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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 11 (1878)

Artikel: L'apôtre Jean est-il l'auteur du IVe évangile? [suite et fin]

Autor: Goens, F.-C.-J. van

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379233

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'APOTRE JEAN

EST-IL L'AUTEUR DU IVe ÉVANGILE?

SECOND ARTICLE

Examen des preuves externes.

RÉPLIQUE A M. FRÉD. RAMBERT
professeur à la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud.

(Suite et fin.)

IV

Nous passons maintenant aux *hérétiques* du second siècle. M. R. assure « que le quatrième évangile était certainement connu de plusieurs de ces sectes [1]. » Cette assertion est très vague, mais nous allons la déterminer en entrant dans les détails.

Et d'abord le *montanisme*, dit M. R., « ne se comprendrait pas si l'église n'avait pas eu déjà connaissance du paraclet par le quatrième évangile. » Voyons si cette raison est probante.

Il faut distinguer entre le montanisme primitif et le montanisme postérieur. C'est du premier que M. R. a sans doute voulu parler. Eh bien, le montanisme primitif, celui de Montanus, qui apparut l'an 140, aurait pu se servir du terme de *paraclet*, sans recourir nécessairement au quatrième évangile. Ce terme déjà connu des classiques pour marquer un *advocatus* [2] était attribué par les Juifs à l'*ange intercesseur* de Job XXXIII,

[1] *Revue*, pag. 104.

[2] Voy. Grimm, *Lex. in N. T. in voce* παράκλητος et Meyer, *Ad Johannem*, XIV, 6.

23 [1] et appliqué au Logos par Philon. († 40.) [2] Mais nous pouvons nous passer de cette hypothèse, par le simple fait que le montanisme primitif ne s'est pas servi de ce terme. Eusèbe nous a conservé les documents les plus anciens de cette secte [3] et c'est en vain que nous y cherchons ce terme technique ; on y parle de *ἅγιον πνεῦμα* et de *προφητικὸν χάρισμα*. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de Tertullien, le théologien du montanisme, que ce terme, comme bien d'autres, s'y introduisit. C'est ce montaniste ardent qui fit entrer la secte dans une phase nouvelle. Il réprima le fanatisme phrygien et le rappela à l'ordre ecclésiastique. Grâce à son ascendant, les montanistes se soumirent à la parole écrite à laquelle leur fanatisme répugnait dans l'origine. Il en est ici comme des anabaptistes qui ne devinrent scripturaires que par la Réforme.

Ce n'est pas tout. L'hypothèse de M. R. se heurte contre la différence profonde qui existe entre la doctrine du montanisme primitif et celle du quatrième évangile. Les nouveaux prophètes prêchaient un ascétisme très rigoureux, réprouvaient les secondes noces, attribuaient un mérite extraordinaire à la virginité et au martyre, abhorraient le monde et la vie du monde. Ils enseignaient que les péchés mortels excluaient pour toujours de l'église. Ils insistaient surtout sur la proximité du retour du Seigneur et de la fin du monde. Ils voulaient enfin non pas changer la foi catholique, mais la confirmer contre toute hérésie [4]. Or peut-on concevoir un plus grand contraste que celui qui règne entre une secte pareille et le quatrième évan-

[1] Buxtorf, *Lex. Hebr. Chald. et Talm.*, pag. 1843.

[2] Philon ne représente pas seulement le Logos comme le médiateur entre Dieu et le monde (voir E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III^er Th. 2e Hälfte, pag. 621, édition de 1852), mais il lui donne les titres de *ἱκέτης* et de *παράκλητος*. *De Mose*, III, pag. 673 (Mangey) : *ἀναγκαῖαν ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρὸς τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν*. Dans le même sens le Logos est *ἱκέτης τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸν ἄφθαρτον*. *Quis rerum divinarum hæres*, pag. 509. C'est le *ἐντυγχάνων* de Hébr. VII, 25. Cf. J. Réville, *Le Logos d'après Philon*, 1877, pag. 51 et 52.

[3] H. E. V, 19.

[4] Voir A. Réville, *Etudes sur Tertul.*, dans la *Revue de Strasbourg*, 1853.

gile qui est antichiliaste, antiascétique et si peu traditionnel?

Supposons enfin que les montanistes eussent pu emprunter leur paraclet à l'évangile de Jean, n'est-il pas étrange que nous n'apprenions rien de cette doctrine chez les auteurs ecclésiastiques soit contemporains, soit antérieurs[1]? Je conclus donc hardiment qu'un appel aux montanistes en faveur du quatrième évangile n'a aucune portée.

« A la même époque, dit M. R., *Marcion* doit avoir aussi possédé notre évangile; c'est du moins ce que Tertullien donne clairement à entendre. » Nous nous trouvons de nouveau ici devant une thèse extrêmement contestable.

Marcion, originaire du Pont en Asie Mineure, vint à Rome en 140 et y enseignait encore lorsque Justin composait son apologie en 147[2]. Ses écrits n'existent plus et nous ne les connaissons que par ses adversaires les plus implacables, Irénée, Tertullien, Epiphane. C'est dire qu'il faut user d'une grande précaution à admettre leurs allégations. Cela est vrai surtout du grand rhéteur Tertullien qui, pour avoir quitté la profession d'avocat, n'en avait pas moins conservé les procédés[3]. Lorsqu'en 208 il écrivit sa réfutation de Marcion, l'autorité canonique de la plupart des livres du Nouveau Testament était établie. Appuyé sur la tradition ecclésiastique et avec son manque absolu de critique, il était convaincu que les quatre évangiles existaient déjà avant Marcion et il devait penser naturellement que celui-ci avait connu le IVe évangile mais qu'il l'avait rejeté. Placé dans ce jour historique, le défi de Tertullien, allégué par M. R., n'est pas difficile à apprécier. En disant à Marcion : « Si tu n'avais pas soit rejeté, soit corrompu les écritures

[1] Il est curieux que Justin n'emploie pas non plus le terme de paraclet pour marquer l'Esprit que Jésus enverrait à ses amis selon le quatrième évangile.

[2] *Apol.* I, 26. Μαρκιώνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἐστι διδάσκων τοὺς πειθόμενους.

[3] Pour se faire une idée de sa manière courtoise, nous ne citerons que l'apostrophe qui ouvre une des discussions : « et maintenant, abordons vos questions, chiens que l'apôtre rejette et qui aboyez contre le Dieu de vérité. Voici les os de la discussion que vous rongez. » *Adv. Marc.* II, 5. Cf. ce que nous avons dit plus haut de Tertullien, pag. 64 à 66.

qui s'opposent à tes vues, l'évangile de Jean t'aurait confondu [1], » Tertullien supposait, à son point de vue, que le quatrième évangile existait déjà avant Marcion et qu'il l'avait rejeté. C'est ce qui explique aussi l'étonnement avec lequel il demande pourquoi Marcion n'a pas touché aux deux évangiles par excellence, celui de Matthieu et celui de Jean [2]. Aussi, placé devant une énigme dont il n'avait pas la clef, Tertullien se lance-t-il dans les conjectures et met le rejet des évangiles apostoliques sur le compte des préjugés dogmatiques : « Si tu as osé, Marcion, anéantir tant d'évangiles, c'est, *je pense*, afin qu'il ne fût pas prouvé que Christ est né et a été vrai homme [3]. » Nous avons donc affaire ici à une opinion subjective du presbytre de Carthage.

Une importante considération vient corroborer cette assertion, c'est que Marcion ne se serait pas borné à mutiler l'évangile de Luc pour l'adapter à sa dogmatique gnostique et antijudaïque, s'il avait connu le quatrième évangile malgré le nom qu'il portait, celui d'un apôtre juif. Cet évangile, en effet, tout en présentant aux yeux de Marcion toujours encore beaucoup d'éléments à éliminer, tout en rattachant peut-être encore trop étroitement, malgré son spiritualisme, la nouvelle alliance à l'ancienne, offrait cependant beaucoup plus de points de contact avec les vues de ce gnostique que l'évangile de Luc. Marcion rejetait la descendance humaine de Jésus, descendu, selon lui, directement du ciel, et retranchait en conséquence les deux premiers chapitres de Luc ; il niait que le Dieu des Juifs fût le Père de l'évangile ; il insistait sur la doctrine du diable ; il avait peu de sympathie pour les douze ; il repoussait la résurrection des corps [4]. Or, n'est-il pas évident que, sous tous ces rapports,

[1] *De carne Christi*, chap. 3. « Si scripturas opinioni tuæ resistentes, non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te evangelium Johannis. »

[2] *Contra Marc.* IV, 5. « Igitur dum constet hæc quoque apud ecclesias fuisse, cur non hæc quoque Marcion attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda si integra ? »

[3] His, *opinor*, consiliis tot originalia instrumenta Christi, Marcion, delere ausus es, ne caro ejus probaretur. *De carne Christi*, chap. 2.

[4] Il est curieux de remarquer que tous les reproches que Tertullien

le quatrième évangile lui aurait fourni des armes très puissantes et n'est-il pas probable que Marcion s'en serait prévalu, s'il avait connu cet évangile? On serait tenté d'aller jusqu'à dire que s'il ne l'a pas connu, c'est par la bonne raison que cet évangile n'existait pas encore. Comment, en effet, peut-on supposer que Marcion originaire de l'Asie Mineure, n'eût pas connu cet évangile, s'il avait été répandu déjà depuis plus de cinquante ans dans cette même contrée?

Il faut assigner aussi une place importante aux *Valentiniens* dans la question qui nous occupe.

Commençons par une réflexion générale. A entendre Irénée, ils puisaient dans différentes sources, selon le besoin de la cause. Ils s'emparaient du quatrième évangile [1] et consultaient des sources non écrites [2]. Ils rejetaient les évangiles de l'église [3] et possédaient plusieurs évangiles différents de ce que Irénée appelle les évangiles des apôtres [4]. Il en résulte que si nous rencontrons chez les Valentiniens des paroles qui ont une grande ressemblance avec celles du quatrième évangile, nous devrons toujours demander où ils les ont puisées. On le

adresse à Marcion retombent d'aplomb sur le quatrième évangile : absence de l'ange Gabriel, de la vierge enceinte, de l'armée céleste, des bergers, des mages, d'Hérode, du recensement, de la crèche, de la circoncision, de Siméon, d'Anne, l'apparition non préparée du Baptiste. (*De carne Christi*, chap. 2.) On connaît surtout ces mots célèbres : « Aufer hinc, inquit Marcion, molestos semper Cæsaris census et diversoria angusta et sordidos pannos et dura præsepia. » Le quatrième évangile n'a-t-il pas essentiellement tenu le même langage que Marcion ?

[1] Iren. *C. hær.* III, 11, 7. Hi qui a Valentino sunt eo quod est secundum Johannem evangelio plenissime utuntur ad ostensionem conjugationum suarum.

[2] *C. hær.* I, 8, 1. ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες.

[3] *C. hær.* III, 2, 1. Quum ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate.

[4] *C. hær.* III, 1, § 9. Hi vero, qui sunt a Valentino, iterum existentes extra omnem timorem, suas conscriptiones proferentes, plura habere gloriantur quam sunt ipsa evangelia. Si quidem in tantum processerunt audaciæ uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliis, ut nec evangelium quidem sit apud eos sine blasphemia.

voit, la valeur probante du témoignage sera nécessairement toujours plus ou moins douteuse.

« L'évangile de Jean, dit M. R., est souvent cité dans les fragments de *Théodote* qui nous ont été conservés dans les œuvres de Clément d'Alexandrie. » Je regrette que M. R. n'ait ajouté aucune preuve à son assertion; car je n'en connais pas. D'abord qui est Théodote? A entendre Epiphane [1], il était corroyeur de métier venu de Byzance à Rome (σκυτεὺς τὴν τεχνήν); sa secte enseignait que le Christ était un simple homme (ψιλὸς ἄνθρωπος), issu de semence humaine, (ἐκ σπέρματος ἀνδρός). Or jamais Valentinien n'a soutenu pareille thèse. D'autre part le recueil d'extraits de Théodote [2] joint aux œuvres de Clément d'Alexandrie, n'est, on en convient unanimement, certainement pas de cet auteur. Ce recueil est dû à un inconnu. Nous nous trouvons donc devant l'ouvrage d'un épitomateur anonyme et de date incertaine. Enfin si ces extraits offrent des citations johanniques, elles ne sont empruntées qu'aux Valentiniens; aucune n'est de Théodote, qui d'ailleurs n'est signalé qu'à partir du § 22, quelquefois [3]. Il sera permis de conclure de ces données, qu'en attendant un plus ample informé, on ne saurait attacher aucun prix à un témoin inconnu qui ne cite pas l'évangile.

Voyons si *Ptolémée* rendra de meilleurs services. M. R. en allègue deux. D'abord les témoignages de Ptolémée relatifs au quatrième évangile conservés par Irénée [4]. Le fait est que ce sont des témoignages rendus par des Valentiniens et à la fin desquels un glossateur a écrit en latin: *Et Ptolomæus quidem ita.* L'original grec n'offre pas cette addition. On demande si le glossateur a lu ces citations dans les ouvrages de Ptolomée

[1] *Hær.* LIV.

[2] Le titre est: ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. Les derniers mots (environ aux temps de Valentin) s'appliquent évidemment seulement à la διδασκαλία ἀνατολική.

[3] §§ 22, 26, 30, 32, 35.

[4] *C. hær.* I, 8, 5.

que nous ne possédons plus. Voici la seconde allégation de M. R. Epiphane[1] nous a conservé une lettre que Ptolomée adressa à Flora qui était au nombre de ses disciples. Nous y trouvons le passage suivant: *ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν), ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας κ. τ. λ.*[2]. La citation de Jean I, 3 est une parenthèse interrompant étrangement la phrase. On a demandé avec raison si cette parenthèse est due à Epiphane, et dans ce cas l'apôtre dont parle Ptolémée peut être Paul. (Col. I, 16.) On le voit, les témoignages de Ptolomée ne sont pas incontestables. Mais admettons qu'il ait connu et employé le quatrième évangile, qu'aura-t-on gagné? Quelle est la date qu'il faut assigner à cet hérétique? Irénée ne laisse aucun doute à cet égard[3]: « Après avoir rencontré les mémoires des disciples de Valentin, conversé avec quelques-uns d'entre eux et appris leurs opinions, j'ai estimé qu'il était nécessaire de communiquer ces mystères, et pour autant que la force me le permettra, je veux faire connaître brièvement et clairement l'opinion de ceux qui enseignent l'hérésie *actuellement*, notamment celle des partisans de Ptolémée[4], cette fleur cueillie dans l'école de Valentin. » Il est donc évident que Ptolémée était contemporain d'Irénée. Or, comme Irénée écrivit,

[1] *Hær.* XXXIII, 3, 7. On a distingué dans cette lettre deux parties qui ne sauraient relever du même auteur. Gieseler, *Kirchengeschichte*, tom. I, pag. 188, note 9.

[2] « D'ailleurs que le monde est l'œuvre même (de Dieu), parce que tout est fait par lui et que sans lui rien n'eût été fait, c'est ce que déclare l'apôtre. »

[3] *C. hær.* L. I, præf. § 2. *ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ἐντύχων τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δ' αὐτῶν καὶ συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μηνῦσαι τὰ μυστήρια.... καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν.*

[4] *οἱ περὶ Πτολεμαῖον.* L'expression *οἱ περὶ τινα* comprend aussi la personne elle-même, comme *οἱ περὶ Κυρόν* signifie Cyrus et sa suite. (Xenoph. *Anab.* I, 5, 7; II, 4, 2.) Il en est autrement de *ἀπὸ*; ainsi *οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου* signifie l'école qui se réclame du maître.

ainsi qu'il le dit lui-même, son ouvrage contre les hérésies sous l'épiscopat d'Eleuthérius à Rome, 177-190 [1], il est clair que Ptolémée appartient au dernier quart du deuxième siècle. S'il a connu alors le quatrième évangile, nous ne nous en étonnons pas : tout le monde le connaissait à cette époque.

En discutant *Héracléon* nous n'avons pas à nous arrêter à une citation; il a écrit même un commentaire sur le quatrième évangile dont Origène nous a conservé des fragments. Admettons qu'il ait attribué cet évangile à Jean [2]. Mais ici revient encore la question capitale : Quand a-t-il vécu? M. R. le place entre 150 et 160, sans en dire les raisons. Il y a pourtant de de fortes objections à faire à cette date. Irénée le cite. (Adv. hær., II, 41.) [3] Mais Héracléon ne figure pas au nombre des gnostiques postérieurs qu'Irénée discute dans le premier livre et il ne le cite dans le second qu'une seule fois en passant, sans faire mention de son commentaire sur Luc ni de celui qu'il composa sur le quatrième évangile. On est porté à conclure que cet hérétique n'avait pas encore acquis pour Irénée la célébrité qu'il obtint plus tard, au témoignage de Clément [4], qui l'appelle le plus célèbre de l'école de Valentin. Il appartenait apparemment à ces *reliqui qui vocantur Gnostici*, dont parle Irénée, qui *multo posterius insurrexerunt in suam apostasiam*, c'est-à-dire, qui s'écartèrent de Valentin [5]. Clément prit connaissance de son commentaire sur Luc et Origène étudia celui qu'il donna sur Jean. Origène cependant était peu renseigné sur la personne de cet hérétique; il dit qu'Héracléon *passe pour un disciple de Valentin* [6]. C'est un *on dit*. Hippolyte nous donne

[1] *C. hær.* III, 3, 3. νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος.

[2] Voici la preuve qu'on cite : Origène (tom. VI, 94 et suiv. in evang. Johannis) dit que Héracléon prétend à tort que les paroles de Jean I, 18, aient été prononcées par le précurseur, non par le disciple. (οὐκ ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ.) Est-ce une preuve ?

[3] Honorificentius reliquis omnibus ipsius Ptolemæi et Heracleonis et reliquorum omnium qui eodem opinantur.

[4] Clem. Alex. *Strom.* IV, 9. ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος.

[5] Iren. *C. hær.* III, 4, § 3.

[6] Comm. in Joh. II, chap. 8. τὸν Οὐαλεντίνον λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρα-

plus de lumière. Selon lui, Héracléon appartenait aux Valentiniens d'Italie (ἡ ἰταλιωτικὴ διδασκαλία) qui, en se rapprochant davantage des vues orthodoxes, attribuaient à Jésus non plus un corps pneumatique mais un corps psychique [1]. Or cette école florissait du temps d'Hippolyte (225), qui ajoute que cette question s'agite de son temps et que les deux partis qui divisent les Valentiniens doivent la débattre entre eux [2]. Il résulte de toutes ces données qu'Héracléon ne se trouvait à la tête des Valentiniens d'Italie qu'à la fin du second siècle et au commencement du troisième et qu'il n'était pas contemporain de Valentin (140), mais un peu plus jeune que Ptolémée. Son commentaire sur le quatrième évangile prouve que cet évangile était un livre faisant déjà autorité du temps d'Irénée. — Nous le savions de reste.

Valentin, qui ne fleurit point de 130 à 140, comme le prétend M. R., mais qui vint à Rome en 140 et mourut en Chypre en 160 [3], passe pour avoir employé des passages du quatrième évangile. Le seul qui entre ici en ligne de compte et que M. R. ait cité, c'est celui de Jean X, 8. Hippolyte introduit ainsi son interlocuteur : C'est pourquoi, dit-il (φησί), le Sauveur dit : Tous ceux qui sont venus avant moi sont des larrons et des brigands [4]. Quel est le sujet de ce φησί? Est-ce Valentin ou bien son école, ce qui fait, on le sent, une grande différence ? Or

κλέωνα. Le mot de γνώριμος dans l'usage de l'époque ne marque pas un *familier*, mais un *disciple*. Ainsi Suidas in voce : γνώριμοι i. e. φοιτηταί et ajoute : Pythagore de Samos avait plus de six cents γνώριμους. Etaient-ce des familiers? Clément d'Alexandrie (*Strom.* V, 11) dit : que Pythagore prescrit (παρεγγυᾷ au présent) un silence de cinq ans à ses γνωρίμοις. Ceci est évidemment un ordre permanent donné à ses disciples.

[1] Phil. V, 35 (*Hippolyti refutatio omnium hæresium*, edd. Duncker et Schneidewin, 1859). Cet ouvrage est de l'an 234. Herzog's R. E. VI, 138.

[2] Phil. V, 35. περὶ τούτου ζήτησις μεγάλη ἐστὶν αὐτοῖς. VI, 36. ταῦτα οὖν ἐκεῖνοι ζητείτωσαν κατ' αὐτοὺς καὶ εἴ τινι ἄλλῳ γένηται φίλον ζητεῖν.

[3] Gieseler, *Kirchengeschichte* I, 187. Bleek, *Einl.* pag. 226. Cf. Iren. *Adv. hæres.* III, 4, § 3; Eus. H. E. IV, 11.

[4] Phil. VI, 35. πάντες οὖν οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἐλάλησαν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, μωροῦ λέγει θεοῦ. μωροὶ οὐδὲν εἰδότες. Διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ σωτήρ· πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λῃσταί εἰσί.

si Irénée, en parlant de l'école, se sert constamment du pluriel et ne laisse pas de doute à cet égard, il n'en est pas de même d'Hippolyte. En traitant les différentes sectes hérétiques, il allègue indifféremment le chef et ses partisans, sans indiquer de nom. Cela est applicable surtout à son exposition de la doctrine de Valentin, même de l'aveu de Tischendorf [1]. Ici Valentin est un drapeau, un nom collectif. Le pluriel c'est l'école envisagée comme pluralité et le singulier la même école envisagée dans son unité. Le chapitre même d'Hippolyte qui nous occupe peut nous en fournir la preuve évidente. Parlant d'une des deux écoles de Valentiniens, celle d'Italie (ἡ ἰταλιωτική), il nous apprend que selon elle (φασί) le corps de Jésus était psychique. Cela résulte, à les entendre (τοῦτο ἐστί, φησί, τὸ εἰρημένον), de Rom. VIII, 11. Il est évident qu'ici le φασί et le φησί s'appliquent à la même secte de Valentiniens italiens. Il en est de même au chapitre XXIX. Hippolyte se propose d'exposer les différentes doctrines telles que les écoles valentiniennes les enseignent (μνημονεύσαντες ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσιν ἐροῦμεν). Puis il continue avec φησί et quelques lignes plus bas avec ὡς λέγουσι. Le même phénomène se reproduit au chapitre XXXIV. Hippolyte commence par signaler « la tetractys selon Valentin. » Puis cinq lignes plus bas il continue : ταῦτά ἐστίν ἅ λέγουσιν et parle de τὴν πᾶσαν αὐτῶν διδασκαλίαν. Ensuite il se met à discuter les opinions de l'école au pluriel (οὕτως οὗτοι), continue avec κατ' αὐτοῦς et finit par φησί. Ce n'est pas tout. Le personnage introduit par le terme vague de φησί, en appelle souvent au Nouveau Testament comme à une autorité établie, sous le nom de γραφή, ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ εἰρημένον et place ainsi les évangiles et les épîtres de Paul sur la même ligne que l'Ancien Testament. Or Valentin ne pouvait pas parler ainsi, puisque Justin, Polycarpe, Pseudo-Ignace ne connaissent pas même encore le Nouveau Testament comme γραφή [2]. Notons enfin que, selon

[1] *Wann wurden*, u. s. w., pag. 46. M. Weizsæcker (*Untersuch.* 1864, page 231) va plus loin et estime qu'on ne peut assigner aucune date à la citation dont nous parlons.

[2] Clément d'Alexandrie a conservé quelques fragments de Valentin,

Hippolyte[1], Valentin dérivait son système de Pythagore et de Platon et non des évangiles (οὐκ ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων) et qu'en conséquence il pourrait être considéré plutôt comme un pythagoricien ou comme un platoniste que comme un chrétien. D'autre part si Irénée signale des Valentiniens qui appuient leurs opinions de citations scripturaires (adv. hær. I, 8, 2), il ne communique dans l'exposition de son système aucun passage que Valentin ait allégué. (I, 11, 1.) Nous savons maintenant à quoi nous en tenir lorsqu'un rhéteur aussi peu sûr que Tertullien dit : « Valentinus integro instrumento uti *videtur* » (Præscr. hær. c. 38) ou lorsque M. R. déclare « que nous voyons Valentin employer des passages de notre évangile. »

Nous remontons enfin à *Basilide*. J'ignore pourquoi M. R. le fixe à 117; les plus graves autorités statuent qu'il florissait à Alexandrie en 125[2]. M. R. lui attribue les citations de Jean I, 9 et de II, 4, à cause du φησί, qui montre bien, selon M. R. que l'allégation est due à cet hérétique. Nous avons vu la valeur du φησί chez Valentin; voyons ce qu'il signifie chez Basilide.

Eusèbe raconte, sur la foi d'Agrippa Castor, que Basilide avait écrit vingt-quatre livres sur l'évangile[3]. Mais tout dépend de la question de savoir ce que c'était que cet évangile. A entendre Origène[4], Basilide écrivit lui-même un évangile et le décora de son nom. Selon Clément d'Alexandrie[5], Basilide tenait ses connaissances de Glauchias qui passait pour un interprète de Pierre. Hippolyte[6] nous dit que Basilide tenait des

recueillis par Grabe, *Spicilegium*. Or nous y rencontrons cette affirmation significative : νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδία, οὗτος ἐστι ὁ λόγος ὁ τοῦ ἠγαπημένου. P. II, pag. 54.

[1] Phil. VI, 29, Coll. VI, 21.

[2] Gieseler, *Kirchengesch.* I, pag. 185. Baur, *Kirchengesch.* I, pag. 196.

[3] Eus. H. E. IV, 7, 7. Agrippa φησὶν αὐτὸν (Basilide) εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία.

[4] *Hom. in Lucam.* Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare.

[5] *Strom.* VII, 17, § 106, καθάπερ ὁ Βασιλείδης κἂν Γλαυχίαν ἐπιγραφήται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτὸν, τὸν Πέτρου ἑρμενέα.

[6] Phil. VII, 20. Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς.

discours cachés du Sauveur que Matthias lui avait transmis. Et ailleurs il affirme que l'évangile consistait chez les Basilidiens dans la science des choses supramondaines [1]. Après cela, on ne s'attendra guère à rencontrer chez Basilide quelque passage tiré de nos évangiles. Ou bien, s'il se présente une parole analogue, on sera fondé à la supposer extraite d'un évangile de Basilide qui avait de l'affinité avec un des évangiles généralement reçus, comme celui des Hébreux. Ou bien, enfin, la citation appartiendra à l'école de Basilide, non à lui-même. On le voit, la pierre chaude admet encore ici plusieurs hypothèses. Mais sans rien préjuger, considérons les citations que M. R. estime être puisées dans le quatrième évangile. C'est Hippolyte qui nous les fournit. Voici la première [2] : « De ce qui n'est pas a été faite, dit-il (*φησί*), la semence du monde, la parole qui a été dite : Que la lumière soit ! et c'est ici dit-il (*φησί*), ce qui est dit dans les évangiles : C'était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde. » Qui est ce *φησί*? de là tout dépend. Or, si l'on consulte le contexte du passage cité d'Hippolyte, on trouve qu'immédiatement avant il alterne le *φησί* avec *ὡς λέγουσιν αἱ ἄνδρες οὗτοι* et immédiatement après il se sert de *ἐκεῖνοι λέγουσιν* et de *φησίν* indifféremment. D'où il résulte que le *φησί*, sous la plume d'Hippolyte, est un collectif et que le nom de Basilide représente uniquement le *parti* qu'Hippolyte combat.

La seconde citation que Basilide passe pour avoir faite du quatrième évangile est la suivante [3] : « Or que, dit-il (*φησί*), chaque chose ait son propre temps, le Sauveur le témoigne suffisamment en disant : Mon heure n'est pas encore venue. » Ici nous retrouvons encore le même phénomène. Immédiate-

[1] Phil. VII, 27. *Εὐαγγέλιον ἐστι κατ' αὐτοὺς ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις.*

[2] Phil. VII, 22. *γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς· γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο, φησίν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Cf. Jean I, 9.

[3] Phil. VII, 27. *Ὅτι δέ, φησίν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιροὺς, ἱκανὸς ὁ σωτὴρ λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* Cf. Jean II, 4.

ment après Hippolyte parle des Basilidiens en se servant jusqu'à trois fois de κατ' αὐτούς. « Et afin que nous n'omettions rien de leur doctrine (τῶν κατ' αὐτοὺς), j'exposerai aussi ce qu'ils disent (ὅσα λέγουσιν) de l'évangile. » Nous retrouvons une autre preuve du même procédé dans la récapitulation des opinions des Basilidiens où la même alternative du singulier et du pluriel se répète constamment[1]. Il y est question coup sur coup de λέγει, φασίν, καλεῖ, οὗτοι φάσκουσι, ὃν καλοῦσιν, λέγουσιν, φάσκουσι· Et tout cela se termine par la phrase : ταῦτὰ δὲ καὶ Βασιλείδης τερατολογῶν οὐκ αἰσχύνεται. Ajoutons, pour achever la démonstration, que le même φησί se répète lorsque Hippolyte parle des sectes : Ophites[2], Pérates[3], Docètes[4], des Grecs[5] ou bien lorsqu'il fait dire à Marcion avec le même φησί ce qui est emprunté à un des marcionites[6]. On le voit, Hippolyte confond si bien et si habituellement les chefs de secte et leurs partisans, qu'il n'est pas possible de constater ce qui appartient aux uns et ce qui revient aux autres. En conséquence, le témoignage très ancien qu'on croit trouver chez Basilide en faveur du quatrième évangile est parfaitement illusoire.

Quel est donc le résultat auquel aboutit l'examen des hérétiques? Peut-on dire au moins avec M. R. « que le quatrième évangile était *certainement* connu de *plusieurs* sectes hérétiques de la première moitié du second siècle[7] ? » Il faut distinguer entre le gnosticisme primitif et le gnosticisme postérieur. On ne saurait prouver que Basilide, Valentin, Marcion aient connu notre évangile. Ce ne sont que les Basilidiens du temps d'Hippolyte (225) et les Valentiniens du temps d'Irénée († 202) qui l'aient connu et commenté.

[1] Phil. X, 14. — [2] V, 6 et suiv. — [3] V, 16, 17. — [4] VIII, 9, 10. — [5] V, 7.

[6] VII, 31. Ici Hippolyte rapporte la doctrine d'un marcionite du 3e siècle, reconnaît qu'il a innové par rapport à celle du Logos, ajoute qu'elle n'était pas celle de Marcion et la lui attribue pourtant par un double φησί.

[7] *Revue* de 1877, pag. 104.

V

En abordant enfin les *Pères apostoliques*, M. Rambert reconnaît la difficulté de la démonstration à cause de l'authenticité douteuse de plusieurs écrits qu'on leur attribue. Nous allons encore examiner « les renseignements importants [1] » que M. Rambert croit y trouver.

Papias, évêque de Hiérapolis en Phrygie, martyrisé en 163 à Pergame [2], se servait, selon Eusèbe, de témoignages tirés de la première épître de Jean [3]. Or, dit M. Rambert, l'évangile est du même auteur que l'épître ; donc il faut supposer qu'il ait connu et utilisé le premier autant que la seconde. Autant d'affirmations catégoriques, autant d'hypothèses contestables.

Et d'abord, Papias, selon Eusèbe, se servait de témoignages empruntés à la première épître de Jean. On se demande naturellement : Comment se fait-il que Papias ne se soit pas servi également de témoignages empruntés au quatrième évangile? Mais Papias a pu s'en servir, dit-on, sans qu'Eusèbe par une raison ou une autre en ait fait mention. Ce silence, cependant, est surprenant si l'on se rappelle le programme d'Eusèbe : « Dans le cours de mon histoire, dit-il, je m'appliquerai à indiquer successivement quels écrivains ecclésiastiques des différents temps se sont servis (κέχρηνται) de tels et tels antilégomènes et ce qu'ils ont dit (αὐτοῖς εἴρηται) tant des livres canoniques et généralement reconnus que de ceux qui ne le sont point [4]. » Ce qui revient à dire que, quant aux antilégomènes, il communiquera les citations (κέχρηνται) et les témoignages (εἴρηται); pour les homologoumènes uniquement les témoi-

[1] *Revue* de 1877, pag. 106.

[2] Gieseler, *Kirchengesch.*, tom. I, pag. 150.

[3] Eus. H. E. III, 39, 16. κέχρηται δὲ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου πρότερας ἐπιστολῆς.

[4] Eus. H. E, III, 3, 3. προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προὔργου ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται.

gnages (εἴρηται). Il résulte de ce programme qu'Eusèbe aurait communiqué, s'il en avait eu, les témoignages de Papias relativement au quatrième évangile. Cette présomption se confirme par la circonstance que lorsqu'Eusèbe parle ailleurs (H. E. III, 24, 7) de l'ordre des évangiles et de la composition du quatrième, il n'a pas de plus grande autorité à donner que la vague tradition du φασί. Or le silence d'Eusèbe n'équivaut-il pas à un silence de Papias et le silence de Papias n'est-il pas très significatif, puisque cet évêque de l'Asie Mineure, ami de Polycarpe lequel était disciple de Jean, était en mesure de connaître bien des détails sur un apôtre qui, dit-on, passa les dernières années de sa vie à Ephèse?

Cependant si Eusèbe ne rapporte pas l'usage que Papias fit du quatrième évangile, il nous parle de celui que cet évêque fit de la première épître de Jean. Sans doute, mais que peut-on en inférer légitimement? Nous n'avons plus les ouvrages de Papias ; il nous est donc impossible de constater si les citations qu'*Eusèbe ne nous transmet pas* n'étaient pas de vagues allusions ou de simples analogies plus ou moins approchantes. Mais admettons hypothétiquement que Papias connût la première épître de Jean : qu'est-ce qui prouve que cette épître *anonyme* qu'Eusèbe († 340) prenait pour un écrit de Jean, le fût également aux yeux de Papias ? Et supposé que Papias considérât cette épître comme johannique, devait-il envisager l'évangile comme émané du même auteur? N'existe-t-il pas au sein d'une grande affinité des différences très notables entre les deux écrits pour les expressions comme pour les idées [1] ? N'a-t-on pas suggéré des doutes très sérieux à l'endroit de l'identité de l'auteur [2] ? N'oublions pas enfin qu'il n'est guère possible que Papias chiliaste [3] ait pu tenir le quatrième évangile,

[1] Selon l'épître, Christ est Paraclet après sa glorification; selon l'évangile, le Saint-Esprit le remplace comme tel. Selon l'une, l'apparition visible du Christ est prochaine, selon l'autre, son avénement est spirituel. Selon l'une, l'antechrist (diable) doit venir; selon l'autre, le prince de ce monde est déjà jugé. Nous ne faisons qu'indiquer quelques points principaux. N'oublions pas d'ailleurs la différence des termes.

[2] Cf. Holtzmann, *Bibellexikon*, III, pag. 349-352.

[3] Eus. H. E. III, 39, 11. 12.

s'il l'a connu, pour apostolique. Après cela, j'ose abandonner à mes lecteurs le soin de conclure jusqu'à quel point M. Rambert est autorisé à dire : « Il faut admettre que Papias employait le quatrième évangile. »

Polycarpe [1] reproduit, dit-on, dans sa lettre écrite en 116 à peu près littéralement un passage de la première épître de Jean (IV, 3) et par conséquent, dans la pensée de M. Rambert, il doit avoir connu, comme Papias, le quatrième évangile.

Nous renvoyons à ce que nous venons de dire à l'occasion de Papias pour apprécier le raisonnement qui arguë de ce témoignage en faveur de l'existence et même de l'apostolicité du quatrième évangile. Ajoutons que si la lettre de Polycarpe, *disciple de l'apôtre Jean*, est authentique, il est fort étonnant que nous y trouvions un usage exclusif des synoptiques et une citation de l'épître de Jean, non de son évangile. Ce phénomène est encore significatif, si la lettre a été fabriquée peu après le martyre de Polycarpe.

Mais il y a ici bien autre chose que ce que la commode affirmation de M. Rambert offre au lecteur. En effet, Polycarpe, ὁμιλητὴς τῶν ἀποστόλων, comme dit Eusèbe [2], était, ainsi que nous l'avons exposé [3], au nombre de ceux qui célèbraient la Pâque conformément aux traditions synoptiques et contrairement à celles du quatrième évangile. D'où nous concluons que, s'il l'a connu, il n'a pas pu le considérer comme un ouvrage de son maître.

Cependant on insiste sur l'épître aux Philippiens attribuée à Polycarpe et renfermant une citation de l'épître de Jean. Cette courte affirmation présente bien des points à discuter.

Et d'abord, l'authenticité de cette épître est fort contestée parce qu'elle suppose authentiques et le voyage d'Ignace (IX) et quelques épîtres de ce martyr (XIII) qui ne le sont certainement pas. Mais, puisque cette épître, malgré les anachronismes qu'on y rencontre [4], est reconnue authentique par Irénée,

[1] Mort en 167. Cf. Gieseler, *Kirchengesch.* tom. I, pag. 175.

[2] Eus. H. E. III, 36, 1. ἡ μετὰ Ἰωάννου συναναστροφή. V. 20, 6.

[3] *Revue* de 1876, pag. 492.

[4] Tantôt « le bienheureux Ignace » est considéré déjà comme un mar-

disciple de Polycarpe (*Adv. hœr*, III, 3, 4), les plus savants critiques ont pu l'admettre, sauf les interpolations dont elle abonde et qu'il faut élaguer.

Mais alors la question se présente : Quand a-t-elle été écrite? M. Rambert dit en 116. Mais cette date est fort contestable. L'auteur se déchaîne contre les faux frères, qui, tordant les paroles du Seigneur, nient la résurrection et le jugement, l'avénement du Christ en chair et la réalité de ses souffrances[1]. C'est ce qui nous renvoie à Marcion. Cette hypothèse se confirme par le fait que Polycarpe dans cette épître[2] flétrit ces faux frères de la même épithète (πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ) qu'il donna, au rapport d'Irénée[3], à Marcion pendant son séjour à Rome en 160. Cette épître semble donc nous transporter à une époque où Marcion, arrivé à Rome en 140, avait commencé déjà à y répandre ses doctrines. Ajoutons que l'épître suppose une organisation ecclésiastique déjà plus développée et qu'en substituant à la parole de Pierre (1re épit. II, 17) τὸν βασιλέα τιμᾶτε l'injonction *orate pro regibus*, c'est-à-dire le pluriel au singulier, l'auteur semble renvoyer soit à l'époque où Antonin le Pieux éleva Marc-Aurèle au rang de corégent en 147, soit à celle où Marc-Aurèle créa son fils adoptif L. Vérus second César en 161. Ce qui ferait tomber la date de l'épître entre 147 et 167, année de la mort de Polycarpe.

L'épître qui offre des traces de Matthieu, des épîtres de Paul, de la première de Pierre, n'en offre point du quatrième évangile. Cependant elle cite la première épître que la tradition attribue à Jean. Ce qui ne prouve naturellement pas, nous le répétons, ni que Polycarpe la lui ait attribuée, ni qu'il ait envisagé Jean comme l'auteur du quatrième évangile. Nous allons mettre les deux textes en regard :

tyr (chap. IX) et tantôt il est parlé de lui comme s'il était encore vivant. De ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate. (Chap. XIII.)

[1] Cf. chap. VI, VII.

[2] Chap. VII.

[3] *C. hœr.* III, 3, § 4.

Epist. Polycarpi VII.	1 Jean IV, 3.
Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ι. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντιχριστὸς ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί, καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν, μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ Σατανᾶ.	Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ τι ἀκηκόαμεν ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Est-il bien sûr que nous ayons ici une citation et non un emploi commun de certains termes courants? On peut dire que confrontés non fragmentairement mais intégralement ces deux passages diffèrent entre eux plus qu'ils ne se ressemblent et cette ressemblance est encore plus apparente que réelle. Le terme de ὁμολογεῖν est la formule stéréotypée [1]. D'ailleurs, les hérésies combattues sont-elles les mêmes? Il est permis d'en douter. Polycarpe combat ceux qui nient que Jésus-Christ *soit venu en chair* (ἐληλυθέναι), c'est-à-dire l'incarnation, tandis que Jean combat ceux qui nient que Jésus venu en chair (ἐληλυθότα) *soit le Fils de Dieu* (ἐκ τοῦ θεοῦ = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ cf. V, 5), qui n'est pas seulement baptisé (οὐκ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι μόνον), mais qui a été crucifié (ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι) (V, 6), et dont le sang purifie de tout péché. (I, 7.) Il semble donc que nous nous trouvions devant deux hérésies différentes, celle des Marcionites qui niaient que Jésus eût eu un corps humain de chair et de sang, et celle des Basilidiens, qui enseignaient que le Christ Eon s'était uni dans le baptême avec un homme, nommé Jésus, mais pour lui substituer clandestinement un autre au moment du crucifîment. C'est dire qu'ils niaient la crucifixion du Christ. (Cf. Iren., C. Hær. I, 24, 4.) Il en résulte que nous avons le droit de considérer la citation au moins

[1] Iren. *C. hær.* 24, 4. Ait Basilides non oportere *confiteri;* si quis *confitetur.* Ignat. *ad Smyrn.* 8, 5. τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.

comme douteuse. D'ailleurs il est possible que les deux auteurs se soient rencontrés, l'un indépendamment de l'autre. Il est possible encore que l'un et l'autre aient puisé dans un troisième. Dans tous les cas la dépendance à l'égard de Jean n'est pas la seule hypothèse possible ; il y en a d'autres qui le sont également. Enfin, y eût-il une citation de la première épître *anonyme*, de quel droit en inférerait-on la connaissance que Polycarpe aurait eue soit de l'apostolicité, soit de l'existence du quatrième évangile?

Nous avons encore à parler d'*Ignace*, qui, selon M. Rambert, permet de faire « plus d'un rapprochement significatif, » et, pour le prouver, il cite deux passages de l'épître d'Ignace aux Romains. (VII.) On pourrait en citer bien d'autres. Mais sont-ils authentiques, sont-ils d'Ignace? Voilà la grande question dont tout dépend.

Il existe une collection de quinze lettres d'Ignace dont huit ont été déclarées depuis longtemps unanimement inauthentiques. Les sept autres nous sont conservées sous une double forme, l'une plus longue que l'autre. En 1845, le docteur Cureton trouva trois épîtres en syriaque adressées aux Ephésiens, aux Romains et à Polycarpe, sous une forme plus abrégée encore, au milieu d'un grand nombre de manuscrits que le docteur Tattam avait achetés aux moines du désert de Nitrie. Des critiques aussi antipathiques l'un à l'autre que Volkmar et Tischendorf s'accordent à repousser cette dernière rédaction et préfèrent les sept sous leur forme abrégée. Il en est enfin qui se demandent si la meilleure collection mérite la moindre confiance [1]. D'abord, psychologiquement, on ne saurait admettre qu'Ignace ait écrit aucune de ces lettres. Il écrit à Polycarpe, évêque de Smyrne : τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε. (Ad Polyc. c. 6.) Ailleurs il se dit en voyage de Syrie à Rome, lié et entouré de dix soldats, vrais léopards qui deviennent pires à mesure qu'on

[1] Ainsi un des derniers et des plus sûrs critiques, M. Holtzmann (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* von A. Hilgenfeld, 1877 pag. 205), conclut que les sept lettres ont été composées entre 166 et 180. Selon M. Renan (*les Evangiles*, 1877, pag. XXVI), il n'y a d'authentique que l'épître aux Romains, laquelle même n'est pas restée exempte d'altérations.

leur fait plus de bien[1]. Se figure-t-on le martyr dans ces conditions occupé de longs enseignements dogmatiques et ecclésiastiques, adressés à des églises et à des individus auxquels il venait d'avoir l'occasion d'offrir ses conseils en personne? « Je ne saurais m'imaginer, disons-nous avec Néander[2], qu'un homme placé en face de la mort n'eût pas autre chose à dire. » Remarquons ensuite que ces lettres supposent un état de choses inconnu avant 115, année du martyre d'Ignace : épiscopat, docétisme gnostique, patripatianisme qui nous transportent vers le milieu du IIe siècle[3]. La conclusion est que la littérature ignatienne nous place devant un tel fouillis de fabrications apocryphes qu'on désespère d'y trouver un noyau de vérité. C'est dire qu'il est inutile de se mettre ici en quête des réminiscences et des citations du quatrième évangile, quelque frappantes qu'elles soient[4]. Ce n'est qu'au cas que les lettres grecques fussent de la main d'Ignace, que ces phénomènes pourraient servir la cause de nos contradicteurs. Or, nous avons vu ce qu'il faut penser de cette authenticité. En conséquence, les lettres d'Ignace, quelque importantes qu'elles soient pour l'appréciation de la formation de l'église catholique et notamment de l'épiscopat, ne décident rien à l'égard de l'âge ou de l'auteur du quatrième évangile[5].

[1] *Ep. ad Rom.*, 5. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστι στρατιωτῶν τάγμα· οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γένονται.

[2] Néander, *Kirchengesch.*, 2e Aufl. Bd. I, pag. 327. Il dit ailleurs (I, 472, note) : « Nous ne saurions considérer le récit du martyre d'Ignace comme un document de cette époque. Nous n'y reconnaissons pas l'empereur Trajan ; il en résulte que nous ne saurions nous empêcher de douter de tout ce que ce document communique et notamment du détail relatif au supplice *ad bestias* sous le règne de ce César. »

[3] Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, pag. XXVII. Ignatii epistolas tabulam pictam dixerim antiquissimi auctoris, manibus non semper piis resartam, id quidem non ad systema episcopale procreandum, sed ad creatum commendandum. Unde fit, ut dicendi ratio oleat curiæ stylum.

[4] Ignace (*ad Philipp.*, 7) dit que l'Esprit sait d'où il vient et où il va. C'est ce qui rappelle, dit-on, Jean III, 6, 8. Ailleurs (*Rom.* 7), Ignace dit qu'il veut le pain de Dieu, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, et le breuvage de Dieu, c'est-à-dire son sang. Et on nous renvoie à Jean VI, 32, 41, 48.

[5] C'est aussi l'idée de critiques très modérés, tels que Bleek (*Einl.*,

Il nous reste enfin à discuter le témoignage qui se lit Jean XXI, 24, 25, et qui « remonte à la plus haute antiquité, » au jugement de M. R. (Pag. 90.) On connaît le partage des opinions qui règne ici. Tous voient dans ce chapitre un supplément, mais qui en est l'auteur? C'est celui du quatrième évangile lui-même, disent les uns, et ici Hengstenberg et Meyer figurent à côté de MM. Hilgenfeld et Renan. Non, disent les autres, c'est un écrivain différent, et ici MM. Ebrard et Weizsæcker s'accordent avec Baur et M. Volkmar. Sans prétendre trancher cette question controversée, plaçons-nous au point de vue de M. Rambert et admettons que le verset 24 soit dû à un auteur postérieur à celui de l'évangile : « c'est ce même disciple qui atteste ces faits et qui les a écrits et nous savons que son témoignage est véritable. » Il en résultera que dans le milieu d'où cet appendice est sorti, on considérait le disciple que Jésus aimait comme l'auteur de l'évangile. Mais quel est ce milieu? qui est ce témoin anonyme? quelle est la valeur probante de son témoignage? Nous en savons si peu, que quelques critiques, se fondant sur le fait qu'Irénée ignore cet appendice, en placent l'auteur à l'an 175. D'autres ont demandé s'il mérite une grande confiance, lorsqu'il nous représente le même μαθητής (l'apôtre évangéliste) comme vivant encore de son temps (vers. 24, ὁ μαρτυρῶν, part. prés.) tandis que selon le vers. 23 il était déjà mort. Encore d'autres se sont posé la question si cette solennelle affirmation : « le témoignage du disciple est véritable, » ne suppose pas des doutes sérieux à cet égard et s cet appendice n'était pas destiné à justifier la supériorité que le quatrième évangile accorde « au disciple que Jésus aimait, » contrairement à la tradition synoptique qui confère la primauté à Pierre? Au reste, si l'auteur de cet appendice appartenait aux amis de la tendance représentée par le quatrième évangile, comme il semble résulter du οἴδαμεν, vers. 24, comparé au οἶμαι du vers. 25, il est naturel qu'un écrit dont l'auteur se

pag. 232) et Meyer (*Commentar über Johannes*, 5e Aufl., *Einl.*, pag. 6). Déjà Calvin (*Inst.* I, 13, § 29) disait : « nihil næniis illis quæ sub Ignatii nomine editæ sunt, putidius. Quo minus intolerabilis est eorum impudentia qui talibus larvis ad fallendum se instruunt.

donne pour « le disciple que Jésus aimait » fût recommandé dans le milieu d'où cet écrit était sorti et où il avait été reconnu comme provenant de ce disciple. En effet, après avoir exposé la nature de la pseudonymie des premiers siècles de l'église [1], je puis me dispenser de m'arrêter « aux amis complaisants, » dont parle M. Rambert, « empressés d'accréditer par des attestations mensongères la pieuse supercherie de l'évangéliste [2]. » M. Rambert a reconnu lui-même la présence incontestable d'une littérature apocryphe dans la primitive église et n'a rien opposé aux nombreux exemples que j'en ai indiqués dans nos livres canoniques, exemples qu'on pourrait multiplier considérablement si l'on songe à l'authenticité justement contestée de tant d'autres écrits du Nouveau Testament.

Les plus anciens témoignages sont donc ou fictifs ou douteux et dans tous les cas incapables d'établir l'authenticité du quatrième évangile.

Parvenu au terme de mon travail, je puis en tirer une conclusion très nette : autant les preuves externes semblent fortes à M. Rambert, autant elles me paraissent faibles et insuffisantes. On dirait une forteresse dont les pierres cèdent une à une à mesure qu'on les touche.

En effet, il résulte de nos recherches ce double fait :

1. Que, jusqu'au milieu du deuxième siècle, il ne se trouve aucune trace certaine et évidente du quatrième évangile;

2. Que, si vers la fin de ce siècle les auteurs soit ecclésiastiques, soit hérétiques, attribuent cet évangile à l'apôtre Jean, ils le font sans donner des raisons sérieuses. La recherche historique impartiale est absente ; l'église catholique absorbe les diversités réelles dans l'unité factice et la dogmatique fait le Canon. Ajoutons avec M. Ritschl [3] que « les Pères n'ont su que bien peu de chose de tout ce qui concerne l'époque apostolique et encore ont-ils ordinairement une notion erronée du peu qu'ils en savent. »

[1] *Revue* de 1876, pag. 483, 484. Ajoutez les belles réflexions de M. Edm. Schérer, *Etudes critiques sur la littérature contemporaine*, tom. I, pag. 188-192; tom. IV, pag. 197-200, et de M. Renan, *les Evangiles*, 1877, pag. 89 et 159. — [2] *Revue* de 1877, pag. 91.

[3] *Entstehung der altkatholischen Kirche*, pag. 124. Zweite Auflage, 1857.

Je suis donc forcé plus que jamais d'affirmer que les témoignages *externes* n'offrent aucun appui solide à la provenance traditionnelle du quatrième évangile. J'ajoute que leur faiblesse extrême jointe à la force des preuves *internes* achève, à mes yeux, de fournir les arguments les plus démonstratifs contre cette authenticité. Si j'ai pu avoir longtemps des hésitations à cet égard, j'avoue qu'elles ont disparu et je remercie mon honorable contradicteur du service qu'il m'a rendu en me donnant l'occasion d'examiner à nouveau le problème et de fixer mes doutes sur un objet aussi important. Pourrais-je, au reste, me flatter d'avoir contribué, par cet examen renouvelé, à favoriser l'étude impartiale de la question johannique auprès des amis de la théologie dans la Suisse française?

Quoi qu'il en soit, M. Rambert donne à entendre[1] que le dernier mot a été dit sur la matière par ses amis et qu'au fond il suffirait d'y renvoyer. Je ne suis pas de cet avis et pour bien des raisons; je n'en alléguerai qu'une seule mais qui me paraît péremptoire, c'est que renvoyés uniquement aux amis de M. Rambert, nous n'entendrions qu'une cloche, tandis qu'il est juste et bon de faire sonner et entendre l'autre. C'est ce que j'ai fait en exposant successivement les deux faces du problème au point de vue de la critique moderne. Je ne m'étais pas proposé d'autre but; je l'ai atteint dans la mesure de mes forces. Et maintenant, au lieu de me livrer à une polémique ergoteuse et personnelle, aussi stérile qu'odieuse, j'ai hâte de laisser à chacun de nos lecteurs communs le soin de décider lequel des deux sons lui agrée le plus.

F.-C.-J. VAN GOENS,
docteur en théologie et ancien pasteur de Leide.

N. B. — Une omission regrettable a tronqué le passage de Pascal (pag. 61) au point de le rendre inintelligible. Il faut le restituer ainsi: « Toutes les fois que pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes. Car quelquefois on conclut une absurdité manifeste de la négation et alors l'hypothèse est véritable et constante. Ou bien on conclut une absurdité manifeste de son affirmation et alors l'hypothèse est tenue pour fausse. Et lorsqu'on, etc. »

[1] *Revue* de 1877, pag. 89 et 93.