

L'apôtre Jean est-il l'auteur du IV évangile?

Autor(en): **Goens van, F.-C.-J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **9 (1876)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379209>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'APOTRE JEAN

EST-IL L'AUTEUR DU IV^e ÉVANGILE ¹ ?

Voilà trente ans que l'illustre professeur Baur de Tubingue entreprit ses remarquables recherches sur la question johannique, que ses amis et ses adversaires l'ont discutée à leur tour et à leur point de vue et qu'elle continue encore à être une question brûlante dans la Suisse, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre. Toutefois, si je ne me trompe, cette *Revue* ne s'en est pas encore occupée, ou, si elle l'a envisagée fugitivement sous une face, elle ne l'a pas étudiée sous l'autre ². Un essai, comme celui-ci, ne pourra donc pas paraître inopportun, ni superflu.

Qu'on ne se trompe pas cependant sur sa portée et qu'on veuille bien tenir compte de ses prétentions très modestes. La question johannique est très vaste ; son histoire seule remplirait un volume ³. Elle propose des problèmes comme ceux-ci : quand et où découvre-t-on les premiers vestiges de cet évangile dans la littérature des deux premiers siècles que le temps a épargnée ? quel est le système théologique qu'il expose ? cet évangile est-il ou n'est-il pas historique ? nous offre-t-il une tradition fidèle, originale, parallèle, supérieure ou indépendante de celle des synoptiques ou bien un simple emprunt fait à

¹ Cette question a donné lieu à une discussion animée dans une séance de la société vaudoise de théologie. Nous offrons aujourd'hui à nos lecteurs l'exposition de l'une des thèses du débat ; la livraison prochaine contiendra l'exposition de la thèse opposée. (Réd.)

² Voir l'analyse d'un ouvrage de M. *van Oosterzee*, dans la *Revue* de 1868, et le compte rendu d'un ouvrage de M. *Wittichen* dans celle de 1869.

³ On trouvera une exposition intéressante de la marche de la question johannique dans les tout derniers temps, par M. *Holtzmann*, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, pag. 626-635.

celle-ci et transformé dans un but déterminé? Qui en est l'auteur, si Jean ne l'est pas? quand cet auteur a-t-il vécu? est-il originairement juif ou païen? quel a été son but? Nous nous gardons bien d'essayer de répondre à toutes ces questions. C'est tout au plus si, en passant, nous en côtoyons quelques-unes toutes les fois que nous ne pourrions pas nous en dispenser. L'unique objet de notre travail est *l'authenticité du IV^e évangile*. Le sujet est déjà assez vaste, assez complexe et assez délicat, comme on va le voir. Nous devons nous borner à l'essentiel.

I

Commençons par constater le témoignage que l'évangile lui-même rend à son auteur. Les critiques, si partagés sur tant d'autres points, sont assez généralement d'accord sur celui-ci : l'auteur du IV^e évangile y est représenté comme le disciple que Jésus aimait, le disciple par excellence et notamment comme Jean l'apôtre, le fils de Zébédée.

Il suffit, ce semble, pour s'en convaincre, d'analyser le passage XIX, 35. *Celui qui l'a vu (c'est-à-dire sorti du sang et de l'eau du côté du crucifié) en a rendu témoignage et son témoignage est digne de foi et il sait qu'il dit vrai afin que vous croyiez aussi*. Il résulte de ce passage que le témoin oculaire qui n'est pas nommé est représenté : 1^o comme un disciple de Jésus (afin que vous croyiez aussi); 2^o comme encore vivant au moment où l'évangéliste écrit (il sait qu'il dit vrai); 3^o comme l'auteur lui-même (il sait qu'il dit la vérité; nous avons ici l'expression d'un fait de conscience intime; l'auteur et le témoin sont identiques); 4^o comme la même personne qui s'appelle ailleurs le disciple que Jésus aimait; car, selon XIX, 26, c'est le seul disciple que l'évangéliste suppose être présent au pied de la croix.

Ce témoin oculaire représente Jean l'apôtre. Il est facile de s'en convaincre par un procédé d'élimination. Le disciple que Jésus aimait est au nombre des douze, car au dernier repas il était couché sur le sein de Jésus. (XIII, 23.) Il ne saurait être l'un des douze nominativement signalés dans cet évangile, ni

André, ni Pierre, ni Philippe, ni Nathanaël, ni Thomas, ni Jude, pour ne pas parler de Judas Iscarioth. Il faut donc le chercher parmi les cinq qui restent. Parmi ces cinq il doit occuper une place distinguée. Or nous savons par les synoptiques que c'étaient Pierre, Jacques et Jean qui rentraient dans cette catégorie. Ce sera donc un des fils de Zébédée, et nous pensons de préférence à Jean par la raison que le disciple que Jésus aimait est souvent combiné dans cet évangile avec Pierre (XIII, 23, 24; XVIII, 15; XX, 2), comme Jean l'est ailleurs. (Luc XXII, 8; Act. III, 1; IV, 13, 19; VIII, 14.) Ajoutons que si Jean ne se cache pas sous la dénomination du disciple que Jésus aimait, on ne comprend pas comment un disciple aussi célèbre en Asie Mineure ne figure pas dans un écrit apparemment originaire de cette contrée. Disons enfin qu'en admettant l'apôtre Jean on s'explique pourquoi, dans le IV^e évangile, le précurseur soit constamment appelé *Jean* tout court, à la différence des synoptiques qui l'appellent toujours *Jean-Baptiste*. La confusion n'était pas possible.

Il résulte de ces données que l'auteur du IV^e évangile y est *représenté* comme le disciple de Jésus par excellence et notamment comme l'apôtre Jean; mais il n'en résulte pas encore que celui-ci *ait été effectivement* l'auteur du IV^e évangile. Si cet évangile fournissait les preuves irréfragables du contraire, il faudrait admettre qu'un auteur inconnu ait voulu, pour une raison ou pour une autre, faire passer cet écrit pour l'œuvre d'un disciple de Jésus, qu'il ait écrit sous un nom supposé. Or, dans ce temps-là, les idées en fait de propriété littéraire étaient tellement différentes de ce qu'elles sont de nos jours que cette hypothèse n'aurait rien de contraire à l'esprit de l'époque.

En effet, on se prévalait chez les Juifs et à leur exemple chez les chrétiens des premiers siècles, d'un nom connu et vénéré du public auquel on s'adressait, dans un intérêt religieux. Ce phénomène s'explique d'une part par l'anonymie qui régnait dans l'ancienne littérature des Hébreux et de l'autre par le culte des noms propres qui s'introduisit chez les Juifs après le retour de la captivité. On connaît le grand nombre d'écrits qui se formèrent hors du canon de l'Ancien Testament sous

les noms d'Enoch, de Moïse, de Salomon, d'Esaië, d'Esdras, toutes apocalypses dont l'essence est d'être pseudonymes¹. Quant au canon de l'Ancien Testament, personne n'ignore combien de Psaumes sont mis sur le compte de David et combien de Proverbes ainsi que l'Ecclésiaste l'ont été sur celui de Salomon, tandis qu'un contemporain juif d'Antiochus Epiphane fait préférer ses oracles à Daniel. Il en fut de même aux premiers siècles de l'église. Non-seulement le nombre d'évangiles, d'actes, d'apocalypses apocryphes, c'est-à-dire sous des noms supposés, est considérable², mais dans le canon du Nouveau Testament un auteur inconnu fait écrire à Pierre une seconde épître avec toutes sortes de protestations personnelles sur le compte de cet apôtre. (2 Pier. I, 13-15, 18; III, 1.) Et, pour ne pas citer d'autres exemples, ne faut-il pas admettre que dans les synoptiques la primitive église a mis sur les lèvres de Jésus des discours qu'il n'a pas prononcés, à moins qu'on ne lui attribue des prophéties catégoriques sur son retour visible et très prochain démenties par l'évènement? (Math. XVI, 27, 28; XXIV, 29 ss.) Ce serait très mal connaître l'antiquité que de placer cette pseudonymie sur la même ligne que notre fraude littéraire, de poser le dilemme moderne: histoire ou imposture, de parler de faussaires dans l'acception que la jurisprudence donne à ce terme et de crier à l'hypocrisie et à l'impunité. La grande masse de ces ouvrages prouve combien peu de scrupule on se faisait de ces procédés. Ce qui était édifiant était vrai; ce qui était évident était antique; ce qui était digne d'un apôtre était apostolique. On croyait si peu manquer ainsi à Jésus-Christ lui-même qu'on était persuadé de l'honorer en lui mettant sur les lèvres ce qu'on savait de meilleur. On s'en rapportait au πνεῦμα³.

¹ Voir *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à Hadrien*, par Maurice Vernes, Paris 1874.

² Il suffit de rappeler les *Evangelia apocrypha* et les *Acta apostolorum apocrypha* publiés par C. Tischendorf, Lipsiæ 1851, 1853, et l'ouvrage de M. Vernes cité plus haut.

³ Voyez Dillmann, *Pseudepigraphen des N. T. und Apokryphen des N. T.*, dans la *Real. Encycl.* de Herzog, XII, 300-337; Köstlin, *Die pseudonyme Litter. d. ält. Kirche.*, *Theol. Jahrb.* de Baur, X, 1851, 149-221. Ce dernier

Il est donc possible que nous ayons affaire ici à un auteur anonyme. Les données de l'époque autorisent cette hypothèse. Il s'agit maintenant de rechercher si l'histoire d'une part et le contenu du IV^e évangile de l'autre la repoussent ou la confirment.

II

Nous commençons par interroger *le témoignage des deux premiers siècles de l'église*. Que disent-ils de l'auteur du IV^e évangile?

S'il fallait examiner quels sont, pendant cet intervalle, les auteurs ecclésiastiques et les hérétiques qui ont constaté ou non par leurs allégations l'*existence* du IV^e évangile, nous devrions envahir les colonnes de cette revue pour bien longtemps. Ces passages sont tellement controversés que tel savant trouve déjà des traces de notre évangile chez Barnabas, tandis que d'autres soutiennent que jusqu'à l'an 170 on n'en constate pas une seule ni chez les auteurs ecclésiastiques, ni chez les gnostiques¹. Il est permis d'en conclure que ces traces ne sautent pas aux yeux. Heureusement nous pouvons nous dispenser de prononcer ici un jugement qui sous notre plume risquerait d'être téméraire. Nous n'avons qu'à nous occuper de la question de savoir ce que les deux premiers siècles nous disent de l'auteur du IV^e évangile, ce qui est bien différent. Or, les résultats à cet égard sont parfaitement unanimes. C'est Théophile, évêque d'Antioche, qui le premier signale nominativement Jean l'apôtre comme auteur du IV^e évangile, dans son apologie du christianisme, adressée à un païen, Autolytus (II, travail est classique sur la matière ; il justifie le phénomène en l'expliquant, notamment par rapport au IV^e évangile. A. Hilgenfeld, *H. K. Einleitung in das Neue Testament*, 1875, pag. 165-173.

¹ Pour s'en convaincre, il suffit de confronter Tischendorf, *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* Leipzig 1865, avec M. Scholten, *Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T. historisch untersucht, a. d. holl. von C. Manhot*, Bremen 1867. Ce dernier ouvrage est une réponse au premier. Je me permets de le recommander à ceux qui ne connaissent que celui du théologien de Leipzig.

22), c'est-à-dire en 180 ¹. Toutes les autres désignations qu'on a cru trouver soit chez les valentiniens Héracléon et Ptolémée, soit chez Justin, soit chez Marcion, sont fortement controversées. Circonstance accidentelle, si l'on veut, ce silence ne laisse pas que d'être un fait de la plus haute importance ; il a lieu de nous frapper surtout chez Polycarpe, disciple de Jean et chez Papias, son contemporain, l'un et l'autre en Asie Mineure, s'il est vrai, comme on l'admet généralement, que Jean a fini par jouer un si grand rôle dans cette contrée. A partir de Théophile, dès la fin du II^e siècle, le IV^e évangile est attribué à Jean par Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie. Mais ici on se demande quelle est la valeur historique de ces témoignages, séparés d'ailleurs de plus d'un siècle de l'âge apostolique.

Cette valeur, ce semble, ne saurait être bien considérable. Tout le monde reconnaît qu'on ne procédait pas à cette époque par voie d'investigation critique. Convenons que c'est déjà un très grave inconvénient lorsqu'il s'agit de faits. Mais est-il même bien vrai que l'on eût pour devise suprême : transmis ou non transmis ? Prenons Irénée dans son ouvrage *contre les hérésies* composé de 177-192. Défend-il l'origine apostolique des évangiles avec des armes historiques ? la tient-il de Polycarpe ? Non, au lieu de recourir à des témoignages, il se livre à des raisonnements aprioristiques qu'il est permis de qualifier de bizarres. Il n'y a, dit-il, il ne peut y avoir que quatre évangiles, ni plus, ni moins. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a que quatre points cardinaux, quatre esprits et quatre chérubins (*C. hær.* III, 11 § 8.) Les quatre évangiles correspondent d'ailleurs aux figures mystérieuses de la vision apocalyptique : celui de Jean répond au lion, celui de Luc au bœuf, celui de Matthieu à l'homme, celui de Marc à l'aigle. (*Ibid.*) Nous renvoyons à Irénée ceux qui désirent connaître les raisons qui portent ce Père à voir une ressemblance entre le second évangile et un aigle, entre le troisième et un bœuf. — Le témoignage de Tertullien aura-t-il plus de poids ? Est apostolique, selon lui, ce qui est admis par les églises fondées par les apôtres. (c. Marc.

¹ Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμῶς αἱ ἄγμαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ κ. τ. λ.

IV, 5.) Avait-il fait des recherches auprès des églises touchant Jean l'apôtre ? Nous l'ignorons, mais nous avons lieu d'en douter lorsqu'il ne sait nous raconter autre chose de Jean que l'anecdote qu'il fut jeté dans l'huile bouillante sans en éprouver aucun mal. Tertullien donne ce fait comme faisant partie de la tradition conservée par les églises apostoliques et y renvoie les hérétiques comme à la source de toute certitude. (*De præscr. hæret.* c. 36.)¹ — Enfin, quant à Clément d'Alexandrie, il suffira, pour fixer le degré de créance qu'il mérite dans la discussion qui nous occupe, de rappeler qu'il prend l'épître aux Hébreux pour une traduction grecque faite par Luc, sur un original hébreu dû à la plume de Paul. (*Hypot. apud Eus. H. E.* VI, 14, 2.)

Il est permis de conclure que vers la fin du II^e siècle l'origine apostolique du IV^e évangile était généralement acceptée, mais sans preuves historiques ; c'était un dogme. L'autorité ecclésiastique sanctionna la tradition au IV^e siècle par les conciles de Laodicée (364), d'Hippone (393) et de Carthage (397). Dès lors personne n'en douta. Ni le moyen âge, ni la réforme ne songèrent à soulever la question. L'examen sérieux ne date que du commencement et surtout du milieu de notre siècle.

La critique externe ne nous donnant pas de réponse satisfaisante à la question que nous nous sommes posée², nous allons interroger la critique interne, infiniment plus riche. Ici nous devons nous livrer à deux rapprochements essentiels :

- 1^o Le IV^e évangile et le Jean de l'histoire.
- 2^o Le IV^e évangile et le Jésus des synoptiques.

III

C'est ici que vient se placer naturellement une question préalable : si Jean l'apôtre est l'auteur du IV^e évangile, pourquoi ne se nomme-t-il pas ? qu'est-ce qui a pu l'engager à se

¹ C'est encore Tertullien qui prend le livre d'Hénoch, composé sous les Hasmonéens, pour un livre antédiluvien. (*De cultu feminarum*) I, 3.

² Reuss., *Einkl.*, 5. Auflage, 1874., s. 232. « L'incroyable peine qu'on s'est donnée pour amasser des témoignages externes prouve seulement qu'on n'en possédait pas de satisfaisants. »

dérober sous cette qualification mystérieuse du disciple que Jésus aimait ? Est-ce par réserve, par pudeur, par modestie ? Mais est-il plus modeste de se donner mystérieusement une qualification aussi honorifique que de décliner tout simplement le nom qu'on porte ? — Ou bien, était-ce, comme d'autres l'ont prétendu, parce que cette désignation était familière aux premiers lecteurs ? Mais, pour ne pas dire que Papias, qui devait le savoir, n'en sait rien (*Eus. H. E.* III, 39, 4), n'y a-t-il pas chez l'évangéliste quelque prétention, quelque vanité à s'appliquer un nom que la vénération de l'église lui aurait conféré ? On se demande plutôt si un apôtre pourrait avoir écrit un ouvrage si différent de ceux de ses prédécesseurs, sans y mettre son nom comme garantie des événements merveilleux et des doctrines nouvelles que son livre contient ? S'il a eu la prétention de donner une vie de Jésus indépendante de celle qu'ont composée ses devanciers, il semble qu'il aurait dû justifier cette prétention par l'articulation non équivoque de son nom.

Mais nous nous hâtons de rapprocher le Jean de l'histoire et le IV^e évangile et de rechercher si l'un correspond à l'autre.

Selon le IV^e évangile, le fils de Zébédée était en Judée lorsque Jésus l'appela (I, 28) ; il était de plus disciple du Précurseur qui le renvoie à Jésus. (I, 35-41.) Selon Marc (I, 19, 20), il était au moment de sa vocation, en Galilée, pêcheur occupé à raccommoder ses filets. On a voulu accorder ces contradictions manifestes en supposant deux vocations, l'une provisoire en Judée et l'autre définitive en Galilée. Il faut convenir que les récits ne fournissent à ce sujet aucune espèce d'indication et que rien n'y fait soupçonner une pareille distinction. Il y a plus. Le IV^e évangile s'y oppose formellement en racontant qu'immédiatement après leur vocation en Judée, les disciples suivent Jésus et l'accompagnent à Cana. (II, 1, 2.) Ajoutons que s'il est vrai que le Précurseur renvoyait ses disciples à Jésus, comme le veut le IV^e évangile (I, 35-37), on ne conçoit pas comment il a pu continuer de réunir autour de lui une école qui se séparait des principes de Jésus, comme le veut Marc. (II, 18.)

Le *caractère* du fils de Zébédée nous fournira des contrastes bien plus tranchants. Rappelons-nous que Jésus donna à Jean, comme à son frère Jacques, le surnom de Boanergès ou fils du tonnerre, à cause de son tempérament fougueux et que tout conspire à justifier ce surnom. Jean ne veut-il pas empêcher un homme de travailler au nom de Jésus, à moins qu'il ne se joigne au cercle le plus étroit de ses disciples ? (Marc IX, 38.) Ne demande-t-il pas, même après avoir entendu Jésus retracer son caractère messianique, dépourvu de tout faste, de tout éclat (Marc VIII, 31-33), à être assis à la droite du Messie, c'est-à-dire à être son premier ministre ? (Marc X, 35-37.) Ne veut-il pas engager son maître à faire descendre le feu du ciel sur une bourgade inhospitalière de la Samarie ? (Luc IX, 51-55.) Peut-on trouver ici plus d'affinité entre Jésus et Jean d'une part, qu'entre Jésus et Pierre ou Jacques de l'autre ? Est-ce là un disciple qui a pénétré plus que tout autre dans l'esprit du Seigneur, *du vivant de son Maître*, ainsi que le IV^e évangile le représente ? Appellera-t-on cet esprit impétueux, exclusif, ambitieux, vindicatif, une nature qui vit plus au dedans qu'au dehors, une nature profonde et réceptive ? Enfin, qu'y a-t-il de commun entre le rôle accentué de l'un des Boanergès et le rôle effacé du « disciple que Jésus aimait ? » (Cp. I, 38 ; XIII, 25.)

N'oublions pas non plus les *destinées* de l'apôtre Jean, telles que nos documents divers les retracent. Constatons que le IV^e évangile ne mentionne aucun des incidents relatifs à cet apôtre et rapportés par les synoptiques : ni sa vocation sur les rives du lac de Galilée, ni son admission à l'apostolat, ni sa présence auprès du lit de la belle-mère de Pierre, ni la maison mortuaire de Jaïrus, ni la transfiguration, ni les derniers discours sur la montagne des Oliviers, ni la cène, ni l'agonie de Gethsémané, événements dont les synoptiques nous disent *expressément* que Jean en fut témoin et qui sans doute eussent été de nature à relever plus ou moins le « disciple que Jésus aimait. » On a dit : le IV^e évangéliste n'a songé qu'à combler les lacunes qui le frappent dans la tradition reçue ; mais alors, comment se fait-il qu'il ait raconté, et d'une manière circonstanciée, des incidents qui se retrouvent déjà dans les synoptiques, tels que

la purification du temple, la multiplication des pains (double chez Math. XIV, 15 ; XV, 32), l'entrée à Jérusalem, le reniement de Pierre, etc. ?

Si l'histoire synoptique ne nous a rien conservé relativement à la supériorité de l'apôtre Jean *avant* le départ de Jésus, nous n'en trouvons pas plus de traces *après* cet événement. A Jérusalem sur les marches du temple (Act. III, 1-7), devant le Conseil (Act. IV, 8 ; cp. à 13), en Samarie en présence de Simon le magicien (Act. VIII, 14-24), c'est toujours Pierre qui joue le rôle principal. Le nom de Jean ne figure pas dans les débats du concile de Jérusalem (Act. XV), tout fils du tonnerre qu'il était. Si, plus tard, Paul cite ceux qui sont regardés comme les colonnes de l'église, il commence par Jacques, le frère du Seigneur ; puis vient Céphas, et enfin Jean (Gal. II, 9) ; il le cite d'ailleurs comme apôtre de la circoncision ¹, tandis que le IV^e évangile représente l'universalisme antijudaïque.

¹ Jean était donc judéo-chrétien et les traits que l'histoire va nous fournir de son attitude en Asie Mineure le confirmeront. Paul le place d'ailleurs sur la même ligne que Jacques et Pierre. Or quant à Jacques, nous savons par Gal. II, 12 combien peu il partageait les idées de Paul au sujet de la loi (comp. Act. XXI, 17 et suivants.) Quant à Pierre, qui avait son parti opposé à Paul (1 Cor. I, 12), la faiblesse qui le rendit infidèle à son amour pour Jésus dans la cour de Caïphe, le porta à renier sa conviction dogmatique à l'égard des observances légales, dans le milieu ethnico-chrétien d'Antioche. (Gal. II, 12.) Si les trois colonnes n'usaient pas de la violence des faux frères, des zélateurs aveugles (Gal. II, 4), c'est l'effet de la différence qui existe entre la théorie et la pratique. Voici ce qui achève, au reste, de démontrer qu'il n'existait pas d'entente foncière de principes entre Paul d'une part et les colonnes de l'autre : 1^o La manière dont Paul parle, non sans ironie, de ces colonnes : *οἱ δοκοῦντές τί εἶναι, ὅποιοι ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*, Gal. II, 6, *οἱ δοκοῦντες σπῆλοι εἶναι* (vers. 9), qualifications impossibles si Paul et les colonnes étaient au fond d'accord et sympathisaient ensemble. 2^o Le motif de la main d'association, c'est-à-dire le succès visible de Paul, considéré de part et d'autre comme un jugement de Dieu. (Gal. II, 7, 8.) Il n'est pas question d'accord de principes. 3^o Le résultat final qui consistait dans l'union de l'amour, à défaut d'unité dans la foi : le secours à apporter aux chrétiens indigents de la Judée. (Gal. II, 10.) Ajoutons que les débats du siècle apostolique sur la valeur permanente de la loi s'expliquent par la manière dont Jésus s'était exprimé à cet égard. Il avait

On a dit : transporté plus tard en Asie Mineure, il a subi une complète transformation. C'est possible. On demande cependant si elle est vraisemblable. Peut-on se figurer que Jean transformé se soit dépeint comme le disciple par excellence *du vivant de son maître*, tandis qu'il devait entre autres se rappeler cette sévère parole que le Seigneur lui avait adressée, à lui et à son frère : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés » ? (Luc IX, 55.) Cette transformation d'ailleurs est peu visible, s'il faut admettre le récit d'Irénée, reposant sur le témoignage de Polycarpe, touchant l'entrevue de Jean et de Cérinthe dans la maison des bains à Ephèse. (Irénée, *Adv. hæc.* III, 3 et 4.) Trouverait-on aujourd'hui un spiritualisme bien élevé au chrétien qui refuserait de saluer un autre chrétien, uniquement parce qu'il diffère de lui sous le rapport de quelques vues dogmatiques ? — N'oublions pas l'affirmation, assez ambiguë, j'en conviens, de Polycrate, évêque d'Ephèse, que Jean y portait τὸ πέταλον¹ en qualité de ἱερεὺς. (*Eus. H. E.* III, 31, 3. V, 24. 3.) — Rappelons enfin le jour dans lequel la controverse de la Pâque place l'apôtre vers la fin de sa vie où il est censé avoir écrit le IV^e évangile. Il suffira de tracer rapidement quelques faits.

Selon le IV^e évangile, Jésus ne célébra pas la Pâque vers la fin de sa vie, mais arrêté le 13 Nisan, il fut mis à mort le

insisté sur la religion *intérieure* et avait traité les formes d'indifférentes tant qu'elles ne gênaient pas la vraie piété. Il n'en a ni prononcé ni exigé l'abolition. Il n'interdit ni le sacrifice, ni le jeûne, ni le sabbat, mais il déclare que l'autel est sans valeur si on ne se réconcilie pas avec son frère, que le jeûne doit être exempt de toute ostentation et que le sabbat ne doit pas empêcher de faire du bien. Du reste il célèbre lui-même la Pâque, en vrai Israélite, avec ses disciples. C'est Paul qui le premier a saisi et propagé la pensée du Maître dont nous ne saurions encore ici assez admirer la sagesse. (Voy. Hase, *Gesch. Jesu*, § 57, 1876.) L'incident si grave, rapporté Gal. II, a été exposé avec beaucoup de pénétration par O. Pfeiderer, *Paulinismus*, pag. 278-299, et Hilgenfeld, *Einleitung*, pag. 227-231.

¹ C'est la plaque ou lame d'or pur fixée sur la tiare du grand prêtre et pourvue de l'inscription : Consécration à l'Éternel. Cette plaque appelée *tzitz* en hébreu (Ex. XXVIII, 36) a été rendue par les LXX par πέταλον, Ex. XXVIII, 32.

14, c'est-à-dire le jour où l'agneau pascal fut immolé. Les synoptiques, au contraire, nous disent que Jésus mangea la Pâque en même temps que les Juifs, le 14 Nisan, et qu'il fut crucifié le 15. Cette différence de date enfanta deux partis, dont les débats éclatèrent en Asie Mineure vers l'an 170. Quel est le vrai jour de la célébration de la Pâque du Seigneur? telle fut la question. L'église de l'Asie Mineure disait : c'est le 14 Nisan, jour où, selon les synoptiques, Jésus célébra lui-même la Pâque et institua la fête chrétienne. Non, disaient l'église de Rome et la plupart des autres chrétiens, conformément au IV^e évangile, nous ne nous soucions pas de la Pâque juive et nous célébrons la fête chrétienne le dimanche de Pâques, jour de la résurrection du Seigneur.

Polycarpe, évêque de Smyrne et représentant des églises de l'Asie Mineure, se rendit, en 164, à Rome pour discuter la question. Mais Anicet, évêque de cette ville, ne put réussir à le convaincre de la convenance d'embrasser l'idée de Rome, car — et c'est ce qui mérite toute notre attention — j'ai toujours observé, disait Polycarpe, le 14 Nisan *avec Jean le disciple de notre Seigneur* et les autres apôtres avec lesquels il conversa. (*Eus. H. E. V, 24, 16¹.*) Vers la fin du même siècle (190), Polycrate, évêque d'Ephèse, en appelle également dans une lettre à Victor, évêque de Rome, à la pratique de *Jean, qui reposait sur le sein du Seigneur*, à celle de l'apôtre Philippe et de ses filles, à celle de Polycarpe et d'autres; tous ceux-ci, dit-il, observaient le quatorzième jour de Pâque, conformément à l'évangile, ne s'en départant en rien, mais suivant la règle de la foi. (*Eus. H. E. V, 24, 3 et 6².*) Il résulte de ces données que l'apôtre Jean a confirmé par sa pratique le récit des synoptiques et a contredit les dates du IV^e évangile; et supposé qu'il vécut longtemps en Asie Mineure, il est pro-

¹ Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πείσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν, αἰεὶ τετηρηκότα.

² Ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσῶν... οὔτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.

bable que son autorité contribua puissamment à y établir l'observation du 14 Nisan. En conséquence, de deux choses l'une, ou l'apôtre Jean a renversé de fait la thèse de son propre évangile, ou bien, il n'en est pas l'auteur. La dernière conclusion est sans doute la plus naturelle.

Rapprochons maintenant le Jean de l'histoire, le judaïsant, de l'esprit qui anime l'auteur du IV^e évangile. Cet auteur considère sans doute Israël comme la préparation de la manifestation du Logos. (I, 11 ; IV, 22.) Il apprécie un Abraham (VIII, 56), un Moïse. (V, 46, 47.) L'Ancien Testament est, à ses yeux, l'Écriture infallible et divine. (X, 34, 35.) Il aime à renvoyer aux prophéties et aux types que cette écriture contient (échelle de Jacob, serpent d'airain, manne, agneau pascal). Mais si elle a une grande valeur comme type et prophétie, elle est tombée comme loi. (I, 17.) Si l'Israélite est honorable (I, 48), le juif, c'est-à-dire l'esclave de la loi, avec tous les préjugés et toutes les haines qui sont inséparables de ce nom, lui est tout à fait antipathique. Il parle de *leur* loi (XV, 25) ou de *votre* loi. (X, 34.) S'il qualifie le peuple de Dieu, il préfère au terme consacré de *λαός*, celui de *ἔθνος* (XI, 48, 51, 52 ; XVIII, 35) par lequel les autres écrivains du Nouveau Testament, comme les Juifs, désignent ordinairement les goïm ou les païens. S'il parle des fêtes, de celle de la Pâque, de celle des Tabernacles, il ajoute constamment les mots *des Juifs*. (II, 13 ; V, 1 ; VI, 4 ; VII, 2 ; II, 6 ; XI, 55 ; XIX, 21, 40, 42.) Ne le savait-on pas en Asie Mineure ? — Il y a plus. C'est à tort que les juifs disent que Dieu est leur Dieu. (VIII, 54.) Il n'est pas leur père. (VIII, 42.) Jamais ils n'ouïrent sa voix, ni ne virent sa ressemblance. (V, 37.) Ils ne le connaissent pas (VII, 28 ; VIII, 19, 55 ; XVI, 13), ils le haïssent. (XV, 24.) Ils sont enfants du diable (VIII, 44), menteurs (VIII, 55), mercenaires (X, 12, 13), larrons et voleurs (8), ne cherchant que leur propre gloire (V, 44) et la mort de Jésus dès le commencement. (V, 18.) Aussi mourront-ils dans leur péché (VIII, 21), sans pouvoir venir là où va Jésus.

Qu'on se rappelle, après cela, combien Paul, malgré son opposition à la tendance légale conservait de sympathie pour son peuple (Rom. IX, 3), lui réservait un avenir national (XI,

26), jugeait charitablement les auteurs de la mort de Jésus (1 Cor. II, 8) et considérait le nom de Ἰουδαῖος comme un titre honorable, même pour des chrétiens (Rom. II, 29), et je laisse à penser si le Jean de l'histoire a pu s'exprimer sur le judaïsme comme le IV^e évangile le fait. Le Jean de l'histoire est un sévère judaïsant, tandis que le IV^e évangile est essentiellement anti judaïque. Peut-on donc admettre que l'un soit l'auteur de l'autre ¹ ?

IV

Nous n'avons pas fini avec le Jean de l'histoire. *Auteur de l'Apocalypse*, il offre un nouvel argument contre l'authenticité du IV^e évangile.

Sans nier la valeur des objections que Lücke, Volkmar et d'autres ont alléguées contre l'origine johannique de l'Apocalypse, je tiens à constater les deux grands arguments qui militent en sa faveur, l'un externe et l'autre interne ².

L'argument externe, c'est le témoignage exprès de Justin, unanimement répété après lui jusqu'à Denys d'Alexandrie. Justin, qui n'allègue nominativement aucun autre auteur du Nouveau Testament, donne expressément pour auteur à l'Apocalypse ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ. (*Dial. c. Tryph. c. 81* ; coll. Eus. *H. E. IV, 18.*) Il n'existe pas chez lui de témoignage comparable en faveur du IV^e évangile. En

¹ Bleek (*Einl. i. d. N. T. pag. 187-193*) prétend que les τηροῦντες, Polycarpe et ses amis, ne se souciaient pas précisément de célébrer la cène le même jour que Jésus, mais célébraient toujours encore, quoique chrétiens, la Pâque juive. Trouvant cet état de choses en Asie Mineure, Jean ne pouvait pas avoir de raison de le modifier ou de se refuser à sa participation comme il ne s'y était pas refusé pendant son séjour à Jérusalem. Je demande si on ne donne pas au texte un sens forcé et si le passage de Jérusalem à Ephèse n'a pas dû exercer une grande influence sur Jean. (Voy. Bleek lui-même, pag. 210.) Je demande surtout comment celui qui a qualifié les Juifs comme il l'a fait dans le quatrième évangile, a pu célébrer la Pâque juive à la manière des Juifs, manger la Pâque à la manière des *enfants du diable* et en même temps qu'eux !

² Hilgenfeld. *Einleitung*, admet aussi l'apôtre Jean comme auteur de l'Apocalypse, pag. 447-452.

effet, en alléguant les *mémoires des apôtres*, au lieu des *évangiles*, il ne cite jamais aucun nom d'évangéliste et prouve d'ailleurs qu'il ne connaissait pas le IV^e évangile, tant par l'usage exclusif qu'il fait des synoptiques que par l'application qu'il fait de la doctrine philonienne du Λόγος au Jésus synoptique¹. Quant à Papias il ne cite Jean ni comme auteur de l'Apocalypse, ni comme auteur du IV^e évangile. Eusèbe (*H. E.* III, 39, 16) raconte que Papias s'est servi de μαρτυρίαι ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς. Admettons qu'il en soit ainsi. Il n'en résulte pas que Papias, comme Eusèbe de son temps, ait pris cette lettre anonyme pour une épître de Jean ; il en résulte encore moins qu'il ait pris Jean pour l'auteur du IV^e évangile. D'ailleurs, supposé que Papias eût eu entre les mains un évangile de cet apôtre, aurait-il pu, comme il le témoigne (*Eus. H. E.* III, 39, 4), s'informer auprès des presbytres de ce qu'André ou Pierre ou *Jean* avaient dit ? Enfin s'il a connu le IV^e évangile, Papias millénaire a-t-il pu considérer comme apostolique un évangile aussi antichiliaste ?

L'argument interne qui milite en faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse, c'est l'accord frappant qui existe entre le contenu de ce livre et le Jean de l'histoire, tel que nous avons appris à le connaître. Nous retrouvons ici l'un des Boanergès des synoptiques, l'apôtre de la circoncision du temps de Paul, le ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς de la tradition postérieure. Il y a un rapport incontestable entre l'apôtre exclusif qui ne peut pas souffrir qu'on fasse du bien au nom de Jésus-Christ, à moins qu'on ne s'associe à son cortège et l'apocalypticien qui crie aux églises : si quelqu'un ajoute aux paroles écrites dans ce livre, Dieu ajoutera sur lui les plaies écrites dans ce livre (*Apoc.* XXII, 18) ; entre l'apôtre qui appelle le feu du ciel et l'apocalypticien qui, animé d'une haine implacable contre Rome, c'est-à-dire le paganisme, fait monter les flots de sang

¹ Lorsque Justin réunit les déclarations de Jésus relatives à ses rapports avec Dieu et cherche à établir par elles la doctrine du Logos, que fait-il ? en appelle-t-il au quatrième évangile qui aurait si bien répondu à ses vues ? Non, il ne sait alléguer que *Math.* XI, 27 ; XVI, 16. (*Luc* I, 35.) Voy. *Dial. c. Tryph.*, cap. 100.

païen jusqu'à la hauteur des mors des chevaux sur un espace de cinquante lieues, c'est-à-dire toute la longueur de la Palestine (Apoc. XIV, 10) et fait verser à sept anges sept coupes d'or pleines du courroux de Dieu sur le monde rebelle (XV, 7); entre l'apôtre qui demande à être assis à la droite du Christ et l'apocalypticien qui salue avec bonheur le trône qui lui est réservé pendant le règne millénaire. (XX, 4.)

Voilà les faits. On se demande si cet auteur peut être à la fois celui du IV^e évangile. Il importe d'examiner la différence qui sépare les deux écrits pour la *forme* et pour le *fond*.

Signalons d'abord la différence frappante du style. Celui de l'évangile est d'un grec alexandrin relativement pur; celui de l'Apocalypse accuse le pire des hébraïsmes. Nous n'insisterons pas beaucoup sur les barbarismes, les solécismes, les incorrections qui se trouvent dans l'Apocalypse et qui n'ont point d'analogie dans l'évangile. Nous ne prétendons pas plus les aggraver que les atténuer. Nous ne dresserons pas non plus la liste des termes que les deux écrits ont en commun. Il est clair que dans deux productions chrétiennes se retrouvent des expressions communes et que deux écrits d'une nature très différente diffèrent dans le genre des termes qu'ils emploient. S'ils ont en commun ποιῆν τὰ ἔργα, περιπατεῖν, ποιεῖν τὸν λόγον, τηρεῖν τὸν λόγον, ἀληθινός, διψᾶν, πεινᾶν, σκηνοῦν, ὀδηγεῖν, etc., l'Apocalypse seule possède l'expression fréquente et caractéristique de ὑπομονή, ἡ οἰκουμένη, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ψευδής, ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, ὁ μάρτυς, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, tandis que l'évangile seul présente ce riche catalogue de termes, tels que ἡ ἀληθεία, ποιεῖν τὴν ἀληθειάν, εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας, ζωὴ αἰώνιος, ὁ κόσμος, ὁ πονηρὸς, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι et γεννηθῆναι, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, σκοτία et φῶς, etc.

Toutefois, gardons-nous de décider sur de simples apparences et de confondre des termes et des conceptions identiques pour la forme, mais au fond très différents. Je me bornerai ici à deux exemples. L'évangéliste et l'apocalypticien parlent l'un et l'autre de l'Agneau et du Logos. Mais il s'agit d'examiner comment. L'évangéliste, d'accord avec les autres écrivains du Nouveau Testament (Act. VIII, 32 et Pier. I, 19),

se sert exclusivement du mot *ἀμὸς* pour désigner Jésus (I, 29, 36), tandis que l'Apocalypse emploie exclusivement jusqu'à trente fois le mot *ἀρνίον*. Ce phénomène ne laisse pas de nous surprendre, si nous avons devant nous un seul et même auteur. L'évangéliste, dit-on, connaît aussi le mot *ἀρνίον*. (Jean XXI, 15.) Admettons que ce chapitre soit du quatrième évangéliste : la différence constante qui existe dans la désignation du Christ (*ἀμὸς* et *ἀρνίον*) devient encore plus surprenante, car il se trouvera que Jean se sera servi *habituellement* dans l'Apocalypse, pour désigner le Seigneur, d'un terme qu'il n'emploie dans l'évangile que pour marquer les *agneaux du troupeau*.

L'apocalypticien désigne, dit-on, le Christ par le terme de Logos comme le IV^e évangile (Apoc. XIX, 13) et les autres écrivains du Nouveau Testament ne s'en servent point. Cela est vrai. Mais notons d'abord, qu'antérieur à l'évangile, ce terme n'a pas du tout été inventé par l'un ou l'autre auteur biblique auquel il appartiendrait exclusivement¹. Observons ensuite que l'Apocalypse dit : *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, formule usitée dans la théologie judaïque de la Palestine ; l'évangile dit simplement *ὁ λόγος*, comme la philosophie philonienne². Que si enfin nous consultons le contexte nous avons devant nous (Apoc. XIX, 11-16) un personnage au manteau teint de sang, à l'épée aiguë, monté sur un cheval blanc, c'est-à-dire un exécuteur, *un organe des jugements de Dieu*, appelé pour cela *sa parole*. Ce personnage est très concret et d'ailleurs on ne peut plus différent du *Λόγος* incarné. Leurs attributions sont incompatibles. Le Logos de l'Apocalypse respire tout à fait l'Ancien Testament ; celui du IV^e évangile rappelle l'école alexandrine.

On le voit, la différence entre les deux écrits qui nous occupent peut échapper à quiconque se borne à la surface ; elle se manifeste davantage à mesure qu'on pénètre plus avant. Nous allons achever de nous en convaincre en mettant en parallèle quelques conceptions théologiques et religieuses inhérentes aux deux documents.

¹ *Bibellesikon* de Schenkel, I, 98, V, 686 ; Bleek, *Eintl.*, pag. 211, 1862.

² Cp. Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, II, 567, 2^e édit.

Et d'abord, la conception du *Christ* est foncièrement différente¹. Si, selon le IV^e évangile, l'apparition du Logos détermine chez les méchants un état de jugement (IX, 39), le Verbe n'apparaît pas dans l'intention de juger, mais afin de préserver du jugement et de sauver. (V, 24 ; III, 17 ; XII, 47.) L'Apocalypse ne connaît que le juge et le jugement en présence du monde. Selon l'un le juge est la parole (XII, 47, 48) ; c'est la vérité qui se venge ; selon l'autre, c'est le Christ lui-même ou ses serviteurs, à son ordre, qui inondent la terre des tourments les plus affreux. Aussi quelle différence entre le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis et qui considère les païens comme d'autres brebis qu'il doit conduire² (X, 16) et le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui gouverne les nations avec une verge de fer et les brise comme un vaisseau du potier (II, 27 ; XII, 5), qui foule la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu Tout-Puissant. (XIX, 15.) Ces deux conceptions du Christ ne s'excluent-elles pas ?

On peut en dire autant de la *vie chrétienne*. Tandis que le IV^e évangile consacre un spiritualisme totalement étranger à tout formalisme judaïque, l'apocalypticien ne se contente pas de condamner, comme Paul (1 Cor. VIII-X), l'usage des *εἰδωλόθυτα*, si cet usage scandalise les faibles, mais il le condamne absolument sans distinguer entre la vraie et la fausse liberté et flétrit ceux qui s'avisent de manger de ces viandes du nom de Balaamites et d'amis de l'idolâtre Jésabel³. (Apoc. II, 14, 15,

¹ Nous renvoyons pour de plus amples détails à *la christologie de l'Apocalypse* de M. Hoekstra, reproduite dans cette Revue 1871, pag. 177-218. Voyez aussi Hilgenfeld, *Einleitung*, pag. 449-451.

² ἄγαγεῖν n'est pas *amener*, comme si Jésus devait amener les païens vers Israël, mais *conduire*. Jésus, en bon berger, est représenté comme précédant les brebis (les païens) qui le suivent. Voy. Meyer ad h. l.

³ On n'a voulu voir dans l'interdiction de l'apocalypticien que celle des *impudicités* qui se commettaient aux repas païens dans les temples. Mais 1^o Il n'en est pas dit une syllabe chez Paul dans la question des *εἰδωλόθυτα* qui n'a rien à démêler avec 1 Cor. V. 2^o Le *πορνείαν* est figuré (cp. Math. XII, 39, *μοιχαλίας*), ou bien il marque le mariage contracté d'une manière illégale entre des degrés de parenté interdits. Cela se confirme par le cas que l'Apocalypse fait de la virginité. (Apoc. XIV, 4.) Dans ce

20.) Il n'est donc pas surprenant que l'apocalypticien s'honore du nom de juif et le refuse à ceux qui n'imitent pas la rigidité de sa vie légale (II, 9 ; III, 9), tandis que le titre de Ἰουδαῖος pour le IV^e évangile, comme nous l'avons vu, équivaut à celui d'adversaire du Seigneur.

La même disparate se manifeste lorsqu'il s'agit de *l'église et du règne de Dieu*. L'universalisme du IV^e évangile ne fait pas le moindre doute. Jésus a encore d'autres brebis à conduire qu'Israël. (X, 16.) Ce n'est pas seulement le Juif qui entendra sa voix, mais quiconque est de la vérité. (XVIII, 37.) L'heure vient où l'on n'adorera ni à Garizim ni à Jérusalem ; où la vraie adoration ne dépendra pas du lieu, mais uniquement de l'esprit. (IV, 21, 24.) L'œil porté sur les Grecs, Jésus prophétise la moisson du monde païen dans lequel il revivra spirituellement. (XII, 24.) Qu'il en est autrement dans la pensée de l'Apocalypse ! Sion, dont le Jésus johannique avait proclamé la déchéance, est glorifiée comme le siège indestructible des élus. (XIV, 1.) La nouvelle Jérusalem descend du ciel mais s'établit sur la terre renouvelée (XXI, 1, 2), tandis que le Jésus johannique renvoie ses amis vers le ciel. (XIII, 36 ; XIV, 2, 3 ; XVII, 24.) Le collège des douze est glorifié par leur nom gravé sur les douze fondements (XXI, 14 ; cp. II, 2), conformément au judéo-christianisme qui fait des douze un collège directeur revêtu d'une autorité doctrinale (Act. II, 42 ; VIII, 14, 15, 17), mais contrairement au IV^e évangile selon lequel tous les fidèles deviendront ce que sont les douze (XVII, 20, 21) par l'illumination du Paraclet. (XVI, 13.) L'avenir réserve de grands privilèges à Israël selon l'Apocalypse. Quoique Jérusalem soit une Sodome (XI, 8), elle ne sera détruite qu'en partie (XI, 2) et le reste rendant gloire à Dieu sera sauvé. (XI, 13.) Aussi dans la nouvelle Jérusalem, c'est Israël, ce sont les 144 000, douze mille de chaque tribu, qui occupent les premiers rangs (VII, 4-8) et entourent le trône de l'agneau. (XIV, 1-4.) Une grande multitude de toute nation et tribu et peuple et langue est na-

passage, l'abstention de tout commerce sexuel est considérée comme une marque de sainteté supérieure et un gage de salut. (Cp. Düsterdieck sur ce passage et Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, 327, 361.)

tionalement incorporée à Israël. (VII, 9.) Mais on se tromperait en comprenant dans cette multitude tous les païens, car pour la plupart ils ne se convertissent pas et portent la peine de leur impénitence. (IX, 20, 21 ; XVI, 9, 11, 21.) Si l'Apocalypse admet un universalisme, c'est celui du jugement. (XIV, 6, 7.) Il en résulte que lorsqu'il est dit que la nouvelle Jérusalem est le tabernacle de Dieu *avec les hommes* (XXI, 3), l'auteur, à moins de se contredire de la manière la plus flagrante, n'a pas pu entendre par là l'universalisme dans le sens du IV^e évangile. (XII, 32, je tirerai *tous* les hommes à moi.) Les *hommes*, dans le dernier passage de l'Apocalypse ne sont pas opposés à *Israël*, mais à *Dieu*, et la pensée revient évidemment à ceci : jusqu'ici Dieu était au ciel séparé de la terre, des hommes ; mais lorsque la nouvelle Jérusalem sera descendue sur la terre, Dieu se sera approché d'eux et vivra avec eux. C'est le tabernacle d'assignation de l'ancien Israël. Nous avons ici une allusion à Lév. XXVI, 11, 19 ; Ezéc. XXXVII, 27.

Nous fixons un moment les yeux sur le *millennium*. (XX, 1-6¹.) Nous sommes en l'an 69. La fin de toutes choses approche. Le Seigneur va venir. Dès que Néron, l'Antechrist qui n'est pas mort, comme on le pense, reviendra, Christ apparaîtra à son tour avec ses armées célestes pour le combattre. Néron et le faux prophète sont jetés dans la fournaise ardente. Leurs partisans sont tués par le glaive du Christ et Satan est enchaîné pour mille ans. C'est alors qu'a lieu la première résurrection ; celle des martyrs et des autres fidèles qui n'ont pas apostasié. Ils sont jugés dignes de régner en sacrificateurs et en rois avec Dieu et avec Christ pendant mille ans sur les chrétiens alors vivants, car les païens de l'empire romain sont déjà exterminés (XIX, 21) et les peuples Gog et Magog (Scythes et Germains) ne sont pas encore mis en contact avec le Christ.

Que nous sommes éloignés ici des conceptions du IV^e évangile ! Il ignore et le règne de mille ans et la première résurrection. S'il parle (V, 24-29) d'une double résurrection, celle

¹ Selon Bleek, *Vorlesungen über die Apokalypse* (pag. 80), il est possible que ce dogme soit d'origine chrétienne, mais il n'est pas *invraisemblable* que les chrétiens l'aient emprunté aux Juifs.

des corps sera la seconde ¹, mais la première, la véritable résurrection est la spirituelle, celle de l'âme ici-bas durant la vie terrestre : l'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront. (V, 25².)

Il nous reste un mot à dire de l'*esprit* qui anime l'Apocalypse. Il peut se résumer dans la *ὑπομονή*, fruit de la *πίστις* (XIV, 12 ; XIII, 10), c'est-à-dire la persévérance dans la confession du nom de Jésus-Christ, en vue de la juste Némésis qui se prépare. « La nécessité des souffrances, en face d'un monde ennemi, était pour cette génération un article de foi, la patience une vertu recommandée avec instance, et le mot qui la désignait (*ὑπομονή*) servait en même temps à nommer la pieuse attente de la venue du Seigneur dans sa gloire ³. » Cette disposition n'a donc rien de commun avec celle des *πραΐς* et des *ἐλεήμονες* que Jésus recommandait dans le sermon sur la montagne. (Math. V, 4, 7.) Victime de la persécution, le peuple de Dieu peut endurer et attendre, sachant que Néron qui l'a jeté en prison, le sera lui-même dans la prison éternelle (XX, 10) et que, si ce prince impie et cruel a tué le peuple de Dieu par l'épée, il sera tué à son tour par elle. (XIII, 10.) C'est cet esprit de vengeance qui pénètre l'Apocalypse d'un bout à l'autre. Les martyrs s'écrient : jusques à quand, Seigneur ? ne demandes-tu pas compte de notre sang à ceux qui habitent la terre ? (VI, 10) et il leur est dit qu'ils n'ont qu'à user d'un peu de patience (VI, 11). Les prières des saints portées devant Dieu sont brûlées en guise d'encens ; elles sont aussitôt exaucées et par suite l'ange jette sur la terre la braise de l'encensoir, symbole des châtiments qui sont réservés aux persécuteurs. (VIII, 1-5.) Les chants célestes rendent grâce à Dieu de ce que sa colère est venue et qu'il est arrivé le moment de juger les morts et de perdre ceux qui perdent la terre. (XI, 15-18.) Un ange exalte

¹ Cette résurrection même n'aura pas lieu selon le quatrième évangile, s'il est vrai, comme le prétendent quelques critiques, que les versets 28 et 29 sont interpolés.

² Cp. Hilgenfeld, *Einleitung*, pag. 128.

³ Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, etc. I, 425.

la gloire de Dieu : ils ont répandu, s'écrie-t-il, le sang des saints et des prophètes ; tu leur as donné aussi du sang à boire, car ils en sont dignes. (XVI, 5, 6.) Une voix céleste dit à l'ange exterminateur : faites à Rome comme elle a fait elle-même et rendez-lui au double selon ses œuvres ; faites-lui boire double dose dans le calice où elle vous a fait boire. (XVIII, 6.) Les amis de Rome plaignent son sort (9-19), mais la catastrophe fait éclater les jubilations du ciel, des apôtres, des prophètes. (20.) On entend ici les fidèles échos de psaumes comme XI, LXIX, CIX, CXXXVII, etc. Enfin, après le règne de mille ans, les païens les plus éloignés (Gog et Magog) se liguent contre Jérusalem, et quel est leur sort ? Dieu fait descendre le feu du ciel qui les dévore. (XX, 8, 9.) Aussi l'Apocalypse résume-t-elle l'évangile éternel et universel dans cette parole : Craignez Dieu, car l'heure de son jugement est venue. (XIV, 6, 7.)

Après cela, il sera permis d'affirmer avec un théologien que personne ne taxera de téméraire ¹ : dans l'Apocalypse c'est un tout autre esprit qui pense que dans le IV^e évangile, un tout autre cœur qui bat, une tout autre bouche qui parle. Ici un ascétisme eschatologique tout matériel ; là un mysticisme contemplatif et tout spirituel. Ces deux conceptions ont-elles pu exister simultanément chez le même individu ? peut-il être à la fois spiritualiste élevé et grossier chiliaste ? Si non, est-il permis à l'histoire de confondre ce que la psychologie distingue ? peut-on soutenir que deux écrits que sépare une si grande distance soient sortis de la même plume ? Si non, ne faut-il pas donner l'apôtre Jean pour auteur à l'Apocalypse et le refuser au IV^e évangile ² ?

La conclusion est hâtive, a-t-on dit. Entre l'Apocalypse de l'an 68 et l'évangile de l'an 90, il y a vingt ans. Or, dans l'espace de ces vingt ans, il s'est opéré une crise dans l'âme de Jean, surtout à la vue de la destruction de Jérusalem, en sorte que le judaïsant fougueux s'est transformé en écrivain mystique.

¹ Fr. Düsterdieck. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung*, 1859, pag. 68.

² « Attribuer les deux écrits au même auteur, ce serait admettre que Lessing ait pu être l'auteur de la *Messiede* et Klopstock celui de *Nathan*. » Strauss, *Leben Jesu für das deutsche Volk*, pag. 73.

L'idée est ingénieuse; mais supporte-t-elle l'examen? Supposons que Jean, lorsque Jésus l'appela, c'est-à-dire l'an 28 ou 29, eût 20 ans. Il en avait 60 au moment où il composa l'Apocalypse, écrite en 68. On suppose donc une transformation totale opérée à l'âge de 60 ans, transformation de culture, de vues autant que de style, chez un pêcheur de la Galilée que le sénat juif appelle homme du peuple sans instruction (*ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης*, Act. IV, 13), initié maintenant à la philosophie alexandrine du Logos, qu'il reproduit presque intégralement. Mais admettons cette révolution. Il restera à expliquer: 1^o comment il a pu se résoudre à rompre si ouvertement avec des conceptions que, quelques années auparavant, dans l'Apocalypse, il avait qualifiées de révélations divines. 2^o Et surtout, comment il se fait que l'évangile ne porte aucune trace de l'antagonisme qui existe entre les vues anciennes et les vues nouvelles de l'auteur. La sérénité avec laquelle l'évangéliste s'élève au-dessus de la lutte entre le judaïsme et le christianisme ne permet guère d'admettre que cette lutte se soit accomplie dans son propre sein. Que si l'on invoque l'exemple de Paul pour prouver qu'une crise profonde et rapide peut changer tout le courant de la vie et modifier tout l'ensemble des vues d'un homme, il est permis d'invoquer aussi cet exemple pour montrer comment le passé d'un homme se prolonge dans son présent et comment le souvenir de la crise se perpétue et s'exprime par les préoccupations polémiques. Disons-le donc. On a de la peine à concevoir que celui qui tombe comme mort d'effroi au pied du Christ glorifié (Apoc. I, 17) soit le même disciple que celui qui fut couché sur le sein du Jésus terrestre. Aussi la très grande majorité des critiques ¹ a-t-elle pleinement reconnu l'impossibilité d'assigner une source commune aux deux écrits.

¹ On peut en trouver une liste assez complète dans l'ouvrage d'un très savant anonyme anglais, intitulé: *Supernatural religion. An inquiry into the reality of divine revelation*, 6 ed., London, 1875, vol. II, pag. 389 et 390. Nous signalons les noms de Bleek, d'Ewald, de Lücke, de Reuss, de Weizsäcker. Il est curieux de rencontrer déjà un spécimen de saine critique sur ce sujet chez Denys, évêque d'Alexandrie, en 248. Voyez Eus. H. E. VII, 25, 7.

V

Passons maintenant au second ordre de considérations que nous avons indiqué. Il s'agit de tracer un *parallèle entre le Jésus du IV^e évangile et celui des synoptiques*, pour constater auquel des deux il convient d'attribuer le caractère historique. Nous distinguons ici l'*histoire* de Jésus, sa *personne* et sa *doctrine*.

Déjà, on ne saurait le nier, le prologue spéculatif fait involontairement présumer une histoire dominée par une idée dogmatique, ou si l'on veut, l'idée incorporée dans l'histoire. Sans doute, l'idée peut avoir procédé de la considération de l'histoire, comme l'histoire peut être émanée de l'idée. Toujours est-il que l'historien philosophe est sujet à subordonner l'histoire à sa philosophie ; un homme, comme on l'a dit, aura beau faire ; il ne parviendra jamais à sauter hors de son ombre.

Cette présomption se confirme, dès l'entrée, par la comparaison des tableaux que les deux genres de documents nous donnent du *Précurseur*. Chez les synoptiques, Jean est un prophète juif, plus qu'un prophète (Math. XI, 9) à titre de préparateur direct et suprême des voies du Messie, mais toujours inférieur au plus humble chrétien. (Math. XI, 12.) Il prêche la repentance et annonce le jugement. Il connaît d'ailleurs si peu Jésus personnellement qu'étant en prison et ayant entendu parler des œuvres de Jésus, il fait demander par ses disciples s'il est le Messie¹. (Math. XI, 1, 2.) Dans le IV^e évangile le Précurseur est un chrétien johannique ; il emploie exactement le même langage que Jésus et l'évangéliste² et énonce les mêmes idées : la préexistence de Jésus (I, 15, 30), sa venue

¹ La demande de Jean ne se fait ni en faveur de ses disciples, ni à cause de l'éclipse qu'aurait subie sa foi, mais ἀκούσας τὰ ἔργα χριστοῦ. Ce bruit lui fit concevoir le soupçon que Jésus pourrait bien être le Messie qu'on attendait.

² Nous pensons que III, 31-36 sont des paroles de Jean-Baptiste : rien n'annonce qu'elles s'arrêtent au vers. 30 et les verbes au présent, ἐστίν, λαλεῖ, μαρτυρεῖ, etc., confirment cette idée. — Il suffit de relire les dis-

du ciel (III, 31), le rapport du Fils avec le Père (III, 35), l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde (I, 29 ; cp. XIX, 36), c'est-à-dire l'expiation des péchés par la mort du Christ et l'universalisme. Ajoutons que, selon le IV^e évangile, Jésus se trouvait déjà entouré de disciples avant que Jean-Baptiste fût incarcéré (III, 22-24 ; IV, 1-3), tandis que selon Math. IV, 12-17, Jésus ne commença son ministère qu'après que le Précurseur eût forcément cessé le sien.

Quant à la *descendance* de Jésus, il faut remarquer qu'il n'est question dans le IV^e évangile ni de Bethléem, ni de la race de David, ni d'une naissance miraculeuse. Philippe et les Juifs qualifient Jésus de fils de Joseph (I, 45 ; VI, 42), sans aucun commentaire restrictif de l'évangéliste, comme le *ὡς ἐνομιζέτο* de Luc. (III, 23.) La qualité de Fils, qui dans la tradition synoptique se rattache à la conception immaculée (Luc I, 31, 32), repose selon le IV^e évangile sur la génération métaphysique du Logos, émané de l'essence du Père.

Ce même évangile ne mentionne ni le baptême de Jésus, car Jésus n'apparaît à Béthabara que pour que Jean lui rende témoignage ; il n'est pas question du baptême lui-même (I, 24-34) ; ni la tentation au désert, au contraire, le prince de ce monde n'a rien en Jésus (XIV, 30) ; ni l'agonie de Gethsémané ; ni, ce qui est très grave, toute cette catégorie de *guérisons* qui occupent une place si considérable dans les synoptiques, celle des possédés ; l'auteur y substitue des miracles qui tout en étant inférieurs en nombre, renchérissent par leur merveilleux incomparable sur les prodiges analogues des synoptiques. Il ne s'agit pas dans le IV^e évangile d'un paralytique quelconque, mais d'un paralytique depuis 38 ans (V, 5), ni d'un aveugle ordinaire, mais d'un aveugle-né (IX, 1), ni d'un mort qui vient d'expirer, mais d'un mort qui donne déjà de l'odeur, puisqu'il est là depuis quatre jours. (XI, 39.) Remarquons encore que selon les synoptiques la guérison que Jésus opère se trouve

cours du Précurseur (I, 33, 34 ; III, 27-36) pour se rappeler autant d'équivalents dans la bouche de Jésus. La *colère de Dieu* (III, 36), tout à fait différente de la *ὄργη* des synoptiques, trouve son parallèle dans IX, 41 ; XII, 46.

dans le rapport le plus intime avec la foi des malades (Marc V, 36; VII, 29; IX, 23, 24; X, 52) au point qu'il est dit que Jésus ne pouvait pas faire de miracles à Nazareth à cause de l'incrédulité qui y régnait. (Marc VI, 5, 6.) On peut dire que ce facteur manque dans le IV^e évangile.

Voici un autre fait non moins important de l'histoire de Jésus sur lequel nos sources varient. Un jour a été où Jésus s'est reconnu le *Messie* et s'est donné comme tel. D'après les synoptiques la conscience religieuse, c'est-à-dire l'essence de sa messianité, se développa de bonne heure. (Luc II, 49) L'Ancien Testament fut pour lui le livre de la religion qu'il étudia et comprit comme aucun de ses compatriotes. La nature lui prêcha le Père céleste. Et la vie humaine, telle qu'elle se manifestait autour de lui, lui ouvrit une mine inépuisable d'enseignements. Mais si la conscience de sa messianité acheva de se réveiller à l'occasion de son baptême, il ne la *déclara* que plus tard ¹. Lorsqu'on le prend pour le Messie, il défend d'en parler. (Marc I, 24, 25, 34.) Ce n'est qu'à Césarée de Philippes, c'est-à-dire à la fin de son ministère qu'il affirme être le Messie (Marc VIII, 27-29) ² et même alors il défend sévèrement à ses disciples d'en parler. (Marc VIII, 30; IX, 9.) Enfin, ce n'est qu'à la suite de l'adjuration du grand prêtre qu'il le proclame catégoriquement : je le suis. (Marc XIV, 62.) — A entendre le IV^e évangile, ce développement progressif n'existe pas. Etant au ciel, le Logos en est descendu en possession de la vérité absolue; ce qu'il annonce au monde, il le tient directement de Dieu. (Jean III, 13.) Nous ne sommes donc pas étonnés de le voir qui, dès l'entrée de son ministère, se fait connaître comme

¹ Hase. *Gesch. Jesu.* pag. 411. « Ce silence s'explique par le fait que Jésus venait fonder un autre règne messianique que celui que le peuple attendait. Une révélation prématurée aurait fomenté les passions populaires et provoqué la hiérarchie juive autant que le pouvoir ombrageux de Rome. Les expériences douloureuses que Jésus fit de bonne heure, dans son pays et dans sa famille, l'engagèrent à préparer par son enseignement et par sa vie le moment où l'on se demanderait spontanément : celui-ci n'est-il pas le fils de David ? » (Math. XII, 23.)

² Voir M. Vernes, *Histoire des idées messianiques.* (Pag. 211-213.)

le Messie à Nathanaël ¹ (I, 52), à Nicodème (III, 16), à la Samaritaine (IV, 26), sans leur défendre de divulguer cette révélation importante.

Nos documents ne s'accordent pas davantage sur le théâtre où Jésus a exercé son ministère. Selon le IV^e évangile, Jésus, après quelques excursions fugitives en Pérée et en Galilée, se rend à Jérusalem et y ouvre son ministère par la purification du temple (II, 13-20); ses compatriotes galiléens en sont transportés. (IV, 45.) Aussi, en commençant son œuvre non en Galilée mais à Jérusalem, Jésus pouvait-il dire : un prophète n'est pas honoré dans son pays ². (IV, 44.) Selon les synoptiques, Jésus débute en Galilée (Marc I, 14, 15) et y obtient un grand succès (Vers. 28). Il y trouve ses premiers disciples ; de là, il les envoie au loin ; c'est là qu'il compte des partisans distingués. Ce n'est qu'après avoir fondé son œuvre en Galilée qu'il se rend à Jérusalem, y fait son entrée triomphale, purifie le temple, etc. Cp. Math. XVI, 21 ; XIX, 1 ; XXI, 10, 11. De quel côté se trouve la vérité historique ³ ? Est-il vraisemblable que Jésus Galiléen ait commencé à Jérusalem une œuvre qu'il n'avait pas préparée ? qu'un inconnu qui ne s'était pas encore légitimé devant l'opinion publique, ait débuté par attaquer au cœur la puissante hiérarchie ? N'est-il pas plus naturel d'admettre qu'il ne se soit tourné vers Jérusalem qu'après qu'il eut consolidé son œuvre en Galilée ? La purification du temple placée à l'entrée du ministère de Jésus n'est-elle pas en harmonie avec l'esprit du IV^e évangile qui représente Jésus comme le Λόγος descendu directement du ciel et invariablement doué de la conscience de sa divinité ? Mais,

¹ Le υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου du IV^e évangile est synonyme de Λόγος. (Cp. III, 13; VI, 62; XI, 4. Cp. XIII, 31.)

² Les synoptiques n'appliquent cette parole qu'à Nazareth. (Marc VI, 1, 4.)

³ Holtzmann. *Judenthum und Christenthum*, 1867, II, 371. « Il paraît en effet évident comment un tableau d'idéaliste pouvait établir l'activité de Jésus dans le centre de la hiérarchie, tandis que son apparition en Galilée appartient tout à fait à la franche réalité » (*der rauhen Wirklichkeit angehört.*)

sans multiplier ces questions, je veux signaler deux faits qui donnent à réfléchir sur l'historicité du IV^e évangile relativement au théâtre qu'il a assigné à l'œuvre du Christ. Voici le premier. A entendre les frères de Jésus, il a à Jérusalem des disciples, mais qui n'ont pas vu ses œuvres; jusqu'ici il a agi secrètement, il ne s'est pas montré au monde (Jean VII, 3, 4), tandis que les Juifs ont déjà voulu le tuer à cause de la guérison du paralytique le jour du sabbat (V, 18) et qu'à peine arrivé à Jérusalem après ses frères, Jésus se plaint de ce qu'on cherche à le faire mourir! (VII, 19, 25, 30, 44.) Voici le second fait, plus grave encore. C'est celui de la résurrection de Lazare. S'il est surprenant que les narrateurs des faits de la Galilée aient gardé le silence sur les noces de Cana, il est plus surprenant encore qu'en mentionnant les derniers événements qui se sont passés en Judée, ils se soient tus sur la résurrection de Lazare, laquelle exerça une influence, non occasionnelle et indirecte, mais capitale et souveraine sur le dénouement tragique de la vie du Seigneur. (Jean XI, 46-53.) C'est à partir du jour où quelques témoins de cet événement en instruisirent les Phariséens, que ceux-ci délibérèrent de le faire mourir. (Vers. 46, 53, ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας.) L'enthousiasme du dimanche des rameaux est un effet de la résurrection de Lazare. (XII, 17, 18.) Notons encore que ce miracle s'est accompli en présence d'amis et d'ennemis (XI, 19, 31, 33, 37, 45) et qu'il fut suivi d'une rumeur générale. (XII, 9, 10.) Eh bien, il n'y a pas même de place pour cet événement dans les récits synoptiques. Selon eux, Jésus vient à Béthanie, mais fait, *sans s'y arrêter*, son entrée à Jérusalem. (Math. XXI, 2-11; Marc XI, 2-11; Luc XIX, 30-44.) Il est évident qu'un pareil silence rend le récit très suspect.

D'autre part, convenons-en, il est peu probable que Jésus, israélite de cœur, selon les synoptiques, ait négligé la participation aux fêtes, quoique nous en cherchions vainement les indices dans ces documents. Luc (X, 38) nous offrirait une trace du passage de Jésus en Judée dans le cours de son ministère, s'il avait désigné le bourg indiqué par le IV^e évangile; mais le contexte nous force de chercher ce bourg en Galilée. Ce n'est que plus tard que Jésus arriva à Béthanie. (Luc XIX, 29.) On en a

appelé au *ποσάκις* de Math. XXIII, 37 pour établir les séjours plus fréquents que Jésus aurait faits à Jérusalem, et qui, racontés par le IV^e évangile, sont passés sous silence par les synoptiques. Mais, d'une part, il me paraît difficile d'admettre qu'un commerce prolongé de trois ans de Jésus avec ses disciples ait pu s'effacer d'une mémoire tant soit peu fidèle et, d'autre part, ne peut-on pas consentir à accorder à l'intervalle qui s'écoula entre l'entrée triomphale et l'arrestation une plus longue durée que celle que le IV^e évangile lui accorde? Le *καθ' ἡμέραν* de Marc XIV, 49 ne semble-t-il pas l'insinuer? Le développement des dernières destinées de Jésus à Jérusalem n'est-il pas une énigme si Jésus n'y a passé que ces quelques jours¹? Et si ces quelques jours s'étendent à quelques semaines, le *ποσάκις* ne se trouve-t-il pas suffisamment expliqué? Ceci, au reste, n'empêche pas que Jésus ait fréquenté auparavant les fêtes et ait pu faire des amis qui se produisirent plus tard, tel que Joseph d'Arimathée, mais toujours *οὐ φανερώς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ*. (Jean VII, 3-10.) De cette manière s'expliquerait le silence des synoptiques qui ne parlent que de l'œuvre publique du Seigneur².

Nous signalons une dernière divergence dans les récits de la *mort* de Jésus. Je ne parle pas de l'heure, quoique ici les textes soient également inconciliables, puisque Jean fixe le crucifiement à midi (XIX, 14) et Marc à neuf heures du matin (XV, 25);

¹ Holtzmann, *Ibid.* « La dernière présence de Jésus à Jérusalem doit avoir duré plus longtemps que la lettre des récits synoptiques ne le laisse deviner. En effet le développement des destinées suprêmes de Jésus à Jérusalem avec tout ce qui s'y rattache, flotte comme une énigme en l'air si Jésus n'a pas déployé dans la capitale une plus longue activité que celle qui remplit l'intervalle entre le jour de son entrée et celui de sa mort. »

² Toute la difficulté du *ποσάκις* disparaît si l'on adopte l'ingénieuse conjecture de Strauss. (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* 1864, s. 249.) Il fait remarquer que Math. XXIII, 34-39 présente le même discours que celui que Luc XI, 49-51 met dans la bouche de la *sagesse de Dieu*. Nous aurions donc ici devant nous la citation d'un écrit composé environ à l'époque de la destruction de Jérusalem et destiné à reprocher, *e persona Dei*, aux Juifs le sang des prophètes qu'ils avaient répandu de

mais je veux parler du jour, ce qui est bien plus grave. Selon le IV^e évangile, Jésus n'a pas célébré la Pâque avec ses disciples la veille de sa mort; il a fait avant la Pâque (XIII, 1) un repas ordinaire avec eux, *δειπνον* (XIII, 2), et les discours prononcés à cette occasion ne renferment aucune allusion à la Pâque. Ensuite, il est évident que les Juifs ne devaient la manger que le lendemain soir. (XVIII, 28.) Enfin les disciples s'imaginent que Judas va acheter ce qu'il faut pour la fête. (XIII, 29.) Au contraire, selon les synoptiques, le dernier repas de Jésus fut un repas pascal (Marc XIV, 14-16; Math. XXVI, 17-19, Luc XXII, 8-15) le 14 Nisan, tandis que celui du IV^e évangile a lieu le 13. Ainsi, selon le dernier, Jésus meurt le 14 Nisan, jour de Pâque; selon les synoptiques cet événement a lieu le 15, lendemain de la Pâque ¹.

Cette différence qu'aucune subtilité ni aucun sophisme ne peuvent faire disparaître ² excite une juste surprise. Quoi? se demande-t-on, une date à la fois aussi simple et aussi importante que celle de la mort de Jésus, surtout si elle a coïncidé avec une fête aussi vénérée que la Pâque, pouvait-elle ne pas se graver dans le souvenir de tous les chrétiens sans subir la moindre variation? De quel côté se trouve la vérité?

On a fait plusieurs objections à la date synoptique. Peut-on s'imaginer une séance du sanhédrin pendant la nuit de Pâque? Mais cette séance ne fût pas officielle; elle se tint, comme c'était la coutume aux jours de sabbat et de fêtes, selon le Talmud ³, non dans le temple, mais dans le palais du souverain sacrificateur; tous les membres n'y assistèrent pas, par exem-

tout temps. Luc aurait allégué la source où il a puisé les paroles; Matthieu en aurait fait une déclaration de Jésus. Si Luc (XIII, 34) transporte ailleurs les paroles de Math. XXIII, 37, c'est qu'il trouvait une occasion plus favorable de les insérer Luc XIII, 33 (après *Jérusalem*) que Luc XI, 52 (après l'apostrophe dirigée contre les *Docteurs de la loi*).

¹ Voir l'exposition lumineuse de la question chez Strauss, *Leben Jesu für das deutsche Volk*, pag. 535-541.

² « Ici se trace la ligne de démarcation entre les théologiens avec lesquels il est encore possible de raisonner et ceux qu'il faut abandonner à eux-mêmes et au principe auquel ils se sont asservis. » *Id.* (Pag. 536.)

³ *Id. Ibid.* (Pag. 539.)

ple Joseph d'Arimatee. (Luc XXIII, 51.) N'oublions pas qu'à la fête des Tabernacles, les pharisiens et les principaux sacrificateurs envoyèrent des sergents pour prendre Jésus et qu'ils leur firent un reproche de ne pas l'avoir amené. (Jean VII, 11, 32, 45.) De même Hérode fit arrêter Pierre et le mettre en prison aux jours des pains sans levain. (Act. XII, 3, 4.) Remarquons ensuite que le supplice de Jésus était abandonné au gouverneur païen. Notons enfin le suprême degré d'exaspération et de haine auquel le sanhédrin était parvenu et qui a pu l'entraîner au delà des limites de la légalité. — Simon, dit-on, vient du champ; nous avons donc affaire à un jour ouvrable, non férié. Mais qui prouvera que Simon venait de quitter son travail? Ne pouvait-il pas, habitant de la campagne, venir célébrer la fête en ville? — Les femmes s'occupent à préparer (*ἡτοιμάσαν*, Luc XXIII, 56) les aromates. Mais d'abord, cela ne pouvait pas même être censé défendu au premier jour de la fête, d'après Ex. XII, 16, et puis Marc raconte, contrairement à Luc, que les femmes n'achetèrent (*ἡγόρασαν*, XVI, 1) des aromates que le samedi soir après le coucher du soleil. — Enfin, si le jour du crucifiement est appelé par Matthieu (XXVII, 62) *παρασκευὴ* et par Marc (XV, 42) *πρόσαββατον*, ils se sont prévalus de l'usage qui permettait d'appliquer ces termes tant à la veille d'un sabbat, comme ici, qu'à celle d'un jour de fête¹. D'autre part, ce qui plaide pour le récit synoptique, c'est la sainte cène, telle que Paul nous la fait connaître. (1 Cor. XI, 23-26.) Le *ἄρτον τοῦτον* et le *τὸ ποτήριον* (vers. 26) ainsi que le *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* (Κὸς habberakah) (1 Cor. X, 16) ramènent évidemment vers le repas pascal.

Nous renouvelons, après cela, la question : Comment a-t-on pu varier sur la date à la fois si peu compliquée et si grave de la mort du Seigneur? sur la question si simple : Jésus est-il mort ou non le jour de Pâque?

On conçoit difficilement ce malentendu dans la grande tradition chrétienne dont les synoptiques sont l'écho. Ce qu'on conçoit mieux c'est que le quatrième évangéliste, ami des types

Voyez Meyer *ad Mt.* XXVII, 62.

et des symboles, qui voyait en Jésus le vrai agneau pascal dont les os n'étaient pas rompus (XIX, 32, 36), ait sacrifié l'histoire à l'idée, la tradition humaine à la typologie divine et scripturaire et représenté le jour de la mort de Jésus comme celui de l'immolation de l'agneau pascal véritable ¹. C'est si peu altérer le fait central de la religion, que c'est, au contraire, au point de vue de l'auteur, le glorifier. Ne s'est-il pas permis d'ailleurs la même audace — si audace il y a — en anticipant sur la cène (Jean VI) et sur la purification du temple (II) conformément à son but non historique, mais spéculatif et didactique ? Rappelons-nous enfin la controverse pascale dont nous avons parlé plus haut. Le plus ancien parti suivait dans la célébration de la cène la tradition synoptique et célébrait la Pâque le 14 Nisan, jour où Jésus l'avait célébrée en même temps que les Juifs, en disant : ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ χριστὸς τότε τῆ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν διὸ κάμει δεῖ, ὅν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν ².

VI

La *personne* de Jésus ne présente pas moins de différences que son *histoire*, suivant qu'on s'adresse aux trois premiers évangiles ou au dernier.

Les synoptiques ne nous parlent pas de la préexistence divine de Jésus. Dans la parabole des vigneronniers infidèles (Math. XXII, 37) le fils de la maison exprime la supériorité théocratique

¹ Paul est ici le pendant du quatrième évangéliste. Fort du πνεῦμα θεοῦ qu'il possède (1 Cor. VII, 40) et de la grâce qu'il a reçue d'être fidèle (25), il prête à l'histoire un sens idéal, il christianise l'histoire ; l'histoire israélite est le tableau de l'histoire chrétienne. Ainsi la mer Rouge, c'est le baptême ; la manne et l'eau du rocher, c'est le pain et le vin de l'eucharistie ; le rocher, c'est Christ. (1 Cor. X, 1-10.) La lettre est indigne de Dieu qui parle dans l'Écriture ; l'acception spirituelle seule est digne de lui. Ainsi, quand il est dit : Tu n'emmuseras pas le bœuf qui foule le grain, ce n'est pas des bœufs que Dieu se met en peine : il a voulu assurer les droits des ministres de l'évangile. (1 Cor. IX, 8-12.) L'épître aux Hébreux présente le même phénomène ; on n'a qu'à se rappeler comment elle traite l'histoire de Melchisédec. (VII, 3.)

² Chronicon pascale. Ed. Dindorf, 1, 14.

que de Jésus aux prophètes, non la génération métaphysique du ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς, de Jean XVI, 28. — On se demande si les mots οὐδέ ὁ υἱὸς (Marc XIII, 32) sont originaux, en comparant Math. XXIV, 36 où on ne les trouve point. — La discussion rapportée Math. XXII, 41-45 est trop ambiguë pour permettre une affirmation positive. — Dans la formule du baptême (Math. XXVIII, 19) le nom du Père est celui sous lequel le Jésus synoptique adorait Dieu lui-même et qu'il ordonnait à ses disciples de sanctifier. (Math. VI, 9.) Il en résulte que le Père comprenant l'Être divin tout entier, le *Fils* ne saurait marquer une personne en Dieu, mais est l'attribut d'un autre sujet. Ce sujet, c'est Jésus, appelé *Fils* (de Dieu) dans l'acception théocratique-religieuse des synoptiques, c'est-à-dire roi ou chef du royaume de Dieu ¹. — Le seul passage johannique que les synoptiques nous présentent au sujet de la question qui nous occupe, c'est celui de Math. XI, 27. Cp. Luc X, 22. « Personne ne connaît le Fils que le Père et personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. » On peut dire qu'il n'y a pas de lecteur attentif et impartial de l'évangile qui n'ait été frappé de rencontrer ici cette parole, tant elle détonne. On dirait, pour parler avec un savant de nos jours, un aérolithe tombé du ciel johannique ². Un coup d'œil jeté sur le contexte vient justifier cette défiance. Supprimez, en effet, le verset 27 et les versets 25 et 26 correspondent infiniment mieux avec les versets 28-30. Il y a une discordance frappante entre le Christ métaphysique du vers. 27 et le Jésus reconnaissant qui s'incline devant le bon plaisir du Père (vers. 25, 26) et qui, doux et humble de cœur, appelle à lui les travaillés et les chargés, leur recommande son joug et leur promet le repos de l'âme. (Vers. 28-30.) Nous demanderons enfin à ceux qui ne voudraient pas sacrifier ce passage, s'il faudrait donc lui sacrifier la conception totale des synoptiques à l'égard de Jésus? Serait-ce obéir à une saine logique que de vouloir assimiler cette conception à celle du IV^e évangile, parce qu'il se présente

¹ Voy. au reste ce que nous avons encore à dire de ce passage, pag. 526.

² C. Hase. *Geschichte Jesu*. Leipzig, 1876, pag. 422.

dans Matthieu une seule parole qui ne s'accorde point avec les idées habituelles des synoptiques ¹ ?

Or, quelles sont-elles ? Nous pouvons dire qu'elles offrent un cachet sincèrement humain ; elles n'ont rien d'absolu. Un coup d'œil comparatif sur la *prescience*, la *puissance* et la *sainteté* du Jésus johannique et du Jésus synoptique pourra nous en convaincre.

Enfant, Jésus écoute et interroge pour s'instruire, comme tous les enfants (Luc II, 46) ; ce ne sera pas comme s'exprime un vieux dogmaticien : « Ceu doctor doctorum, ob doctorum informationem ². » Il grandit en sagesse et en stature. (Luc II, 52.) Habituellement, il sait les choses pour les avoir apprises. (Math. IV, 12 ; XIV, 13 ; Marc II, 17 ; V, 36.) Il s'étonne de la foi du centenier. (Math. VIII, 10.) Il cherche des figues, mais en vain, puisque le figuier se trouve être stérile. (Marc XI, 13.) Il espère, mais en vain, de garder l'incognito (Marc VII, 24) ; il fait, grâce à l'impression que produit sur lui une Phénicienne, un signe qu'il n'avait pas eu l'intention de faire (Marc VII, 27, 29 ; Math. XV, 24-28) ; il repousse l'enivrante boisson qu'on lui présente, dès qu'il l'a goûtée. (Math. XXVII, 34.)

Dans le IV^e évangile, c'est bien différent. Si, selon les synoptiques, Jésus a déjà de bonne heure un pressentiment de sa fin douloureuse (Marc II, 20), il ne *commença* ³ à décrire sa destinée sanglante que vers la fin de son ministère (Marc VIII, 31) ; il parle, au contraire, déjà à Nicodème de sa *croix*. (III, 14.) Sa prescience a un caractère absolu. Selon Marc, Simon ne reçoit pas le nom de Pierre dès sa première vocation, comme dans le IV^e évangile (I, 43), mais plus tard, lorsque les douze furent élus (Marc III, 16 ; Cp. I, 18) et après que Jésus eût eu l'occasion d'apprendre à connaître le caractère de son disciple. Il y a plus. Selon le IV^e évangile, Jésus voit, sans être présent, Nathanaël sous le figuier (I, 48) et connaît les destinées d'une

¹ On trouvera d'autres vues sur ce passage chez Keim. *Geschichte Jesu von Nazara*, II, 379 et suiv. Je ne saurais les partager.

² Voy. *Calovius* chez Meyer, *ad Luc II*, 46.

³ ἀπὸ τότε ἤρξατο. Antea non ostenderat. Bengel.

femme qu'il n'a jamais vue. (IV, 16-18.) Il connaît dès le commencement qui ne croirait pas en lui (VI, 64) et même qui le trahira ; il sait que Judas est un démon (vers. 70) et, malgré cette science certaine, il le range au nombre des douze et lui confie la caisse. (XII, 6.) Il sait que Lazare est mort quoique personne ne l'en ait informé. (XI, 11-13.) Bref, est-il dit, il connaissait *tous* et n'avait pas besoin que quelqu'un lui rendit témoignage d'aucun homme (τοῦ ἀνθρώπου), car il connaissait lui-même ce qui était dans l'homme. (II, 24, 25.) Aussi, lorsque Jésus demande comment on achètera du pain pour nourrir une si grande multitude, l'évangéliste prévient les conclusions qu'on pourrait en tirer contre la science absolue de Jésus en ajoutant : il disait ceci pour éprouver Philippe. (Jean VI, 6.) Après cela il n'est pas permis de supposer, au point de vue de l'évangéliste, que si Jésus n'avait pas appris l'excommunication de l'aveugle-né, il l'aurait ignorée (IX, 35) ou qu'il eût ignoré la maladie de Lazare, si les sœurs ne la lui avaient pas apprise (XI, 4, 6), — lui qui montre peu après qu'il savait que Lazare était mort, sans qu'on le lui eût rapporté (XI, 11, 14) — ou, enfin qu'il eût besoin que Pilate lui ouvrit son cœur, pour qu'il le connût (XVIII, 34), lui qui connaissait tout. (II, 24.) Disons-le, autant la science de Jésus, selon les synoptiques, est relative, autant, selon le IV^e évangile, elle est absolue.

Il en est de même de sa *puissance*. Le Père a mis tout entre ses mains (III, 35), dans le domaine moral et dans le domaine physique, et Jésus en a la conscience. (XIII, 3.) Dieu lui a donné pouvoir sur toute chair afin qu'il lui donne la vie éternelle (XVII, 2), le pouvoir d'exercer jugement (V, 27), le pouvoir de vivifier qui il veut. (V, 21.) Personne ne peut arracher ses brebis de sa main, pas plus que de celle du Père. (X, 28, 29.) Tout ce que le Père a, dit Jésus, est à moi. (XVI, 15 ; XVII, 10.) Moi et le Père sommes un. (X, 30.) Et les miracles du IV^e évangile dont nous avons parlé plus haut¹, le prouvent bien. Que s'il énonce sa subordination au Père, dont il garde le commandement (X, 18 ; XII, 49, 50), dont il cherche la gloire (VII, 18) et hors duquel il ne peut rien faire (V, 19, 30), ce n'est pas que,

¹ Voyez pag. 505.

grâce à l'incarnation, le Logos soit renfermé dans les bornes humaines ; c'est parce que le Logos qui parle en Jésus et constitue sa personnalité est inférieur à Dieu (*ἦν πρὸς τὸν θεόν*, I, 1). Dieu, le Père, est seul *ὁ θεός, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* (XVII, 3) qui est plus grand que lui¹ (XIV, 28) et qui l'a envoyé. (VI, 38.)

La prière semble peu conciliable avec une telle puissance. Aussi voyez la place qu'elle occupe et le caractère qu'elle revêt dans le IV^e évangile. Pour le Jésus synoptique la prière est une préparation, souvent nocturne, dans la communion avec Dieu, en présence de l'œuvre importante qui l'attend. (Marc I, 35 ; VI, 46 ; Math. XIV, 23 ; Marc XIV, 32-39 ; Luc V, 16 ; VI, 12 ; IX, 28 ; XI, 1.) Dans le IV^e évangile, s'il rend grâce près du tombeau de Lazare de ce que Dieu l'a exaucé, ce n'est pas à cause de lui-même, par besoin intime, c'est à cause de la multitude (XI, 42) afin qu'elle croie à la mission de Jésus. Si son âme est troublée à l'idée de la passion qui l'attend (XII, 27), on serait tenté de retrouver les sublimes échos des synoptiques. (Math. XXVI, 36 ss. ; Luc XII, 49, 50.) Mais est-il possible de l'admettre lorsqu'on compare les paroles² et qu'on voit Jésus lui-même se hâter d'expliquer la voix céleste qui répond à la sienne : cette voix n'est pas pour moi, mais pour vous (XII, 30) ? N'est-ce pas un phénomène analogue à celui que nous avons relevé tout à l'heure devant le tombeau de Lazare ? En s'adressant à Dieu, le Jésus johannique s'adresse à son égal : qu'ils soient un, comme nous (*καθὼς ἡμεῖς*) sommes un (XVII, 11), qu'ils soient un en nous (*ἐν ἡμῖν*) (vers. 21, 22, 23). Il ne déclare pas à Dieu ce qu'il souhaite en

¹ C'est ici que parle encore le Logos et non Jésus en tant qu'homme. Comment, en effet, *l'homme* Jésus eût-il établi entre lui et le Père, entre sa grandeur et celle du Père, une comparaison quelconque ?

² Hausrath. *Neutest. Z. G.*, III. s. 573. « Le Logos, à la veille de mourir, ne peut pas souhaiter que la coupe passe loin de lui. Au contraire, il proteste contre ces paroles. A la question : dirai-je : Père ! délivre-moi de cette heure, il répond qu'il ne le dira pas, parce qu'il est venu pour cette heure. (XII, 27.) La chair s'ébranle, mais le Logos repousse cette émotion. Il n'a pas à renouveler jusqu'à trois fois la lutte et la prière, il peut se passer de disciples qui veillent avec lui et d'un ange qui lui sèche le front baigné de sueur. »

qualité d'homme, mais ce qu'il veut comme Fils de Dieu : je veux (θέλω) que les miens soient là où je suis¹. (XVII, 24.) Il réclame la gloire future comme un bien qu'il possédait déjà avant la fondation du monde, comme une propriété légitime. (XVII, 5.)

Le même caractère absolu distingue la *sainteté* du Jésus johannique. On connaît celle du Jésus synoptique : la tentation des quarante jours (Marc I, 13) ; celle dont Pierre fut l'aveugle auteur et qui fait dire à Jésus : σκάνδαλόν μου εἶ, tu m'es une occasion de chute (Math. XVI, 23) ; l'angoisse que causent au Seigneur la vue du feu qu'il a allumé et la perspective du baptême sanglant qui l'attend (Luc XII, 50) ; enfin l'agonie de Gethsémani. Ce n'est qu'au sortir de cette lutte ardente que Jésus peut dire avec un nouveau courage : Voici, celui qui me trahit, approche. (Math. XXVI, 46.) Un dernier nuage, provoqué par l'excès des souffrances, vient encore offusquer ce beau jour et arracher au crucifié l'exclamation : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Math. XXVII, 46.) Et ce n'est qu'après ce triomphe suprême qu'il rend l'esprit. Nous reconnaissons ici celui qui, à force de souffrir, a appris l'obéissance. (Hébr. V, 8.) La sainteté du Jésus johannique consiste dans une majestueuse placidité. Qui peut me convaincre de péché ? (VIII, 46.) Je fais toujours les choses qui plaisent à mon Père. (VIII, 29.) Moi et le Père sommes un. (X, 30.) Tu es en moi et je suis en toi. (XVII, 21.) Le prince de ce monde n'a rien en lui ; le Logos est inattaquable. (XIV, 30.) Les traces de tentation et de combat sont absentes. Si Jésus dit : ἀγαζω ἑμαυτόν (XVII, 19), il faut bien se garder de songer à un progrès moral ; ce serait contraire au terme tel que notre évangéliste l'emploie ailleurs. (X, 36.) Il en résulterait d'ailleurs qu'avant de venir au monde Jésus eût fait des progrès en sainteté, ce qui est absurde quand il est question d'un Dieu. *Sanctifier* signifie dans ces passages du IV^e évangile *consacrer* : « Je me consacre à Dieu par l'immolation volontaire de ma vie en faveur de mes disciples, afin qu'eux à leur tour soient vérita-

¹ Reculant devant la lettre, les anciennes versions, comme celle de Martin, adoucissent l'expression en traduisant : *mon désir est*. C'est naturel du moment qu'on oublie que c'est toujours le Logos qui parle.

blement (ἐν ἀληθείᾳ) consacrés à Dieu ¹. » En face de la souffrance et de la mort, c'est toujours l'invariable sérénité du Logos qui a le pouvoir de donner sa vie et celui de la reprendre. (X, 18.) Qu'on se rappelle les dispositions dans lesquelles il se rend au jardin lugubre : afin que le monde sache que j'aime le Père et que je |fais ce que le Père m'a commandé, levez-vous, allons-y. (XIV, 31.) En Gethsémané découvrez-vous quelque symptôme d'une âme saisie de tristesse jusqu'à en mourir ? (Math. XXVI, 30.) Vous n'entendez que l'inaltérable calme du Logos qui demande : ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée (XVIII, 11) et qui fait tomber les adversaires à la renverse. La mort de Jésus enfin, telle que le IV^e évangile la dépeint, conduit aux mêmes conclusions. S'il demande à boire au moment de mourir, ce n'est pas pour se soulager (cp. Math. 27, 34), c'est pour pouvoir proclamer solennellement l'accomplissement des prophéties et la réalisation des types de l'Écriture. (XIX, 30 ; Cp. 28.) Et tandis que le prophète de Galilée expire en remettant son esprit entre les mains de son Père (Luc XXIII, 46), il appartient au Logos incarné de rendre l'esprit en disant : τετέλεσται (XIX, 30), toutes les prophéties et tous les types de l'Écriture sont accomplis !

Telle étant la différence qui existe entre la personne de Jésus selon les synoptiques et celle que nous retrace le IV^e évangile, nous ne sommes pas étonnés de la différence qui en résulte à l'égard des hommages qu'il faut lui rendre. Le Jésus synoptique déclare que si quelqu'un a parlé contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné, mais que si quelqu'un a parlé contre le Saint-Esprit, Dieu dans la conscience, il ne lui sera point pardonné (Math. XII, 32) ; le Jésus johannique, au contraire, veut qu'on honore le Fils comme on honore le Père. (V, 23.) Le Jésus synoptique affirme qu'il n'y a qu'un seul Bon, savoir Dieu, décline les honneurs qu'on lui décerne (Marc X, 18), veut qu'on adore Dieu et qu'on le serve, lui seul (Math. IV, 10) ; le Jésus johannique agrée les hommages de l'adoration et se laisse appeler Seigneur et Dieu. (XX, 28.)

¹ Cp. Meyer *ad Jo.* XVII, 19.

VII

Passons enfin à la *doctrine* de Jésus telle qu'elle nous a été transmise dans nos quatre documents. Commençons par la *forme*.

Nous constatons que selon le IV^e évangile Jésus s'énonce dans les mêmes termes que le précurseur et l'évangéliste et rappelle même l'auteur de la première épître de Jean. On a dressé des colonnes fort instructives qui placent cette ressemblance dans tout son jour. D'où vient-elle ? De deux choses l'une : ou l'évangéliste et l'épistolaire ont formé leur style sur celui de Jésus ; mais Jésus n'a rien écrit et son enseignement oral se revêtait de tout autres formes, au point que la terminologie synoptique est absente du IV^e évangile et réciproquement. Ou bien l'évangéliste met ses expressions sur les lèvres de Jésus. D'où il résulte que les discours de Jésus dans le IV^e évangile, du moins quant à la forme, ne sont pas historiques. Et en effet, c'est le cas : Ce qui le confirme bien, c'est que ce n'est pas seulement Jésus et le précurseur qui parlent comme l'évangéliste, mais encore la Samaritaine, les disciples, l'aveugle-né, la multitude, Pilate même. (XIX, 9 ; cp. VII, 28 ; VIII, 14.) Ajoutons enfin que c'est toujours le même thème qui revient à peu près dans les mêmes termes ; que tous ces discours constituent un système bien lié et que quelques-uns d'entre eux n'ont pas eu de témoins, comme ceux du Seigneur avec Nicodème et avec la Samaritaine, en sorte qu'on se demande comment l'évangéliste a pu en porter connaissance.

Quel contraste avec les synoptiques ! D'un côté la sentence et la *parabole*, le tour vif et net, de l'autre, un langage imagé, l'allégorie, si vous voulez, mais *pas une seule parabole*, c'est-à-dire l'absence du trait le plus caractéristique et le plus touchant de l'enseignement de Jésus, qui interroge toujours la nature, l'histoire, la vie quotidienne, pour éclaircir les mystères du royaume de Dieu ; puis le dialogue et la dissertation, quelque chose d'ample et de lâche. D'un côté un enseignement moral et pratique provoqué par les questions du jour, par

celles du jeûne, de la tradition, du sabbat, de l'impôt, de la résurrection, du Messie, etc. ; de l'autre, un enseignement dogmatique et mystique dont la personne de Jésus et cette personne considérée comme le Verbe incarné forme le thème perpétuel.

Jésus a-t-il employé ces deux méthodes si totalement divergentes ? N'avons-nous pas ici deux types non-seulement divers mais opposés et qui s'excluent réciproquement ? Que l'on ne dise pas que Jésus employait ces deux méthodes suivant les auditeurs auxquels il s'adressait, la forme populaire en Galilée, la forme plus spéculative à Jérusalem, et que Jean, grâce à son esprit contemplatif (?), a consigné de préférence les discours qui ont échappé aux synoptiques. Les faits condamnent cette hypothèse. Nous possédons dans les synoptiques les nombreux entretiens que Jésus eut à Jérusalem pendant les derniers jours de sa vie. Or, la forme de ses discours à Jérusalem est exactement la même qu'en Galilée ; toujours absence de spéculation et de mysticisme ; trésor de bon sens élevé et de réparties heureuses. Partout et toujours le Jésus synoptique offre le même contraste avec le Jésus johannique. Dans ce conflit, le premier me paraît avoir un avantage évident. Chaque mot porte avec soi la garantie de son authenticité dans la profondeur même de son originalité, dans sa limpide simplicité, dans sa beauté religieuse. Les discours du IV^e évangile ont aussi leur beauté, mais ils ont moins de cachet, l'empreinte de l'originalité n'y est pas aussi vive ; il y règne une uniformité, une monotonie qui contraste avec la variété émaillée des synoptiques ; ce sont toujours les développements théologiques du programme, je veux dire du prologue. C'est que le langage du héros et de l'écrivain se confondent¹. Parfois même on ne saurait distinguer où un interlocuteur cesse de parler et où l'autre commence. Ainsi les uns attribuent au Précurseur toute la péricope (III, 27-36), tandis que les autres mettent 31-36 sur le compte de l'évangéliste. Souvent les faits ne semblent servir

¹ Le passage de Jean XII, 34 est fort instructif sous ce rapport. L'évangéliste met ici dans la bouche de la multitude, non les termes du vers. 23 (ce qui eût été naturel), mais ceux de III, 14, que le ὑψωθῶ de XII, 32 lui rappelle.

que d'occasion aux discours. Ainsi Nicodème (III, 1-21), Jean-Baptiste (III, 25-36), les Grecs (XII, 20 et suivants) montent sur la scène, mais on ne les voit pas se retirer. On ne sait pas même si les Grecs sont admis auprès de Jésus¹. Si les lecteurs n'avaient pas besoin de l'apprendre, il faut convenir cependant que c'est une singulière manière d'écrire l'histoire. Il est un phénomène surtout qui mérite d'être relevé dans toute son étendue : c'est la naïveté, l'inintelligence, la stupidité des interlocuteurs du Christ dans les dialogues du IV^e évangile². Nous en trouvons un seul exemple chez les synoptiques ; c'est celui des disciples qui méconnaissent d'une manière absurde le sens dans lequel Jésus parle du levain. (Math. XVI, 6, 7.) Mais cet exemple est unique et il s'agit, non des principaux de Jérusalem, mais de pêcheurs et de péagers de la Galilée. Dans le IV^e évangile les exemples se reproduisent coup sur coup et dans toutes les classes de la société de Jérusalem. Quand Jésus dit qu'il rebâtira le temple en trois jours, qu'il substituera en peu de temps une religion nouvelle à la religion formaliste des Juifs, ils songent au bois et à la pierre et s'écrient : On a été quarante-six ans à bâtir ce temple et tu le rebâtiras en trois jours ! (II, 20.) Si Jésus appelle Dieu son Père, ils l'accusent de se faire égal à Dieu. (V, 18 ; X, 33.) Si, faisant allusion à son départ pour le ciel, Jésus déclare que les Juifs le chercheront, mais sans le trouver, ils s'imaginent qu'il va se rendre à l'étranger (VII, 35) ou qu'il veut se tuer. (VIII, 22.) Une autre fois si Jésus parle de son Père, les Juifs pensent qu'il est question d'un père terrestre et demandent où il est ? (VIII, 9.) Jésus parle de la liberté morale. Les Juifs *croyants* la confondent avec la liberté politique et nationale et vont (ce

¹ Hausrath, III, 583. « Les récits ne sont poussés et les situations ne sont dépeintes qu'autant qu'il est nécessaire d'y rattacher un développement ultérieur de la doctrine du Logos. Dès que l'histoire a conduit à l'idée qui doit être exposée, les personnages se retirent et nous n'apprenons pas ce qu'ils sont devenus. »

² Cp. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne* II, 412-415. N'oublions pas que les expressions symboliques ont été de tous temps très familières aux Orientaux et notamment aux Israélites. Ce fait aggrave l'in vraisemblance de l'historicité de ces malentendus.

qui dépasse toute idée) jusqu'à s'écrier : Jamais nous ne fûmes asservis à personne! eux dont toute l'histoire proclame un long asservissement et qui obéissent encore à l'heure qu'il est au pouvoir romain. (VIII, 31-33.) Qu'est-ce qui était plus simple pour un Juif, pour un Juif de Jérusalem, que l'affirmation qu'Abraham avait salué dans un prophétique transport le jour du Messie? Eh bien, les auditeurs se récrient lorsque Jésus déclare qu'Abraham s'est réjoui de voir son jour et disent : Tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham! (VIII, 56, 57.) Si Jésus déclare que celui qui garde sa parole ne verra pas la mort, les adversaires attribuent cette assertion à une suggestion du diable, parce qu'Abraham et les prophètes ont subi la mort. (VIII, 52.) Mais tout cela, dit-on, est l'effet de la malveillance qui aime à tordre les paroles de Jésus. Eh bien, tournons-nous vers les amis. Nicodème, le docteur en Israël, (*ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*, III, 10) qui doit être censé connaître les expressions figurées de l'Ancien Testament relatives à la circoncision du cœur et au renouvellement de l'esprit, ainsi que la qualification rabbinique de nouveau-né, donnée à un prosélyte¹, Nicodème entendant parler de la nouvelle naissance va jusqu'à demander : comment un homme qui est vieux peut-il naître? peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître? (III, 4.) Il n'en est pas autrement des Galiléens. Ils prennent le pain spirituel dont Jésus parle pour un pain supérieur mais matériel, comme la manne. (VI, 34 ; coll. 36, 41, 42.) Et après avoir entendu dire à Jésus qu'il donnera sa chair pour la vie du monde, ils demandent : Comment celui-ci peut-il donner sa chair à manger? (VI, 52.) La Samaritaine entend par la fontaine d'eau vive en vie éternelle une eau qui désaltère une fois pour toutes le corps et dispense désormais d'aller en puiser. (IV, 15.) Et les disciples! Quand Jésus parle d'une nourriture qu'ils ne connaissent pas, ses disciples se demandent si quelqu'un lui a apporté à manger. (IV, 32, 33.) Quand Jésus leur dit que Lazare malade dort, mais qu'il va l'éveiller, ils répondent : Seigneur ! s'il dort, il sera guéri. (XI, 12.) Pas plus que les Juifs, l'apôtre

¹ Meyer, *ad h. l.*

Thomas après trois ans de commerce avec Jésus, ne sait où il va. (XIV, 5.) Je demande : ces malentendus perpétuels, ces naïvetés inouïes, se répétant de page en page, peuvent-ils être historiques ? Ne sont-ils pas autant de ficelles destinées à provoquer le développement d'un thème donné ? L'artifice n'est pas bien délicat, dites-vous. J'en conviens, mais gardons-nous de juger les œuvres orientales d'après les règles esthétiques dictées par notre goût littéraire.

Au reste, les défenseurs de l'historicité et de l'apostolicité du IV^e évangile sont assez accommodants quant à la forme, quoique la concession soit très sérieuse, comme on vient de le voir ; ils sont disposés à convenir que nous n'avons pas ici devant nous une photographie ; mais ils soutiennent que la substance est demeurée intacte et qu'il ne s'y est mêlé aucun élément étranger. En d'autres termes, si les discours johanniques, dit-on, n'ont pas été *littéralement* reproduits, ils l'ont pourtant été *fidèlement*. C'est ce qui nous conduit à examiner le *contenu*, le fond des discours que nos documents nous présentent.

Ici un champ immense s'ouvre devant nous et nous devons nécessairement nous restreindre. Nous nous bornerons à un seul fait, mais il est capital ; il domine tout l'enseignement de Jésus-Christ dans l'une et l'autre source. Je veux parler *du rôle de la personne de Jésus*, souverain dans le IV^e évangile, subordonné dans les synoptiques.

On connaît la manière absolue dont le Jésus johannique parle de sa personne. Je suis la lumière du monde (VIII, 12), je suis la vérité (XIV, 6), puisqu'il est le Logos incarné. Il est donc naturel que lui seul et en lui le Père soient l'objet de la foi (XIV, 1 ; III, 15, 18 ; XII, 44, etc.), en sorte que personne ne vient au Père que par lui (XIV, 6), que la foi en lui est la seule œuvre agréable à Dieu (VI, 29) ; ne pas croire ce qu'il est, c'est-à-dire le Verbe incarné, c'est se condamner à mourir dans ses péchés. (VIII, 24.) Bref, la prédication du Jésus johannique a pour objet lui-même, le Logos incarné.

Il faut bien dire que les synoptiques nous donnent une tout autre idée du contenu des discours de Jésus. Ici, Jésus ne se

prêche pas lui-même, mais *le royaume de Dieu, le royaume des cieux*, ou *l'évangile* c'est-à-dire la bonne nouvelle de l'avènement de ce royaume ¹. Dans le IV^e évangile on ne trouve que deux fois le terme de *Royaume de Dieu* (Jean III, 3 et XVIII, 36), et, dans le second passage, Jésus en fait encore *son* royaume, à lui. Remarquons ensuite que chez les synoptiques Jésus dans toutes ces paraboles qui retracent le royaume de Dieu n'en est pas l'*objet*, mais l'*organe*. Ce n'est pas lui qui est le bon berger, comme dans Jean X, mais c'est Dieu (Luc XV, 4-7; Math. XVIII, 12-14); et le fils prodigue n'a pas besoin de médiateur pour se retrouver dans les bras de son père. (Luc XV, 11-32.) Si, dans le IV^e évangile, Jésus recommande la prière en son nom (XIV, 13, 14; XV, 16; XVI, 23), il donne dans les synoptiques un modèle de prière sans y joindre son nom et en se contentant de celui du Père céleste. (Math. VI, 5-13.)

Ce grand principe le guide dans toute sa conduite. Jean veut empêcher un homme qui fait du bien de continuer d'en faire, parce qu'il n'est pas au nombre des disciples avoués. Ne l'en empêchez pas, dit Jésus, celui qui n'est pas contre nous est pour nous. (Marc IX, 38-40.) Une femme exalte le bonheur de la mère qui possède un fils tel que Jésus : Heureux plutôt, dit-il, ceux qui entendent la Parole de *Dieu* et qui la gardent. (Luc XI, 27, 28.) Un jeune homme le qualifie de bon maître : Pourquoi m'appelles-tu bon, dit-il, il n'y a qu'un seul bon, savoir *Dieu*. (Marc X, 18.) Ce ne sont pas ceux qui *me* disent, à moi : Seigneur ! Seigneur ! qui entreront dans le royaume de Dieu, mais ceux qui font la volonté de *Dieu*. (Math. VII, 21.) C'est le Père céleste qu'il importe de glorifier. (Math. V, 16.) Aussi défend-il expressément de publier son nom. (Marc I, 44; III, 12; V, 43.) Lorsque le Précurseur députe ses disciples pour inter-

¹ Il n'y a que de rares exceptions à cette règle, lesquelles d'ailleurs prêtent à la critique. Math. XIII, 41 (le royaume du Fils de l'homme) ; mais ce verset appartient évidemment à une tradition postérieure (36-43), insérée par le rédacteur final de l'évangile. — Math. XVI, 28 (*Idem*) mais ici nous lisons *le royaume de Dieu* chez Marc VIII, 34. — Math. XX, 21. C'est la mère des fils de Zébédée qui parle et d'ailleurs Marc X, 37 remplace *ton royaume* par *ta gloire*. Enfin Luc XXII, 30 *mon royaume*, mais au vers. 29 il est dit que c'est le royaume dont le *Père* a disposé en faveur de Jésus, comme Jésus en dispose en faveur des douze.

roger Jésus sur sa messianité, celui-ci se contente de renvoyer à l'activité spirituelle qu'il déploie et de déclarer quant à sa personne : Bienheureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute. (Math. XI, 1-6.) On se rappelle ses défenses expresses après la confession mémorable de Pierre (Math. XVI, 20) et après la transfiguration. (XVII, 9.) Il n'y a pas jusqu'à sa qualité de juge qui ne présente ce caractère touchant ; malgré le premier plan, où elle le place forcément, Jésus ne demande pas ce qu'on a pensé de lui, mais si l'on a rassasié les affamés et visité les prisonniers (Math. XXV, 34-40) ; ce qui revient à dire qu'il ne demande pas si on lui a rendu un hommage personnel, mais si l'on a manifesté son esprit. Les ouvriers d'iniquité auront beau faire intervenir son nom et s'en réclamer, ce nom ne servira de rien ¹. (Math. VII, 22, 23.) S'il parle de lui-même dans la conscience de sa supériorité, c'est surtout lorsqu'on lui jette un défi et alors il n'a garde de se placer à côté de Dieu, mais au-dessus des prophètes, de Salomon, du temple. Le titre qu'il se donne de *Fils de l'homme*, marque toute l'affinité qui l'unit à la nature humaine ². (Cp. Marc II, 27, 28.) Selon le IV^e évangile, Jésus est le fils unique (*μονογενής*) et Dieu est son propre Père (*ὁ ἴδιος πατήρ*, V, 18), les croyants reçoivent la puissance de devenir ses enfants (*τέκνα θεοῦ*, I, 12) le Jésus synoptique, *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, par le lien moral et religieux qui l'unit à Dieu ³, fait des siens autant de *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*. (Math. V, 9, 45 ; Luc VI, 35 ; XX, 36.) Après cela nous ne nous étonnons pas que la formule *πιστεύειν εἰς αὐτόν, εἰς ἐμέ*, c'est-à-dire en Christ, laquelle revient à chaque instant dans le IV^e évangile, soit étrangère aux synoptiques ⁴. Ici ce n'est pas Jésus qui est

¹ Voir au reste sur ce passage et le précédent, Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*. 1864, pag. 85, 86, 109-111.

² « Le sabbat est fait pour *l'homme* et non *l'homme* pour le sabbat. » Jésus n'aurait pas pu conclure de cette thèse : « de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat, » si le Fils de l'homme n'était pas désigné par ce nom comme *un des hommes* à qui l'on peut appliquer ce qui est affirmé à l'égard de *l'homme*.

³ Voir Baur. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, pag. 115-118.

⁴ Elle ne se lit que Math. XVIII, 6 : *τῶν πιστεύοντων εἰς ἐμέ* ; mais c'est ne rédaction postérieure de *τὴν πίστιν* (sc. θεοῦ) *ἐχόντων* dans le passage aprallèle de Marc IX, 42.

l'objet de la foi, mais l'évangile, la bonne nouvelle du royaume de Dieu (Marc I, 15) et Dieu. (Marc XI, 22 ; Math. XXI, 21.)

Nous rencontrons quelques passages qui semblent contredire le résultat que nous avons obtenu jusqu'ici. C'est Math. V, 11 (où cependant le ἕνεκεν ἐμοῦ est expliqué au vers. 10 par ἕνεκεν δικαιοσύνης). Math. X, 37. Math. XVI, 25 (où il faut remarquer que, dans le passage parallèle, Marc VIII, 35, ajoute : καὶ τοῦ εὐαγγελίου). Math. XIX, 29 (où Marc X, 29 ajoute de nouveau καὶ τοῦ εὐαγγελίου, tandis que Luc substitue aux deux termes celui de ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, XVIII, 29). Enfin Marc IX, 37. Dans tous ces passages Jésus signale sa personne et parle de persécutions à cause de moi, de digne ou indigne de moi, du sacrifice de la vie à cause de moi, à cause de mon nom. Nous remarquons : 1° Que la tradition varie çà et là, comme nous l'avons indiqué. 2° Que le grand résultat que nous avons obtenu plus haut doit évidemment servir ici de règle à l'interprétation et qu'en conséquence Jésus parle dans ces passages en qualité de chef du royaume de Dieu. En effet, qui est celui qui aime Jésus plus que son fils ou sa fille ? qui est-ce qui est digne de lui ? c'est celui qui prend sa croix et suit Jésus. (Math. X, 37, 38.) — Celui qui reçoit Jésus reçoit Dieu : en résulte-t-il que Jésus soit l'égal de Dieu ? Dans ce cas le disciple sera égal à Jésus, parce qu'il est dit : celui qui vous reçoit me reçoit. (Math. X, 40.) — Je ne saurais admettre que Jésus ait prononcé les paroles de Math. XXVIII, 18-20 : 1° à cause de la formule doctrinale antipathique à l'esprit de Jésus-Christ ; 2° à cause de la formule différente qu'on lui substitue constamment (Act. II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48 ; Gal. III, 27) ; 3° à cause de l'abstention des douze à l'égard de l'évangélisation des païens, qu'ils abandonnèrent à Paul (Gal. II, 7-9) ; 4° à cause de l'ignorance totale que Pierre et ses amis manifestent relativement à l'incident qui nous occupe. (Act. X, 9-21, 38-44 ; XI, 8, 17.) — Enfin je dois en dire autant de Math. XVIII, 15, 20. « Un principe moral, comme celui dont il s'agit dans ce passage, dès qu'il est formulé, doit pouvoir être appliqué de suite. Mais pour que cela pût être le cas ici, il aurait fallu d'abord fonder une église extérieurement, l'organiser comme association régulière et l'investir de privi-

lèges et d'attributions. Or, rien de pareil n'a existé du vivant du Seigneur et il n'y a aucune trace qu'il ait entrepris de créer *formellement* une institution de ce genre. Nous en concluons que le discours en question ne nous est pas parvenu dans sa forme primitive ¹. » Comment, au reste, Jésus aurait-il pu aspirer à se faire égal à Dieu, le Jésus synoptique qui a déclaré, et cette déclaration est fondamentale : A celui qui aura parlé contre le Fils de l'homme, il sera pardonné ; mais à celui qui aura parlé contre le Saint-Esprit (Dieu dans la conscience), il ne lui sera pardonné, ni dans ce siècle, ni dans celui qui est à venir ? (Math. XII, 32.) Est-il possible d'effacer plus énergiquement sa personne, et d'exalter davantage Dieu et sa gloire ?

Nous demandons encore une fois si nous n'avons pas ici devant nous deux types d'enseignement tellement différents pour le fond et la forme, qu'ils sont irréductibles. Peuvent-ils être sortis d'une même conscience intellectuelle et morale ? Peut-on compléter le sermon sur la montagne par les données du IV^e évangile ? Peut-on fondre dans l'intuition d'une même personne les deux éléments qui prédominent dans chacune des deux sources ? Les circonstances où il se trouve, les auditeurs auxquels il s'adresse, le but qu'il se propose peuvent faire parler le même homme de manières très différentes, mais il faut qu'il reste le même homme. Souvenons-nous de Paul qui se fait tout à tous. Or, un prophète de Nazareth peut parler autrement devant le peuple de la Galilée que devant la hiérarchie hiérosolymite, mais il devra rester prophète de Nazareth, et s'il se donnait pour ce que le IV^e évangile fait de lui, il faudrait, osons le dire, pour sauver son caractère moral, recourir à l'hypothèse d'une aberration mentale. Or, comme il n'y a rien qui nous permette de douter de l'admirable lucidité et de l'élévation morale de Jésus, nous ne saurions admettre qu'il ait parlé tantôt en prophète et tantôt en Logos incarné, et nous en concluons que les déclarations que le IV^e évangile attribue à Jésus ne sauraient être de lui. Un apologiste de l'apostolicité du IV^e évangile, bien timide

¹ Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, 239.

sans doute, mais enfin un apologiste va même jusqu'à demander si le culte du Maître et les souvenirs profonds de sa vie n'auraient pas dû détourner l'apôtre Jean de ces libres compositions subjectives ¹ ? Pour moi, je n'en doute point et j'y vois une raison de plus pour les refuser au témoin oculaire et pour les attribuer à un auteur inconnu.

Parvenu au terme de notre travail, nous demandons à le résumer.

Avant l'an 180 l'apôtre Jean n'est nulle part signalé expressément, ni nominativement comme l'auteur du IV^e évangile, et s'il l'est à partir de cette époque, les affirmations ne sont soutenues par aucune preuve historique sérieuse.

La critique interne vient donner un poids considérable à ce phénomène.

Elle montre d'abord que « le disciple que Jésus aimait » est en contradiction flagrante avec le Jean des synoptiques, avec l'apôtre de la circoncision dont parle Paul et avec le judéo-chrétien de l'Asie-Mineure. Et si l'Apocalypse est johannique, celle-ci achève de démontrer l'incompatibilité qui existe entre le Jean de l'histoire et celui du IV^e évangile.

Rapprochant ensuite le Jésus du IV^e évangile de celui des synoptiques, un examen approfondi révèle l'abîme qui sépare l'histoire, la personne et la doctrine de Jésus, telles qu'elles sont présentées dans ce double ordre de documents.

Nous concluons de ces faits que Jean, le fils de Zébédée, l'apôtre de Jésus, ne saurait être l'auteur de l'évangile qu'on lui attribue.

F.-C.-J. VAN GOENS

docteur en théologie et ancien pasteur de Leide.

¹ C. Hase. *Geschichte Jesu*, pag. 42. Cet auteur considère le IV^e évangile comme une tradition historique, émanée, en Asie-Mineure, de Jean l'apôtre, mais rédigée après sa mort par un de ses disciples, pag. 51.

Lausanne, septembre 1876.