en arrière-plan pour la simple raison qu'il ne s'intéresse directement qu'à la carrière de l'Envoyé et à la manifestation du Fils de l'homme. Mais une telle vision laisse entendre que la haute christologie johannique n'a rien à faire avec la chair de Jésus et ne gère que le pôle de la gloire divine. À notre avis, un tel présupposé n'a aucun appui dans l'évangile.

Dans la ligne de nos conclusions, nous serions porté à dire que la christologie de l'Envoyé est centrée sur le pôle incarnationnel du ministère, et met ainsi au premier plan la chair de Jésus, tandis que la christologie du Fils de l'homme, étant centrée sur le pôle ascensionnel, met en évidence la gloire de Jésus. Comme nous l'avons souligné, le premier schème produit une manifestation immanente de la gloire, que nous avons présentée comme une reconstruction symbolique des virtualités réelles contenues dans l'œuvre matérielle de Jésus. La phase terrestre de la carrière de l'Envoyé est ainsi entièrement assumée dans l'ordre de la chair. D'où l'ambivalence des signes et la nécessité d'une parole accompagnatrice de révélation pour en indiquer la véritable portée. D'où également le risque de méprise, d'incompréhension ou d'assimilation réductrice qui perdure tout au long du ministère. D'ailleurs, de par son

72. Nous sommes d'avis que ces éléments, concentrés particulièrement aux chapitres 3 et 9 de l'évangile, proviennent vraisemblablement d'une catéchèse baptismale de la communauté johannique. Une étude plus poussée parviendrait peut-être à démontrer que la tradition johannique comportait une conception théologique du baptême comme événement ramenant mystiquement le croyant dans la position du disciple bien-aimé qui, au pied de la croix, reçoit du Fils de l'homme glorifié l'Esprit qui engendre d'en haut et fait accéder à la foi parfaite.

73. Cf. Marianne M. THOMPSON, *The Humanity of Jesus*.

enracinement dans la tradition prophétique et son revêtement juridique, le schème de l'Envoyé pouvait s'appliquer à toutes missions de représentation, qu'elles soient d'ordre religieux, comme celles de Moïse, des prophètes et du Fils, ou d'ordres politique, économique, familial, etc. À l'intérieur même de ce schème christologique, l'opinion de Bultmann prévaut : la gloire de l'Envoyé, bien que toujours présente, est masquée par la chair. Elle n'est discernable que par la foi, au terme d'un processus de perception symbolique. Dans ce cadre, rien n'empêche de considérer la carrière terrestre de Jésus comme une manifestation de la gloire du Fils, manifestation qui assume complètement la chair de Jésus.

À l'inverse, nous avons qualifié de transcendante la glorification du Fils de l'homme, au sens où elle implique un dépassement vertical des catégories mondaines. Ici, la gloire prédomine et la chair n'a guère de place. Cette affirmation, qui peut paraître surprenante, se conçoit plus facilement si l'on tient compte du fait que le Fils de l'homme du quatrième évangile n'assume pas une carrière terrestre comme l'Envoyé. Pour Jean, la carrière du Fils de l'homme se résume à être élevé<sup>74</sup>, ce qui n'est pas peu dire puisque l'événement unifie théologiquement la crucifixion, la résurrection, l'ascension, la glorification, le jugement du monde et l'intronisation royale universelle de Jésus. Or cette concentration exceptionnelle de sens en un seul événement a pour fonction principale la révélation définitive du Fils (voir 8,28), c'est-à-dire l'attestation parfaite de l'identité de Jésus comme Fils-Envoyé du Père. Il n'est donc pas surprenant que l'événement, et par conséquent toute la christologie du Fils de l'homme, soit entièrement régi par la catégorie de la gloire. Mais, comme la christologie du Fils de l'homme se concentre sur cet événement de l'élévation, il n'est aucunement justifié d'attribuer à l'évangéliste un docétisme naïf ou de caractériser son personnage central comme un dieu marchant sur terre.

En définitive, le rapport entre la chair et la gloire de Jésus correspond à cet autre rapport entre une christologie juridique de l'Envoyé et une christologie apocalyptique du Fils de l'homme appliquées simultanément au même personnage de Jésus. Au niveau discursif, il s'agit d'une problématique qui se présente en termes des fonctions argumentatives qu'assument les deux schèmes christologiques au plan littéraire de l'évangile. Le passage au niveau existentiel ne peut se faire qu'à l'intérieur d'un cadre épistémologique qui puisse fonder la validité herméneutique d'une théologie qui superpose de multiples schèmes explicatifs dans son effort pour cerner la personne historique de Jésus.

74. Même l'énoncé de 3,13 sur la descente du Fils de l'homme n'a de consistance qu'en regard de son élévation. En effet, l'énoncé de sa descente fait partie d'un processus de validation de la révélation (cf. 3,11-15) et a pour fonction d'accréditer Jésus-Envoyé comme unique révélateur compétent des réalités célestes. La descente ne vise donc qu'à indiquer l'origine céleste du révélateur, origine qui ne sera véritablement attestée qu'au moment de l'élévation. Entre ces deux pôles, c'est le schème de l'Envoyé qui régit le ministère de Jésus.