

L'originalité de la pensée johannique

Autor(en): **Menoud, Philippe-H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **28 (1940)**

Heft 116

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380384>

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'ORIGINALITÉ DE LA PENSÉE JOHANNIQUE

A la mémoire du Professeur René Guisan.

Sur les fresques du temple de Ressudens apparaît un groupe d'apôtres prosternés devant la face du Christ, et l'un des adorateurs retient l'attention par son étrange attitude : les pans de son manteau sont ramenés sur sa tête, de sorte que personne ne peut voir son visage.

J'ignore l'intention dernière du peintre ; mais je ne connais pas d'image plus émouvante du disciple anonyme à qui nous devons « l'évangile selon saint Jean », de ce témoin inconnu, qui s'est effacé lui-même afin de nous attacher à Celui dont il a « contemplé la gloire ». Et je vois aussi dans cette peinture une évocation saisissante du mystère qui entoure de toutes parts le quatrième évangile.

Son auteur et ses origines ? un mystère dont la tradition n'éclaire pas tous les aspects. Un mystère aussi que sa pensée, qui tantôt semble répondre aux espérances les plus pures du messianisme d'Israël, et tantôt aller au devant des aspirations les plus désintéressées de l'âme hellénique. Juive ou grecque, selon le point de vue de l'exégète, l'œuvre de Jean reste une énigme surtout par son contenu théologique. L'histoire des recherches montre que les jugements portés par les critiques sur le quatrième évangile dépendent dans une large

N. B. Cet article reproduit la substance de deux études présentées, l'une à la séance de rentrée de la Faculté de théologie de l'Église libre à Lausanne, le 20 octobre 1938, sous ce titre : *La notion johannique de l'eucharistie* ; l'autre à la séance de la Société des pasteurs et ministres neuchâtelais, à Neuchâtel, le 25 janvier 1939, sous ce titre : *Le réalisme historique de l'évangile de Jean*.

mesure, sinon exclusivement, de leur façon d'interpréter la pensée johannique et de la situer au sein de la pensée chrétienne primitive.

Jean — qu'il soit le fils de Zébédée ou un disciple inconnu, cela ne change presque rien aux données du problème — élève la voix au moment où l'âge apostolique est arrivé à son terme. Il développe une pensée personnelle qui donne à son témoignage un accent nouveau et une force singulière. On pressent qu'il marque une étape. Mais laquelle ? Un point d'arrivée ou un point de départ ? Jean se place-t-il encore, à la suite des apôtres et de saint Paul, sur le terrain de la pensée juive et, s'il enrichit la tradition de l'Eglise naissante, se garde-t-il d'y introduire des éléments hétérogènes ? Ou bien, au contraire, Jean est-il un philosophe, un mystique, un gnostique, qui allie au message chrétien les spéculations du syncrétisme hellénistique ? Bref, Jean est-il le dernier témoin de la révélation, ou est-il le premier théologien de l'Eglise grecque ? Telle est la question à laquelle nous voulons essayer de répondre.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, serrons de plus près la question elle-même. Il y a deux façons d'entendre les rapports que le johanisme peut avoir avec le syncrétisme hellénistique, c'est-à-dire avec ce vaste mouvement d'unification de toutes les religions et, à certains égards aussi, de la philosophie qui délaissait les hautes spéculations pour n'être plus guère qu'une règle pratique de vie. Il peut s'agir de rapports purement extérieurs, qui s'expliquent par la nature même des choses, et il peut s'agir d'emprunts essentiels. Ce sont là deux problèmes différents.

Nous accordons que le vocabulaire de Jean est hellénistique par beaucoup de ses termes, et que certaines notions johanniques, prises isolément, sont très proches de telle ou telle notion syncrétiste. Jean s'associe à la pensée du monde d'alors par un fond commun de symboles, d'images et, en un certain sens, d'idées. Il n'est que de songer au terme de Logos, aux images du chemin, de la vigne, du berger et du troupeau, aux dualités : vie-mort, lumière-ténèbres, vérité-mensonge, à l'usage du *Je* sacré, par exemple. Mais ces rapports sont naturels. D'abord, parce que les sentiments et les certitudes religieuses ne peuvent s'exprimer que par images, par illustrations plastiques ou conceptuelles ; les images et les idées les plus simples sont les plus adéquates, elles sont forcément en nombre limité, et elles se retrouvent partout plus ou moins identiques. Ensuite, parce que tout

homme doit parler la langue de son temps pour se faire comprendre ; Jean, témoin du Verbe incarné parmi les hommes, n'échappe pas à la loi commune.

L'important n'est donc pas de constater, par exemple, que les Stoïciens, Philon, les Gnostiques et Jean parlent tous du Logos, c'est de savoir pourquoi et en quel sens ils en parlent. Un contact sur un point particulier peut perdre toute signification, si l'ensemble des systèmes comparés oriente les pensées analogues dans des directions différentes. C'est donc au second des problèmes que nous indiquions tout à l'heure, celui de l'étude comparée des caractères spécifiques du johannisme et du syncrétisme, que nous devons nous attacher. Cela nous oblige à élargir le débat et à voir, au préalable, en quoi le christianisme se distingue radicalement du monde environnant.

Si la pensée de l'Eglise naissante a accueilli et assimilé des éléments venant du paganisme, elle ne s'est pas exprimée à l'aide de notions essentiellement païennes. Elle ne le pouvait pas sans se renier elle-même. Car le christianisme primitif et le syncrétisme, malgré tout ce qui leur est commun, sont déterminés par des conceptions différentes de la réalité religieuse et métaphysique.

Pour justifier pleinement cette opposition, il faudrait exposer ce qu'est le patrimoine intellectuel et spirituel de l'Eglise primitive et montrer les liens qui l'unissent à la pensée juive ; il faudrait ensuite décrire les aspirations mystiques du monde hellénistique, la philosophie, les mystères et toute la gnose. Mais nous pouvons limiter les comparaisons. Un choix comme celui que nous allons faire a toujours quelque chose d'arbitraire et de forcé ; nous pensons pourtant dire l'essentiel dans les trois points suivants :

1. Le christianisme primitif ne connaît qu'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. La création est bonne ; la matière elle-même est bonne « à son niveau d'être »⁽¹⁾. Le mal est la conséquence d'une désobéissance à la volonté divine ; il n'est pas éternel ; il disparaîtra quand Dieu établira son règne. Le christianisme est déterminé par un dualisme temporel : au monde présent ou monde terrestre, il oppose le monde à venir ou monde de Dieu.

Le syncrétisme, par contre, est dominé par un dualisme essentiel ;

(1) L'expression est de E.-B. ALLO, *La philosophie grecque dans le Nouveau Testament*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* (Louvain), 1922, p. 293.

l'esprit et la matière, le bien et le mal procèdent l'un et l'autre d'un principe éternel. Les tendances au monothéisme qui agitent le monde grec n'éliminent pas ce dualisme fondamental.

2. Pour le christianisme, le salut est la délivrance du péché, lequel a brisé les liens unissant la créature à son Créateur. Le salut est une régénération de la personne humaine, de quoi dépend, par voie de conséquence, la régénération du *cosmos*.

Le syncrétisme, au contraire, postule un dualisme anthropologique, conséquence de son dualisme cosmique. L'homme est infirme non parce qu'il a désobéi, mais parce qu'il est matière. Le salut consiste, pour l'âme immortelle, à échapper à la prison qu'est le corps.

3. Dans le christianisme, la rédemption est offerte par l'œuvre historique de Jésus-Christ, qui par son incarnation, sa mort et sa résurrection a vaincu les puissances du mal et ouvert aux croyants l'accès du monde divin. La foi fait participer le fidèle dès maintenant à ce monde nouveau, et la résurrection l'y intégrera définitivement « au dernier jour ». Le salut s'achève par la participation personnelle du croyant au règne d'un Dieu personnel dans une communion d'amour. La rédemption est une histoire et une eschatologie.

Dans le syncrétisme, par contre, la rédemption est une idée ou un mystère. Pour être sauvé, le fidèle doit se débarrasser de la matière par une technique intellectuelle, extatique ou sacramentelle, qui l'identifie substantiellement au Logos ou au Dieu-sauveur du mystère. Le salut se consomme par l'absorption de l'âme dans le grand tout de l'unité divine.

Bref, le christianisme et le syncrétisme sont l'un et l'autre des religions de rédemption qui, saisissant l'homme dans sa réalité concrète et définie, visent à le sauver en l'entraînant d'un monde inférieur dans un monde supérieur. Mais, tandis que le syncrétisme suppose un dualisme spatial sur le plan universel et sur le plan humain, un mal de nature, et un salut qui s'accomplit selon des catégories mystiques et sacramentelles, le christianisme postule un dualisme temporel, un mal moral, une entrée dans le monde divin par la re-naissance et la résurrection.

Il est évident, dès lors, qu'on ne peut parler d'hellénisation de la pensée chrétienne que là où ces deux dualismes, spatial et temporel, ou, si l'on veut, ces deux *réalismes*, mystico-sacramentel et historique, se combinent l'un à l'autre, en ce sens que des données qui ressortissent au dualisme chrétien primitif commencent à être interprétées

selon les catégories du dualisme hellénistique. On ne peut parler, en effet, que de combinaisons, car la mystique hellénistique ne s'est jamais substituée entièrement au réalisme historique dans le christianisme ; et si, à certains moments de l'histoire de l'Eglise, les apôtres d'un spiritualisme appelé *pur*, parce qu'il visait à être intemporel, ont voulu couper le christianisme de son fondement historique, le sentiment chrétien a réagi presque automatiquement, dans la certitude immédiate que le christianisme cesserait d'être lui-même s'il cessait d'être une histoire.

Cet apparent détour était nécessaire pour nous permettre de définir la question johannique. Nous pouvons maintenant la formuler dans ses termes précis : la pensée du quatrième évangile est-elle dominée par le réalisme historique du christianisme primitif, ou au contraire est-elle un essai de synthèse entre le réalisme chrétien et la mystique hellénistique ?

Plusieurs exégètes et historiens se sont décidés en faveur du second terme de l'alternative. L'interprétation la plus absolue en ce sens est sans doute celle qu'a donnée Albert Schweitzer dans un chapitre intitulé : *l'hellénisation de la mystique paulinienne par Ignace et par la théologie johannique*, à la fin de son beau livre sur *La mystique paulinienne* (1). Voici, brièvement résumée, la thèse de l'éminent théologien : La pensée de Paul ne doit rien à la mystique hellénistique. C'est Ignace qui a introduit celle-ci dans l'Eglise, et Jean marche sur les traces de l'évêque d'Antioche. Le quatrième évangéliste veut montrer que le Jésus historique prêche non pas un salut eschatologique, comme l'ont enseigné les évangiles synoptiques, mais une doctrine mystique de la rédemption, s'opérant par un « demeurer » dans le Christ-Logos, porteur des sacrements d'immortalité ; les

(1) A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) : XIII : Die Hellenisierung der Mystik Pauli durch Ignatius und die johanneische Theologie (p. 324-364). — W. von LÖWENICH, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* (1932) a adhéré à l'interprétation de Schweitzer : « A. Schweitzer hat wohl aufs Ganze richtig gesehen, wenn er den Trennungsstrich nicht zwischen Paulus — Ignatius einerseits, Johannes andererseits, sondern zwischen Ignatius — Johannes auf der einen Seite, Paulus auf der anderen zieht, und wenn er das Merkmal der ganz anderen Welt bei Ignatius — Johannes in dem starken Zurücktreten des jüdischen Elementes erblickt » (p. 27). — Mais les contradicteurs ont été plus nombreux ; cf. W. MICHAELIS, *Das Johannesevangelium und die Hellenisierung des Christentums*, dans *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1930, p. 257-264 ; M. GOGUEL, *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1931, p. 208, etc.

éléments de l'eucharistie, pain et vin, sont porteurs de la puissance rédemptrice du Logos, dans une matière ayant été celle de la personne de Jésus-Christ, et sous une forme que les croyants peuvent assimiler ; la théorie johannique de la rédemption est donc identique à la théorie ignacienne, et le johannisme est une forme d'hellénisation de la mystique proprement chrétienne que Paul a prêchée.

C'est une solution diamétralement opposée que nous entrevoyons, mais, pour y parvenir, nous utiliserons un itinéraire parallèle à celui qu'a parcouru l'auteur de *La mystique paulinienne*. En introduisant Ignace dans le débat, Albert Schweitzer a fait appel à un terme de comparaison dont la valeur ne saurait être exagérée. Ignace a conservé plusieurs données essentielles de l'héritage chrétien, mais il a dû en abandonner ou en transformer d'autres, qui n'étaient pas assimilables tels quels à un esprit déjà contaminé par le mysticisme gréco-oriental (1). Aussi l'étude comparée des idées johanniques et ignaciennes contribue-t-elle à montrer si Jean obéit déjà à la même nécessité ou s'il se place encore dans la perspective de la pensée paulinienne.

La discussion peut porter utilement sur les trois points suivants :

1. l'idée que Jean se fait de la personne et de l'œuvre de Jésus — c'est par sa notion du Logos que l'évangéliste paraît d'abord se placer délibérément sur le terrain de l'hellénisme,

2. les rapports entre la mystique et l'eschatologie dans la pensée johannique — Jean passe pour avoir substitué à l'attente d'un salut eschatologique une mystique du salut réalisé actuellement par le « demeurer » de Jésus dans le croyant et du croyant en Jésus,

3. enfin la notion johannique de l'eucharistie — Jean aurait, dit-on, donné de la cène l'interprétation la plus sacramentelle du Nouveau Testament, en mettant dans la bouche de Jésus ces mots dont le double *amen* souligne l'importance : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes ».

Ce sont ces trois aspects de la pensée de Jean que nous allons examiner, non en eux-mêmes, mais en fonction de l'alternative dans laquelle nous avons enfermé le problème du johannisme.

(1) Cf. sur ce point, outre les travaux signalés par W. von Löwenich dans sa bibliographie : Th. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1938, p. 197-241 ; H.-W. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition im Denken des Ignatius von Antiochien*, Dissert. Heidelberg, 1939.

I

Si l'auteur du quatrième évangile est souvent considéré comme un esprit ouvert à l'hellénisme, c'est qu'il fait usage du terme de Logos dans son prologue. Au début de ce siècle, tout exégète soucieux de sa réputation souscrivait à l'arrêt péremptoire de Jean Réville, pour qui l'évangéliste était « non pas frotté d'un vernis de théologie philonienne, mais nourri jusqu'à la moëlle de philosophie religieuse judéo-hellénistique ». Réville observait toutefois que sur « un point capital », l'idée de l'incarnation du Logos, Jean faisait preuve « d'une indépendance de pensée très remarquable » (1).

Cette « indépendance » a été très remarquée depuis lors. Les travaux récents n'ont pas seulement insisté sur les différences de sens entre le Logos philonien et le Logos johannique, ils ont aussi montré combien les deux auteurs diffèrent par la démarche même de leur pensée (2). Philon est dominé par l'idée juive de la transcendance de Dieu et par le dualisme spatial de l'hellénisme ; ce qui l'intéresse, c'est la manière dont Dieu s'y prend pour affranchir l'âme de la matière et lui faire retrouver sa pureté primitive. Il faut donc au Dieu transcendant de Philon un Logos pour servir d'intermédiaire. Intelligence, ce Logos s'adresse à la seule intelligence afin de la détacher de la chair et de la conduire par les voies de la connaissance et de la pratique des vertus à une vision de Dieu conçue comme une pleine possession du divin. Le Logos est chez Philon « l'aboutissement d'une conséquence logique. Il ne serait plus bon à rien s'il versait dans le corporel » (3).

Il en va tout autrement chez Jean. Son Logos s'incarne, et c'est par son œuvre humaine qu'il devient médiateur. Ce n'est pas parce qu'il spéculé sur la nature d'un Logos préexistant et sur ses facultés salvatrices que Jean déduit l'idée de l'incarnation ; c'est parce qu'il a vu resplendir dans la personne historique de Jésus la gloire d'un

(1) J. RÉVILLE, *Le quatrième évangile*, 2^e éd. (1902), p. 105 s. — (2) M.-J. LAGRANGE, *Vers le Logos de saint Jean*, *Revue Biblique*, 1923, p. 321-371 ; F. BUECHSEL, *Jobannes und der hellenistische Synkretismus*, 1928, p. 23, 32, 42 s. ; H. KLEINKNECHT et G. KITTEL, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 88 s. et 134 s. — (3) M.-J. LAGRANGE, *Le réalisme historique de l'évangile selon saint Jean*, *Revue biblique*, 1937, p. 340.

Fils venu d'auprès du Père que Jean sait que le Logos a été fait chair. Jean n'est pas un raisonneur, mais un contemplatif ; toute sa pensée s'organise autour d'une vision centrale, celle de la personne de Jésus, qui n'est pas seulement pour lui un fait de l'histoire, mais une révélation de Dieu dans l'histoire ; cela non pas en vertu d'un postulat arbitraire, mais par suite d'une nécessité interne de sa pensée. Jean est tout pénétré de cette vérité, qu'il partage avec les croyants de l'Ancienne Alliance et qui est restée presque ignorée en dehors de la révélation biblique, à savoir que « Dieu ne se révèle pas d'un seul coup, ni d'une manière intemporelle par quelque idée générale, mais au cours d'une histoire concrète où il poursuit son œuvre » (1). L'incarnation du Logos n'est donc pas un « point original » dans une théorie du salut, par ailleurs identique à celle d'un Philon, elle est la preuve que Jean a une notion toute différente du monde et, en particulier, du mode d'intervention de Dieu dans le monde. Pour s'en convaincre, il n'est que de montrer deux conséquences de l'idée historique de l'incarnation : le caractère même de l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné, et la place de cette œuvre dans la série des révélations historiques de Dieu.

La venue du Fils d'auprès du Père suppose l'existence de deux mondes opposés : celui de Dieu ou d'en haut, qui est le monde de la vie ou de la vie éternelle (les deux expressions sont synonymes pour Jean), et celui de la terre ou de la chair, le monde humain, qui est condamné à disparaître parce qu'il ne possède pas la *vie*.

Pour que l'homme puisse être sauvé, c'est-à-dire mis en possession de la vie d'en haut, il faut que cette vie divine descende jusqu'à lui en une manifestation qui lui soit accessible, c'est-à-dire ordonnée au monde terrestre. Le Fils, à qui Dieu a remis la vie dans sa plénitude, s'incarne en Jésus de Nazareth pour cette mission précise, qui est de donner la vie divine aux hommes qui ne la possèdent pas naturellement.

(1) L'expression est de Th. PREISS, *art. cité*, p. 223 s. — Sur le sens de l'histoire, en tant que révélation de Dieu, dans l'Ancien Testament, et l'absence de la même idée dans les religions orientales, cf. F. BAUMGÄRTEL, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, p. 68 s. et 75. De son côté, F.-C. BURKITT, *Church and Gnosis* (1932) a montré que le gnosticisme a méconnu ce sens de l'histoire et que, par conséquent, il a substitué une spéculation religieuse, nourrie de la science et de la philosophie du temps, à la foi de caractère *annalistic* de l'Ancien et du Nouveau Testament, détruisant par là l'idée centrale du christianisme primitif que Dieu se révèle par des *factual happenings*.

Jean ne s'explique pas sur l'origine de l'opposition entre ces deux mondes, mais il est évident que pour lui, comme pour toute la révélation biblique, elle résulte d'un accident. La création est bonne, car elle est l'œuvre du Logos. La matière est en soi si peu contraire à Dieu que le Verbe s'incarne pour révéler Dieu. Par son incarnation le Logos vient en quelque sorte réparer le mal, anéantir celui qui en est le principe historique, le Prince de ce monde, et restaurer en définitive l'unité du *cosmos*. Bien que le cadre cosmologique de la rédemption soit moins marqué que chez Paul, il apparaît cependant comme le filigrane dans la feuille de papier, et il postule un *telos*, où le Verbe n'est pas plus absent qu'il n'est absent de l'œuvre créatrice. Les dualités johanniques sont donc temporelles et non spatiales, et l'eschatologie apparaît déjà comme l'achèvement de l'histoire dont la création est le point de départ.

D'autre part, la *chair* n'est pas identique au péché ; théoriquement, et antérieurement à toute révélation divine, la chair est pour ainsi dire neutre vis-à-vis de Dieu, simplement inapte à la vie éternelle. L'homme dans sa totalité est *chair* ; l'immortalité n'est pas une qualité inhérente à la partie la plus haute de l'homme ; elle est le don de Dieu en Christ, car il n'est de *vie* que de Dieu. Le péché est l'opposition consciente à la révélation d'en haut ; il est le refus des ténèbres de recevoir la lumière ; il est un acte de désobéissance et non un état de nature ; il est moral et non physique.

Par toutes ces présuppositions cosmologiques et anthropologiques Jean se situe dans la ligne du paulinisme, et avec lui sur un autre terrain que le syncrétisme. Au fond, la pensée grecque ne sait guère que faire de la matière, et elle finira, avec Plotin, par l'identifier au mal (1). Philon, nous l'avons noté en passant, semble déjà conduire à cette équation, et Ignace use parfois d'un langage qui trahit des préoccupations très semblables. Dans son ardent désir de parvenir à Dieu par le martyre, l'évêque d'Antioche supplie les Romains de ne pas intervenir en sa faveur ; ce serait l'arracher à Dieu ; ce à quoi il aspire, c'est à naître à la vie, à parvenir à la pure lumière, en échap-

(1) Le huitième traité de la première *Ennéade* : Πόθεν τὰ κακά n'est qu'une sorte de sermon philosophique sur le thème ὕλη = τὸ κακόν ; cf. un des textes les plus caractéristiques, *Enn.* I, VIII, 4 : Ὡστε τὸ εἶδος μᾶλλον ἢ τὴν ὕλην τὸ κακὸν εἶναι. [l'objection provient de Platon, *Timée* 87 b] καὶ οὕτως οὐδὲν ἤττον τὴν ὕλην συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται τὸ κακὸν εἶναι. « Le mal, c'est donc la forme plutôt que la matière. Même si tous ces faits sont vrais, on sera forcé d'admettre néanmoins que *le mal, c'est la matière.* »

pant au monde et « aux séductions de la matière », car ses passions terrestres ont été crucifiées, et il n'existe plus en lui de « feu pour la matière » (1). Ce désir de posséder Dieu, joint à ce mépris de la matière envisagée comme l'obstacle essentiel à la communion divine, est tout à fait étranger à l'esprit du christianisme primitif, et sur ce point, c'est Ignace et non pas Jean qui a subi l'influence de l'hellénisme.

On aboutit à une conclusion analogue, lorsqu'on considère la place occupée par l'œuvre du Verbe incarné dans la série des révélations divines.

Quand le Jésus johannique déclare que « le salut vient des Juifs », il veut dire que l'incarnation du Fils ne survient pas *ex abrupto*, mais à la suite d'une série déjà longue d'interventions historiques de Dieu en Israël. Moïse et l'Écriture rendent témoignage au Fils, dont la venue et la passion sont prédites (2). Au terme de l'Ancienne Alliance Jean-Baptiste apparaît comme « témoin de la lumière et de la vérité », et c'est parce que les Juifs dans leur ensemble n'ont pas eu pour lui un attachement durable qu'ils rejettent le témoignage de Jésus (3).

Si Jésus paraît tellement sévère à l'égard des *Juifs* stigmatisés du nom d'incrédulés presque à chaque page de l'évangile, s'il les accuse d'être les dignes fils de leur père le Diable, menteur et meurtrier, c'est que, mis en présence de la plus éclatante des manifestations de Dieu, ils n'ont rien voulu voir. Ils avaient eu pourtant, de Moïse jusqu'à Jean-Baptiste, des témoins de cette révélation ; c'est pourquoi leur incrédulité est sans excuse.

On s'est mépris parfois sur le sens de la polémique anti-juive dans le quatrième évangile ; on est même allé jusqu'à faire de Jean un marcionite avant la lettre (4). C'est oublier que Jean et Marcion combattent le judaïsme pour des motifs très différents ; ce n'est pas le

(1) Cf. *Rom.* vi et vii, surtout vi, 2 : τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσῃσθε μὴδὲ ὕλη ἕξαπατήσητε et vii, 2 : ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦλον. — L'étude de l'anthropologie d'Ignace, l'usage qu'il fait des termes σὰρξ, ψυχὴ, πνεῦμα (au sens humain), montre également qu'il subit fortement la pression de l'hellénisme ; sa pensée paraît trichotomique en *Philad.* xi, 2. Or l'anthropologie néo-testamentaire n'est pas trichotomique ; dans le seul texte qu'on cite à ce sujet, *I Thess.* v, 23 (ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως...) il s'agit plutôt du πνεῦμα divin, qui réside dans le chrétien, et la pensée de Paul est à peu près celle qu'on trouve dans le *Martyre de Polycarpe* xiv, 2 (= Eusèbe, *Hist. eccl.*, iv, 15, 33). — (2) Cf. *Jean* i, 45 ; v, 39 et 46 ; vii, 38 ; xiii, 18 ; xvii, 12 ; xix, 24, etc. — (3) Cf. *Jean* v, 35. — (4) H. WINDISCH, *Der Sinn der*

même ennemi qu'ils combattent sous ce nom. L'anti-judaïsme de Marcion procède de sa notion dualiste du monde et de son rejet, en pratique, du monothéisme. Jean, au contraire, affirme en termes catégoriques l'unité de Dieu et de la création, ou, si l'on veut, l'unité du Dieu créateur et du Dieu rédempteur ; le Logos, associé comme nous l'avons vu à l'œuvre de la création, vient chez « les siens » en s'incarnant en Israël, où les voies lui étaient providentiellement préparées, de sorte qu'un Israélite « véritable » comme Nathanaël reconnaît Jésus comme « Fils de Dieu », dès que Jésus lui laisse seulement entrevoir le secret de sa personne. Ce n'est donc pas contre le judaïsme comme tel que Jean polémique, c'est contre un judaïsme qui, par son incrédulité, a cessé d'être le judaïsme authentique. Dès lors l'héritière légitime de l'Ancien Testament n'est plus la Synagogue qui, non contente de ne pas croire, chasse de son sein les confesseurs de « Jésus Messie et Fils de Dieu », mais l'Eglise, le troupeau qui connaît le bon berger.

En assurant ainsi l'unité de la révélation dans les deux Testaments, Jean est fidèle à ce sens théologique de l'histoire qui domine toute sa pensée ; il demeure toujours dans la ligne du christianisme primitif et de saint Paul ; il reste étranger aux préoccupations des Philon et des Ignace. Ici encore l'originalité de Jean apparaît nettement, si l'on compare son point de vue à celui du philosophe d'Alexandrie et à celui de l'évêque d'Antioche.

Philon parle de l'action continue de Dieu en des termes qu'on cite fréquemment à propos de tel ou tel passage johannique ⁽¹⁾. Mais le parallélisme ne va pas très loin. Philon voit avant tout dans la Genèse une histoire morale de l'âme humaine, et dans la Providence une exigence de l'intelligence humaine, qui ne peut attribuer au hasard le degré de perfection qu'elle perçoit dans l'univers ⁽²⁾. Il n'y a pas à proprement parler, chez Philon, d'histoire de la révélation dont le Logos occuperait le centre, car la relation du Logos à Dieu ne s'exprime pas par des catégories temporelles.

Ignace n'a pas rompu tout à fait avec la notion chrétienne de révélation historique. Il sait qu'un « ancien ordre de choses » a précédé la

Bergpredigt, 2^{te} Aufl., p. 103. Jean serait le troisième marcionite du Nouveau Testament, les deux premiers étant l'auteur du chapitre 5 de l'Evangile de Matthieu et saint Paul.

(1) Cf. par exemple, Philon, *Leg. Alleg.* 1, 5 et *Jean* v, 17. — (2) Voir, en particulier, le *Commentaire allégorique des Saintes Lois* et le traité *De la Providence*.

« nouvelle espérance » ⁽¹⁾, « le plan divin relatif à l'homme nouveau Jésus-Christ » ⁽²⁾ ; mais ces allusions à une révélation antérieure à Christ ont l'air d'éléments traditionnels que sa propre pensée a dépassés. L'accent est ailleurs. Bien loin d'associer le Logos à l'œuvre de la création et de rappeler les témoignages historiques qui ont annoncé et préparé l'incarnation du Fils, Ignace déclare que « Jésus-Christ, qui était auprès du Père avant les siècles, s'est révélé à la fin des temps » ⁽³⁾ ; le Logos est « émané du silence » ⁽⁴⁾. Dans l'histoire qui va de la création à l'accomplissement eschatologique, l'évêque d'Antioche ne s'arrête qu'à l'élément central : l'incarnation, avant et après lequel il ne se passe pour ainsi dire rien, car l'évangile n'est pas pour lui une histoire, au sens johannique du terme, il est la « consommation de l'incorruptibilité » ⁽⁵⁾.

Tout cela explique l'attitude embarrassée d'Ignace à l'égard de l'Ancien Testament. S'il déclare que les prophètes ont annoncé Jésus-Christ, objet de leur espérance et de leur attente ⁽⁶⁾, il se les représente, semble-t-il, moins comme des témoins antécédents du Christ que comme ses « disciples en esprit » ⁽⁷⁾, « inspirés par sa grâce » ⁽⁸⁾ ; Jésus, leur Maître, les a ressuscités lors de sa venue ⁽⁹⁾, ce qui doit s'entendre non d'une résurrection temporelle, mais de l'accès au salut, car « Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes » ne sont sauvés que s'ils passent par « la porte du Père » qu'est Jésus-Christ ⁽¹⁰⁾. Bref, « ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme » ⁽¹¹⁾.

C'est pourquoi l'Ancienne Alliance n'a pas de valeur historique propre. En eux-mêmes les préceptes du judaïsme ne sont que des fables surannées qui ne servent qu'à égarer, « un mauvais levain qui a vieilli et qui pourrit » ⁽¹²⁾. Il semble même qu'Ignace ne veuille pas connaître d'autres « documents » ou écritures que l'Évangile ⁽¹³⁾. En tous cas on ne trouve chez lui qu'une dizaine de citations et d'allusions à l'Ancien Testament, et contrairement à la pratique des Pères ⁽¹⁴⁾ il n'emploie jamais l'argument scripturaire dans les discussions avec les Juifs.

(1) *Magn.* ix, 1. — (2) *Eph.* xx, 1. — (3) *Magn.* vi, 1. — (4) *Magn.* viii, 2 ; cf aussi *Eph.* xix, 1. — (5) *Philad.* ix, 2. — (6) *Philad.* ix, 2 et v, 2. — (7) *Magn.* ix, 2. — (8) *Magn.* viii, 2. — (9) *Magn.* ix, 2. — Παρών et παρουσία se rapporte chez Ignace à l'incarnation. — (10) *Philad.* ix, 1. — (11) *Magn.* x, 3. — (12) *Magn.* viii, 1 et x, 2. — (13) Cf. le texte obscur de *Philad.* viii, 2. — (14) Cf. N. BONWETSCH, Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israël bis auf Hippolyt, dans *Theologische Studien Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargestellt*, p. 3-22.

Au fond, Ignace n'accorde pas à l'Ancien Testament la valeur positive que lui reconnaissent un Paul et un Jean parce que sa notion, statique plus qu'historique, de la révélation ne lui permet pas de saisir le rapport vivant qui unit les deux alliances. Si l'on tient à découvrir dans la littérature chrétienne un marcionite avant la lettre, c'est à l'évêque d'Antioche qu'il faut songer, plutôt qu'à n'importe lequel des écrivains du Nouveau Testament. Car Ignace, par l'impossibilité où il est de comprendre l'Ancien Testament et par l'indifférence qu'il a dès lors à son égard, se situe presque à égale distance de Jean et de Marcion. « Il penche vers une conception a-historique de la révélation, qui n'est pas tellement différente de celle des gnostiques » (1).

II

De l'intervention centrale de Dieu qu'est l'incarnation du Fils, nous avons remonté le cours des révélations historiques antécédentes. Il nous faut maintenant jeter un regard sur l'idée que Jean se fait de l'achèvement de l'œuvre salutaire. Conçoit-il le salut comme pleinement réalisé par le don actuel de la vie divine au croyant, ou comme dépendant d'une intervention dernière du Fils ; en d'autres termes, le salut est-il pour Jean essentiellement une mystique, ou comporte-t-il une eschatologie ?

La question peut paraître oiseuse. Car l'opinion courante se plaît à opposer le mysticisme johannique à l'eschatologie apocalyptique des évangiles synoptiques et de saint Paul ; elle n'hésite pas à se débarrasser des textes de Jean dont la lettre est incontestablement eschatologique. Si, dit-on, Jean parle de résurrection des morts et du jugement « au dernier jour » (pour ne citer que les faits les plus évidents), ce n'est pas au préjudice de la tendance maîtresse de sa pensée, concentrée sur la préoccupation du salut présent. Que ces textes eschatologiques proviennent de l'évangéliste lui-même, ou qu'ils soient des interpolations d'un éditeur, ils représentent de toute manière une concession aux idées traditionnelles, destinée à ouvrir à l'Évangile un crédit plus large dans l'Église ; mais ce sont des idées que la pensée propre de l'évangéliste a dépassées, car elle a actualisé

(1) Th. PREISS, *art. cité*, p. 225.

et intériorisé l'espérance chrétienne ; elle a abouti à une notion intemporelle du salut, très éloignée de l'attente eschatologique du christianisme primitif.

Il faut faire une place à part à l'interprétation de Bultmann. D'après lui, Jean n'entend ni spiritualiser ni transformer en mystique l'eschatologie de l'Eglise naissante, mais en faire l'expression même de sa pensée. La vie, au sens johannique, n'est ni un ensemble d'expériences mystiques, ni un bien à venir, elle est la *décision* en face de laquelle le croyant se trouve sans cesse placé. Ce que Jean appelle eschatologie, c'est une prise de position existentielle à l'égard d'un fait historique à la fois passé et toujours présent dans la prédication de la parole : la venue du Fils ; cet événement toujours actuel est le lieu et l'occasion d'une *décision dernière* entre Dieu et le monde, entre la vie et la mort. En d'autres termes, l'eschatologie johannique se définit comme un rapport dialectique entre le temps où vit l'homme et l'éternité de Dieu, rapport dont l'eschatologie téléologique n'est que « l'expression mythologique ».

Si Bultmann conserve le terme et la notion d'eschatologie, il leur donne une signification toute différente de celle du Nouveau Testament, où le *telos* qu'envisage la foi du croyant désigne toujours un achèvement de caractère temporel et non existentiel. Par une autre voie, Bultmann arrive au même résultat pratique que les critiques qui font du johannisme une mystique : il actualise l'eschatologie et retranche comme interpolés des textes tels que Jean v, 28 s. et vi, 39 s., qui sont irréductibles à sa conception personnelle des choses dernières (1).

Ces indications très rapides sur les interprétations qu'on donne de l'eschatologie de Jean mettent en évidence que ce n'est pas la présence d'idées eschatologiques dans l'évangile qui est en question. On ne se donnerait pas tant de mal pour les éliminer d'une manière ou d'une autre, si elles n'y étaient pas. Ce qui est discuté, c'est la place et la valeur que Jean attribue à l'eschatologie, et aussi, par voie de conséquence, la cohérence interne de la pensée johannique. Il s'agit donc ici moins d'exposer le contenu de l'eschatologie du quatrième évangile que d'en préciser la signification, et de montrer le rôle qu'elle

(1) R. BULTMANN, Die Eschatologie des Johannesevangeliums, dans *Zwischen den Zeiten*, 1928, p. 4-22 (= *Glauben und Verstehen*, p. 134-152). — Sur l'ensemble de la question, cf. G. STÆHLIN, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 225-259.

joue dans la pensée de Jean. Il s'agit, en définitive, des rapports de la mystique et de l'eschatologie.

Le mysticisme est, selon la définition de Littré, la « prétention de connaître Dieu sans intermédiaire et en quelque sorte face à face ». En ce sens, les divers courants du syncrétisme hellénistique sont mystiques au premier chef. Tandis que le stoïcien, par exemple, saisit Dieu par l'intelligence ⁽¹⁾, le néo-platonicien et déjà Philon le contemplent dans l'extase mystique ⁽²⁾, et l'initié le voit lors de la célébration du mystère ⁽³⁾. Quel qu'en soit le mode, cette vision de Dieu n'est pas une expérience qui sollicite nécessairement les énergies morales de l'homme ; elle est un processus de déification, par lequel la partie supérieure de l'homme, l'esprit ou l'âme, s'unit à un Dieu qui lui est consubstantiel, en se dégageant de la matière et du temporel. C'est la spiritualité de Dieu qui le rend inaccessible à qui ne s'est pas purifié par la gnose ou le mystère.

Au contraire, pour Jean, comme pour toute la révélation biblique, c'est parce que Dieu est saint qu'il est invisible ⁽⁴⁾, et « voir Dieu » signifie non pas s'unir substantiellement à lui, mais être rendu capable de subsister devant lui, recevoir son pardon et sa grâce. Ce salut que Dieu révèle par son Fils, le croyant ne peut le saisir que par l'intermédiaire du Fils. Les formules johanniques ne sont mystiques que si on les interprète pour elles-mêmes, en les détachant du cadre historique dans lequel l'évangéliste a enfermé toute l'œuvre du salut. La mystique est subordonnée à l'histoire.

« Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein

(1) C'est par le νοῦς que l'homme perçoit Dieu, car le νοῦς est en l'homme ἀπόσπασμα θεοῦ, c'est-à-dire *parcelle* d'un Dieu qui est lui-même le νοῦς-λόγος universel (Marc Aurèle, v, 27, 1). — (2) Cf. par exemple le traité de Philon : *Quis rerum divinarum heres sit?* — (3) Cf. le récit de l'initiation au culte d'Isis que donne Apulée (*Metam.* xi, 23) : « Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscentem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo » (J'ai approché la frontière de la mort et après avoir foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu, porté à travers tous les éléments ; au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière éclatante ; je me suis approché face à face des dieux inférieurs et des dieux supérieurs et je les ai adorés de tout près). — (4) Sur l'opposition entre ces deux sortes de visions et ces deux notions de Dieu, cf. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, p. 95 s. ; R. BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannes-evangelium*, B : θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1930, p. 169-192.

du Père, est celui qui nous l'a fait connaître »⁽¹⁾, cette affirmation de Jean domine toute sa *mystique*. Jésus, qui seul connaît Dieu, peut seul le révéler ; il est le seul chemin qui conduit au Père ; c'est en le voyant qu'on voit le Père ⁽²⁾. Et Jésus peut dire à ses disciples : « Sans moi vous ne pouvez rien faire »⁽³⁾.

La communion du chrétien avec Dieu n'est possible que par la foi en Jésus-Christ. Croire, c'est admettre que Jésus n'est pas seulement « le fils de Joseph, de Nazareth » — comme le pensent les incrédules — mais encore « le Messie » et « le Fils de Dieu », l'envoyé du Père venu apporter aux hommes la vie divine ⁽⁴⁾. En tant qu'elle pénètre ainsi la personne de Jésus, la foi devient une connaissance et une vision de son objet, et par là une connaissance et une vision du Père. Mais il importe de préciser que la foi est antécédente à la connaissance et à la vision ; elle est la démarche première de l'homme qui veut répondre à la révélation de Dieu en Jésus-Christ ⁽⁵⁾ ; seul le croyant peut *voir* en Jésus le Fils de Dieu et le connaître comme tel, et par là recevoir de lui la vie, en un mot : voir le Père par le Fils ⁽⁶⁾.

La foi n'est pas un acte unique, ni une série d'actes sans conséquences pour la vie morale du croyant ; elle implique une obéissance constante aux commandements de Jésus ; il faut demeurer dans sa parole pour être vraiment son disciple. La foi qui s'achève en obéissance crée entre le croyant et Jésus une relation analogue à celle qui unit le Fils au Père ; par Jésus, le croyant se trouve rattaché à la source même de la vie. Il est alors un homme « né de Dieu » ou « né

(1) *Jean* I, 18. — (2) Cf. *Jean* XIV, 6 s. ; XVI, 5 et 27 ; XVII, passim. — (3) *Jean* XV, 5. — (4) Sauf en deux passages (*Jean* XII, 44 et XIV, 2), c'est toujours Jésus et non Dieu qui est l'objet de la foi. — (5) Des textes tels que *Jean* XVI, 30 et XVII, 8, où la connaissance est mentionnée avant la foi, ne s'inscrivent pas en faux contre cette affirmation. Dans ces textes, il ne s'agit pas d'une foi issue de la connaissance ; la pensée de l'auteur est que la connaissance, née de l'attachement à Jésus et à sa parole, en un mot : de la foi, est propre à son tour à affermir la foi. — Cf. La foi dans l'Évangile de Jean, *Cahiers bibliques*, de *Foi et Vie*, Première année, n° 2, p. 27-43. — (6) Pour les croyants, la foi demeure l'intermédiaire indispensable dans l'ordre historique, et la vue appartient aux réalités de l'ordre eschatologique. Si dans la personne du Verbe incarné, dont les premiers disciples ont « contemplé la gloire », Dieu a été plus immédiatement visible, c'est parce que les biens du monde à venir sont déjà présents, par anticipation, au temps de l'incarnation. Mais cette vision procède toujours de la foi ; il est significatif que seuls les croyants ont vu le Ressuscité. Il n'est de vision immédiate de Dieu que pour Jésus, le « Saint de Dieu » ; Jésus seul ne croit pas en Dieu, mais le voit au sens proprement mystique.

d'en haut » ; sa naissance terrestre en avait fait un homme du monde terrestre ; la nouvelle naissance en fait un être participant au monde céleste : il est sauvé.

Mais ce salut ne s'achève pas sur le plan de l'histoire. Car l'irruption de la vie divine dans une existence d'homme ne rompt pas les liens qui l'attachent au monde terrestre et à la chair ; la nouvelle naissance ne change pas substantiellement le chrétien. Il demeure comme auparavant dans un organisme ordonné à son milieu naturel : la vie terrestre, et adapté à la seule vie terrestre (1). La nouvelle naissance le qualifie seulement pour entrer dans le monde divin, quand le monde terrestre disparaîtra (2). Le croyant, qui possède la vie éternelle, doit donc passer par la mort afin de ressusciter « au dernier jour », comme le Fils unique, qui possédait la vie dans sa plénitude, a dû mourir pour ressusciter. Ainsi la vie éternelle et la résurrection, qui sont si souvent coordonnées dans le quatrième évangile, ne le sont pas par la juxtaposition arbitraire de l'idée grecque de l'immortalité de l'âme et de la foi juive en la résurrection, mais comme une conséquence directe du dualisme temporel qui détermine toute la pensée de Jean. C'est aussi en vertu de ce dualisme qu'il n'est pas

(1) « Personne ne saurait supprimer les lois d'essence, qui assignent à un corps charnel issu d'une naissance charnelle, par une téléologie inhérente à tout son être, une mortalité charnelle » (J. HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, p. 211). —

(2) Cette qualification est nécessaire, puisque Jean ne croit pas que l'homme est doué d'une âme immortelle. Faire de Jean un platonicien, c'est le *πρῶτον ψεῦδος* de la philosophie spiritualiste, qui veut reconnaître l'un des siens dans le quatrième évangéliste. Jean est étranger à la synthèse opérée par la *Sagesse de Salomon* et par Philon entre le judaïsme et le platonisme, et la notion johannique de la vie plonge ses racines dans le judaïsme palestinien et non dans le judaïsme hellénisé d'Alexandrie (cf. F. BUECHSEL, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, p. 55 ; H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom « Leben »*, p. 41 s.).

Jean est si peu « immortaliste » qu'il parle d'une « résurrection de jugement » pour illustrer l'idée que les incrédules comprendront, à la parousie, qu'ils ont méprisé le don divin. Comme la « résurrection » est chez Jean, par définition, réservée à ceux qui par la foi ont saisi ce don de la vie divine, on a vu une incohérence ou une interpolation dans le seul texte où Jean parle d'une « résurrection de jugement », c'est-à-dire d'une résurrection qui manifeste l'état de condamnation, à côté de la « résurrection de la vie », qui atteste que le croyant est mis définitivement en possession de la vie divine (*Jean* v, 29). C'est plutôt en vertu de ce qu'on appelle si justement son *ironie*, que Jean peut qualifier de « résurrection » (de jugement) un événement qui est le contraire de la résurrection au sens propre.

Il n'est pas inutile de rappeler que Jean, comme du reste saint Paul, n'envisage pas une résurrection de la chair — ce qui serait proprement impensable sur le terrain du johannisme et du paulinisme — mais une résurrection de la personne (du corps, dit saint Paul), ce qui n'est pas la même chose. « La chair ne sert de rien » !

possible de « spiritualiser » le « ciel » et d'« intérioriser » la parousie, en disant qu'elle est remplacée par la venue de l'Esprit dans le cœur du croyant, bref d'actualiser le salut ⁽¹⁾. Au contraire, le salut présent et le salut à venir sont organiquement liés l'un à l'autre, et la mystique subordonnée à l'histoire, comme nous l'avons vu, est également subordonnée à l'eschatologie.

Si la réalisation du salut est ainsi divisée en deux étapes, c'est par une nécessité providentielle, que Jean indique ici et là. On pourrait envisager théoriquement que le don de la vie divine au croyant rompe les liens qui l'unissent à la chair ; la mort terrestre serait alors la conséquence automatique de la nouvelle naissance, l'homme naissant à la vie d'en haut serait en même temps appelé à Dieu. Mais Dieu resterait sans témoins sur la terre abandonnée au Prince de ce monde. C'est pourquoi le croyant, qui n'est plus du monde, demeure néanmoins dans le monde pour témoigner du Christ venu, tout comme Moïse et les prophètes jusqu'à Jean-Baptiste ont témoigné du Christ qui devait venir. En d'autres termes, le croyant reste dans le monde pour assurer la transmission de la révélation historique de Dieu.

Les disciples contemporains de Jésus ont cru en lui, parce qu'ils ont vu dans sa personne, dans sa parole et dans ses œuvres, la révélation de Dieu. Mais une pareille intervention ne se renouvellera pas ; l'incarnation est un fait unique. C'est aux disciples qu'il appartient désormais d'amener, au fur et à mesure que l'histoire se déroule, de nouvelles générations à la foi, et de rendre toujours actuelle par leur témoignage la valeur salutaire de l'incarnation du Fils. La déclaration de Jésus à Thomas : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » ⁽²⁾ est significative à cet égard. Elle n'est pas un reproche voilé

(1) Il nous paraît difficile de voir dans l'un ou l'autre des textes des chapitres xiv à xvi l'idée que Jésus vient chercher ses fidèles un à un au moment de leur mort. Jean ne se préoccupe que de la résurrection « au dernier jour », et tout en affirmant que celui qui a reçu la vie divine n'en est pas privé par la mort, il ne dit rien du sort du chrétien dans l'intervalle qui sépare sa mort de la résurrection à la parousie. C'est qu'il s'agit là d'un problème purement spéculatif. La foi envisage pour ainsi dire ensemble ces deux moments, parce qu'elle ne peut imaginer que le croyant soit jamais privé de la communion de Jésus. Le fait le plus significatif pour notre étude, c'est que Jean n'élimine pas l'idée du salut eschatologique et collectif au bénéfice d'une notion mystique et individualiste. Le terme de la rédemption n'est pas l'arrivée du croyant à l'immortalité, mais le rétablissement du règne universel de Dieu. —

(2) Jean xx, 29.

adressé à Thomas, car il est au fond dans la même situation que les autres disciples ; tous ont cru à la résurrection après avoir vu soit le tombeau vide, soit le Ressuscité. La parole de Jésus s'adresse aux disciples de l'avenir, auxquels ne sera pas accordée la vision dont Thomas a bénéficié. Personne n'a le droit d'exiger le renouvellement de la démonstration, car désormais la foi est fondée sur le témoignage des disciples ; et ces disciples de l'avenir sont proclamés « heureux », parce que leur foi, née d'un témoignage traditionnel, leur vaut le même don de vie que la foi directe des disciples contemporains de Jésus. Jésus lui-même a prié pour ses disciples de tous les temps, qui seraient amenés à lui par la prédication de ses témoins (1).

En faisant ainsi — et pour toujours — de l'incarnation de Jésus et de la foi en ce Jésus qui s'est incarné les conditions objectives et subjectives permanentes du salut, Jean ne laisse aucune place aux prétentions des mystiques et des illuminés de saisir le salut en dehors de la révélation historique donnée une fois pour toutes ; il fait de la rédemption non pas une série d'expériences mystiques infiniment variées et variables qui n'auraient d'autre dénominateur commun qu'un Christ purement spirituel, mais une histoire et une eschatologie.

Par là la pensée de Jean s'apparente étroitement à celle de l'Eglise naissante et à celle de saint Paul. Sans doute le dernier des évangélistes se distingue de l'apôtre des Gentils par des nuances appréciables, mais l'un et l'autre conçoivent de manière parallèle les rapports entre le salut présent et le salut à venir, entre la mystique et l'eschatologie (2).

L'évangile commencera à être compris comme une véritable mystique de salut, quand le dualisme temporel fera place à une autre conception du monde et de l'homme, et partant à une autre notion de la rédemption, très voisine des théories développées par le syncrétisme hellénistique. Il semble bien que le premier témoin de cette transformation soit, ici encore, l'évêque d'Antioche.

Ignace d'Antioche, que nous avons vu indifférent à l'égard de l'histoire, paraît se soucier moins encore de l'achèvement de l'histoire.

(1) *Jean* xvii, 21 ; cf. xx, 31. — (2) Cf. M. GOGUEL, *L'apocalypse paulinienne*, dans cette *Revue*, 1939, p. 33-47. — La différence la plus marquée entre Paul et Jean, du point de vue qui nous occupe, c'est que Jean, tout en conservant l'eschatologie, s'est dégagé de l'apocalyptique.

S'il conserve plusieurs éléments du vocabulaire eschatologique d'un Paul et d'un Jean, il ne peut plus les comprendre dans le même sens qu'eux, parce que le salut ne se réalise plus pour lui sur le plan de l'eschatologie, mais sur celui de la mystique ⁽¹⁾. L'opposition entre le monde présent et le monde à venir a disparu de son horizon ; Jésus-Christ est apparu « à la fin des temps » ⁽²⁾ ; la résurrection n'est pas eschatologique, elle suit immédiatement la mort du fidèle, à l'imitation de celle du Christ ⁽³⁾ ; pour le croyant, comme pour le Christ, elle est le moyen de parvenir à Dieu ⁽⁴⁾. La résurrection de Jésus n'inaugure pas, comme chez Paul et chez Jean, un « temps eschatologique » ⁽⁵⁾, au terme duquel se situe l'achèvement de la rédemption, mais un cycle d'ascensions vers Dieu : le fidèle, à l'imitation de Jésus, parvient à la « pure lumière » et devient lui-même *Logos* ⁽⁶⁾.

(1) Nous avons déjà noté qu'Ignace entend par παρουσία l'entrée de Jésus dans l'histoire. — Αἰών désigne : au pluriel, l'éternité, sans idée d'opposition au temps historique ; au singulier, le monde en tant que centre de l'opposition à Dieu et à Christ, et dont Satan est le chef. — Βασιλεία (une fois seulement, au pluriel) signifie les « royaumes terrestres », αἱ βασιλείαι τοῦ αἰῶνος τούτου (*Rom.* vi, 1) ; Ignace ne parle jamais du royaume de Dieu ou de Christ. — Τέλος désigne l'époque de l'incarnation (*Magn.* vi, 1) ou le terme de la vie du croyant (*Eph.* xiv, 2 ; *Rom.* x, 3) et n'a jamais un sens eschatologique. — Ἔσχατος, sauf dans l'expression ἔσχατοι καιροί dont nous parlons plus loin, a le sens moral : Ignace se considère comme « le plus petit » des fidèles (*Eph.* xxi, 2 ; *Tral.* xiii, 1 ; *Rom.* ix, 2 ; *Smyr.* xi, 1). — On pourrait allonger ces remarques. — (2) Plus exactement il y a deux « fins des temps » chez Ignace : 1. l'époque de l'incarnation : Jésus est apparu ἐν τέλει (*Magn.* vi, 1) ; 2. l'époque de la mort d'Ignace (ἔσχατοι καιροί, *Eph.* xi, 1) ; il ne peut s'agir ici de la fin eschatologique, car l'Eglise est en sécurité (*Eph.* xii, 1), et les exhortations d'Ignace visent le culte et l'eucharistie, non le souci des choses dernières. Cette dualité découle de la mystique de l'imitation, qui fait de la destinée d'Ignace un parallèle de celle de Jésus. — (3) Cf. les textes où Ignace parle de sa résurrection et de celle des chrétiens : *Eph.* xi, 2 ; *Tral.* : suscr. ; *Rom.* iv, 3 ; *Smyr.* vii, 1. — Dans *Polyc.* vii, 1, au lieu de ἐν τῇ ἀναστάσει « au jour de la résurrection » lire la leçon : ἐν τῇ αἰτήσει « grâce à vos prières » (Lightfoot, Lelong). — (4) Cf. *Magn.* xiv, 1 ; *Rom.* i, 2 ; ii, 1, etc. — (5) Cf. E. PETERSON, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*, p. 72 : « J'appelle « temps eschatologique » le temps qui a commencé après la première venue du Christ et qui se termine avec sa seconde venue. Je l'appelle « temps eschatologique », parce qu'il est spécifiquement ordonné à la fin, à l'ἔσχατον ». — Cette notion linéaire du temps et de l'eschatologie, qui est celle du christianisme primitif et de Jean, est essentiellement différente de la notion hellénique de temps cyclique, dans le cadre de laquelle Ignace interprète l'Evangile. On peut ajouter que l'eschatologie de l'Ecole dialectique et de Bultmann doit beaucoup plus à cette dernière conception qu'à la conception néo-testamentaire. — (6) *Rom.* ii, 1. — Le rapprochement s'impose avec l'idée stoïcienne et néoplatonicienne de la pluralité des *logoi* (cf. H. KLEINKNECHT, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 89). Une affirmation semblable à celle d'Ignace serait blasphématoire, sinon impensable pour Jean, pour qui il n'y a qu'un *logos*.

Bref, à la notion historique et eschatologique du salut, Ignace substitue une « mystique de l'imitation du Christ et de l'unité ». Pour lui, l'Évangile est moins l'annonce du règne de Dieu que la réalisation de l'immortalité de l'homme, et la question n'est plus de savoir comment Dieu établira son règne, mais comment l'homme pourra sortir de ce monde mauvais et parvenir à une unité substantielle avec Dieu. A cette question issue du dualisme radical du monde hellénistique et oriental d'alors, Ignace répond par une mystique étrangère à la pensée du Nouveau Testament, et dont le motif est apparenté à l'idée plus ou moins gnostique d'un itinéraire céleste que le fidèle doit parcourir sur les traces de son Sauveur ⁽¹⁾.

III

Jean, qui n'emprunte rien d'essentiel au syncrétisme pour exprimer ses notions de la révélation et de la rédemption, lui devrait-il ses idées sur la Cène ? On l'affirme. L'enseignement eucharistique du quatrième évangile, dit-on, se rattache au miracle de la multiplication des pains ⁽²⁾, et ce miracle est « le prototype de l'eucharistie, le fait mythique par lequel a été inaugurée la cène chrétienne. Et non content de l'inaugurer ainsi, le Christ johannique, en un long discours qui se rattache au miracle comme une sorte de commentaire, formule une théorie du sacrement. Rien n'est plus conforme au rôle de grand révélateur et de grand mystagogue qui lui est attribué ; mais rien aussi ne montre mieux combien le symbolisme rituel et la notion mystique du sacrement sont essentielles à la théologie, à la religion, au christianisme du quatrième évangile »... « Nous sommes ici en plein mystère » ⁽³⁾.

Rien de tout cela ne nous paraît fondé. S'il est évident que le chapitre vi de l'évangile johannique forme un tout, il est certain aussi qu'il n'apporte pas un enseignement nouveau ; il est une des variations du thème unique de l'évangile : le don de la vie divine par Jésus. Aucun indice ne laisse supposer que l'évangéliste est ici infidèle aux présuppositions générales de toute sa pensée ; si le « signe » que Jean

(1) Cf. Th. PREISS, *art. cité*, p. 218-219 et 209. — (2) *Jean* vi. — (3) A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2^e éd., p. 287 s.

décrit ici est original, ce signe illustre toujours la même idée : la manifestation du salut par la parole et l'œuvre du Fils ⁽¹⁾.

Cette révélation se développe, comme très souvent chez Jean, en trois étapes bien marquées : 1. D'abord le fait concret : la multiplication des pains et les différents épisodes qui s'y rattachent ; le don de la vie est présenté sous la forme du pain multiplié, et l'évangéliste nous avertit que nous sommes témoins d'un signe, c'est-à-dire d'un acte de Jésus qui manifeste sa puissance rédemptrice (v. 1-25). 2. L'explication du signe par Jésus, dans ce qu'on appelle le discours sur le pain de vie (v. 26-65). 3. La décision qui s'impose aux auditeurs en présence de cet appel d'en haut : l'incrédulité du grand nombre et la foi plus affermie des disciples (v. 66-71).

Le discours sur le pain de vie se subdivise en deux sections. Dans la première (v. 26-51), Jésus se présente comme le pain du ciel donné par le Père ; celui qui mange ce pain de vie, c'est-à-dire celui qui croit en lui, possède la vie éternelle. Dans la seconde section (v. 51-65), Jésus ajoute que ce pain, c'est sa chair, qu'il donnera pour la vie du monde. Le réalisme de l'expression se fait, pour ainsi dire, plus insistant, quand Jésus, en réponse aux murmures des Juifs, développe sa pensée en ces termes : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes... Celui qui mâche ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ». Les versets suivants, qui scandalisent les auditeurs incrédules, affirment à nouveau que cette chair et ce sang sont des aliments nécessaires à l'entretien de la vie divine ; et le discours se termine par cet avertissement : « C'est l'Esprit qui donne la Vie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et Vie ».

Le discours sur le pain de vie est si loin de formuler sur l'eucharistie un enseignement *ex professo*, que d'excellents exégètes l'entendent intégralement de la foi au Christ. Cette interprétation est en un certain sens légitime, mais — comme du reste celle qui entend tout le discours de la Cène — elle ne rend compte ni de la gradation sensible d'une section du discours à l'autre, ni des nuances très fines

(1) Nous n'avons pas à entrer ici dans toutes les questions soulevées par ce que Jean dit et ce qu'il ne dit pas de la Cène. Sur ces problèmes et sur les recherches récentes, cf. E. LOHMEYER, *Vom urchristlichen Abendmahl*, dans *Theologische Rundschau*, 1937, p. 300-312.

du texte ⁽¹⁾. Nous pensons que la première section parle de la foi au Christ, et que la seconde seule fait allusion à l'eucharistie. On aurait tort, toutefois, d'expliquer cette dernière sans tenir compte de ce qui précède, car les deux enseignements s'enchaînent l'un à l'autre ; il s'agit toujours de saisir le don divin apporté par Jésus de quelque manière : soit par l'incarnation, soit par l'eucharistie ; ce qui est nouveau, c'est, pour ainsi dire, la situation du donateur et des bénéficiaires. Dans la première section, Jésus est présent en personne au milieu de ses auditeurs. Dans la seconde, Jésus envisage l'avenir et montre comment les croyants continueront à se nourrir du même pain, après sa mort et sa glorification ⁽²⁾. Nous sommes d'une part au temps de la vie terrestre de Jésus, d'autre part, à l'époque où l'Eglise réalise la présence éternelle de Jésus lors de la célébration de l'eucharistie. Nous voyons d'emblée que Jean établit un rapport très étroit entre l'incarnation et l'eucharistie, qui l'une et l'autre « signifient » le même don de vie du même Jésus ⁽³⁾.

La signification de l'eucharistie johannique nous sera donnée par l'exégèse de ce rapport. Pour en pénétrer le sens, il faut partir du texte lui-même. Une partie des auditeurs de Jésus se méprend sur le sens de ses paroles. En quoi consiste la méprise ?

A Jésus disant qu'il est le pain céleste, les Juifs objectent son origine humaine ; à l'affirmation de Jésus qu'il faut manger sa chair pour avoir la vie, les Juifs objectent que cela est une impossibilité. Nous n'avons pas là, à proprement parler, deux objections ; c'est la même critique envisagée sous deux aspects. L'idée d'une nourriture divine était familière aux Juifs ; le Messie devait faire descendre la

(1) En particulier l'usage des termes σάρξ et αἷμα (à partir du v. 53), qui correspondent ensemble à ἄρτος = σάρξ (v. 51). Le terme σάρξ suffirait à lui seul à désigner l'eucharistie, car il indique une totalité complète, comme le σῶμα dans la formule paulinienne de *I Cor.* XI, 24-25 (cf. J. HERING, *ouvr. cité*, p. 224). Si Jean mentionne le sang à côté de la chair, c'est sans doute qu'il est influencé par l'usage eucharistique de l'Eglise de son temps (communion sous les deux espèces). Mais αἷμα n'a pas de valeur spécifique et nous n'avons pas ici deux notions différentes de l'eucharistie (opinion de J. HERING, p. 224, n. 2). — (2) Les présents des v. 32-50 mettent en plein relief le futur du v. 51 : δώσω et le v. 62 fait nettement allusion au retour du Fils auprès du Père. — (3) C'est la raison pour laquelle Jean se sert du mot σάρξ de préférence au mot σῶμα que l'on trouve dans les autres textes eucharistiques du Nouveau Testament (évangiles synoptiques et Paul). Le Logos a été fait chair ; cette chair qui donne la vie au monde, quand Jésus s'y manifeste en personne, continue de la donner par l'eucharistie.

manne du ciel, comme Moïse l'avait fait jadis pour le peuple dans le désert, et la manne messianique devait être d'autant supérieure à la nourriture charnelle donnée par Moïse, que le Sauveur eschatologique l'emporterait sur le premier sauveur du peuple ; mais, justement, le don et le donateur devaient être célestes. Or Jésus est « le fils de Joseph » et non un plus grand que Moïse ; son pain céleste, c'est sa propre chair qu'il faut consommer, et non la manne céleste, figure des grâces messianiques. Précisons ces deux aspects du scandale, et voyons comment Jésus y répond.

Les Juifs s'achoppent donc tout d'abord au caractère terrestre de la personne de Jésus ; celui dont on connaît les origines humaines ne peut venir du ciel. En un mot, les Juifs nient l'incarnation. La preuve en est dans ces appels pressants à la foi des auditeurs, qui ne cessent de se faire entendre dans tout le discours, depuis la déclaration du verset 29, que *croire* est, pour l'homme, « faire les œuvres de Dieu », jusqu'au dernier mot de Jésus, où perce un accent d'une indicible tristesse : « Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas ! ». L'objet de la foi, c'est, ici encore, « Jésus Messie et Fils de Dieu ». De là cette insistance à répéter presque à chaque ligne que Jésus est l'envoyé autorisé de Dieu *son* Père, qu'il vient du ciel, que c'est la vie divine qu'il apporte sous une forme terrestre. C'est pourquoi, pour essayer une dernière fois de vaincre l'incrédulité que son témoignage n'a pas entamée, Jésus finit par dire que c'est l'Esprit qui donne la vie et non la chair. Bref, si les paroles et la personne de Jésus donnent la vie, c'est qu'elles ne viennent pas du monde terrestre, mais du monde divin, qui seul possède la vie et l'Esprit.

Il n'y a pas de contradiction entre l'affirmation que « la chair ne sert de rien », et les paroles qui précèdent, présentant la chair de Jésus comme le pain céleste. C'est en elle-même que la chair ne peut rien ; ou, pour parler la langue de Jean, la foi ne se nourrit pas du « fils de Joseph », mais du Fils de Dieu incarné en lui. Cela signifie, dans l'ordre eucharistique, que la foi ne se nourrit pas de pain, mais de la personne de Jésus que le pain *signifie*. Dans les deux cas, c'est sous un aspect terrestre et par un intermédiaire terrestre que les croyants reçoivent le don de la vie divine, mais cette réalité terrestre n'est pas un obstacle à la transmission du don divin. La réalité humaine de Jésus ne l'empêche pas d'être le Verbe divin ⁽¹⁾, et la

(1) C'est pourquoi (pour le dire en passant) il n'est pas juste d'accuser l'évangé-

réalité terrestre de l'eucharistie (le pain et le vin) ne l'empêche pas d'être le moyen par lequel le Fils réalise sa présence parmi les siens. Tandis que les disciples contemporains ont vu et entendu Jésus en chair et, par la foi, ont vu en lui le Fils de Dieu « campant » parmi eux, les croyants, qui n'ont pas été témoins de l'incarnation, en bénéficient pourtant en participant à l'eucharistie, signe de la présence continuée, pour ainsi dire, du Verbe au milieu de ceux qui croient en lui.

Remarquons toutefois que l'eucharistie n'est pas une autre incarnation sous un mode nouveau. Ce serait le cas, si Jésus était présent dans les espèces ; mais cette théorie est étrangère à la pensée johannique. En réalité la cène est un mémorial et un prolongement de l'*unique* incarnation.

Notre interprétation paraît confirmée par l'autre aspect du scandale que les Juifs trouvent dans les paroles de Jésus : le fait qu'ils entendent en un sens matériel la déclaration : « le pain que je donnerai, c'est ma chair ». Ils formulent leur objection dans les termes mêmes dont se servait Nicodème, à qui Jésus voulait faire comprendre ce qu'est la nouvelle naissance ⁽¹⁾. Au lieu de lever le scandale, Jésus répète la même pensée dans des termes plus équivoques encore. Le procédé est, ici encore, celui dont il usait dans l'explication à Nicodème. C'est donc que les Juifs se trompent en comprenant les paroles sur Jésus aliment de vie divine comme Nicodème a compris les paroles sur la nouvelle naissance. Au chapitre VI, comme au chapitre III, le malentendu naît du fait que le sens *pneumatique* est méconnu et que les auditeurs interprètent *charnellement* des paroles qui sont Esprit et Vie. Pas plus qu'un homme ne peut rentrer dans le sein de sa mère pour naître de nouveau — un tel acte est impossible naturellement, et la nouvelle naissance n'est pas un miracle qui supplée à l'impuissance de la nature, mais quelque chose d'un ordre tout différent — pas plus le chrétien ne peut consommer un aliment qui soit substantiellement la chair de Jésus. Ce que le croyant consomme dans l'eucharistie, c'est du pain, mais ce pain est le *signe* de la présence spirituelle et de l'action salvatrice de Jésus.

liste de docétisme. En VI, 42 ce ne sont pas les Juifs seulement qui considèrent Jésus comme « le fils de Joseph ». Pour Jean aussi l'humanité du Verbe incarné est réelle. Ce n'est pas au point de vue de l'état-civil que Jésus est différent pour les incrédules et pour les croyants.

(1) Cf. III, 4 ; VI, 52 et encore IX, 16 ; VI, 60 ; dans les quatre passages, la formule πῶς δύναται (dans le dernier cas τίς δύναται) indique une impossibilité absolue.

En résumé, la théorie johannique de l'eucharistie se présente de la manière suivante : le Verbe s'est fait chair ; il a habité parmi nous ; dans sa chair, c'est-à-dire dans sa personne humaine, il s'est donné pour la vie du monde ; il est retourné au Père ; la vie qu'il a donnée par l'incarnation, il continue de la donner aux croyants dans l'eucharistie, qui est sa chair, c'est-à-dire qui manifeste sa présence et son action d'une manière aussi réelle et efficace que « le fils de Joseph » l'a révélée aux yeux des disciples contemporains.

Ni pur symbole ni sacrement au sens magique, l'eucharistie a une double valeur :

1. Mémorial de l'incarnation, elle place les croyants qui communient sous les espèces eucharistiques sur un plan d'égalité spirituelle avec les premiers disciples qui ont vu le Verbe incarné ; elle réalise par là l'unité des croyants dans l'appropriation du salut, de même que, nous l'avons vu, le témoignage de la foi réalise cette unité en ce qui concerne la révélation (1).

2. Aliment sensible de la foi, l'eucharistie est à la foi ce que l'œuvre est à la parole dans l'action révélatrice de Jésus (2). Aux deux modes (parole et œuvre) du témoignage divin, correspondent deux modes d'appropriation du salut : la foi et la participation à l'eucharistie.

Comme la foi, l'eucharistie appartient aux réalités du « temps eschatologique ». Quand viendra la fin, la présence signifiée qu'est la cène sera remplacée par la présence immédiate, comme la foi sera remplacée par la vue.

(1) C'est pourquoi Jean n'a pas de récit d'institution proprement dit, mais seulement une annonce de l'eucharistie que l'Eglise célébrera après la mort de Jésus. Jean se place pour écrire son évangile au point de vue du croyant (et de l'incrédule) de son temps. Il envisage dans l'eucharistie le souvenir non d'un acte particulier de Jésus, mais du don que Jésus a fait de sa personne durant tout son ministère. Ce que Jésus a donné lors du dernier repas (d'après les évangiles synoptiques), il l'a offert par toute l'œuvre de sa vie incarnée et il l'offre encore dans l'eucharistie, d'après Jean. De là vient que l'enseignement eucharistique, dans le quatrième évangile, est proposé à un large auditoire (la participation à l'eucharistie étant réservée à l'avenir et aux croyants), de même que par l'incarnation le Fils s'est manifesté au monde (les croyants seuls bénéficiant, pour ainsi dire de l'incarnation). — (2) La parole et l'œuvre ne sont pas deux modes indépendants de révélation, mais deux aspects solidaires d'un mode unique, en vertu du principe que Dieu intervient dans l'histoire et manifeste la vie divine en des signes attestant directement la vérité énoncée dans la parole. De même la foi et l'eucharistie ne sont qu'un seul et même moyen de grâce. La loi de l'incarnation régit toute la pensée johannique.

Ainsi la notion de l'eucharistie que Jean esquisse est en parfaite harmonie avec les lignes maîtresses et les idées inspiratrices de sa pensée. Il est très loin de faire de la cène chrétienne un mystère, et aucun indice n'autorise à conclure qu'il subirait, sur ce point particulier, l'influence du mysticisme hellénistique. L'eucharistie johannique n'est pas davantage une matérialisation ou une spiritualisation allégorique de la notion paulinienne, Jean a lié organiquement la notion de l'eucharistie à sa propre pensée par un travail personnel de réflexion et de méditation ; et sa théorie eucharistique trace une ligne parallèle à la ligne suivie par saint Paul. Paul, lui non plus, « ne s'inspire pas des détails du rite ni même des explications traditionnelles, qui lui avaient été transmises, mais de sa propre eschatologie et de sa mystique » (1). C'est pourquoi ni Paul ni Jean n'ont abouti à l'idée que Christ était présent dans les espèces eucharistiques (2).

L'eucharistie ne peut être comprise comme un aliment quasi-physique d'immortalité que là où la rédemption elle-même est conçue selon des catégories plus physiques que morales, et où le salut est moins la création d'une communion personnelle du croyant avec le Sauveur qui le régénère qu'un processus de divinisation du fidèle à l'image de son Sauveur. Telle est la conception d'Ignace d'Antioche.

Pour Ignace, nous l'avons vu, l'Évangile est avant tout la réalisation de l'immortalité de l'homme. Or c'est l'eucharistie qui suffit pratiquement à réaliser cette immortalité ; l'eucharistie est « une médecine d'immortalité, un antidote destiné à nous préserver de la

(1) J. HERING, *ouvr. cité*, p. 222. — Chez Paul le *σῶμα* désigne l'Église, corps de Christ, comme chez Jean la *σάρξ* est la personne de Jésus. — (2) Nous l'avons dit plus haut pour Jean. Il est certain aussi que « toute la théorie sur la présence dans les espèces est en dehors des horizons du paulinisme » (J. HERING, *ouvr. cité*, p. 227). « Une communion avec le sang comme avec la chair du Christ est, sur le terrain du paulinisme, rigoureusement impensable », dit de son côté M. GOGUEL (*Le rôle de l'apôtre Paul dans la constitution des sacrements chrétiens (baptême et eucharistie)*, *Revue de l'histoire des religions*, t. cxvii (1938), p. 200 ; comme il voit chez Paul une conception réaliste et sacramentelle de la cène, il ajoute : « Il y a ici dans le système paulinien un corps étranger qui s'y trouve par survivance et par héritage ». Mais nous n'avons aucun témoignage indiquant que l'Église primitive a compris l'eucharistie en ce sens avant ou après Paul. S'il y a une pointe polémique dans les explications de Jean, l'attaque est dirigée non contre une théorie sacramentelle qui se ferait jour dans l'Église, mais contre l'incapacité des Juifs à comprendre le sens et la valeur de l'eucharistie (cf. Justin Martyr, *Dial.* cxvii, 3). Ignace lui-même doit lutter pour faire prévaloir son interprétation de la cène (cf. *Smyr.* vii, 1-2), ce qui semble suggérer que sa conception est une nouveauté.

mort »⁽¹⁾, car les espèces sont réellement la chair et le sang du Christ. Si donc Ignace reproduit les formules eucharistiques de Jean ⁽²⁾, il les comprend à la lettre, comme Nicodème comprenait l'enseignement sur la nouvelle naissance, parce qu'il les interprète non plus dans le cadre de la pensée johannique, mais en fonction de sa propre théologie. Ici on peut vraiment parler de réalisme sacramentaire, mais ici on est bien loin et de Paul et de Jean ⁽³⁾.

Réalisme historique ou réalisme mystico-sacramentel, telle est l'alternative dans laquelle nous avons enfermé le problème du johannisme. La solution est déjà inscrite dans les réponses que nous avons données, chemin faisant. Aussi pouvons-nous conclure brièvement.

Les caractères spécifiques de la pensée johannique sont étrangers au syncrétisme, et tout ce qui caractérise le syncrétisme manque chez Jean.

La pensée d'Ignace se présente sous un jour tout différent. Séduit et conquis, au moins en partie, par l'esprit du monde ambiant, l'évêque d'Antioche interprète en fonction d'une vue hellénistique du monde et de l'homme les données de l'Évangile qui pouvaient subir une semblable exégèse. Du christianisme primitif, qui est encore pour Jean une histoire et une eschatologie, il incline à faire une mystique sacramentelle.

Il n'y a chez Ignace aucun parti-pris, aucun dessein conscient et avoué de rapprocher le christianisme de l'hellénisme, aucune trace de l'effort que tenteront les apologètes du deuxième siècle et que réalisera plus tard l'école d'Alexandrie. Né en terre païenne, sans doute même né païen, Ignace traduit tout naturellement en langage hellénistique les idées dont vit et par quoi s'exprime sa foi chrétienne. Par son attitude « nous pouvons mesurer l'étendue du danger qui menaçait le christianisme sitôt qu'il se répandait en dehors des milieux juifs : il courait le risque de ne plus subsister qu'en fonction du besoin de rédemption des milieux du syncrétisme hellénis-

(1) *Eph.* xx, 2 ; cf. *Eph.* XIII, 1. — (2) Cf. *Eph.* v, 2 ; *Rom.* VII, 3 ; *Smyr.* VII, 1 ; *Philad.* IV, etc. — On peut noter également qu'Ignace est un anti-docète aussi dédicé que Jean, mais il l'est en vertu de son réalisme sacramentel, tandis que Jean l'est en vertu de son réalisme historique. Rien ne montre mieux que le parallélisme des formules, chez les deux auteurs, recouvre des théologies différentes. — (3) Cf. M. GOGUEL, *art. cité*, p. 204.

tique et oriental, et d'être réduit à une sorte de religion de mystère ou de système gnostique plus réaliste que les autres » (1).

Le dernier témoin de la tradition — car nous pouvons maintenant donner ce titre à Jean — pressent-il déjà le danger ? Peut-être. En tous cas l'œuvre de Jean demeure un avertissement sérieux bien qu'indirect à ceux que tourmente le souci d'adapter la foi chrétienne aux aspirations d'une époque ; elle proclame que l'Évangile est indissolublement lié à un fondement historique donné une fois pour toutes, hors duquel il n'y a plus de christianisme authentique. On comprend que saint Irénée ait vu chez Jean « le dessein d'établir dans l'Église la règle de la vérité » (2).

Une dernière question nous arrête ici : qui est *Jean* ? Nous ne pouvons pas y répondre — il faudrait pour le faire envisager bien d'autres aspects du problème johannique que celui que nous avons étudié, — mais nous pouvons dire du moins que notre étude oriente les réponses possibles dans une seule direction.

Le témoignage d'une sublime majesté rendu à la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ et à la valeur normative de cette révélation qu'est « l'évangile selon saint Jean », est l'œuvre d'un esprit né et formé sur le terrain du judaïsme. C'est là seulement que l'auteur a pu acquérir ce sens si profond de l'histoire, c'est là qu'il a trouvé la force de résister victorieusement à la pression exercée sur tout esprit cultivé d'alors par le syncrétisme hellénistique.

Philippe-H. MENOUD.

(1) Th. PREISS, *art. cité*, p. 240. — (2) « Volens... regulam veritatis constituere in Ecclesia », Irénée, *Adv. haer.*, III, 11, 1.