Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1942)
Heft: 123

Artikel: Revue générale : le problème johannique
Autor: Menoud, Philippe-H.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380416

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: 14.07.2025

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

REVUE GÉNÉRALE

LE PROBLÈME JOHANNIQUE [1]

Chapitre II : La pensée johannique.

Si la question littéraire a fort préoccupé les exégètes du quatrième évangile, comme nous l'avons vu, l'origine et l'interprétation de la pensée johannique ont été l'objet aussi de discussions très vives et très nourries. Tout le débat est dominé par deux faits. D'une part, le johannisme possède une originalité incontestable au milieu de la théologie du Nouveau Testament. D'autre part, il a une frappante communauté d'expressions, d'images et en un certain sens d'idées avec les courants religieux du monde hellénistique et oriental. Le grand problème est d'expliquer ces faits.

§ 1. Le johannisme et les religions de l'époque.

Considérons de plus près ces deux faits d'évidence.

A. Le johannisme apparaît d'emblée comme une expression originale du témoignage chrétien par sa langue et par sa pensée. Rappelons, pour ne citer que quelques traits, que Jean est seul parmi les auteurs néotestamentaires à développer l'alternative salut-perdition par les dualités : lumière-ténèbres, vérité-mensonge, vie-mort. Il oppose le monde d'en haut au monde d'en bas, plutôt que le monde présent au monde à venir. Le Jésus johannique explique la réalité de sa personne et sa signification de salut pour les hommes en une série de formules à image, dont on ne trouve pas l'équivalent dans le Nouveau Testament : « Je suis le pain », « Je suis la lumière », « Je suis la porte », « Je suis le berger », « Je suis la résurrection et la vie », « Je suis la voie, la vérité et la vie », « Je suis la vigne ». Sans doute cette langue est en germe dans l'Ancien Testament ; on en trouve des traces dans les évangiles synoptiques et dans les épîtres pauliniennes. Il n'en reste pas moins que le style johannique, au sens le plus large du terme, est d'une frappe unique et se distingue nettement de tout autre style biblique.

[1] Cf. *Revue de Théol. et de Philos.*, 1941, p. 236-256.

Quant à 'a pensée théologique, Jean dépasse singulièrement les synoptiques par le portrait qu'il trace du Christ, dont il affirme la préexistence et l'unité éternelle avec le Père. Jean n'est pas un continuateur de Paul. En dépit du parallélisme de leurs positions essentielles, le « disciple bien-aimé » et l'apôtre des Gentils diffèrent l'un de l'autre par leur expérience personnelle de l'évangile et par les traductions intellectuelles qu'ils en ont données. Paul parle de justification ; Jean parle de naissance d'en haut. Paul prêche « la parole de la croix » ; Jean contemple le Fils de Dieu dans la gloire du Père. L'eschatologie paulinienne n'est pas dégagée de l'apocalyptique et contribue à donner à toute la pensée de l'apôtre un caractère tendu et haletant, tandis que Jean, dans une vision paisible et calme, embrasse pour ainsi dire d'un seul coup d'œil le présent et l'avenir, l'histoire et l'eschatologie.

B. D'autre part, les termes et images caractéristiques de Jean (le logos, la vie, la lumière, etc.) sont des lieux communs de la mystique hellénistique et orientale. Les dualités johanniques se retrouvent dans les systèmes du syncrétisme qui, sous des formes diverses, opposent le monde supérieur au monde inférieur, et l'âme, substance du monde lumineux et divin, au corps, formé des éléments matériels du monde ténébreux. Le Fils de Dieu dont parle le quatrième évangile apporte aux hommes la révélation et le salut comme le font les « hommes divins » du monde hellénistique et les « sauveurs » des mystères et du gnosticisme. Bref, il existe un parallélisme en tout cas formel entre le johannisme et les religions de l'époque.

Comment, dès lors, comprendre ce rapport ? On peut le juger naturel. D'abord parce que les sentiments et les certitudes religieuses ne peuvent s'exprimer que par images, par illustrations plastiques ou conceptuelles ; les comparaisons et les idées les plus simples, qui sont aussi les plus adéquates, 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. Sa pensée n'en demeure pas moins foncièrement personnelle et fidèle à la tradition théologique de l'Eglise naissante.

On peut aussi déduire du rapport entre le johannisme et les idées religieuses du temps que Jean a subi plus ou moins l'influence de ces dernières, et qu'il interprète le donné chrétien au moyen des spéculations du syncrétisme. Bref, liberté ou dépendance de Jean à l'égard de la pensée environnante, tels sont les deux termes de l'alternative que rencontre aujourd'hui tout exégète du quatrième évangile. Par là l'étude de la pensée johannique est liée aux recherches sur la mystique hellénistique et le gnosticisme oriental et participe forcément à leur développement et à leur évolution.

1. *Le syncrétisme hellénistique.*

Longtemps le syncrétisme hellénistique a passé pour être le milieu d'éclosion de la théologie johannique. C'est à Philon que Jean aurait dû sa notion

du Logos ; c'est à l'hermétisme qu'il aurait emprunté les idées de vie et de lumière et l'usage du « Je » sacré ; c'est sur le modèle des mystères païens qu'il aurait élaboré « le mystère chrétien ». Il suffit de rappeler ici les noms des savants aujourd'hui disparus qui ont défendu ces thèses : Julius Grill, Gillis P : son Wetter, Wilhelm Bousset et Alfred Loisy. A leur école se rattachent quelques auteurs plus récents, qu'on nous permettra de citer.

Dans un chapitre de son livre sur la mystique paulinienne, Albert Schweitzer a prétendu que la théologie johannique n'était que « l'hellénisation de la mystique paulinienne ». La pensée de Paul, déclare Schweitzer, ne doit rien à l'hellénisme. C'est saint Ignace qui aurait introduit dans l'Eglise la mystique hellénistique, et Jean aurait marché sur les traces de l'évêque d'Antioche. L'auteur du quatrième évangile aurait voulu montrer, en effet, que Jésus aurait prêché non pas un salut eschatologique, comme l'ont enseigné les évangiles synoptiques, mais une doctrine mystique de la rédemption. Celle-ci s'opérerait par un « demeurer » dans le Christ-Logos, porteur des sacrements d'immortalité. La théorie johannique serait donc identique à la théorie ignatienne, et le johannisme, une forme hellénisée de la mystique chrétienne que Paul a prêchée (1).

Pour E. Russell, les religions de mystères ont non seulement influencé la pensée de Jean, mais encore agi sur le groupement des écrits johanniques (2). Partant de la démonstration jadis, présentée par Angus, que la célébration du mystère comportait ces trois degrés : préparation ou purification, initiation et communion, et *visio dei*, Russell estime que la première épître de Jean, l'évangile et l'Apocalypse (tous trois du même auteur) correspondent respectivement à ces trois degrés : l'épître *prépare* le fidèle par son enseignement sur l'amour ; l'évangile, drame sacré plutôt que narration historique, est le mystère proprement dit ; celui-ci s'achève, dans l'Apocalypse, par les visions célestes (3).

Le professeur Georges Méautis affirme aussi que le christianisme a gardé « une partie de l'enseignement des mystères ». Le texte de Jean XII, 24 (« Si

(1) A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) : XIII : « Die Hellenisierung der Mystik Pauli durch Ignatius und die johanneische Theologie » (p. 324-364). Cf. aussi W. VON LŒWENICH, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* (1932), p. 27. — La thèse de Schweitzer a été combattue, entre autres, par W. MICHÆLIS, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1930, p. 257-264 ; M. GOGUEL, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1931, p. 208 s. — (2) E. RUSSELL, « Possible influence of the mysteries on the form and interrelation of the Johannine writings », *Journal of Biblical Literature*, 1932, p. 336-351. — (3) Cf. RUSSELL, p. 351 : « The conclusion of the Apocalypse seems to catch up the three elements of the Johannine trilogy in three short passages. The *katharsis* is indicated in XXII, 10-15, with its emphasis on righteousness, cleansing and the exclusion of the morally unclean from the blessedness of the heavenly city. The invitation to become initiated into the mystic fellowship and spiritual water of life provided in the mystery of Jesus follows (XXII, 16-17). Insistence on the importance of living up to the meaning of the *epopteia* of the Apocalypse closes the book (XXII, 18-20) ».

le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il reste seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit ») le prouverait. Cette fameuse phrase, dit M. Méautis, « puise évidemment sa comparaison dans une théorie agraire et s'explique admirablement à la lumière des théories d'Eleusis. L'âme humaine, cette graine sacrée, ravie comme Koré dans l'enfer qu'est notre terre, doit accepter de mourir pour renaître dans le monde de l'esprit, dans le monde de Déméter » (1). Le rapprochement est intéressant mais moins significatif qu'il ne le semblerait à première vue, car l'image du grain de blé est largement répandue dans la littérature rabbinique aussi bien que dans l'hellénisme (2). D'autre part, l'eschatologie d'Eleusis et celle de Jean appartiennent à deux mondes de pensée irréductibles l'un à l'autre (3).

2. *Le gnosticisme oriental.*

D'une manière générale, les recherches récentes se sont portées dans une autre direction que les travaux que nous venons de rappeler ou de citer. Elles ont plutôt mis la pensée johannique en rapport avec le gnosticisme oriental. L'alternative : juif ou hellénistique, qui a longtemps pesé sur l'évangile, s'est trouvée dépassée. De même, toutes les études sur le christianisme primitif ont connu un tel développement.

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne une foule de sectes gnostiques et baptistes, plus ou moins christianisées, ont prospéré dans le nord de la Palestine et en Syrie. L'intérêt pour ces sectes a passé au premier plan par suite de la découverte de documents originaux, comme ceux du manichéisme, et par l'édition et la traduction de textes jusqu'alors peu accessibles, comme ceux du mandéisme.

Ces documents ont attiré l'attention des savants sur les idées cosmologiques et sotériologiques développées autour de la figure mythique du « sauveur ». Richard Reitzenstein a supposé l'existence d'un mythe de rédemption d'origine iranienne. Fondé sur une conception dualiste de l'univers et de l'homme, ce mythe parlerait de la chute dans le monde ténébreux de « l'Homme céleste primitif » et des âmes, de la mission d'un Envoyé céleste qui, saisi lui-même dans les liens de la matière, s'en dégage, délivre les âmes croyantes et les ramène dans le monde de la lumière. Ce mythe du « sauveur sauvé » aurait pénétré, par quelques-uns de ses éléments tout au moins, dans toutes les

(1) G. Meautis, *Les mystères d'Eleusis*, 1934, p. 63-65. — La relation possible entre Jean xii, 24 et les mystères en général ou Eleusis en particulier, est déjà signalée dans les commentaires de Luthardt, 2. Auf. 1876, II, p. 252, Godet, 4e éd., 1903, III, p. 194, Holtzmann-Bauer, 3. Auf, 1908, p. 223. Elle est écartée par Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2. Auf. 1911, II, p. 424, Bauer, *Das Johannesevangelium*, 3 Auf. 1933, p. 162, et les commentateurs récents. — D'après M. Méautis, le texte de Luc ix, 59-60 serait « un autre témoignage encore plus frappant de l'influence des mystères païens sur la langue même des Evangiles ». — (2) Cf. Wettstein, Strack-Billerbeck, Bauer et Bultmann à Jean xii, 24. — (3) Cf. Ph.-H. Menoud, « L'originalité de la pensée johannique », dans cette *Revue*, 1940, p. 249 s.

religions du monde oriental et méditerranéen. Il se serait insinué dans la tradition messianique et apocalyptique du judaïsme et par elle dans le christianisme (1).

Cette audacieuse théorie est trop conjecturale pour entraîner les suffrages (2). Il reste que l'espérance en la venue d'un sauveur était générale dans le monde ancien, à l'heure où le christianisme allait paraître et se répandre hors des limites de la Palestine. Cette attente s'est exprimée partout dans des conceptions plus ou moins parallèles entre elles et parallèles aussi en quelque mesure à l'évangile de Jésus-Christ. C'est pourquoi la découverte de sources nouvelles en ce domaine ne pouvait laisser indifférents les exégètes du Nouveau Testament. On verra combien les recherches sur la préhistoire du christianisme se sont étendues, en comparant, dans leur titre et leur contenu, deux œuvres magistrales, conçues à vingt ans d'intervalle : le *Kurios Christos* de Wilhelm Bousset et le *Soter* de Wilhelm Stærk (3).

Les études johanniques ont été les plus directement intéressées par le développement des connaissances sur le monde oriental. En effet, la question s'est posée, et se pose encore, des contacts qui ont pu s'établir entre le mandéisme et le johannisme.

Les Mandéens ou « gnostiques » subsistent aujourd'hui encore en Babylonie méridionale (4). Leur littérature religieuse, rédigée en un dialecte araméen, date, sous sa forme actuelle, du huitième siècle environ, mais elle renferme des traditions beaucoup plus anciennes. Connus en Europe dès la fin du dix-huitième siècle, les écrits mandéens restèrent longtemps à peu près ignorés, sauf des spécialistes. Ils furent édités et traduits, de 1915 à 1925, par un orientaliste allemand, Mark Lidzbarski (5). On compte les ouvrages sui-

(1) R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921 ; *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Auf. 1927 ; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929, etc. Cf. R. Reitzenstein und H. H. Schæder, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, I et II, 1926. — (2) Néanmoins le « pan-iranisme » de Reitzenstein a trouvé, récemment encore, un avocat en Ch. Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, 1935 ; *La préhistoire du christianisme, I : Autour de l'Asie occidentale*, 1941. — (3) W. Bousset, *Kurios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 1913 ; 2. Auf. 1921 ; 3. unveränderte Auf. 1926. — W. Stærk, *Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung. I : Der biblische Christus*, 1933 ; *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Untersuchungen zu den Ausdruckformen der biblischen Christologie (Soter II)*, 1938. — (4) *Manda* signifie « connaissance » ou « gnose ». H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I : Die mythologische Gnosis*, 1934 (Forschungen zur Religion und Literatur des Altens und Neuen Testaments, Neue Folge, 33) voit dans le mandéisme la gnose par excellence, à l'état pur et primitif (cf. p. 7 s. ; 85 s. ; 262 s.). Mais il n'a pas traité la question des rapports entre le mandéisme et le christianisme (cf. p. 1 s ; 80 s.). — (5) M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, 1905 et 1915 (texte et traduction) ; *Mandäische Liturgien*, 1920 (texte et traduction) ; *Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch des Mandäer*, 1925 (traduction, avec une introduction, des notes et des tables).

vants : 1° Le Ginza ou le Grand Livre ou le Trésor, composé de deux parties : la première ou Ginza de droite traite principalement du monde et de la vie présente ; la seconde ou Ginza de gauche parle de la mort et de l'au-delà. 2° les Liturgies, recueil d'hymnes sacrés. 3° Le Livre de Jean, compilation de morceaux poétiques ou didactiques et de légendes sur Jean-Baptiste, lequel est honoré par les Mandéens comme le vrai prophète.

A la lumière de sa littérature sacrée, le mandéisme semble être moins une religion qu'un syncrétisme très complexe. Dans ses traits principaux, il est une gnose de salut, caractérisée par un dualisme cosmique et anthropologique. Les âmes humaines, disent les Mandéens, tirent leur origine du ciel, du monde de la lumière et de la vie ; comme leur ancêtre commun, l'Homme céleste primitif, elles sont tombées sur la terre, au pouvoir des puissances des ténèbres. Retenues captives dans la matière, elles soupirent après le salut. Pour les sauver, le Roi de la lumière ou la Grande Vie envoie un messager céleste, dont le rôle est tenu le plus souvent par Manda d'Haiye (« la connaissance de la Vie » ou de Dieu), qui a pour mission d'apporter aux âmes la révélation du monde supérieur et de les guider, après la mort, vers leur patrie céleste. Le mandéisme ne connaît pas, à proprement parler, de rédemption accomplie ici-bas ; c'est la mort seule qui peut délivrer les âmes (1). Toutefois les croyants mandéens se préparent dès maintenant au salut, en célébrant deux sacrements : le baptême *(masbotha)*, rite d'initiation, et « la montée » *(massaqta)* ou « messe des morts », comme dit Lidzbarski, sorte d'onction plus ou moins parallèle au baptême et qui doit assurer à l'âme un heureux voyage jusqu'au pays de la lumière et de la vie.

Lidzbarski considérait le mandéisme comme une secte issue, au premier siècle de l'ère chrétienne, du judaïsme hétérodoxe de Palestine ; il se refusait à établir un rapport entre la gnose mandéenne et la tradition évangélique (2). Par contre, Reitzenstein alla beaucoup plus loin. Il considéra le mandéisme comme préchrétien et en fit un intermédiaire entre la pensée iranienne sur le salut et le christianisme. Dans un de ses premiers ouvrages, il n'hésita pas à conclure à la dépendance littéraire de la tradition évangélique à l'égard des sources mandéennes les plus anciennes (3).

Les publications de Lidzbarski et de Reitzenstein provoquèrent en Allemagne, dans les années 1925-1930, une véritable « fièvre mandéenne » (4). Aux yeux de beaucoup, il apparut démontré que le mandéisme et le christianisme étaient deux religions d'origine et de développement parallèles, et que les textes mandéens pouvaient renouveler l'exégèse de plusieurs livres du

(1) L'idée la plus émouvante du mandéisme, c'est la douleur de l'âme croyante exilée dans le monde des ténèbres et aspirant à la libération. Cf. *Ginza*, p. 568 ; *Liturgies*, p. 223 s., etc. — (2) *Ginza*, p. x s. — (3) R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*, 1919. — (4) M. Goguel, *Au seuil de l'évangile, Jean-Baptiste*, 1928, p. 113. — Sur toute la question, cf. H. Schlier, « Zur Mandäerfrage », *Theologische Rundschau*, 1933, p. 1-34 et 69-92.

Nouveau Testament, en particulier du quatrième évangile (1). Mais l'opposition fut tout aussi vive et elle est allée toujours croissant. Elle a pris une double forme. L'une, radicale, nie l'origine ancienne et occidentale du mandéisme et conclut que nous trouvons dans ces écrits et cette pensée « la christianisation d'une gnose orientale et non les bases gnostiques du christianisme » (2). L'autre, plus conciliante en ce qui concerne l'antiquité et le pays d'origine de la secte mandéenne, la fait naître en Palestine au premier siècle. Mais la conciliation s'arrête là. Pour le reste, on refuse de faire des Mandéens « des ancêtres du christianisme ni des inspirateurs de la tradition évangélique » (3).

Ces objections n'ont pas été réfutées. On ne songe plus aujourd'hui à établir un rapport de dépendance littéraire des évangiles à l'égard des textes mandéens ; on doute que les documents du mandéisme soient une source d'information précieuse touchant les origines du christianisme. Si même, en théorie, on peut envisager que certaines traditions mandéennes remontent jusqu'au premier siècle chrétien, il est pratiquement impossible de distinguer avec certitude les couches rédactionnelles diverses dans cet amas, à certains égards chaotique et contradictoire, qu'est la littérature mandéenne.

Il reste que le mandéisme a en commun avec le johannisme tout ce trésor d'expressions, d'images et d'idées dont nous avons parlé : les dualités : lumière-ténèbres, vérité-mensonge, vie-mort, les images du berger et de la vigne pour dépeindre le Révélateur, l'idée d'un Envoyé céleste porteur de la révélation. Expressions, images et idées qu'on retrouve, du reste, avec des variantes, dans tous les systèmes gnostiques. La question des rapports entre le johan-

(1) Cf. par exemple les commentaires de BAUER et de BULTMANN sur l'évangile de Jean (voir plus loin), de LOHMEYER sur l'Apocalypse (1926), et sur l'épître aux Colossiens (1928), de DIBELIUS sur les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens (1927), de WINDISCH sur l'épître aux Hébreux (1931). — Il faut faire une place à part au commentaire de H. ODEBERG, *The fourth gospel interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic-oriental world*, (1929). Quoique cet auteur éclaire lui aussi les textes johanniques par des parallèles tirés des littératures hellénistique et mandéenne, il estime que Jean n'a pas subi l'influence de leurs idées et n'a, avec elles, que des rapports formels ; Jean se situe plutôt dans la ligne du mysticisme juif, lequel a influencé aussi le mandéisme. — (2) H. LIETZMANN, « Ein Beitrag zur Mandäerfrage », *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl.*, 1930, p. 608. Lietzmann rappelle que la personne de Jean-Baptiste appartient aux couches les plus récentes de la littérature mandéenne et que le rite baptismal des Mandéens n'est que l'adaptation du rite nestorien. — Dans le même sens A. LOISY estime que le mandéisme n'a jamais connu que le Christ de la théologie byzantine, qu'il est un produit relativement tardif de la gnose orientale et qu'il n'a fourni au christianisme « ni les principes de sa foi ni l'essentiel de son économie sacramentelle » (*Le mandéisme et les origines chrétiennes*, 1934, p. 157). — (3) M.-J. LAGRANGE, « La gnose mandéenne et la tradition évangélique », *Revue Biblique*, 1928, p. 36. Cf. aussi J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.C. — 300 ap. J.-C.)*, 1935 (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes... II, 28), p. 184-267.

nisme et le gnosticisme subsiste ; les exégètes du quatrième évangile lui ont donné, dans ces dernières années, l'une des deux réponses suivantes, entre lesquelles se situe la masse flottante des opinions moyennes :

Ou bien Jean a connu le mythe gnostique du Sauveur dont le mandéisme nous offre aujourd'hui l'une des expressions les mieux connues. Ce mythe est à l'arrière-plan de la pensée du quatrième évangile ; mais Jean n'en a retenu que la partie sotériologique ; de plus il l'a dépouillé de son caractère proprement mythique, il l'a « historifié » en l'appliquant à la personne historique du révélateur chrétien. Il a écrit l'histoire de Jésus dans la langue de la gnose, parce que cette langue lui paraissait plus propre que la langue chrétienne traditionnelle à exprimer sa pensée personnelle. Bref, Jean est un témoin du contact qui s'est établi entre le christianisme et la gnose.

Ou alors Jean ne doit rien à la pensée ni même au vocabulaire gnostiques. Ses sources sont l'Ancien Testament et la tradition chrétienne qu'il domine et dépasse de toute la hauteur de son génie. Très tôt le johannisme a été exploité par la gnose. Des éléments d'origine johannique, mais déformés au contact d'une cosmologie et d'une sotériologie étrangères à la pensée biblique, se sont répandus dans toutes les religions orientales, y compris le mandéisme. Bref, c'est le johannisme qui a exercé son influence sur la gnose mandéenne.

Il va sans dire qu'en partant de présuppositions aussi opposées sur les origines de la pensée johannique, on aboutit à des interprétations différentes du quatrième évangile. Nous le verrons en passant en revue les travaux qui admettent quelque influence du gnosticisme en général sur le johannisme et ceux qui défendent l'originalité essentielle de la pensée de Jean.

§ 2. L'origine de la pensée johannique.

1. *L'influence gnostique.*

Le professeur Walter Bauer est le premier savant qui ait cru pouvoir discerner dans les écrits mandéens un « commentaire orientaliste » du quatrième évangile. Les parallèles mandéens, déjà nombreux dans la seconde édition de son *Evangile de Jean*, parue en 1925, l'année même où Lidzbarski publiait la traduction du Ginza, se sont multipliés dans la troisième édition. Toutefois le prudent exégète de Göttingue rappelle dans sa préface que ces parallèles n'impliquent pas une dépendance littéraire de Jean, mais qu'ils font seulement ressortir la communauté d'origine ou de milieu des deux groupes d'écrits (1).

Préciser et expliquer ce rapport, tel est le but que poursuit, depuis vingt ans, le professeur Rudolf Bultmann. En 1923, dans une étude très originale,

(1) W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament, 6), 2. Auf. 1925 ; 3. Auf. 1933. Dans le même sens, L. Schmid parle d'une « atmosphère religieuse commune » au johannisme et au mandéisme (*Johannesevangelium und Religionsgeschichte*, 1933, p. 67).

il admettait que la pensée théologique du prologue de Jean venait non pas des spéculations philosophiques de l'hellénisme, mais de la mythologie orientale, dont l'influence se serait exercée en Palestine par l'intermédiaire du mouvement baptiste (1). Deux ans plus tard, l'exégète de Marbourg étendait son interprétation à tout l'évangile. Jean, dit-il, présente la personne de Jésus sous les traits de l'Envoyé céleste, porteur de la révélation, dont la venue signifie le salut pour les croyants et le jugement pour les incrédules. Si l'évangéliste peut réduire à cette seule mission le ministère et la prédication de Jésus, c'est qu'il renvoie ses lecteurs à une doctrine supposée connue, à savoir au mythe gnostique du Sauveur, que nous retrouvons dans les Odes de Salomon, les Actes apocryphes de Thomas et de Jean, et surtout dans les écrits mandéens. Ces derniers pourraient donc servir à éclairer la pensée de Jean (2).

Le professeur Bultmann a développé ces vues dans son magistral commentaire, publié en 1937-1941 (3). Nous avons indiqué au chapitre précédent les bases littéraires de sa théorie : dans le prologue et le corps de l'évangile, Jean aurait utilisé une source didactique *(Offenbarungsreden)*, et c'est par elle qu'il aurait été directement mis en contact avec la pensée gnostique. Voyons de plus près la nature et les limites de ces rapports supposés.

Selon Bultmann, l'auteur du quatrième évangile pose la question du salut dans les mêmes termes que la gnose : comment l'homme, étranger dans le monde d'ici-bas, peut-il être sauvé et parvenir dans le monde supérieur auquel il est destiné ? La pensée johannique, comme la pensée gnostique, s'organiserait ainsi autour de deux idées fondamentales : celle de deux mondes opposés l'un à l'autre, et celle d'une révélation accordée par le monde d'en haut au monde d'en bas.

A cette thèse générale, Bultmann apporte des atténuations importantes en analysant de près les systèmes de pensée gnostique et johannique. Il ne prétend pas que Jean ait reproduit simplement les conceptions cosmologiques et sotériologiques du gnosticisme. Car la fameuse source des discours aurait appartenu au cercle d'une gnose orientale ayant déjà subi l'influence de la foi israélite au Dieu créateur ; Jean lui-même a hérité de l'Ancien Testament et de la tradition chrétienne une notion de Dieu et une conception de

(1) R. BULTMANN, « Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium », *Eucharisterion... II*, *Forschungen zur Relig. und Lit. des Alten und Neuen Testaments*, Neue Folge, XIX, 2, Göttingen, 1923, p. 3-26. — (2) R. BULTMANN, « Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 100-146 (traduit en partie par G.-R.-S. MEAD, dans la revue anglaise : *The Quest*, 1926). — (3) R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar... begründet von H.-A.-W. MEYER, II, 10 Auf.). (Nous citons : Kommentar.) Cf. aussi l'étude critique : « Johanneische Schriften und Gnosis », *Orientalische Literaturzeitung*, 1940, p. 150-175. (Nous citons : O. L. Z.) et les articles : ἀλήθεια, γινώσκω, ζάω, θάνατος, νεκρός dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de KITTEL.

l'homme et du monde opposées aux idées mythiques. C'est en fonction de sa foi monothéiste qu'il aurait interprété le mythe.

Des différences notables apparaissent, en effet, entre la pensée de Jean et celle du mandéisme. Tandis que dans le gnosticisme et le mandéisme l'origine du monde et de l'homme est la conséquence d'une lutte métaphysique entre les puissances du monde lumineux et les puissances des ténèbres, chez Jean le monde et l'homme sont les créations du Dieu unique, souverain et bon. On ne trouve donc chez Jean aucune trace des idées si caractéristiques de la gnose mandéenne : le dualisme éternel, la série d'émanations du premier principe, la préexistence des âmes.

Dans le mandéisme, le monde est opposé à Dieu en vertu même de son origine ; l'homme est séparé de Dieu en vertu d'une fatalité : la chute des âmes dans la matière. Chez Jean, la puissance ennemie de Dieu, les ténèbres, n'est rien d'autre que l'humanité rebelle à la révélation primitive ; le monde n'est pas une force anti-divine ; il est l'ensemble des hommes que Dieu aime en dépit de leur révolte et qu'il veut sauver, parce qu'ils sont ses créatures.

Dans le mandéisme, le salut est un drame cosmique ; l'âme doit être délivrée de la prison qu'est le corps et retourner dans sa patrie céleste. Elle peut l'être, dans la mesure où, par la gnose, elle est instruite de sa misère actuelle et du monde lumineux d'où elle vient et où elle doit aller. Le salut n'est assuré qu'à la mort, par la délivrance de l'âme. Chez Jean, l'homme n'a pas besoin de savoir l'histoire du cosmos et la destinée de l'âme pour connaître son véritable état ; il lui suffit de rencontrer le Révélateur ; la rédemption a lieu dans la vie présente, quand l'homme, écoutant avec foi la parole de l'Envoyé de Dieu, se détache du monde et se tourne vers la lumière. Jean considère l'homme non comme la victime d'une fatalité qui le dépasse, mais comme un être responsable, déterminé par l'attitude qu'il prend en présence du Sauveur. Au dualisme spatial de la gnose, Jean substitue un « dualisme de décision » (1). S'il s'exprime dans le langage de la pensée gnostique, il laisse tomber la partie proprement cosmologique du système et ne garde que la partie sotériologique.

Ainsi, ce qu'il y a d'original dans l'idée johannique de la rédemption s'expliquerait par l'influence de la gnose. Dans le mandéisme en particulier, il existe une unité fondamentale entre les trois fonctions de l'Envoyé céleste, qui est à la fois « héros primitif », révélateur et guide des âmes. Dans ces trois rôles parallèles, Manda d'Haiye est toujours en lutte, au nom du Roi de la Lumière, avec les puissances des ténèbres ; cette lutte est à la fois passée (dans l'œuvre de la création) et actuelle (dans l'illumination des âmes). Ce fait unique, décisif ou, comme dit Bultmann, « eschatologique », est reproduit encore dans le culte mandéen, qui n'est que l'actualisation de la venue de

(1) Cf. *O. L. Z.*, p. 157 : « Der « Dualismus » ist bei Johannes also nicht der kosmologische Dualismus der Gnosis, sondern der Ausdruck der Entscheidungssituation, in der der Mensch vor Gott und seiner Offenbarung steht ».

Manda d'Haiye comme Envoyé de lumière et Sauveur des âmes. Il est significatif que les textes mandéens ne parlent pas de la venue de Manda d'Haiye à un moment déterminé de l'histoire, mais de sa venue dans la communauté des croyants, chaque fois que celle-ci célèbre son culte. L'important n'est pas le moment « historique » de la révélation, mais sa signification « eschatologique ».

Or, dit Bultmann, nous trouvons dans la sotériologie johannique une transposition de ce thème mythique. D'abord on ne rencontre pas chez Jean l'idée qui domine tout l'Ancien Testament et le christianisme primitif, d'une histoire du salut (1). Sans doute la révélation est « historique » en ce sens qu'elle survient, dans la personne de Jésus, à une époque déterminée. Mais, d'une part, cette révélation ne fait que renouveler la révélation primitive : « Die Heilsoffenbarung bringt die verlorene Möglichkeit der Schöpfungsoffenbarung zurück... In Jesus ist nicht ein anderes Licht erschienen als das, welches in der Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich also in der Heilsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich in der Schöpfungsoffenbarung immer schon hätte verstehen sollen. Schöpfung und Erlösung stehen in Kontinuität » (2). D'autre part, la révélation se renouvelle aussi en ce sens que la venue du Fils est toujours actuelle et « historique » par la prédication de l'Eglise. La révélation n'est pas pour Jean, d'après Bultmann, une histoire qui se déroule et qui marche vers son *telos* temporel ; elle est une rencontre toujours actuelle entre le Révélateur et l'homme ; cette rencontre est le lieu et l'occasion pour l'homme de répondre oui ou non, c'est-à-dire de prendre une décision qui fixe sa destinée éternelle et qui fait de lui un croyant ou un incrédule, un sauvé ou un perdu, un vivant ou un mort. La venue de Jésus ou cette rencontre est le fait « eschatologique ». Au drame de la fin, tel que l'apocalyptique juive et chrétienne le concevait, Jean substitue la décision existentielle et actuelle de l'homme en présence du Révélateur. On reconnaît ici « l'eschatologie radicalisée » que Bultmann exposait déjà en 1928 (3) ; dans son commentaire, l'auteur déclare plus nettement encore que cette notion johannique du salut vient non de la tradition chrétienne, mais de la gnose.

De cette conception nouvelle de la rédemption chez Jean découle enfin, dit Bultmann, une vision nouvelle de la personne du Sauveur. Tandis que les évangiles synoptiques présentent le Jésus de l'histoire dans l'humilité de son abaissement et attendent le Fils de l'homme qui doit revenir avec puissance

(1) On ne trouve pas non plus l'idée connexe de l'élection d'Israël et de son rôle providentiel dans l'histoire. Dans l'évangile, les «Juifs» ne sont que les représentants typiques du « monde », c'est-à-dire des hommes en général. Bultmann rejette comme interpolés des textes tels que Jean IV, 22 ou V, 39 qu'on serait prêt à lui opposer. — (2) *Kommentar*, p. 26-27. — (3) « Die Eschatologie des Johannesevangeliums », *Zwischen den Zeiten*, 1928, p. 4-22 (= *Glauben und Verstehen*, p. 134-152). Ici encore Bultmann élimine comme interpolés les textes johanniques, tels que V, 28-29, par exemple, qui développent l'eschatologie réaliste du christianisme primitif.

sur les nuées du ciel, Jean contemple dès maintenant dans le Fils de Dieu le Révélateur et le juge eschatologique à qui le Père a déjà remis tous les pouvoirs. Sans doute, Jean reste fidèle à la tradition chrétienne en faisant de son Logos le seul intermédiaire entre Dieu et le monde ; mais, dans les détails, le portrait qu'il trace du Fils de Dieu dépasse la figure prophétique de la tradition juive et chrétienne et trouve ailleurs ses moyens d'expression. Bultmann reprend dans son commentaire les parallèles qu'il établissait en 1925 entre le Jésus johannique et l'Envoyé céleste du mythe. De part et d'autre, dit-il, le Révélateur est, par essence, identique à Dieu, il accomplit son œuvre avec la puissance du Père et dans l'unité avec lui, il parle de sa personne dans des discours de révélation (EGO EIMI...), il rassemble les siens qu'il sauve, il est le juge.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que pour écrire son œuvre Jean ait déformé l'évangile primitif en utilisant les images et, en un certain sens, les notions du mythe gnostique. Dans son étude de 1925, Bultmann admettait que Jésus avait enseigné, en somme, ce que son disciple lui fait dire : Jésus lui-même aurait appartenu aux cercles baptistes, et le christianisme johannique remonterait au stade le plus ancien de la tradition, antérieur à la réaction judaïsante due à l'influence de Pierre et attestée par les évangiles synoptiques. Les conclusions du commentaire demeurent dans la même ligne. Le « disciple bien-aimé » dont parle le quatrième évangile est un disciple idéal. Il figure le pagano-christianisme, c'est-à-dire un christianisme libéré de l'influence du judaïsme et parvenu à la pleine conscience de soi. Lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples, c'est le « bien-aimé » qui, aux instances de Pierre, interroge le Maître. Cela signifie que ce n'est pas le christianisme de la tradition palestinienne, mais le christianisme johannique, qui est qualifié pour comprendre et transmettre la pensée même de Jésus.

On connaît les qualités d'information, de pénétration exégétique et aussi de concision dans l'exposé, qui donnent aux écrits du professeur Bultmann une valeur exceptionnelle. Son commentaire sur l'évangile de Jean, dont nous n'avons rendu que le dessin général, abonde en données de faits et en vues pénétrantes, qui sont indépendantes de la thèse principale. Ce monument de science exégétique restera sans doute longtemps indispensable à tout interprète du quatrième évangile.

Il s'en faut cependant que nous adhérions sans réserve à l'explication du johannisme que nous propose le maître de Marbourg. Dans notre premier chapitre, nous avons formulé de graves objections à sa théorie littéraire. Or, celle-ci est le fondement de l'explication théologique. Si l'existence d'une source particulière de discours n'est pas démontrée, si littérairement l'évangile est homogène, si, par conséquent, ni les textes sur l'eschatologie réaliste ni les déclarations solennelles sur la place éminente du peuple juif dans l'histoire du salut ne sont des interpolations, alors la pensée johannique prend un tout autre sens.

Même en admettant l'existence de cette source et de ces interpolations, la thèse centrale de Bultmann reste discutable. Des objections doivent être faites tant sur la théorie générale que sur les interprétations particulières. Indiquons d'emblée une de ces objections, qui va au centre du problème.

Il paraît difficile d'admettre que Jean, qui laissait tomber la cosmologie du mythe, en ait conservé la sotériologie pour construire sa théorie personnelle du salut actuel. Car, dans le mythe, tout se tient. Le salut est une délivrance de l'âme, parce que la misère de l'homme résulte de la chute de l'âme dans la matière. Les deux parties du mythe sont si intimement liées, qu'un auteur qui empruntait à la sotériologie gnostique, devait nécessairement introduire dans sa propre pensée quelques éléments au moins de la cosmologie mythique. L'exemple d'Ignace d'Antioche paraît le démontrer.

L'influence de la pensée païenne sur les idées d'Ignace est patente. Elle se traduit non seulement par l'abandon des notions chrétiennes traditionnelles sur l'eschatologie et sur la valeur positive de la révélation dans l'Ancien Testament (1), mais encore par des emprunts évidents à la théorie gnostique du salut de l'âme. Pour l'évêque d'Antioche, c'est à la mort que le fidèle hérite du salut ; délivré par elle des « séductions de la matière » (2), il parvient à la « pure lumière » et devient lui-même *Logos* (3). Aux yeux d'Ignace, « l'évangile est la consommation de l'incorruptibilité » (4), car il permet à l'homme de sortir de ce monde mauvais et de réaliser une unité substantielle avec Dieu. Ici on peut vraiment parler de dépendance à l'égard du système gnostique, mais ici on est bien loin de la pensée de Jean (5).

Quant aux objections particulières, elles seront mentionnées au fur et à mesure que nous présenterons d'autres études sur l'origine de la pensée johannique.

2. *L'originalité de la pensée johannique.*

Les travaux du professeur Bultmann ont été très discutés. Dans ces dernières années, le débat a porté surtout sur l'eschatologie et sur l'origine des images johanniques (6).

Quant à l'eschatologie, plusieurs auteurs se sont trouvés d'accord pour déclarer qu'on ne résout pas le problème en écartant de l'évangile les textes qui parlent de résurrection au dernier jour ou de jugement final (7). A leur avis, les deux idées de salut présent et de salut à venir se croisent dans tout l'évangile, car elles correspondent à deux aspects complémentaires de la pen-

(1) Cf. *Magn.* VIII, 1 ; X, 2. — (2) IGNACE, *Rom.* VI, 2 ; cf. VII, 2. — (3) *Rom.* II, 1. — (4) *Philad.* IX, 2. — (5) Cf. Ph.-H. MENOUD, *art. cité*, *passim*. — (6) On trouvera un écho des discussions plus anciennes dans la revue générale, déjà citée, de SCHLIER sur la question mandéenne. — (7) H. PRIBNOW, *Die johanneische Anschauung vom « Leben »*, 1934 (Greiswalder Theologische Forschungen, 4), p. 102-142 ; G. STÆHLIN, « Zum Problem der johanneischen Eschatologie », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 225-259 ; W.-G. KUEMMEL, « Die Eschatologie der Evangelien », *Theologische Blätter*, 1936, p. 235-239.

sée johannique. Jean a dépouillé l'eschatologie temporelle du christianisme primitif de ses traits proprement apocalyptiques, mais il l'a conservée ; elle seule, en effet, peut résoudre les dualités, qui doivent prendre fin, puisque le dualisme de Jean est de caractère religieux et historique, et non cosmique et éternel, comme le dualisme gnostique. C'est à cette manière de voir que nous avons déjà donné raison (1).

Quant aux discours à images, on les a aussi étudiés très attentivement. Dans l'article EGO du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (2), Ethelbert Stauffer a consacré quelques pages aux discours johanniques. La manière de parler de l'évangéliste, dit-il, a une double origine : elle répond à la fois à une ancienne tradition stylistique de l'Orient, qui a fleuri dans le syncrétisme, et aux discours de Dieu dans l'Ancien Testament. Les deux traditions sont déjà réunies dans l'apocalyptique juive. C'est là que Jésus et les évangélistes les ont connues. Tout récemment, Stauffer a repris son explication dans sa *Théologie du Nouveau Testament* ; il déclare que Jean, en qui il voit le premier des grands adversaires du gnosticisme dans l'Eglise, ne peut être tributaire de l'hellénisme ou de la gnose ; il serait peut-être plus indiqué, ajoute-t-il, de parler d'une influence johannique sur les Odes de Salomon et la littérature mandéenne (3).

Nous retrouvons maintenant la belle monographie d'Eduard Schweizer dont nous avons parlé dans notre premier chapitre (4). D'après notre compatriote, les images johanniques n'apparaissent pas dans l'Ancien Testament, au moins avec le sens que Jean leur donne. Mais elles se trouvent dans les textes mandéens. Comment expliquer ce fait ? L'analyse littéraire ne permet pas de dire que Jean utilise une source apparentée aux sources mandéennes, car l'évangile est homogène. L'examen attentif des discours à images dans les textes mandéens et chez Jean révèle des différences notables. La prédication mandéenne voit dans « la lumière », « la vigne », « le berger », non des images, mais des figures divines ; dans la sphère mythologique où se situe le mandéisme, ces qualificatifs sont personnifiés. Chez Jean, les images ne sont ni des identifications au sens gnostique, ni des comparaisons, ni des symboles, mais des désignations directes de Jésus dans sa réalité dernière. Elles sont christologiques.

Schweizer note très finement que ces images se présentent toujours dans des discours où Jésus défend sa messianité. De là le caractère polémique des images de Jean. En effet, les images « lumière », « pain », « vigne », « berger »,

(1) Ph.-H. Menoud, *art. cité*, p. 245-253. — (2) *Theologisches Wörterbuch*... II (1935), p. 347-348 et 350-352. — (3) E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1941, p. 25 s. et p. 242. Stauffer défend encore l'originalité de Jean, sur un autre point, dans son article : « Abschiedsreden », *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1941), p. 29-35. — (4) E. Schweizer, *Ego Eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, 1939 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 38).

etc., ne sont pas choisies au hasard. Elles désignent, d'une part, les besoins élémentaires de la vie naturelle (nourriture, sécurité, protection) et, d'autre part, elles sont les qualifications typiques du Sauveur dans ces religions orientales qui visaient à satisfaire les besoins religieux de l'homme. Jean affirme que ces images ne s'appliquent qu'à Jésus, qui seul est « vraiment » la réalité que ces images recouvrent. Les hommes connaissent plusieurs lumières et suivent plusieurs bergers ; mais il n'y a qu'une lumière véritable, qu'un vrai (ou bon) berger : le Christ qui apporte la vie par l'évangile (1). Tel est le sens de l'adjectif « vrai » que Jean ajoute à l'image. Ἀληθινός n'oppose pas le parfait à l'imparfait, les idées ou réalités célestes à leur apparence terrestre, comme c'est le cas dans l'hellénisme et dans la gnose (2), mais affirme, face aux prétentions des Juifs, des Baptistes et des Gnostiques, que Jésus-Christ seul a les paroles de la vie éternelle.

La statistique indique sans doute que Jean use d'images communes à toutes les religions de l'époque, images particulièrement en faveur chez les Mandéens. L'examen sérieux des textes et de leur résonance théologique prouve cependant que les affirmations johanniques n'ont pas le sens que la gnose leur donne et qu'elles sont, au contraire, dirigées contre la pensée mythique. Le EGO EIMI johannique est messianique au premier chef, et sa place est à côté des déclarations de l'Ancien Testament sur Dieu. Celles-ci attestent qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu ; les affirmations de Jean déclarent qu'il n'y a qu'un seul Sauveur.

Poursuivant des recherches sur le même sujet indépendamment de Schweizer, le professeur Kundsin, de Riga, est arrivé, la même année, par un chemin différent, au même résultat, ou à peu près (3). Kundsin remarque que, du point de vue du style, les discours johanniques ont des caractères particuliers qui leur assurent une place à part dans ce que Norden appelait jadis le « discours sotériologique » commun à tout le monde religieux de l'Orient. D'une part, il manque aux discours de l'évangile l'accumulation des titres et des noms divins, l'énumération des « vertus » et des actes de puissance de la divinité. D'autre part, les formules de Jean comportent un élément nouveau : une apposition sotériologique accolée à l'image, apposition qui indique la condition à laquelle le croyant peut être mis au bénéfice du salut. Exemple : « Je suis le pain de vie » — « Celui qui vient à moi n'aura jamais faim » (4). C'est dire que les expressions johanniques n'ont pas pour but de glorifier la divinité, mais de révéler ce qu'est Jésus pour ses auditeurs. Ce dessein se rencontre non pas dans la littérature religieuse de l'époque — les écrits mandéens eux-mêmes n'en fournissent que des imitations isolées — mais

(1) Les différentes images de Jean sont parallèles et équivalentes ; toutes elles signifient le don de la vie par Jésus, comme le montre *Jean* VI, 35, où le pain qu'est Jésus « nourrit » et « désaltère ». — (2) C'est dans ce sens que BULTMANN (*Kommentar*, p. 133) interprète l'ἀληθινός johannique. — (3) K. KUNDSIN, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, 1939 (Latvigas Universitates Raksti. Teologijas Fakultates Serija I, 4, p. 185-303). — (4) *Jean* VI, 35.

dans l'Ancien Testament. C'est là seulement qu'on rencontre aussi l'affirmation EGO EIMI au sens absolu (1). Ce parallélisme prouve que cette dernière expression a pour contenu, chez Jean, une révélation de Dieu lui-même.

Tous les éléments constitutifs des discours johanniques se retrouvent, d'autre part, dans l'Apocalypse du Nouveau Testament, en particulier dans les grandes visions, où le Christ glorifié s'adresse à ses fidèles. C'est là qu'il faut chercher le « Sitz im Leben » des discours du quatrième évangile. Ils ont donc leur fondement dans la tradition juive et chrétienne, et non dans les religions étrangères.

On le voit, les résultats auxquels aboutit Kundsin sont les mêmes que ceux auxquels parviennent Schweizer et Stauffer. Cet accord de plusieurs savants, parvenus isolément et par des voies différentes à des conclusions si voisines, est significatif. Il invite, à tout le moins, à une extrême réserve dans les jugements portés sur les relations entre Jean et la pensée orientale.

Des travaux que nous venons de citer passons à quelques études plus générales. Il ne s'agit plus d'enquêtes minutieuses sur un point spécial. Cependant ces travaux répondent, en passant, à la question qui nous occupe. Ils le font dans le même sens, c'est-à-dire qu'ils admettent des rapports plus ou moins nets entre le johannisme et le gnosticisme quant au détail des expressions ou même des idées, mais ils affirment, avec diverses nuances, l'originalité foncière de Jean.

Aux yeux du professeur Dodd, l'évangéliste a dominé, par la puissance de son génie, les influences qu'il a pu subir. « Il n'est aucun livre, ni dans le Nouveau Testament ni ailleurs, qui puisse réellement se comparer au quatrième évangile ». On relèvera sans doute des points communs à la pensée de Jean et aux divers courants religieux de l'époque : rabbinisme, judaïsme hellénistique, hermétisme et gnosticisme. Mais Jean a assimilé ces notions étrangères et les a subordonnées à l'idée qui domine toute sa théologie : Dieu s'est révélé dans l'histoire par une personne (2).

C'est une attitude semblable, quoique plus nuancée, qu'adopte Walter von Lœwenich dans un article, devenu brochure, sur l'originalité de la pensée johannique. Il fait de l'évangéliste un pagano-chrétien de Syrie, auquel les cercles gnostiques ne seraient pas restés étrangers. Beaucoup d'aspects de l'évangile s'éclairent, quand on les rapproche de la gnose syrienne. Il faut se garder, toutefois, d'exagérer cette influence. C'est faire fausse route que de voir dans le johannisme une forme de la pensée gnostique (3).

(1) Cf. *Jean* VIII, 24 et 28 ; XIII, 19 ; *Exode* III, 14. — (2) C.-H. DODD, « The background of the fourth gospel », *Bulletin of the John Rylands Library*, 1935, p. 329-343. — (3) W. VON LŒWENICH, « Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenart », *Theologische Blätter*, 1936, p. 260-275 (publié en brochure la même année à Leipzig).

Le théologien finlandais Gulin apparaît comme un disciple de Bultmann, quand il déclare que Jean se sert, pour parler du salut en Jésus-Christ, des idées et expressions d'une gnose palestinienne et orientale ayant pénétré aussi dans le mandéisme (1). Cependant, précise l'auteur, la gnose n'a fourni que des matériaux à l'édifice johannique, dont les assises sont juives et chrétiennes. Jean doit à la gnose une vision du monde plus pessimiste que celle de saint Paul, mais il tient le monde pour condamné parce que pécheur, non parce que matériel. C'est sous l'influence de la gnose que Jean met l'accent sur le salut actuel et individuel, mais il conserve l'eschatologie traditionnelle pour résoudre son dualisme moral. La notion métaphysique de l'amour, transmise par la gnose, est dominée chez Jean par cette idée chrétienne : le fidèle doit garder les commandements de Jésus pour demeurer dans son amour. Enfin la joie dont parle l'évangile n'est pas le fruit de l'union mystique de l'âme avec son Dieu ; elle est l'expression suprême de la communion personnelle et morale du croyant avec Jésus. Elle plonge ses racines dans la théologie juive du martyre, dont l'Eglise primitive est l'héritière.

3. *L'influence de la pensée johannique sur le gnosticisme.*

On peut envisager une autre solution au problème johannisme-gnosticisme mandéen. On peut aller jusqu'à nier toute dépendance de Jean à l'égard de la pensée païenne. Dans sa monographie sur *Jean et le syncrétisme hellénistique*, puis dans son commentaire sur l'évangile et dans sa *Théologie du Nouveau Testament*, Friedrich Büchsel affirme l'indépendance totale de Jean à l'égard de l'hellénisme et souligne vigoureusement le caractère anti-gnostique de sa pensée (2).

On peut aller plus loin encore et soutenir que c'est le johannisme qui a exercé son influence sur la gnose et sur le mandéisme et qui les a teintés de christianisme. Telle est la thèse défendue par un théologien suédois, Ernst Percy. Son livre est modestement intitulé *Recherches sur l'origine de la théologie johannique, contribution à l'étude de la naissance du gnosticisme* (3); c'est pourtant un ouvrage capital, où l'érudition la plus scrupuleuse, en particulier la connaissance directe des écrits mandéens, s'allie à la finesse et au tact dans les rapprochements et les distinctions. L'ouvrage de Percy

(1) E.-G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, II : *Das Johannesevangelium*, 1936 (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, XXXVII, 3). — (2) F. Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, 1928 ; *Johannes* (Das Neue Testament Deutsch), 1935, 3. Auf. 1938 ; *Theologie des Neuen Testaments*, 1935, 2. Auf. 1937. — Dans la controverse mandéenne, Büchsel a pris parti contre les thèses de Reitzenstein. Il a soutenu que le rapport établi par les Mandéens eux-mêmes dans leurs écrits entre leur religion et Jean-Baptiste serait purement légendaires (« Mandäer und Johannesjünger », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1927, p. 219-231). — (3) E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, 1939.

est l'attaque la plus vigoureuse qui ait été dirigée contre les positions occupées par Walter Bauer et Rudolf Bultmann.

Percy s'attache aux trois doctrines par lesquelles Jean se rapproche d'une façon frappante des systèmes gnostiques et, en particulier, du mandéisme. Il étudie successivement les textes touchant au dualisme (1), au Rédempteur (2) et à la rédemption (3).

1. *Le dualisme.* — On en trouve une triple expression : lumière-ténèbres, vérité-mensonge, monde d'en haut—monde d'en bas. Percy n'a pas de peine à montrer que sur ce triple terrain le dualisme johannique apparaît de tout autre nature que le dualisme gnostique ; ici il s'agit d'un drame cosmologique, dans lequel le salut de l'âme humaine s'insère comme une conséquence ; chez Jean, en revanche l'opposition se situe purement sur le plan religieux et moral et ne concerne que le monde des humains. Il est vrai que Jean personnifie davantage la lumière et les ténèbres, la vérité et le mensonge, Dieu et le monde ; il les oppose en un contraste dynamique qui donne l'illusion de forces concrètes et démoniaques, de réalités ontologiques conçues comme des substances matérielles, indépendantes et opposées, à la manière gnostique. Mais cette présentation est due à son génie particulier — Jean est un « visuel » — et à sa pensée théologique, où tout l'intérêt se concentre sur la personne du révélateur historique Jésus, exigeant de la part des hommes le oui ou le non. Par là Jean maintient le drame du salut dans les limites des relations entre le Créateur et ses créatures. Il reste dans la ligne de l'Ancien Testament, du judaïsme et de l'Eglise naissante (4).

2. *Le Sauveur.* — Reprenant point par point les comparaisons établies par Bultmann (5), Percy montre que les éléments du portrait — être céleste, envoyé par Dieu, demeurant un avec le Père, cru par quelques hommes mais rejeté par le grand nombre, etc. — découlent si naturellement de l'idée fondamentale, qu'ils ont pu être mis en œuvre de façon indépendante par les écrits mandéens et par Jean. En outre, dans les détails, les différences sont plus nombreuses que Bultmann ne l'admet, et ces différences significatives apparaissent aussi dans les discours à images (6). Les traits identiques ne

(1) P. 13-143. — (2) P. 145-304. — (3) P. 306-346. — (4) Même dans son enseignement satanologique. Cf. l'excursus à *Jean* XII, 31 s. (p. 141-143). — (5) R. BULTMANN, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 104-139 et *Kommentar*, *passim*.

(6) Soulignons ce point, puisque nous avons signalé d'autres études sur le même sujet. Pour Percy, dans le mandéisme, l'accent est sur le prédicat : l'être mythique qu'est le Révélateur explique ce qu'il est ; de là les formules inversées : « c'est l'Envoyé de la Lumière que je suis », « c'est un berger que je suis », etc. Chez Jean l'accent est sur EGO EIMI, et l'image explique la valeur salutaire de Jésus pour les hommes. Dans les images elles-mêmes, le parallélisme va beaucoup moins loin qu'on ne le dit. « Je suis la lumière du monde » n'a pas d'équivalent direct dans le mandéisme (du reste, Bultmann le reconnaît). « La voie » et « la porte », dans le mandéisme, ne s'appliquent pas au Sauveur lui-même. Dans l'image de la « vigne », les textes mandéens mettent l'accent sur le fait que divers êtres procèdent d'une même souche

proviendraient pas d'une conception préchrétienne commune à Jean et au mandéisme, mais d'emprunts faits par le gnosticisme à Jean. Après avoir montré comment les textes mandéens et les autres écrits gnostiques présentent la figure du Sauveur, Percy conclut à l'origine chrétienne de l'idée de rédemption dans le gnosticisme. En effet, dit-il, l'idée d'un Sauveur descendu du ciel pour délivrer les hommes par sa révélation et sa propre passion, ne se rencontre telle quelle ni dans l'Iran, ni dans les religions païennes de l'Asie mineure. D'autre part, elle ne se retrouve dans les écrits gnostiques que dans la mesure où elle y reprend les traits du personnage historique Jésus. Il semble donc certain que le christianisme est à l'origine de ce point du système gnostique, et non l'inverse. « La figure du rédempteur s'explique bien plus facilement dans le christianisme, à partir de l'histoire de Jésus, et sans l'influence d'une autre religion, qu'elle ne s'explique dans le gnosticisme sans l'influence du christianisme » (1). « L'idée johannique du rédempteur est l'expression d'une réalité vécue ; elle a sa source dans l'impression que Jésus a faite sur ses premiers disciples » (2).

3. *La rédemption.* — Chez Jean, elle se résume dans la notion de la « vie » et dans l'acte de « connaître ». La vie que donne Jésus doit s'entendre — comme dans l'Ancien Testament et le reste du Nouveau Testament — de la communion avec Dieu et avec son Fils. Cette vie, qui par sa nature même est à la fois actuelle et éternelle, est le salut dès maintenant et à jamais. Si Jean insiste plus que les évangiles synoptiques et saint Paul sur l'actualité de la vie et du salut, c'est parce que la vie a été manifestée en la personne de Celui qui est la « parole de la vie ». Cette vie n'a rien de la « göttliches, metaphysisches Leben » ou de la « metaphysisch-physische Unsterblichkeitssubstanz » dont parle l'hermétisme et la gnose. Au reste le terme ἀθανασία, si caractéristique de la piété syncrétiste, manque chez Jean.

D'autre part, la connaissance, toujours liée à la foi, porte sur la vérité révélée qu'est la personne de Jésus ; elle est une affirmation dogmatique qui contraint à l'obéissance morale, comme dans la tradition juive et chrétienne. Ce n'est pas une vision de Dieu intuitive et mystique comme dans la gnose. Ici encore Percy voit dans les notions parallèles du mandéisme des interprétations métaphysiques des idées chrétiennes.

Percy montre d'une manière convaincante que les rapprochements faits entre les textes mandéens et johanniques sont souvent forcés. En réalité, les vrais parallèles ne sont pas nombreux ; ils portent sur des termes ou des idées générales qu'il est normal de rencontrer de part et d'autre. Sur ce point,

(idée étrangère à Jean) ; Jean met l'accent sur le lien organique qui s'établit entre Jésus et les siens (idée étrangère au mandéisme) ; l'image johannique de la « vigne » dérive plutôt de l'Ancien Testament, où Israël apparaît comme la vigne dont Dieu attend du fruit (cf. p. 228-236). Ce point de vue se rapproche de celui de Schweizer ; mais pour Percy il n'y a pas d'intention polémique dans l'ἀληθινός johannique. — (1) P. 291. — (2) P. 302.

les recherches de l'auteur suédois confirment les conclusions de Schweizer. Il faut aussi donner raison à Percy quand il affirme que l'idée d'une rédemption révélée aux hommes par un messager céleste qui descend dans l'histoire ne se rencontre que dans le christianisme et dans les religions qui ont été en contact avec lui. En revanche, ce qu'il dit de l'influence exercée par le johannisme sur le gnosticisme paraît moins fondé. Sa pensée est ici moins développée, ses arguments moins solides. Un jugement moins unilatéral conviendrait mieux, vu la nature du problème et la rareté de nos sources d'information.

Une certaine influence du johannisme et du christianisme sur les religions orientales paraît évidente. Il doit y avoir aussi action de la gnose sur Jean, en ce sens que Jean lui devrait, à défaut d'éléments proprement religieux, des moyens d'expression qui manquaient encore au vocabulaire de l'Eglise. Il est légitime de distinguer les deux sortes d'emprunts, et d'admettre qu'un mot peut passer d'une religion à une autre, vidé de son contenu théologique et disponible pour en recevoir un nouveau. Il est vraisemblable, en particulier, que Jean ait trouvé dans la gnose certaines de ses images et les ait utilisées dans le sens polémique indiqué par Schweizer. Mais Jean a pu se servir de termes gnostiques, sans devenir lui-même un gnostique chrétien. Cette concession sur la forme ne contredit pas la réserve sur le fond, que nous exprimions plus haut.

Rudolf Bultmann a répondu à Ernst Percy dans une longue étude critique de son livre (1). Il s'élève naturellement contre la thèse que le johannisme aurait influencé la gnose ; il reproche au savant suédois d'avoir mal compris plusieurs textes mandéens ; il lui fait surtout grief d'avoir ignoré l'unité fondamentale des différents événements que rapporte le mythe gnostique, d'avoir vu dans le mandéisme l'affirmation chrétienne de la venue du Rédempteur « mitten in der Geschichte » (2), bref, d'avoir méconnu le sens « eschatologique » du fait mythique.

Il semble bien que Bultmann ait raison sur la question de fait. Les différents actes du drame cosmologique et sotériologique, dans le mandéisme, se déroulent en fonction d'une conception cyclique du temps. Mais notre accord avec Bultmann s'arrête là. La conception mandéenne n'est pas celle de Jean. Nous avons montré, en parlant de l'eschatologie johannique, que Jean reste fidèle à l'idée chrétienne d'un temps linéaire et ne doit rien de sa notion de l'histoire ni de ses idées eschatologiques à la gnose mandéenne.

Au début de son article de 1925 sur « l'importance des sources mandéennes pour la compréhension de l'évangile de Jean », Bultmann déplorait qu'on eût si longtemps rattaché l'évangile à l'hellénisme et à Philon par la doctrine du Logos. Par là, disait-il, on n'a fait qu'embrouiller la question et retarder

(1) R. Bultmann, *O. L. Z.*, 1940, p. 150-175. — (2) Ce qui, aux yeux de Percy, est naturellement un emprunt au christianisme.

sa solution (1). N'a-t-il pas commis la même erreur en ce qui concerne les rapports de Jean et du mandéisme ? Aujourd'hui, la « fièvre mandéenne » est tombée. On incline de plus en plus à réduire l'importance du facteur mandéen dans le problème johannique. On voit entre les notions johannique et mandéenne de la rédemption des différences aussi importantes qu'entre le Logos de Philon et celui de Jean. Il reste que ces textes mandéens n'auront pas été versés en vain au débat, s'ils contribuent, ne serait-ce que par contraste, à révéler mieux l'originalité essentielle du disciple anonyme qui « a écrit ces choses ».

(A suivre.) Philippe-H. MENOUD.

COMPTES RENDUS

René SCHÆRER, *La composition du « Phédon »*. (Tiré à part de la *Revue des Etudes grecques*, t. LIII, 1940, p. 1.), Paris, 1941, 50 p.

« Faire abstraction de l'Inexprimable, c'est réduire l'œuvre de Platon à n'être qu'une fantaisie incohérente », disait déjà il y a quatre ans M. Schærer dans sa remarquable *Question platonicienne*. Il reprend aujourd'hui, à propos du *Phédon*, ses analyses sur « les rapports de la pensée et de l'expression dans les *Dialogues* ». On sait combien la considération des paliers est importante pour interpréter la souple démarche dialectique de Platon. La méthode interrogative l'obligeait à passer sans cesse « de ce qui est premier par rapport à nous à ce qui est premier absolument. De là cette versatilité chronique, dont tous les dialogues nous offrent quelque exemple ». Dans la dialectique ascendante et descendante, l'âme, qui assure la liaison entre l'intelligible et le sensible, se détache constamment de la chose pour atteindre l'Idée et pour redescendre ensuite de l'hypothèse intuitive à la vérification déductive. M. Schærer montre par des schémas suggestifs que dans le *Phédon* « l'ascension demeure entièrement inexprimée, car elle vise à l'Essence qui, étant pensée pure, échappe à toute traduction. La matière écrite du dialogue est purement déductive et descendante » ; elle doit aboutir à l'immortalité de l'âme. Mais ici le temps intervient et nous quittons le palier temporel de la dialectique pour passer à celui du temps mythique. Un pas de plus nous ramène, à la fin du dialogue, au palier du temps historique d'où nous étions partis. Là nous retrouvons le Socrate prisonnier dont la mort figurera de façon sensible et tragique ces réalités métaphysiques que la dialectique nous avait permis d'atteindre. Il y a ainsi « un processus de rédemption dialectique » grâce auquel « on part de ce qui est premier relativement à l'homme pour atteindre ce qui est premier en soi, et revenir à la réalité initiale, qui est alors conçue sous sa forme dérivée et située à sa vraie place ».

Les péripéties de l'enquête dialectique chez Platon ne dessinent pas seulement la marche de toute pensée vivante qui fait collaborer science et foi, intuition et déduction à la découverte du vrai. M. Schærer a le mérite d'en montrer aussi la portée métaphysique. En effet, n'est-ce pas la croix de toute recherche métaphysique que ce va-et-vient nécessaire entre la chose et l'idée qui l'explique, sans qu'aucun des deux termes doive être sacrifié ? On pourrait montrer que l'expérience métaphysique de Descartes, de manière

(1) R. BULTMANN, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 100.

toute pareille, cherche à opérer la fusion de l'ordre des raisons et de l'ordre des matières : à partir du *cogito*, ascension vers Dieu et redescente vers l'homme concret d'où l'on était parti. Mais, alors que Descartes suit un itinéraire unique et définitif, Platon, plus dialectique, plus sensible aux mystères et aux limites du langage, multiplie les paliers dialectiques et nous force, presque à notre insu, à les dépasser tous et à en redécouvrir la source dans le Bien qui est au delà de l'exprimable. Pierre THÉVENAZ.

Rosa KLINKE-ROSENBERGER, *Das Götzenbuch* (Kitâb al-Asnâm) *des Ibn al-Kalbî*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1941, dans « Sammlung Orientalistischer Arbeiten », Heft 8.

L'étude des croyances et des mœurs des Arabes nomades devrait faire partie des disciplines de l'Ancien Testament. Il y a, par exemple, dans le paganisme arabe d'avant l'hégire des analogies qui permettent de mieux comprendre certains rites de la vie nomade des Hébreux. Pour s'en convaincre il suffit de lire la thèse que Mme Rosa Klinke-Rosenberger a publiée à Leipzig, sous la direction d'un savant orientaliste, le professeur A. Fischer.

Parmi les auteurs arabes du VIIIe siècle, un des plus connus est Ibn al-Kalbî, qui mourut à Bagdad, après avoir dirigé dans cette ville une école célèbre. Dans son œuvre principale, *Kitâb al-Asnâm*, c'est-à-dire *Livre des Idoles*, il a recueilli des traditions relatives aux dieux du paganisme arabe. C'est de cet ouvrage que Mme Klinke donne aujourd'hui une édition critique avec texte, commentaire et traduction. Il faut l'en féliciter, car son étude a l'avantage de mettre à la portée du public des textes qui demeuraient accessibles aux seuls arabisants dans l'édition du *Kitâb al-Asnâm*, parue au Caire en 1924 par les soins de Zakî Pacha.

L'impression du texte arabe fait honneur aux presses de la maison de Winterthour qui s'est chargée du travail. La traduction, que j'ai essayé de refaire, me paraît bonne ; étant donné que ce livre est destiné à être un instrument de travail, elle aurait gagné à être plus littérale. Le commentaire est très riche, puisqu'il groupe 457 notes, quelques-unes étendues, pour 40 pages seulement de texte. Nombreux sont les rapprochements avec l'A. T., si nombreux même que leur utilité est parfois contestable. Ainsi, on peut se demander en quoi l'équipée de Abraha al-Achram (VIe siècle) contre la Mecque éclaire la campagne de Sennachérib contre Jérusalem ; leur seul point commun est d'être arrêtées mystérieusement. La présence d'un glossaire rendrait l'ouvrage plus maniable.

Les problèmes soulevés par ce livre sont passionnants, car dans les croyances des tribus préislamiques se retrouvent plusieurs des pratiques religieuses des Bédouins modernes. On sait que l'unification religieuse opérée par Mahomet fut plus apparente que réelle. La plupart des idoles mentionnées par Ibn al-Kalbî sont des rochers, des pierres de forme ou de couleur bizarre qui se trouvaient dans la péninsule arabique. Or, le culte des bétyles joue encore un rôle dans la vie des nomades. D'autres pratiques notées par Ibn al-Kalbî, telles que la présence d'un dieu domestique (cf. les *théraphim* dans l'A. T.), le naziréat, une institution rappelant l'*Urim* et le *Tummim*, des prescriptions de pureté semblables à celle du Lévitique, à côté de légendes arabes extravagantes, attestent que nous sommes en présence d'un fonds de traditions commun aux Sémites nomades. Cela ne signifie-t-il pas qu'en se penchant sur la vie des Bédouins modernes on peut arriver à mieux connaître d'autres Bédouins, dont les coutumes ont laissé des traces dans l'A. T. ?

Georges PIDOUX.

Imprimerie La Concorde Lausanne (Suisse).