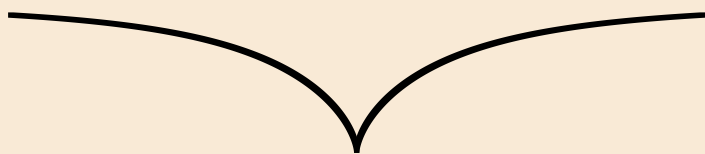


Frédéric Godet

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN



THÉOTEX

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

PAR

Frédéric GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

1902



Soleil d'Orient

— 2008 —

# **INTRODUCTION**

## **HISTORIQUE ET CRITIQUE**

## Avant-propos

Il y a environ trois ans que mon père fut prévenu par l'éditeur allemand qu'une nouvelle édition du *Commentaire sur l'évangile de Jean* (la quatrième) serait bientôt nécessaire. Peu après, l'éditeur français lui faisait une communication analogue ; le tome I<sup>er</sup> de la 3<sup>e</sup> édition était même déjà complètement épuisé. Il se mit aussitôt à l'œuvre pour préparer une nouvelle édition. La révision du Commentaire, auquel il n'apporta pas de changements considérables, fut poussée jusque vers le milieu du tome III. Le volume d'introduction exigeait une révision plus approfondie, vu les nombreux travaux critiques parus depuis la publication de la 3<sup>e</sup> édition (1881). Ce travail fut achevé peu de semaines avant la mort de l'auteur. On constatera sans peine sur combien de points il a complété et amélioré son livre, avec ce soin scrupuleux qu'il mettait à renouveler sans cesse ses ouvrages pour les maintenir au niveau de la science.

A part quelques corrections indispensables, et pour la plupart de pure forme, ce volume paraît tel qu'il est sorti de la révision de l'auteur. Je n'ai pas cru devoir rouvrir la discussion sur tel point sur lequel peut-être il l'eût lui-même rouverte, s'il en eût eu le temps <sup>a</sup>. Je n'ai pas cru devoir non plus introduire des changements ou des compléments que divers travaux parus depuis sa mort auraient pu suggérer. Je me bornerai à signaler tout à l'heure (sans prétendre être complet) quelques écrits récents dont il aurait certainement tenu compte, s'il les eût connus.

---

<sup>a</sup>Par exemple, l'âge de l'ancienne version syriaque dite Peschitto (voir ⇒). Dans le chapitre sur les documents du texte, en tête du Commentaire, il s'exprime d'une façon moins affirmative sur la date à lui assigner.

La publication de ce volume a été, à mon vif regret, retardée par des circonstances imprévues. Mais l'impression des tomes II et III (le Commentaire) va se poursuivre sans interruption, et je compte qu'elle pourra s'achever rapidement. Malgré de nombreuses adjonctions et un supplément final d'une vingtaine de pages, l'étendue de ce premier volume se trouve notablement réduite, grâce à une impression plus serrée et cependant très lisible. Je tiens à remercier ici mon frère, M. Robert Godet, qui, après avoir assisté mon père dans la révision du texte de ce volume, m'a prêté un concours précieux dans la correction des épreuves. Je regrette que, malgré nos soins, il se soit glissé quelques omissions dans l'exposé de la littérature du sujet. On les trouvera indiquées à la fin du volume.

Parmi les écrits sur l'évangile de Jean qui ont paru depuis la mort de l'auteur, le plus considérable est celui de M. Jean Réville : *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique* (Paris, 1901). J'avouerai franchement la déception que j'ai éprouvée à la lecture de ce volume : il n'est certes pas de ceux « qui marquent des étapes nouvelles dans la pensée religieuse. »<sup>a</sup> Il témoigne sans doute, comme on devait s'y attendre, d'une science étendue et d'une réelle virtuosité d'exposition. Mais il ne fait guère que reproduire, à l'usage du public français, les opinions les plus radicales et les plus aventureuses de la critique négative du dernier siècle sur le quatrième évangile. L'auteur de celui-ci ne saurait naturellement être Jean l'apôtre : c'est aujourd'hui « cause jugée. » Il n'est pas un témoin et n'a même pas voulu se donner pour tel, ni pour le mystérieux « disciple bien-aimé. » Attribuer le quatrième évangile à l'apôtre, est un « paradoxe » qui n'est plus « excusable, » depuis qu'on a étudié « scientifiquement » les origines du christianisme. L'évangile est l'œuvre d'un inconnu, imbu sans doute de la tradition chrétienne consignée dans les trois premiers évangiles, mais sur-

---

<sup>a</sup>Ainsi que s'expriment les *Annales de bibliographie théologique* (15 octobre 1904), dans un article qui marque une adhésion sans réserve au point de vue de M. Jean Réville.

tout « nourri jusqu'à la moelle » de la philosophie philonienne. Son histoire du Logos incarné n'est pas proprement une histoire, mais une constante allégorie, où les faits ne sont là que pour illustrer l'idée. Il écrit « sous la perpétuelle hantise de la conception du Logos »<sup>a</sup> et n'éprouve que « le plus souverain mépris pour la réalité concrète et positive, » qu'il manipule à son gré : « c'est la logique des idées qui détermine l'ordre des récits. » C'est elle aussi qui en règle tous les détails. Le soi-disant « commentaire succinct » de l'évangile, que nous offre M. Réville, n'est qu'une analyse critique, destinée à faire ressortir à chaque pas les « incohérences », les « contradictions », les « absurdités » ou la « puérité » du récit, et à montrer que celui-ci n'a de sens que par les symboles qu'il exprime. M. Réville reproduit simplement ce qu'on a pu lire depuis longtemps dans les analyses toutes semblables de Baur, Scholten et Pfleiderer.

Mais, dans son effort pour expliquer l'évangile comme une pure composition idéale, il se heurte sans cesse à une sérieuse difficulté : les faits très nombreux qui ne cadrent pas avec la conception philonienne. Il s'en tire en disant, et répétant à chaque fois, que, tout en étant philonien, l'auteur est chrétien et par conséquent ne peut mettre entièrement de côté la tradition évangélique reconnue dans l'Église. C'est ainsi qu'en dépit de son idéalisme, l'évangéliste est nettement antidocète : il entend établir, par son récit, la réelle humanité du Christ : et il pose en tête, dans le prologue, le fait de l'incarnation, ce « point délicat, » par lequel il se sépare, « avec une remarquable indépendance de pensée, » de la théorie alexandrine. Parmi les faits de la vie du Christ, il en est qui jurent plus que d'autres avec l'idée du Logos, même incarné. Ce sont ceux où se marque l'infirmité humaine. M. Réville s'applique à nous montrer que l'évangéliste ou les nie, ou en atténue le plus possible la portée : ainsi, il exclut de son récit le baptême<sup>b</sup>

---

<sup>a</sup>Qu'on nous explique alors comment ce terme de Logos, appliquée Christ dans le prologue, ne paraît pas une seule fois ni dans les récits, ni dans les discours de l'évangile ! Car M. Réville ne s'attend pas sans doute à ce qu'on prenne au sérieux l'application proposée par lui du pronom ὅν (10.35) au terme λόγος qui précède (p. 217).

<sup>b</sup>Ce n'est pas tout à fait exact. Voyez 1.31-34.

et la tentation de Jésus : son Christ « ne prie pas, » ne peut pas prier <sup>a</sup> ; l'angoisse de Gethsémané, que l'auteur n'ose entièrement nier, est transformée en une émotion passagère (ch. 12). Le Logos incarné « ne peut pas mourir : » la mort du Christ « n'a dans l'évangile aucune valeur pour le salut, et il n'y est pas question d'un sacrifice expiatoire <sup>b</sup> ; » le sacrifice, c'est l'incarnation. Aussi, avec 17.26, « l'œuvre proprement dite de l'évangéliste est achevée. » Si, néanmoins, le Christ meurt, c'est pour ne pas contredire trop grossièrement la tradition et pour montrer jusqu'au bout la réalité de son humanité ; mais pas un instant il n'est « affecté par son supplice, par la souffrance ou par la soif <sup>c</sup>. »

Tout le réalisme de la conception biblique, en particulier l'eschatologie, est en opposition directe avec l'idéalisme et le dualisme philonien. Cependant l'eschatologie n'est pas absente de l'évangile ; elle y joue même un rôle plus grand que n'en veut convenir M. Réville <sup>d</sup>, qui d'ailleurs est bien obligé de reconnaître que Jean annonce une résurrection corporelle et un jugement final : mais ce sont là simplement des preuves de la pression que la tradition exerce encore sur sa pensée.

Mais alors, ou bien l'évangéliste ne s'est pas rendu compte de la perpétuelle contradiction dans laquelle il se mouvait, en d'autres termes, il n'a pas su ce qu'il disait ; ou bien ces éléments divers se conciliaient dans son esprit, et alors la prémisse dont on part est fautive : nous n'avons pas réellement à faire à un disciple de Philon, mais à un disciple du Christ et de l'Ancien Testament. On sait que cette dernière opinion est celle de M. Harnack : « Le rapport entre Dieu et le monde dans le quatrième évangile, dit-il, n'est pas le même que chez Philon ; et en conséquence sa doctrine

---

<sup>a</sup>C'est contraire aux textes. Voir les prières de Jésus, 6.11 ; 11.41-42 ; 12.27-28 ; ch. 17.

<sup>b</sup>Voir cependant 1.29 ; 6.51,53 ; 10.11,15,18 ; 12.24 ; 15.13.

<sup>c</sup>On peut ici comparer 4.6-7.

<sup>d</sup>Comme le lui rappelle M. Baldensperger dans la *Theolog. Literaturzeitung*, 1902, n° 3. L'assertion que l'évangéliste substitue l'élévation céleste de Jésus à la résurrection corporelle va directement à rencontre des textes (20.20,27).

du Logos est essentiellement différente de celle de Philon.<sup>a</sup> »

M. Réville n'éprouve, on le comprend, que le plus profond mépris pour la tradition du second siècle, que les Origène et les Eusèbe, qui n'étaient point des sots, ont enregistrée avec respect. Il n'est question que des « stupides racontars des presbytres, » du « millénaire et stupide Papias, » de l'empressement d'Irénée à recueillir « les traditions les plus stupides. » Je ne sais pas combien de fois ce mot « stupide » revient sous la plume de l'auteur ; il y faut joindre les termes « absurde » et « monstrueux » qu'il affectionne aussi tout particulièrement. Mais il oublie un peu trop que les gros mots ne sont pas des arguments et qu'il ne suffit pas de parler de « monstruosité exégétiques, historiques, psychologiques, » à propos de la thèse de l'apostolicité de notre évangile, ou de prononcer « l'absurdité d'une pareille hypothèse. » pour fermer la bouche à ses défenseurs. C'est là un genre et un ton qu'on est surpris de rencontrer dans un ouvrage qui veut être sérieux. Les expressions de « monstruosité historiques et psychologiques » s'appliqueraient d'ailleurs plus justement à une critique qui ne sait voir dans les récits admirablement nets du quatrième évangile, où le bon sens de Renan reconnaissait des souvenirs historiques d'une merveilleuse fraîcheur, que les débauches de la fantaisie spéculative déchaînée.

Mais revenons à la tradition. Le cas des Aloges. celui de Marcion, le silence de Papias et de Polycarpe sur le quatrième évangile, sont traités au cours du présent volume. Je ne m'y arrête pas. Je n'insisterai pas non plus sur les écrits de Justin Martyr, en qui un théologien de gauche, M. Wernle, reconnaît lui-même, dans son dernier ouvrage, « le continuateur philoso-

---

<sup>a</sup>« *Lehrb. der Dogmengesch.*, I, p. 79. Quant à la notion de Dieu dans l'évangile, dont M. Réville nous dit que « c'est celle du Dieu vivant, comme chez Philon, » on fera bien de méditer ce qu'écrit Siegfried : « Le Dieu de Philon n'est plus l'antique Dieu vivant d'Israël, mais une abstraction métaphysique, qui, pour agir sur le monde, a besoin d'un Logos, par lequel le palladium d'Israël, l'unité de Dieu, lui est ravie. » (*Philo von Alex.*, p. 159.)



phique de l'auteur du prologue de Jean<sup>a</sup>, » ni sur les lettres d'Ignace, dont M. E. von der Goltz est loin d'avoir prouvé qu'elles ne supposent pas la connaissance de notre évangile<sup>b</sup>. Mais je retiens deux faits, devant lesquels échoue l'effort de la critique négative contre cet évangile :

Le premier, c'est le témoignage que cet écrit se rend à lui-même. Quoiqu'on en puisse dire, il reste évident, pour tout esprit non prévenu, que l'auteur a entendu se donner pour un témoin et pour « le disciple que Jésus aimait. » S'il ne l'est point, il est simplement un faussaire. — Ce témoignage est corroboré par l'apostille 21.24, dans laquelle on est forcé, si l'évangile n'est pas de l'apôtre, de voir un faux commis de propos délibéré soit par l'auteur lui-même, soit par ses amis. Nous ne saurions accepter une telle solution.

Le second fait inattaquable est celui-ci : Justin Martyr converti à Ephèse entre 130 et 135, reconnaît l'Apocalypse comme œuvre de l'apôtre Jean. Donc le séjour de Jean en Asie Mineure est bien la tradition éphésienne et il est absolument faux de faire remonter la tradition de ce séjour de Jean en Asie à un simple malentendu d'Irénee. M. Réville lui-même reconnaît (p. 23) qu'elle existe indépendamment de lui. Quant à prétendre, comme il le fait, que c'est des écrits johanniques eux-mêmes, — attribués, on ne voit pas bien pourquoi, à l'apôtre, — qu'elle est provenue, le témoignage du Martyr remonte à une époque trop rapprochée de celle où l'évangile a paru (selon Réville de 100 à 123) pour qu'une telle supposition soit possible. Le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, dont la négation paraît aujourd'hui indispensable à la thèse de l'inauthenticité de l'évangile, — preuve en soit l'acharnement que l'on met à le contester, — demeure le fait le mieux établi de l'antiquité chrétienne, et le mot de Weizsäcker (qu'il applique au témoignage de Polycarpe rapporté par Irénée) reste vrai : « Das

---

<sup>a</sup>*Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 321.

<sup>b</sup>*Ignatius von Antiochien*, dans *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, XII, 3, 1894.

ist mehr als Tradition, es ist Urkunde<sup>a</sup>. »

On est surpris de retrouver sous la plume de M. Réville toute une série d'arguments qu'on pouvait envisager comme décidément usés. Ainsi celui tiré par Baur de la controverse pascale du second siècle<sup>b</sup> et dont l'inanité a été si souvent démontrée. Ainsi encore, les prétendues erreurs géographiques et historiques que les adversaires mêmes de l'authenticité renoncent à reprocher à l'auteur. Il aurait dû abandonner aussi l'argument que l'école de Tubingue tirait de l'Apocalypse. Cet argument n'a de sens que dans la supposition de l'apostolicité de cette dernière. Or que fait M. Réville ? Il commence par établir longuement que l'Apocalypse et l'évangile ne peuvent être du même auteur ; le soutenir serait « un défi au bon sens le plus élémentaire » (il oublie sans doute que M. Harnack soutient l'identité d'auteur) : il rappelle ensuite l'excellente attestation traditionnelle de l'Apocalypse, puis il conclut (p. 38) : « Si l'Apocalypse, de par les témoignages que nous venons d'énumérer, doit être admise comme œuvre authentique de l'apôtre Jean, et si, d'autre part, elle ne peut pas avoir été composée par le même auteur qui, vers la même époque, a rédigé le IV<sup>e</sup> évangile, ne faut-il pas en conclure que l'évangile n'est pas de l'apôtre ? » Mais tournez quelques pages, et vous verrez que, selon M. Réville, l'Apocalypse ne prétend ni ne peut être l'œuvre de l'apôtre Jean, et que la tradition ecclésiastique « a fait fausse route » en la lui attribuant (p. 48). Alors ? M'expliquera-t-on comment, en ce cas, l'incompatibilité entre l'Apocalypse et l'évangile, dont on faisait état contre ce dernier, peut encore prouver quoi que ce soit contre son authenticité ? M'expliquera-t-on

---

<sup>a</sup>*Apostol. Zeitalter*, p. 499.

<sup>b</sup>Par une inadvertance singulière, M Réville (p. 65-67) fait mourir Jésus selon la tradition synoptique le 14 nisan, et selon la narration johannique le 13. Or chacun sait qu'il s'agit du 15 (jour où les Juifs célébraient le repas pascal) et du 14. Jésus, selon les synoptiques, serait mort le jour même de la fête, selon Jean la veille. Dans le chapitre sur la chronologie de la Passion (p. 281-288), M. R. donne lui-même les vraies dates. Selon lui, Jean a délibérément changé le jour de la mort de Jésus pour le faire cadrer avec l'idée. Il aurait pu apprendre d'un critique fort négatif, M. Oscar Holtzmann, que c'est ici au contraire l'un des points — et non le seul — où l'évangile de Jean a manifestement raison contre les synoptiques (*Leben Jesu*, 1901 p. 313).

comment un écrivain sérieux peut spéculer à ce point sur la naïveté du lecteur ?

La thèse de M. Paul Laufer sur *La notion du Fils de Dieu dans le quatrième évangile* (Lausanne, 1901) ne traite pas la question de l'authenticité de l'évangile. Mais elle attaque avec vigueur la conception christologique qui ressort du Commentaire et des autres écrits de mon père : celle dite de la « kénose. » Je ne prétends pas qu'aucune des critiques que M. Laufer dirige contre la théologie kénosiste ne soit fondée. Mais j'estime qu'avant d'accuser un théologien qui n'était point tout à fait sans philosophie, de se contredire à chaque pas (p. 31 et suiv.), d'« accumuler des mots » et de se contenter de formules « qui ne signifient rien » (p. 35), il eût été équitable de chercher à connaître sa conception définitive et à cet effet de ne pas s'attacher exclusivement, comme l'a fait M. Laufer, aux premiers jets d'une pensée qui n'a cessé de se refondre et de se renouveler elle-même. M. Laufer cite de préférence les articles publiés par mon père en 1857 et 1858 dans la *Revue chrétienne*, à propos du livre de Gess sur la personne de Christ, et les premières éditions de ses Commentaires (jamais d'autres !). Les articles de la *Revue* renferment certainement des assertions que l'auteur n'eût pas signées plus tard. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, la parole de Paul : « Toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement. » y est appliquée à l'existence terrestre de Jésus, avec le tempérament toutefois qu'« elle n'acquiert sa complète vérité qu'après son exaltation<sup>a</sup>. » Mais déjà dans la 1<sup>re</sup> édition du *Commentaire sur l'évangile de Jean* (1863), elle est appliquée exclusivement au Christ glorifié. Une comparaison attentive de la 1<sup>re</sup> et de la 3<sup>e</sup> édition de ce Commentaire (1885) aurait fait constater à M. Laufer la disparition de plusieurs des expressions qui l'ont choqué ou dans lesquelles il a cru constater des contradictions.

Au reste, nous attendons qu'on nous donne des passages christolo-

---

<sup>a</sup>*Revue chrétienne*, 1858, p. 222.

giques de l'évangile de Jean une exégèse qui parvienne, en respectant le texte, à en faire disparaître toute idée de « kénose. » Nous attendrons longtemps encore. Nous attendons aussi et nous attendrons longtemps sans doute la conception christologique qui, évitant les écueils de l'ancienne conception orthodoxe aussi bien que ceux de la kénose, échappera en même temps à toute contradiction interne. Quant à celle que M. Laufer esquisse à la fin de sa thèse (p. 79-98), ce serait un jeu facile que de faire pour lui ce qu'il a fait pour d'autres et d'en relever les obscurités et les données contradictoires.

Les articles *Jean l'apôtre* et *Evangile de Jean*, dans le *Dictionnaire de la Bible* publié par l'abbé Vigouroux (fascicule XX, 1902), exposent d'une façon assez complète la question johannique, mais sans apporter aucun élément nouveau. L'érudition, la connaissance même des travaux protestants n'y manque pas ; mais on sent que la critique est liée par le principe d'autorité.

Je me reprocherais de ne pas dire en terminant un mot du livre que vient de publier M. Houston Stewart Chamberlain, sous le titre de *Worte Christi* (Munich, F. Bruckmann). C'est une tentative intéressante et inspirée par un sens religieux très élevé, de mettre en relief la parfaite beauté morale du Christ et de ses enseignements. Dans l'*Apologie* qui précède les paroles du Christ, l'auteur s'exprime au sujet du quatrième évangile en des termes qui témoignent d'une compréhension plus profonde de ce livre que celle que l'on trouve chez beaucoup de théologiens. Sans doute M. Chamberlain n'est pas sur tous les points également bien renseigné, et quand il dit « qu'après un siècle de critique, aucun résultat n'est plus généralement reconnu comme certain que celui de l'authenticité de l'évangile de Jean, » nous souhaiterions que ce fût vrai. Le présent volume prouve assez que ce n'est pas le cas. Mais le sens laïque et le tact délicat de l'auteur lui font

en bien des cas trouver la note juste. Ainsi en ce qui concerne la valeur historique de notre évangile. « Bien loin, dit-il, d'être apocryphe et inventé (comme on l'a souvent soutenu autrefois), cet évangile est précisément le récit authentique, le seul dans lequel nous entendions directement parler un témoin. La critique l'a montré par cent traits : L'auteur connaît exactement la Palestine et ses coutumes ; il sait les noms de tous les personnages de l'histoire ; il connaît une quantité de détails qu'ignorent les autres évangiles, et non pas seulement de petits traits concrets, mais des faits de première importance, qui seuls rendent claire la vie du Christ et comblent les lacunes ou dissipent les obscurités des autres récits. Ainsi les séjours répétés de Jésus à Jérusalem, le développement graduel de ses rapports avec la hiérarchie sacerdotale, ses premiers succès auprès du peuple et l'abandon qui suivit, les péripéties de son procès et de sa condamnation : tout cela ne se trouve que dans Jean. Jean corrige en plus d'un point la tradition fixée dans les premiers évangiles. Un seul exemple : lui seul sait le jour exact de la crucifixion de Jésus. . . Mais, à défaut de ces résultats critiques, l'instinct du cœur suffirait à nous convaincre que seul le propre disciple du Christ, « celui que Jésus aimait, » était capable de tracer ce tableau. Seul le « fils du tonnerre » — comme Jésus l'avait nommé — possédait la profondeur de sentiment et l'originalité puissante nécessaires pour écrire ce livre, vrai non par le détail seulement, mais par la figure qu'il nous retrace, la figure du Sauveur *qui donne sa vie pour ses amis*<sup>a</sup>. »

Quant à la façon dont M. Chamberlain comprend l'origine des discours du quatrième évangile, — comme une création géniale, plus vraie que la vérité historique, — je ne saurais m'élever à ce point de vue. Tant d'inconscience, de la part d'un disciple qui écrit « afin qu'on croie, » et qui ferait librement parler son Maître d'après ce qui remplit son cœur, comme Thucydide peint ses personnages en les faisant parler à son gré, me paraît une impossibilité psychologique.

---

<sup>a</sup>*Worte Christi*, p. 28-30.

« Que le Seigneur veuille agréer et bénir, une fois encore, l'hommage que son serviteur à désiré rendre dans cet ouvrage au nom qui est au-dessus de tout nom ! »

Mon père traçait ces lignes le 28 avril 1899, dans un projet de préface en vue de la nouvelle édition allemande de ce Commentaire.

Puisse le vœu qu'elles exprimaient être pleinement accompli et plus d'un lecteur trouver dans les pages de ce livre « la lumière qui découle de la vie » (Jean 1.4).

Neuchâtel, mars 1902.

GEORGES GODET.

# PRÉLIMINAIRES

## I. COUP D'ŒIL SUR LA FORMATION DE LA LITTÉRATURE ÉVANGÉLIQUE

Nos trois premiers évangiles ont certainement une origine commune, non seulement en ce qu'ils racontent tous trois une seule et même histoire, mais encore par le fait qu'une élaboration quelconque de cette histoire était déjà intervenue au moment de leur composition et a marqué d'une commune empreinte ces trois narrations. En effet, l'accord frappant que l'on remarque aisément entre elles, soit dans le plan général, soit dans certaines séries de récits identiques, soit enfin dans de nombreux membres de phrase, qui se retrouvent exactement les mêmes dans deux de ces écrits ou dans tous les trois, cet accord, général et particulier, ne permet pas de douter qu'avant d'être ainsi consignée, l'histoire de Jésus n'eût déjà été jetée dans un moule où elle avait reçu la forme plus ou moins arrêtée sous laquelle nous la retrouvons dans nos trois récits. Plusieurs pensent que ce type évangélique primitif consistait dans un document écrit, soit l'un de nos trois évangiles, dont les deux autres ne seraient qu'une libre reproduction, soit un ou même deux écrits, maintenant perdus, dans lesquels

nos évangélistes auraient puisé tous les trois. Cette hypothèse de sources écrites communes a été et est encore présentée sous les formes les plus diverses. Nous ne la croyons acceptable sous aucune, car elle conduit toujours à admettre que l'écrivain subséquent, tantôt aurait volontairement altéré son modèle en y apportant des changements d'une réelle gravité, tantôt aurait usé du procédé de copie le plus littéral, et cela en appliquant souvent dans un seul et même verset ces deux méthodes opposées ; tantôt enfin qu'il aurait fait subir au texte dont il se servait une multitude de modifications ridicules à force d'être insignifiantes. Que l'on consulte une Synopse<sup>a</sup>, et la chose sautera aux yeux. Est-il psychologiquement concevable que des écrivains sérieux, croyants, convaincus de l'importance suprême de l'objet qu'ils traitaient, aient usé à son égard de pareils procédés, et surtout qu'ils les aient appliqués à la reproduction des enseignements mêmes du Seigneur Jésus ? Que l'on y songe bien, en effet : il ne s'agit point ici de citation plus ou moins exacte, comme il s'en trouve dans les écrits des Pères ; c'est la teneur même de paroles précises que les évangélistes veulent nous transmettre. Leurs écrits sont des ouvrages historiques, non des calques.

Si répandue que soit encore aujourd'hui cette manière d'expliquer la relation entre nos trois évangiles, nous sommes convaincu que la critique finira par y renoncer, comme à une impossibilité morale.

La solution simple et naturelle du problème nous paraît indiquée par le livre des Actes, dans le passage où il nous parle de *l'enseignement des apôtres* Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων comme de l'un des fondements sur lesquels fut édiflée l'Eglise de Jérusalem (Actes 2.42). Dans cet enseignement apostolique primitif, les récits de la vie et de la mort de Jésus occupaient assurément la première place. Ces narrations, journallement répétées par les apôtres et par les évangélistes instruits à leur école, durent prendre promptement une forme plus ou moins fixe et arrêtée, non seulement

---

<sup>a</sup>Une édition présentant les trois textes sur trois colonnes parallèles.



quant à la teneur de chaque récit, mais aussi quant à la liaison de plusieurs récits en un seul groupe formant ordinairement la matière d'un enseignement unique. Ce que nous affirmons ici n'est pas une pure hypothèse. Saint Luc nous parle, dans le préambule de son évangile (le document le plus antique que sujet), des Premières relations écrites comme composées « d'après le récit que nous en ont transmis ceux qui en ont été les témoins dès le commencera et qui sont devenus les serviteurs de la Parole. » Ces *témoins* et *premiers serviteurs* ne peuvent avoir été que les apôtres. Leurs récits, transmis à l'Eglise par l'enseignement oral, avaient donc passé tels quels dans les écrits de ceux qui les premiers, les avaient rédigés. Le pronom *nous* employé par Luc montre qu'il se rangeait lui-même parmi les écrivains instruits par le témoignage oral des apôtres.

La tradition apostolique primitive, voilà donc le type, à la fois ferme et malléable pourtant dans certaines limites, qui a marqué de son empreinte ineffaçable nos trois premiers évangiles. Ainsi s'expliquent d'une manière satisfaisante, d'un côté, les ressemblances générales et particulières qui font de ces trois écrits comme un seul et même récit ; de l'autre, les différences que l'on remarque entre eux, depuis les plus considérables jusqu'aux plus insignifiantes.

Ces trois ouvrages sont donc trois remaniements, travaillés indépendamment l'un de l'autre, de la tradition primitive formulée au sein des églises palestiniennes et répétée bientôt dans toutes les contrées du monde. Ce sont trois branches issues du même tronc, mais qui ont poussé dans des conditions et dans des directions différentes ; et voilà ce qui explique la physionomie propre de chacun de ces trois livres.

Dans le premier, l'évangile de saint Matthieu, nous trouvons l'évangélisation des Douze à Jérusalem conservée sous la forme la plus rapprochée du type primitif. Ce fait paraîtra tout simple, si l'on admet que cet écrit était destiné au peuple juif, ainsi précisément au cercle de lecteurs en vue duquel avait été primitivement formulée la prédication orale. L'auteur dé-

sirait adresser un suprême appel à ce peuple, que son incrédulité conduisait à la ruine. Son livre fut donc composé au moment où se préparait la catastrophe finale. Une parole de Jésus (Matthieu 24.15), par laquelle il enjoint aux siens de fuir de l'autre côté du Jourdain dès que la guerre éclaterait, est rapportée par l'auteur avec un *nota bene* significatif<sup>a</sup>, qui confirme la date que nous venons d'indiquer.

Vingt années auparavant déjà, la prédication de l'Évangile avait franchi les limites de la Palestine et pénétré dans le monde des Gentils. De nombreuses églises, presque toutes composées d'un petit noyau de Juifs et d'une multitude de païens groupés autour d'eux, avaient surgi à la prédication de l'apôtre Paul et de ses compagnons de travail. Cette œuvre immense ne pouvait se passer à la longue du solide fondement qu'avaient commencé par poser les Douze et les évangélistes en Palestine et en Syrie : la narration suivie des actes, des enseignements, de la mort et de la résurrection de Jésus. Ce fut là le besoin impérieux qui donna naissance à notre troisième évangile, rédigé par l'un des compagnons les plus éminents de l'apôtre des Gentils, saint Luc. La dignité messianique de Jésus et l'argument tiré des prophéties n'avaient plus auprès des païens la même importance que chez les Juifs : tout cela est omis dans le troisième évangile. C'était comme Sauveur de l'humanité qu'il fallait surtout leur présenter Jésus ; dans ce but, Luc, après avoir pris les informations les plus exactes, fait ressortir, dans le tableau du ministère terrestre du Seigneur, tout ce qui avait caractérisé le salut qu'il apportait comme un salut *gratuit* et *universel*. De là l'accord si profond entre cet évangile et les écrits de saint Paul. Ce que le premier retrace historiquement, le second l'expose théoriquement. Mais, malgré ces différences avec l'écrit de Matthieu, l'évangile de Luc repose toujours, comme le déclare l'auteur lui-même dans son préambule, sur la tradition apostolique formulée au commencement par les Douze.

---

<sup>a</sup>« Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation... établie en lieu saint, — QUE CELUI QUI LIT CECI FASSE ATTENTION ! — alors, que ceux qui sont en Judée s'enfuient aux montagnes. »

Seulement, il a cherché à la compléter et à l'ordonner plus sévèrement<sup>a</sup>, en vue des païens cultivés, tels que Théophile, qui réclamaient une instruction suivie et approfondie.

Une troisième forme était-elle possible ? Oui ; ce type traditionnel, conservé dans son austère et puissante originalité par le premier évangéliste en vue du peuple juif enrichi et complété par le troisième en vue des églises de la gentilité, pouvait être reproduit de nouveau sous une forme semblable à sa forme primitive dans le premier évangile mais cette fois en vue de lecteurs païens, comme dans le troisième ; et tel est en effet l'évangile de Marc. Cet écrit ne possède aucun des précieux compléments qu'avait ajoutés à l'évangélisation palestinienne celui de Luc : par ce trait il se rapproche du premier évangile. Mais, d'autre part, il omet les nombreuses références aux prophéties et la plupart des grands discours de Jésus adressés au peuple et à ses chefs, qui donnent à l'évangile de Matthieu sa physionomie si décidément juive : de plus, il ajoute des explications détaillées sur les mœurs juives, qui ne se trouvent pas chez Matthieu et qui sont évidemment à l'adresse de lecteurs païens. Ainsi donc, rapproché de Luc par sa destination et de Matthieu par son contenu, Marc est comme le trait d'union entre les deux formes précédentes. On peut toucher du doigt cette position intermédiaire dès le premier mot de l'écrit : « Evangile de Jésus, le *Christ* (Messie), *Fils de Dieu*. » Le titre de *Christ* rappelle la relation spéciale de Jésus avec le peuple juif ; celui de *Fils de Dieu*, qui signale la relation mystérieuse entre Dieu et cet homme unique, l'élève à une telle hauteur que son apparition et son œuvre doivent nécessairement avoir pour objet la race humaine tout entière. A ce premier mot du livre correspond le dernier, qui nous montre Jésus continuant du ciel dans le monde entier cette fonction de messenger céleste, de divin évangéliste, qu'il avait commencé à exercer sur la terre.

---

<sup>a</sup>Luc 1.3 : « J'ai jugé bon, après m'être informé exactement de toutes choses, de te les écrire par ordre, afin que tu connaisses la certitude des enseignements que tu as reçus. »

Tels se présentent aux lecteurs attentifs nos trois premiers évangiles, appelés *synoptiques* parce que les trois récits peuvent sans trop de peine se placer, en vue d'une comparaison sur trois colonnes parallèles. La date de leur composition doit avoir été à peu de chose près la même (entre les années 60 et 70). En effet, le premier est comme la dernière sommation apostolique adressée à Israël avant sa ruine, le troisième est destiné à donner à la prédication de saint Paul dans le monde païen sa base historique ; et le second est la reproduction des prédications d'un témoin apportant au monde païen l'évangélisation palestinienne primitive. Si la rédaction de ces trois écrits a réellement eu lieu à peu près à la même époque et dans des contrées différentes, ce fait s'accorde avec l'opinion exprimée plus haut que chacun a été composé d'une manière indépendante des deux autres.

L'Eglise possédait-elle, dans ces trois monuments de l'évangélisation populaire primitive, de quoi répondre entièrement aux besoins des croyants qui n'avaient pas connu le Seigneur ? Ne devait-il pas y avoir dans le ministère de Jésus un grand nombre d'éléments que les apôtres n'avaient pas pu faire passer dans leur prédication missionnaire ? Par la nature élémentaire, en quelque sorte catéchétique, de cet enseignement des premiers temps, n'avaient-ils pas été conduits à éliminer bien des paroles de Jésus qui dépassaient un pareil niveau et s'élevaient à une hauteur où des esprits plus avancés pouvaient seuls le suivre ? Cela est en soi bien probable. L'on peut déjà constater qu'une foule de traits pittoresques, manquant dans Matthieu, colorent plus vivement dans Marc l'antique tradition populaire. Les importantes additions de Luc prouvent encore plus éloquemment combien la richesse du ministère de Jésus débordait la mesure de la tradition orale primitive. Comment un témoin immédiat du ministère de Jésus ne se serait-il pas senti appelé à remonter une fois au-delà de tous ces récits traditionnels, à puiser directement à la source de ses propres souvenirs, et, en omettant toutes les scènes, déjà suffisamment connues, qui avaient passé dans la narration ordinaire, à retracer d'un jet le tableau

des moments les plus marquants, les plus impressifs pour son cœur, du ministère de son Maître ? Il n'y avait là, on le comprend, aucun triage réfléchi, aucune répartition artificielle. Ce partage de la matière évangélique était le résultat naturel des circonstances historiques dans lesquelles s'était accomplie la fondation de l'Eglise.

Ce cours des choses est si simple qu'il se justifie en quelque sorte de lui-même. On peut contester l'origine apostolique du quatrième évangile mais nul ne saurait nier que la situation indiquée ne soit vraisemblable, et le rôle assigné à l'auteur d'un tel écrit, naturel. Reste à savoir si dans ce cas le vraisemblable est *réel*, et le naturel *vrai*. C'est précisément la question que nous avons à élucider.

Nous retracerons d'abord le cours des discussions relatives à la composition du quatrième évangile.

Puis nous entrerons dans l'étude elle-même, qui comprendra les sujets suivants :

1. La vie de l'apôtre auquel est généralement attribué le quatrième évangile.
2. L'analyse et les caractères distinctifs de cet écrit.
3. Les circonstances de sa composition : sa date ; — son lieu d'origine ; — son auteur : — le but qu'a poursuivi l'auteur en le composant.

Après avoir étudié chacun de ces points en lui-même, nous réunirons les résultats particuliers ainsi obtenus en un tableau d'ensemble, qui, si nous n'avons pas fait fausse route, offrira la solution du problème.

Jésus a promis à son Eglise l'Esprit de vérité pour l'introduire dans toute la vérité. C'est sous la conduite de ce guide que nous nous plaçons.

## II. LES DISCUSSIONS RELATIVES À L'AUTHENTICITÉ DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Dans la rapide revue qui va suivre, nous pourrions réunir en une série unique, chronologiquement ordonnée, tous les écrits dans lesquels a été traité le sujet qui nous occupe, à quelque tendance qu'ils appartiennent. Mais il nous paraît préférable, en vue de la clarté, de répartir les auteurs que nous avons à énumérer en trois séries distinctes :

1. les partisans de l'inauthenticité complète de notre évangile ;
2. les défenseurs de son authenticité absolue ;
3. les partisans de quelques moyens termes. <sup>a</sup>

### 1. Les adversaires

Jusque vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la question n'était pas même soulevée. On savait que, dans la primitive Eglise, une petite secte, dont font mention Irénée et Epiphane, avait attribué le IV<sup>e</sup> évangile à Cérinthe, adversaire de l'apôtre Jean à Ephèse. Mais la science des théologiens, d'accord avec le sentiment de l'Eglise, ratifiait la conviction des premières

---

<sup>a</sup>Il est évident que cette division ne saurait être établie tout à fait rigoureusement, tant sont nuancées les différentes manières de voir. — Dans la rédaction de cet exposé, nous avons mis à profit l'excellent travail de Caspar-René Grégory (Leipzig, 1875), publié comme supplément du Commentaire de Luthardt.

communautés chrétiennes et de leurs chefs, qui y voyaient unanimement l'œuvre de cet apôtre.

Quelques attaques peu importantes, provenant du parti des déistes anglais, qui fleurissait il y a deux siècles, ouvrirent la lutte. Mais elle n'éclata sérieusement qu'un siècle plus tard. En 1792, le théologien anglais EVANSON éleva pour la première fois des objections notables contre la conviction générale<sup>a</sup>. Il s'appuyait surtout sur les différences entre notre évangile et l'Apocalypse. Il attribua la composition du premier de ces livres à quelque philosophe platonicien du II<sup>e</sup> siècle.

La discussion ne tarda pas à être transplantée en Allemagne. Quatre ans après Evanson, ECKERMANN<sup>b</sup> combattit l'authenticité, tout en accordant que certaines rédactions johanniques avaient dû former le premier fond de notre évangile. Ces notes avaient été amalgamées avec les traditions historiques que l'auteur avait recueillies de la bouche de Jean. — Eckermann se rétracta en 1807<sup>c</sup>.

Plusieurs théologiens allemands continuèrent la lutte désormais engagée. On alléguait les contradictions avec les trois premiers évangiles, le caractère exagéré des miracles, le ton métaphysique des discours, les rapports évidents entre la théologie de l'auteur et celle de Philon, la rareté des traces littéraires constatant la présence de son écrit au II<sup>e</sup> siècle<sup>d</sup>. Des 1801, la cause de l'authenticité paraissait déjà tellement compromise qu'un surintendant allemand, VOGEL crut pouvoir assigner l'évangéliste Jean et ses interprètes à la barre du jugement dernier<sup>e</sup>. Toutefois, ce n'était encore que la première phase de la discussion, le temps des escarmouches qui préludent aux grandes batailles rangées.

Ce fut encore un surintendant allemand qui ouvrit la seconde période

---

<sup>a</sup>*The dissonance of the four generally received evangelists, etc.*

<sup>b</sup>*Theologische Beiträge*, t. V, 1796.

<sup>c</sup>*Erklärung aller dunkeln Stellen des N. T.*

<sup>d</sup>Horst (1803), Cludius (1808), Ballenstedt (1812), etc.

<sup>e</sup>*Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.*

de la discussion. Dans un écrit devenu célèbre et publié en 1820, BRETSCHNEIDER réunit toutes les objections précédemment soulevées et en ajouta de nouvelles<sup>a</sup>. Il développa surtout avec force l'objection tirée des contradictions de notre évangile avec les trois précédents, soit au point de vue de la forme des discours, soit quant au fond même de l'enseignement christologique. Le quatrième évangile devait être l'œuvre d'un presbytre d'origine païenne, probablement alexandrin, qui avait vécu dans la première moitié du II<sup>e</sup> siècle. Cette attaque savante et vigoureuse de Bretschneider provoqua de nombreuses réponses, dont nous parlerons plus tard et à la suite desquelles ce théologien déclara (en 1824) que les réponses qui avaient été faites à son livre étaient « plus que suffisantes Dans le *Magasin für christliche Prediger* de Tzschirner. », et (en 1828) qu'il avait atteint le but qu'il s'était proposé : celui de provoquer une démonstration plus rigoureuse de l'authenticité du quatrième évangile<sup>b</sup>.

Mais les germes semés par un tel écrit ne pouvaient être extirpés par ces rétractations un peu équivoques et qui avaient une valeur purement personnelle. Dès 1824, la cause de l'inauthenticité fut de nouveau plaidée par RETTIG<sup>c</sup>. L'auteur de l'évangile est un disciple de Jean. L'apôtre lui-même n'a certainement pas manqué de modestie au point de se désigner comme « le disciple que Jésus aimait ». DE WETTE, dans son *Introduction*, publiée pour la première fois en 1820, sans prendre positivement parti contre l'authenticité, confesse l'impossibilité de la démontrer sans réplique. Dans la même année, REUTERDAHL, sur les traces de Vogel, attaqua, comme controuvée, la tradition du séjour de Jean en Asie Mineure<sup>d</sup>.

La publication de la *Vie de Jésus* de STRAUSS, en 1835, influa d'abord d'une manière beaucoup plus décisive sur la critique de l'histoire de Jé-

---

<sup>a</sup> *Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine.*

<sup>b</sup> *Handbuch der Dogmatik*, p. VIII et 268.

<sup>c</sup> *Ephemerides exegetico-theologicæ*, I, p. 62 et suiv.

<sup>d</sup> Dans son écrit *de Fontibus historiæ Eusebianæ.*



sus que sur celle des documents dans lesquels celle histoire nous a été transmise. Evidemment Strauss ne s'était pas livré à une étude spéciale de l'origine de ces derniers. Il partait, quant aux synoptiques, des deux théories de Gieseler et de Griesbach, d'après lesquelles nos évangiles seraient la rédaction de la tradition apostolique qui, après avoir longtemps circulé sous forme purement orale, s'était enfin tardivement fixée dans ces trois écrits (Gieseler) : cela d'abord dans les rédactions de Matthieu et de Luc, puis dans celle de Marc, qui ne serait qu'une compilation des deux autres (Griesbach). Quant à Jean, il admit comme valables les raisons alléguées par Bretschneider : attestation insuffisante dans la primitive Eglise, contenu contradictoire avec celui des trois premiers évangiles, etc. Et si, dans sa troisième édition, en 1838, il reconnut que l'authenticité était moins insoutenable à ses yeux, il ne tarda pas à rétracter cette concession dans l'édition suivante (1840). En effet, la moindre tergiversation sur ce point ébranlait toute son hypothèse des légendes mythiques. L'axiome qui en est la base : L'idéal ne s'épuise pas dans un individu, serait démontré faux, pour peu que le quatrième évangile contint le récit d'un témoin oculaire. Cependant la commotion immense produite dans le monde savant par l'écrit de Strauss réagit bientôt sur la critique des évangiles.

CHRISTIAN-HERMANN WEISSE attira spécialement l'attention sur cette connexion étroite entre la critique de l'histoire de Jésus et celle des écrits dans lesquels elle a été conservée<sup>a</sup>. Il combattit l'authenticité de notre évangile, mais non sans y reconnaître un vrai fond apostolique. L'apôtre Jean, dans le but de fixer l'image de son Maître, qui, à mesure que le fait s'éloignait de lui, devenait de plus en plus flottante dans son esprit, et afin de se rendre un compte distinct de l'impression qu'il avait conservée de la personne de Jésus, avait rédigé certaines « études » qui, amplifiées, sont devenues les discours du quatrième évangile. A ces parties plus ou moins authentiques, on aurait adapté plus tard un cadre historique complètement

---

<sup>a</sup>*Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838. — *Die Evangelien-Frage*, 1856.

fictif. On comprend comment, à ce point de vue, Weisse pouvait défendre l'authenticité de la première épître de Jean.

A ce moment se produisit dans la critique du quatrième évangile une révolution semblable à celle qui s'opérait en même temps dans la manière d'envisager les trois premiers. WILKE s'efforçait alors de prouver que les différences qui distinguent entre eux les récits synoptiques n'étaient point, comme on l'avait toujours cru, de simples accidents involontaires, mais qu'il fallait y reconnaître des modifications apportées par chaque auteur, d'une manière réfléchie et intentionnelle, à la narration de son ou de ses devanciers<sup>a</sup>. BRUNO BAUER étendit au quatrième évangile ce mode d'explication<sup>b</sup>. Il prétendit que la narration johannique n'était nullement, comme le supposait la tractation de Strauss, le dépôt d'une simple tradition légendaire, mais que ce récit était le produit d'une conception individuelle, l'œuvre réfléchie d'un penseur et poète chrétien, parfaitement conscient de son procédé. L'histoire de Jésus se réduisait ainsi, selon la spirituelle expression d'Ebrard, à une seule ligne : « En ce temps-là il arriva... que rien n'arriva. »

Dans cette même année (1840), LÜTZELBERGER attaqua, d'une manière plus approfondie que Reuterdahl, la tradition du séjour de Jean en Asie Mineure<sup>c</sup>. L'auteur de notre évangile serait un Samaritain, dont les parents auraient émigré en Mésopotamie, entre 130 et 135, à l'époque du nouveau soulèvement juif contre les Romains, et il aurait composé cet ouvrage à Edesse. Le « disciple que Jésus aimait » ne serait pas Jean, mais André. — Dans un article célèbre, Fischer chercha à prouver par emploi du terme οἱ Ἰουδαῖοι, dans notre évangile, que son auteur ne pouvait être d'origine juive<sup>d</sup>.

---

<sup>a</sup>*Der Urevangelist*, 1838.

<sup>b</sup>*Kritik der evang. Geschichte des Johannes*, 1840

<sup>c</sup>*Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, 1840.

<sup>d</sup>*Tübinger Zeitschrift für Theol.*, II. 1840.

Nous arrivons ici à la troisième et dernière période de cette lutte prolongée. Elle date de 1844 et a pour point de départ le fameux travail publié à cette époque par FERDINAND-CHRISTIAN BAUR<sup>a</sup>. La première phase avait duré vingt et quelques années, d'Evanson à Bretschneider (1792-1820) ; la seconde, vingt et quelques années également, de Bretschneider à Baur ; voici plus d'un demi-siècle que dure la troisième. C'est celle du combat à outrance. La dissertation qui en fut le signal est certainement l'une des plus ingénieuses et des plus brillantes compositions qu'ait jamais produites la science théologique. Les résultats purement négatifs de la critique de Strauss réclamaient comme complément une construction positive ; d'autre part, le caractère arbitraire et subjectif de celle de Bruno Bauer ne répondait point aux besoins d'une époque avide de faits. La discussion se trouvait donc comme engagée dans une impasse. Baur comprit que sa tâche était de l'en retirer. Il s'efforça, pour atteindre ce but, de trouver dans l'histoire ecclésiastique un ensemble de circonstances propre à expliquer l'origine de notre écrit. C'est dans le dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle qu'il crut avoir découvert cette situation historique et, si l'on peut ainsi dire, le sol sur lequel s'était élevé l'édifice grandiose du quatrième évangile. Alors, en effet, prospérait la *gnose*, que la narration de notre évangile effleure par tout son contenu, et les penseurs étaient préoccupés de l'idée du *Logos*, qui est précisément le thème de notre récit. On sentait de plus en plus le besoin d'unir en une grande et unique Eglise catholique les deux partis rivaux qui s'étaient jusque là partagé l'Eglise et qu'une série de transactions avait déjà graduellement rapprochés : le quatrième évangile était propre à leur servir de traité de paix. Une énergique réaction spiritualiste, le montanisme, se produisait contre l'épiscopat : notre évangile fournissait un appui à cette tendance, en empruntant au montanisme ce qu'il renfermait de vrai. C'est dans le même temps enfin qu'éclatait la dispute fa-

---

<sup>a</sup>Dans les *Theologische Jahrbücher* de Zeller, cahiers 1, 3 et 4 ; reproduit et complété dans les écrits postérieurs de Baur : *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847 ; et *Das Christenthum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* , 1853.

meuse entre les églises d'Asie Mineure et celles d'Occident au sujet du rite pascal. Or, notre évangile modifiait précisément la chronologie de la Passion de manière à décider les esprits en faveur du rite occidental. Voilà donc la situation toute trouvée pour la composition de notre évangile.

En même temps, Baur, suivant les traces de Bruno Bauer, démontrait avec une merveilleuse habileté l'unité réfléchie et systématique de cet écrit ; il en expliquait la marche logique et les applications pratiques et faisait ainsi tomber du même coup l'hypothèse des mythes irréfléchis sur laquelle reposait l'œuvre de Strauss et toute tentative de triage dans notre évangile entre certaines parties authentiques et d'autres inauthentiques. — D'après tout cela, Baur fixait, comme époque de la composition, l'an 170 environ, au plus tôt 160 ; car c'est alors que se rencontrent toutes les circonstances indiquées. Seulement, il n'essayait point de désigner le « grand inconnu » à la plume duquel serait dû ce chef-d'œuvre de haute philosophie mystique et d'habile politique ecclésiastique, qui a exercé sur les destinées du christianisme une si décisive influence.

Toutes les forces de l'école concoururent à appuyer dans ses diverses parties l'œuvre du maître. Dès 1841, SCHWEGLER l'avait préparée dans son écrit sur le montanisme<sup>a</sup>. Dans son ouvrage sur la période qui suivit celle des apôtres, assigna le même auteur à chacun des écrits du Nouveau Testament sa place dans le développement de la lutte entre le judéo-christianisme apostolique et le paulinisme, et présenta le quatrième évangile comme le couronnement de cette longue élaboration<sup>b</sup>. ZELLER compléta le travail du maître par l'étude des témoignages ecclésiastiques, étude dont le but était de balayer de l'histoire toute trace de l'existence du quatrième évangile avant l'époque indiquée par celui-ci<sup>c</sup>. KOESTLIN, dans un travail célèbre sur la *littérature pseudonyme* dans l'Eglise primitive, s'ef-

---

<sup>a</sup>*Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts.*

<sup>b</sup>*Das nachapostolische Zeitalter*, 1846.

<sup>c</sup>*Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums*, dans les *Theol. Jahrbücher*, 1845 et 1847.

força de démontrer que le procédé pseudépigraphique, auquel Baur attribuait la composition des quatre cinquièmes du Nouveau Testament, était conforme aux précédents littéraires et aux idées de l'époque<sup>a</sup>. VOLKMAR travailla à parer les coups dont le système du maître était sans cesse menacé par les citations de moins en moins contestables du quatrième évangile dans les écrits du II<sup>e</sup> siècle, dans ceux de Marcion et de Justin, par exemple, et dans les *Homélies Clémentines*<sup>b</sup>. HILGENFELD enfin traita, d'une manière plus approfondie que ne l'avait fait Baur, la dispute de la Pâque et son rapport avec l'authenticité de notre évangile<sup>c</sup>.

Ainsi savamment appuyée par cette pléiade de critiques distingués et dévoués à l'œuvre commune, quoique non sans nuances marquées, l'opinion de Baur put paraître un moment avoir remporté un triomphe complet et définitif.

Cependant, au sein de l'école elle-même se manifestait une divergence qui portait sous bien des rapports atteinte à l'hypothèse si habilement combinée du maître. HILGENFELD abandonnait la date fixée par Baur et par conséquent une partie des avantages de la situation choisie par lui : il reculait de trente à quarante ans la composition de l'évangile johannique. D'après lui, cet écrit se rattachait surtout à l'apparition de l'hérésie *valentiniennne*, vers 140. L'auteur de l'évangile s'était proposé de faire pénétrer cet enseignement gnostique dans l'Eglise sous une forme mitigée. Et comme, vers 150 déjà, « l'existence de notre évangile ne pouvait plus guère être révoquée en doute, » il en reportait la date jusqu'à l'époque de 130 à 140<sup>d</sup>.

En 1860, J.-R. TOBLER, constatant, à côté du caractère idéal de la narration, une foule de notices géographiques ou narratives vraiment historiques, imagina d'attribuer notre évangile à Apollos (selon lui l'auteur de

---

<sup>a</sup>Ueber die pseudonymische Litteratur in der ältesten Kirche, dans les *Theol. Jahrbücher*, 1851

<sup>b</sup>Comparez en particulier : *Ursprung unsrer Evangelien*, 1866.

<sup>c</sup>*Der Passahstreit der alten Kirche*, 1860.

<sup>d</sup>*Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt*, 1849 ; — *die Evangelien*, 1854 ; — *das Urchristenthum*, 1855.

l'épître aux Hébreux), qui l'aurait rédigé vers la fin du I<sup>er</sup> siècle d'après des renseignements obtenus de Jean <sup>a</sup>.

MICHEL NICOLAS avança, en 1862, l'hypothèse suivante : Un chrétien d'Ephèse a retracé dans notre évangile le ministère de Jésus d'après les récits de l'apôtre Jean ; et ce personnage est celui qui, dans les deux petites épîtres, se désigne lui-même comme l'*Ancien (le presbytre)* et que l'histoire nous fait connaître sous le nom de *presbytre Jean* <sup>b</sup>.

D'EICHTHAL accueillit l'idée développée par Hilgenfeld d'une parenté entre notre évangile et la *gnose*<sup>c</sup>. Le travail que STAP a publié la même année, dans son recueil d'Etudes critiques, n'est qu'une reproduction sans originalité de toutes les idées de l'école de Tubingue<sup>d</sup>.

En 1864 parurent deux écrits importants. WEIZSÆCKER, dans son ouvrage sur les évangiles<sup>e</sup>, a cherché à faire ressortir de notre évangile même la preuve de la distinction entre le rédacteur de cet écrit et l'apôtre Jean, qui lui a servi de garant. Le premier n'a voulu que reproduire librement les impressions qu'il avait ressenties en entendant le témoin-apôtre décrire la vie du Seigneur.

Le second écrit prend une position plus tranchée ; c'est celui de SCHOLTEN<sup>f</sup>. L'auteur du IV<sup>e</sup> évangile est un chrétien d'origine païenne, initié à la gnose et qui désire rendre cette tendance profitable à l'Eglise. Il cherche aussi à contenir dans de justes limites l'antinomisme marcionite et l'exaltation montaniste. Quant à la dispute pascale, l'évangéliste ne donne pas raison au rite occidental, comme le pense Baur ; il cherche plutôt à faire triompher le spiritualisme paulinien, qui abolit dans l'Eglise tout jour de fête. D'après ces indices, l'auteur écrivait vers 130. Il a réussi à présen-

---

<sup>a</sup>Ueber den Ursprung des vierten Evang., dans la *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1860.

<sup>b</sup>Etudes critiques sur la Bible : Nouveau Testament.

<sup>c</sup>Les Evangiles, 1863, t. 1, p. 25 et suiv. et aill.

<sup>d</sup>Etudes historiques et critiques sur les origines du christianisme, 1863.

<sup>e</sup>Untersuchungen über die evangel. Geschichte.

<sup>f</sup>Das Evangelium nach Johannes (1864), traduit en allemand par H. Lang, 1867.

ter au monde, sous la figure du personnage mystérieux désigné comme le disciple « que Jésus aimait ». le croyant idéal, le christianisme vraiment spirituel qui était capable de devenir la religion universelle. — M. RÉVILLE a exposé et développé le point de vue de Scholten dans la *Revue des Deux-Mondes*<sup>a</sup>.

Rappelons encore ici l'écrit de VOLKMAR<sup>b</sup>, dirigé contre la personne de Tischendorf autant que contre son livre : *Quand nos évangiles ont-ils été composés ?* Quelque déplorable qu'en soit le ton, cet écrit expose avec érudition et précision le point de vue de l'école de Baur. L'auteur fixe entre 150 et 160 la date de notre évangile.

En 1867 parut le premier volume de *l'Histoire de Jésus*, de KEIM<sup>c</sup>. Ce savant combat énergiquement dans l'introduction l'authenticité de notre évangile. Il s'appuie surtout sur le caractère philosophique de cet écrit, puis sur les contradictions de la narration avec la nature des choses, avec les données fournies par les écrits de saint Paul et avec les récits synoptiques. Mais, d'autre part, il constate les traces de son existence jusqu'aux temps les plus reculés du II<sup>e</sup> siècle. « Les témoignages, dit-il, remontent jusqu'à l'an 120, de sorte que la composition date, du commencement du II<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Trajan, entre 100 et 117<sup>d</sup>. » L'auteur serait un chrétien d'origine juive, appartenant à la *diaspora* d'Asie Mineure, très sympathique aux païens et bien au fait de tout ce qui concerne la Palestine. — Dans un écrit plus récent, reproduction populaire de son grand ouvrage, Keim est revenu sur cette date si précoce, en motivant ce changement par des raisons qui - on peut le dire — n'ont rien de sérieux ; il fixe cette fois avec Hilgenfeld la composition vers l'an 130<sup>e</sup>. — Qu'im-

---

<sup>a</sup>*La question des évangiles*, mai 1866. Voir aussi l'exposé plus récent qu'il a donné de la question johannique dans : *Jésus de Nazareth, études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, 1897, t. I. p. 330-360.

<sup>b</sup>*Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866.

<sup>c</sup>*Geschichte Jesu von Nazara*, 3 vol., 1867-1872.

<sup>d</sup>T. I, p. 146.

<sup>e</sup>*Gesch. Jesu, nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft, für weitere Kreise*, drille Bearb., 1873.

porte ici une dizaine d'années ? Il résulte de l'une comme de l'autre de ces dernières dates, que, vingt à trente ans après la mort de Jean à Éphèse, le quatrième évangile aurait été attribué à cet apôtre par les presbytres mêmes de la contrée où il avait passé la fin de sa vie et où il était mort. Comment expliquer la réussite d'un acte de faux dans des circonstances pareilles ? Keim a senti cette difficulté et s'est efforcé de l'écarter. Pour cela il n'a trouvé d'autre moyen que de se rattacher à l'idée émise par Reuter-dahl et Lützelberger, et de taxer de pure fable le séjour de Jean en Asie Mineure. Par là, il dépasse même l'école de Tubingue. Car Baur et Hilgenfeld n'ont pas contesté la vérité de cette tradition. Leur critique repose même essentiellement sur la réalité du séjour de Jean en Asie, d'abord parce que l'Apocalypse, dont la composition johannique leur sert de point d'appui pour combattre celle de l'évangile, implique ce séjour, et ensuite parce que l'argument qu'ils tirent tous deux de la dispute pascale tombe, dès que le séjour de l'apôtre Jean dans cette contrée n'est plus admis. Maintenant, au contraire, que la critique hostile à notre évangile se sent gênée par ce séjour, elle le rejette sans façon. Selon Keim, cette tradition ne serait que le résultat d'un malentendu à demi volontaire d'Irénée, qui aurait appliqué à Jean l'apôtre ce que Polycarpe avait raconté devant lui d'un autre personnage du même nom. SCHOLTEN arrive au même résultat par un moyen différent<sup>a</sup>. Cette erreur de la tradition s'explique, selon lui, par la confusion de l'auteur de l'Apocalypse, qui n'était point l'apôtre, mais qui avait exploité son nom, avec l'apôtre lui-même ; c'est ainsi qu'on aurait imaginé le séjour de Jean en Asie, où l'Apocalypse paraissait avoir été composée. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière que s'explique le malentendu traditionnel, la découverte de cette erreur « enlève, dit Keim, le dernier point d'appui à l'idée de la composition de l'évangile par le fils de Zébédée<sup>b</sup>. »

On voit que deux des bases de la critique de Baur, l'authenticité de l'Apocalypse et le séjour de Jean en Asie, sont minées à cette heure par les

---

<sup>a</sup>*Der Apostel Johannes in Klein-Asien*. trad. par Spiegel, 1872.

<sup>b</sup>p. 167



continuateurs de son œuvre, cette négation leur paraissant le seul moyen d'en finir avec l'authenticité de notre évangile.

En 1868, l'Anglais DAVIDSON s'est fait remarquer parmi les adversaires de l'authenticité<sup>a</sup>. L'année suivante, HOLTZMANN, que nous retrouverons bientôt, voit comme Keim, dans notre évangile, une composition idéale, mais non entièrement fictive. Ce livre date de la même époque que l'épître de Barnabas (le premier tiers du II<sup>e</sup> siècle); on peut constater que l'Eglise lui a fait un accueil favorable dès l'an 150<sup>b</sup>. — Krenkel a défendu le séjour de Jean en Asie; il attribue à cet apôtre la composition de l'Apocalypse, mais non celle de l'évangile<sup>c</sup>.

L'ouvrage anonyme anglais, *la Religion surnaturelle*, parvenu en peu d'années à un très grand nombre d'éditions, combat l'authenticité par les arguments ordinaires<sup>d</sup>.

L'année 1875 a vu paraître deux ouvrages d'une importance considérable; ce sont deux Introductions au Nouveau Testament, celle de HILGENFELD<sup>e</sup> et la troisième édition de celle de Bleek, publiée avec des notes originales par MANGOLD<sup>f</sup>. Hilgenfeld résume dans son livre tout le travail critique des temps passés et de l'époque actuelle. A l'égard de Jean, il continue sous certains rapports à défendre la cause à laquelle il avait consacré les prémices de sa plume: l'inauthenticité du quatrième évangile, composé selon lui sous l'influence de la gnose valentinienne. — Mangold accompagne les paragraphes dans lesquels Bleek défend l'origine apostolique de notre évangile, de notes critiques très instructives où il cherche le plus souvent à réfuter ce savant. Les indices externes lui paraîtraient suffisants pour affirmer l'authenticité. Mais les difficultés internes n'ont pu,

---

<sup>a</sup>*Introduction to the Study of the N. T.* Vol. II.

<sup>b</sup>*Bibelllexicon* de Schenkel, t. II, art. *Evang. nach Joh.*, 1869.

<sup>c</sup>*Der Apostel Johannes*, 1871.

<sup>d</sup>*Supernatural Religion*, 1874.

<sup>e</sup>*Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*

<sup>f</sup>*Einleitung in das N. T.*, von Fr. Bleek. 3<sup>e</sup> Aufl, von W. Mangold; 4<sup>e</sup> édition, 1886.

selon lui, du moins jusqu'ici, être surmontées.

En 1876, un juriste, D'UECHTRITZ, a publié un livre<sup>a</sup> où il attribue notre évangile à un disciple hiérosolymitain de Jésus, probablement le presbytre Jean, qui a pris le masque du disciple que Jésus aimait et composé sous son nom cet écrit. Ce critique ne trouve pas justifiée l'opinion si répandue d'après laquelle l'image de Jésus tracée dans les synoptiques serait moins élevée que l'idée qui nous est donnée de lui dans saint Jean.

Quatre écrivains, trois français et un allemand, qui, dans notre deuxième édition, figuraient encore dans la liste des défenseurs de l'authenticité absolue ou partielle, ont passé dans le camp opposé : ce sont RENAN, REUSS, SABATIER et HASE.

Le premier a d'abord manifesté une antipathie marquée pour les discours attribués à Jésus par le quatrième évangile. Cependant il a toujours fait ressortir les signes d'authenticité remarquables attachés aux parties narratives de ce même écrit. Il se montrait donc disposé, dans les premières éditions de sa *Vie de Jésus*, à reconnaître, comme base des parties historiques, non seulement des traditions provenant de l'apôtre Jean, mais même « des notes précises rédigées par lui. » Dans la dissertation vraiment admirable qui clôt la treizième édition et dans laquelle il discute à fond la question, en analysant l'évangile à ce point de vue, récit après récit, il montre les apparences contraires se balançant à peu près exactement, et il finit par n'affirmer positivement que cette alternative : ou bien l'auteur est Jean, ou bien il a voulu se faire passer pour Jean. Enfin, dans son livre intitulé *l'Eglise chrétienne*<sup>b</sup>, il arrive au résultat que l'on pouvait prévoir. L'auteur était peut-être un chrétien dépositaire des traditions de l'apôtre, ou du moins de celles de deux autres disciples de Jésus, Jean le presbytre et Aristion. qui ont vécu à Ephèse vers la fin du I<sup>er</sup> siècle. On pourrait

---

<sup>a</sup>Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und die Bedeutung des Evang. nach Johannes.

<sup>b</sup>1879

même aller, selon Renan, jusqu'à supposer que cet écrivain n'est autre que Cérinthe, l'adversaire de Jean à Ephèse à la même époque.

Reuss et M. Sabatier ont également achevé leur évolution dans le même sens. Dans tous ses ouvrages précédents<sup>a</sup>, Reuss avait soutenu deux thèses difficilement conciliables : le caractère à peu près complètement artificiel et fictif des discours de Jésus dans notre évangile et l'origine apostolique de cet écrit. Il n'était pas difficile de prévoir deux choses : 1<sup>o</sup> que l'une de ces thèses finirait par exclure l'autre ; 2<sup>o</sup> que ce serait la première qui l'emporterait sur la seconde. C'est ce qui est arrivé. Dans sa *Théologie johannique*<sup>b</sup>. Reuss énonce, sur ce sujet, son jugement définitif : le IV<sup>e</sup> évangile n'est pas de l'apôtre Jean. Cependant Reuss répugne à concéder que cet écrit soit d'un faussaire. Et il n'est point nécessaire de l'admettre, puisque l'auteur se distingue expressément lui-même de l'apôtre dans plus d'un passage et se borne à faire remonter jusqu'à lui l'origine des récits renfermés dans son livre. Nous retrouvons ainsi, point pour point, l'opinion, plus haut mentionnée, de Weizsäcker.

M. Sabatier, dans son excellent petit écrit sur les sources de la vie de Jésus<sup>c</sup>, avait aussi soutenu l'authenticité de notre évangile. Mais, une fois entré dans les vues de Reuss, relativement aux discours de Jésus, il devait fatalement le suivre jusqu'au bout. Il s'est prononcé nettement contre l'authenticité dans son article sur l'apôtre Jean, dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*<sup>d</sup>. Un auteur dont la préoccupation constante est de relever l'apôtre Jean, ne saurait être Jean lui-même. C'est l'un de ses disciples qui, croyant pouvoir s'identifier avec lui, a rédigé l'histoire évangélique sous la forme qu'elle avait prise en Asie Mineure : il donne ainsi à l'Eglise *l'apocalypse de l'Esprit*, pendant de l'Apocalypse proprement dite, écrite par l'apôtre.

---

<sup>a</sup>*Ideen zur Einl. in das Ev. Joh.* (Denkschr. der theol. Gesellsch. zu Strasb.), 1840 ; — *Geschichte der heil. Schriften* N. T., 1842 ; — *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 1852.

<sup>b</sup>*La Bible : Nouveau Testament*, VI<sup>e</sup> partie, 1879.

<sup>c</sup>*Essai sur les sources de la vie de Jésus*, 1866.

<sup>d</sup>Tome VII, 1879, p. 181-193.

Dès 1829, dans les différentes éditions de son manuel sur la vie de Jésus<sup>a</sup>, Hase avait soutenu l'origine johannique du quatrième évangile. Mais ce savant a subi la même loi fatale que les trois écrivains précédents. Dans son histoire de Jésus<sup>b</sup>, publiée en 1876, il abandonne, non sans de pénibles hésitations, l'authenticité. « Jetons-nous donc un coup d'œil, dit-il en terminant la discussion, sur les huit raisons alléguées contre l'origine johannique : elles ne se sont point trouvées décisives<sup>c</sup> ; néanmoins toutes n'ont pu être réfutées complètement. . . Je vois ainsi la science poussée à une idée propre à concilier les raisons contraires. Une tradition différente de celle des autres évangiles et renfermant déjà la notion du Logos s'était formée en Asie sous l'influence des récits de Jean. Elle était restée à l'état purement oral, tant que Jean vécut. » Après sa mort (dix ans après ou peut-être plus), cette tradition a été consignée par un disciple bien doué de l'apôtre. Il a écrit comme si celui-ci écrivait lui-même. C'est ainsi que l'évangéliste peut en appeler à la fois au témoignage de ses propres yeux (1.14) et à celui d'un autre, différent de lui-même. Qui a été l'écrivain ? Le presbytre Jean ? Cela est possible. Mais ce peut être aussi un inconnu. La première épître a pu provenir du même auteur, écrivant sous le masque de Jean, mais elle a pu être aussi de Jean lui-même et servir de modèle au style de l'évangile. » Cette hypothèse est, selon l'auteur, un compromis entre des faits qui se contredisent. « Je ne me suis détaché, avoue-t-il, qu'avec un cœur lourd, de la foi à la pleine authenticité de l'écrit johannique. » Enfin, un peu plus loin, il dit encore : « Le temps est venu dans la théologie allemande où celui qui ose seulement reconnaître dans le quatrième évangile une source possédant une valeur historique, compromet son honneur scientifique<sup>d</sup>. Il n'en a pas toujours été ainsi, même parmi ceux qui ne manquent ni de vigueur, ni de liberté d'esprit. Mais cela peut encore changer de nouveau<sup>e</sup> :

---

<sup>a</sup>*Das Leben Jesu*. Ein Lehrbuch für academische Vorlesungen ; 5<sup>e</sup> éd., 1865.

<sup>b</sup>*Geschichte Jesu*.

<sup>c</sup>« Sie haben sich nicht als entscheidend erwiesen. »

<sup>d</sup>Ici l'auteur cite une parole de Keim.

<sup>e</sup>« Es kann aber auch anders kommen. . . » (p. 52).

l'esprit du temps exerce une puissance même dans la science. » Que de réflexions ne suggèrent pas ces douloureux aveux du vétéran d'Iéna !

Durant les deux dernières dizaines d'années, la critique allemande a consacré au sujet qui nous occupe plusieurs travaux de premier ordre<sup>a</sup>. L'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile a été de nouveau énergiquement combattue dans trois ouvrages : les Introductions de H. HOLTZMANN<sup>b</sup> et de Jülicher<sup>c</sup> la Chronologie de Harnack<sup>d</sup>.

Le premier de ces écrits contient un exposé complet de tout le travail critique de l'Eglise, plus particulièrement en ce dernier siècle, sur les origines du Nouveau Testament et de ses différents livres. Son auteur examine avec une rigoureuse exactitude toutes les questions soulevées dans ce domaine et l'on constate chez lui un réel effort d'impartialité. Mais on le sent trop souvent à la merci de toutes les hypothèses qui ne cessent de surgir depuis la commotion due aux travaux de Baur<sup>e</sup>. La tradition n'a pour lui à peu près aucune valeur : il la foule entièrement aux pieds dans la question johannique.

L'écrit de Jülicher est un précis très abrégé et pourtant très complet et très clair des discussions critiques. Moins original dans le fond que dans la forme, il trahit fréquemment l'influence de Holtzmann.

L'ouvrage de Harnack, tout en pouvant servir d'Introduction au Nouveau Testament, fait partie d'un ensemble plus vaste : l'histoire de la littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe. L'auteur de ce travail magistral y voit lui-même une réaction contre les exagérations de la critique contempo-

---

<sup>a</sup>Addenda à la la revue des adversaires de l'authenticité :

- A. Thoma, *Die Genesis des Johannesevangeliums*. 1882 ;
- A. Jacobsen, *Untersuchungen über das Johannesevangelium*, 1884 ;
- Commentaire de H. Holtzmann (dans le *Hand-Comm, zum N. T.*, t. IV, 1891).

<sup>b</sup>*Einleitung in das N. T.*, 1885 ; 3<sup>e</sup> éd., 1892.

<sup>c</sup>*Einleitung in das N. T.*, 1834.

<sup>d</sup>*Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, tome I<sup>er</sup>, 1897.

<sup>e</sup>Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der chr. Kirche*, 1886, p. 497-503, 531-558 ; Pfeiderer, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren*, 1 887, p. 695-786.

raïne : c'est ce qu'il déclare nettement dans sa préface mais cela n'est vrai que bien partiellement. Ainsi, dans la question johannique, qu'il traite d'ailleurs avec un soin remarquable, Harnack ne croit pas devoir placer la composition de l'évangile après l'an 110, mais il l'attribue, comme Holtzmann, au presbytre Jean, que les Eglises d'Asie ont confondu, plus ou moins consciemment, avec l'apôtre du même nom.

Mentionnons encore, parmi les ouvrages parus depuis notre troisième édition et combattant l'authenticité, ceux d'OSCAR HOLTZMANN<sup>a</sup> et de BALDENSBERGER<sup>b</sup>, et signalons l'hypothèse émise par le Suédois HUGO DELFF<sup>c</sup>, qui défend le caractère historique de notre évangile<sup>d</sup>, en l'attribuant, il est vrai, non à l'apôtre, mais à un prêtre du nom de Jean (le presbytre et disciple que Jésus aimait), enfin celle de W. BOUSSET<sup>e</sup>, qui fait également du presbytre Jean de Jérusalem l'auteur de l'évangile ou tout au moins de la tradition qui y est renfermée, ce qui expliquerait le caractère purement hiérosolymitain de la narration johannique.

## 2. Les défenseurs

Cette lutte persévérante contre l'authenticité de l'évangile johannique ressemble au siège d'une forteresse, et les choses en sont venues à ce point, que déjà plusieurs pensent voir l'étendard de l'assiégeant flotter victorieusement sur les remparts de la place. Néanmoins, les défenseurs ne sont pas demeurés inactifs, et les transformations incessantes qu'ont subies les travaux d'attaque, comme l'exposé précédent en fait preuve, ne permettent

---

<sup>a</sup>*Das Johannes-Evang., untersucht und erklärt*, 1887.

<sup>b</sup>*Der Prolog der vierten Evang.*, 1898.

<sup>c</sup>*Das vierte Evangelium*, 1890.

<sup>d</sup>En admettant toutefois de nombreuses adjonctions au texte primitif.

<sup>e</sup>5<sup>e</sup> éd. du Commentaire de Meyer sur l'Apocalypse, 1896, p. 33-50.

pas de douter du succès relatif de leurs efforts. Enumérons rapidement les travaux consacrés à la défense de l'authenticité<sup>a</sup>.

La plus ancienne attaque, celle des sectaires du II<sup>e</sup> siècle appelés *Aloges*, n'est pas restée sans réponse, car il paraît certain que l'écrit d'HIPPOLYTE ( commencement du III<sup>e</sup> siècle), dont le titre figure dans le catalogue de ses ouvrages<sup>b</sup> : « *Pour l'évangile de Jean et l'Apocalypse*<sup>c</sup>, » était dirigé contre eux.

Les attaques des déistes anglais furent repoussées en Allemagne et en Hollande par LE CLERC<sup>d</sup> et LAMPE ; par ce dernier, dans son célèbre Commentaire sur l'évangile de Jean<sup>e</sup>.

Deux Anglais, PRIESTLEY<sup>f</sup> et SIMPSON<sup>g</sup>, répondirent immédiatement à Evanson. STORR et SÜSKIND résolurent les objections soulevées peu après en Allemagne<sup>h</sup>, et cela avec un tel succès qu'Eckermann et Schmidt déclarèrent rétracter leurs doutes.

Au terme de cette première phase de la lutte, EICHHORN (1810), HUG (1808), BERTHOLDT (1813), dans leurs Introductions bien connues au Nouveau Testament, WEGSCHEIDER, dans un écrit spécial<sup>i</sup>, et d'autres encore, se prononcèrent unanimement dans le sens de l'authenticité ; de sorte qu'au

---

<sup>a</sup>Addenda aux défenseurs de l'authenticité :

- Düsterdieck, *Der Apostel Johannes und sein Evangelium*, 1871 ;
- Steinmeyer, *Beiträge zum Verständniss des joh. Evangeliums*, 1886-1891 ;
- Commentaires de Keil (1881) ;
- Commentaire de Schanz (1885, catholique)
- Commentaire de Wahle (1888) ;
- Commentaire de Bonnet (1885 ; deuxième édition, revue par A. Schroeder, 1899-1900), dans le tome II de son Commentaire sur le Nouveau Testament.

<sup>b</sup>Catalogue gravé sur le piédestal de sa statue, découverte à Rome en 1554.

<sup>c</sup>Ἐπεὶ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

<sup>d</sup>*Annotationes ad Harnmond. Nov. Test.*, 1714.

<sup>e</sup>*Commentarius in evang. Johannis*, 1727.

<sup>f</sup>*Letters to a young man*, 1793.

<sup>g</sup>*An essay on the authenticity of the N. T.*, 1793.

<sup>h</sup>Dans le *Flatt's Magazin*, 1798, N<sup>o</sup> 4, et 1800, N<sup>o</sup> 6.

<sup>i</sup>*Versuch einer vollständigen Einleit. in das Evang. des Johannes*, 1806.

commencement de ce siècle, l'orage semblait apaisé et la question résolue en faveur de l'opinion traditionnelle. L'historien GIESELER, dans son admirable petit écrit sur l'origine des évangiles (1818), se prononça dans le même sens et exprima l'idée que Jean avait composé son livre pour l'instruction des païens déjà avancés dans la religion chrétienne<sup>a</sup>.

L'ouvrage de Bretschneider, qui rompit tout à coup ce calme apparent, provoqua une foule de réponses, parmi lesquelles nous ne citerons que celles de OLSHAUSEN<sup>b</sup>, de CROME<sup>c</sup> et de HAUFF<sup>d</sup>. Les premières éditions des Commentaires de Lücke (1820) et de THOLUCK (1827) parurent aussi à cette même époque.

A la suite des premières d'entre ces publications Bretschneider déclara, comme nous l'avons dit, ses objections résolues ; de sorte qu'encore une fois le calme paraissait rétabli, et que SCHLEIERMACHER, avec toute son école, put se livrer, sans rencontrer aucune opposition notable, à la prédilection qu'il éprouvait pour le quatrième évangile. Dès le commencement de sa carrière scientifique, dans ses *Discours sur la religion*, Schleiermacher proclama le Christ de Jean le vrai Christ historique et soutint que la narration synoptique devait être subordonnée à notre évangile. Des critiques aussi savants et aussi indépendants que SCHOTT et CREDNER soutinrent également à cette époque la cause de l'authenticité dans leurs Introductions<sup>e</sup>. De Wette seul faisait encore entendre à ce moment-là une voix quelque peu discordante.

L'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss, en 1835, fut donc comme le coup de foudre éclatant dans un ciel rasséréiné. Cet ouvrage souleva toute une légion de travaux apologétiques : avant tous, celui de Tholuck sur

---

<sup>a</sup>*Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.*

<sup>b</sup>*Die Echtheit der vier canonischen Evangelien*, 1823.

<sup>c</sup>*Probabilia haud probabilia*, 1824.

<sup>d</sup>*Die Authentie und der hohe Werth des Evang. Johannis*, 1831.

<sup>e</sup>Celle de Schott en 1830 ; celle de Credner en 1836.



la crédibilité de l'histoire évangélique<sup>a</sup> et la *Vie de Jésus* de Néander<sup>b</sup>. Les concessions faites à Strauss par ce dernier ont été souvent mal interprétées. Elles n'avaient pour but que de mettre à l'abri un minimum de faits incontestables, en abandonnant ce qui peut être attaqué. Et c'est cet écrit si modéré, si impartial, et dans lequel on sent à chaque mot l'amour incorruptible de la vérité, qui paraît avoir fait momentanément sur Strauss le plus d'impression et lui avoir arraché, par rapport à l'évangile de Jean, l'espèce de rétractation énoncée dans sa troisième édition<sup>c</sup>.

GFRÖRER<sup>d</sup>, quoique partant d'un tout autre point de vue que les deux écrivains précédents, défendit contre Strauss l'authenticité de notre évangile ; de son côté, FROMMANN<sup>e</sup> réfuta l'hypothèse de Weisse. De 1837 à 1844, NORTON publia son grand ouvrage sur les preuves de l'authenticité des évangiles<sup>f</sup>, et GUERICKE, en 1843, son Introduction au Nouveau Testament<sup>g</sup>.

Dans les années qui suivirent, parurent l'écrit d'EBRARD sur l'histoire évangélique<sup>h</sup>, dont il défendit vaillamment la vérité contre Strauss et Bruno Bauer, et la troisième édition du Commentaire de LUCKE (1848). Mais ce dernier faisait de telles concessions, quant à la crédibilité des discours et de l'enseignement christologique de Jean, que les adversaires ne manquèrent pas de retourner bientôt son travail contre la thèse même qu'il avait voulu défendre.

Nous arrivons à la dernière période, celle de la lutte soutenue contre Baur et son école. EBRARD fut le premier à paraître sur la brèche<sup>i</sup>. A côté de lui se présenta un jeune savant qui, dans un écrit rempli d'une rare

---

<sup>a</sup>*Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte*, 1837.

<sup>b</sup>*Das Leben Jesu Christi*, 1837.

<sup>c</sup>Celle de 1840.

<sup>d</sup>*Gesch. des Urchristenthums*, 1838.

<sup>e</sup>*Ueber die Echtheit und Integrität des Evang. Joh.*, 1840.

<sup>f</sup>*The Evidences of the genuineness of the Gospels*.

<sup>g</sup>*Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*

<sup>h</sup>*Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte* 1<sup>re</sup> éd., 1842 ;

<sup>i</sup>*Das Evang. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung*, 1845.

érudition patristique et d'une science de première main, chercha à ramener sur la droite voie la critique historique qui, avec Baur, lui paraissait s'égarer. Nous voulons parler de THIERSCH, dont l'ouvrage, modestement intitulé *Essai*, est encore aujourd'hui pour les commençants un des plus utiles moyens d'orientation dans le domaine de l'histoire des deux premiers siècles<sup>a</sup>. Baur ne supporta pas ce rappel à l'ordre qui lui était adressé, à lui, vétéran de la science, par un si jeune écrivain. Dans un mouvement d'irritation, il écrivit cette brochure violente où il accusait de fanatisme son adversaire, et qui avait presque le caractère d'une dénonciation<sup>b</sup>. La réponse de Thiersch fut aussi remarquable par la convenance et la dignité du ton que par l'excellence des observations générales qui y sont présentées sur la critique des écrits sacrés<sup>c</sup>. On peut contester la justesse de plusieurs des idées de Thiersch, mais on ne saurait nier que ses deux ouvrages n'abondent en points de vue ingénieux et originaux.

Un écrit étrange parut à cette époque. L'auteur est ordinairement cité dans la critique allemande sous le nom de *l'anonyme saxon*; on sait aujourd'hui que c'était un théologien saxon, nommé HASERT, qui faisait alors partie du clergé thurgovien. Il défendit l'authenticité de nos évangiles, mais dans l'intention de montrer, par cette authenticité même, comment les apôtres de Jésus, auteurs de ces livres ou plutôt de ces pamphlets, n'avaient travaillé qu'à se décrier et à se dénigrer l'un l'autre<sup>d</sup>.

Une des réponses les plus habiles et les plus savantes aux travaux de Baur et de Zeller fut celle de BLEEK, en 1846<sup>e</sup>. A côté de cet écrit méritent d'être signalés les articles de HAUFF<sup>f</sup>.

---

<sup>a</sup>*Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften*, 1845.

<sup>b</sup>*Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn B.-W.-J. Thiersch*, 1846.

<sup>c</sup>*Einige Worte über die Echtheit der neutest. Schriften, zur Erwiederung, etc.*, 1847.

<sup>d</sup>*Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser, und ihr Verhältniss zu einander*, 1845.

<sup>e</sup>*Beiträge zur Evangelienkritik*.

<sup>f</sup>*Einige Bemerkungen über die Composition des Johann. Evangeliums*, dans *les Studien und Kritiken*, 1846.

Dans les années qui suivirent, WEITZEL et STEITZ discutèrent avec beaucoup de soin et d'érudition l'argument tiré par Baur de la dispute pascalle vers la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>a</sup>.

Sur les traces de BINDEMANN (1842), SEMISCH démontra l'emploi de nos quatre évangiles chez Justin Martyr<sup>b</sup>.

L'année 1852 vit paraître deux ouvrages très intéressants : celui du Hollandais NIERMEYER, destiné à prouver, par une étude délicate et approfondie des écrits attribués à Jean, que l'Apocalypse et l'évangile peuvent et doivent avoir été composés tous deux par lui, et que les différences de fond et de forme qui les distinguent, s'expliquent par la profonde révolution spirituelle qui s'opéra chez l'apôtre à la suite de la ruine de Jérusalem<sup>c</sup>. Une idée semblable fut émise dans le même temps par Hase<sup>d</sup>. Le second écrit est le Commentaire de LUTHARDT sur le quatrième évangile, dont la première partie renferme une série de caractéristiques des principaux acteurs du drame évangélique d'après saint Jean, destinées à faire toucher au doigt la vivante réalité de tous ces personnages. Ces portraits sont pleins d'observations fines et justes.

EWALD, comme Hase, défendit l'authenticité, mais en n'accordant à peu près aucune crédibilité historique aux discours que l'apôtre fait tenir à Jésus et même aux faits miraculeux qu'il raconte<sup>e</sup>. C'est là une inconséquence que Baur a sévèrement relevée dans sa réponse à Hase. De telles défenses d'un évangile équivalent presque à des sentences de condamnation prononcées contre lui, ou plutôt elles se détruisent elles-mêmes.

---

<sup>a</sup>Weitzel, *Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte*, 1848 ; Steitz, dans les *Studien und Kritiken*, 1856 et 1857.

<sup>b</sup>*Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin*, 1848.

<sup>c</sup>*Over de echtheid der johanneische Schriften*, etc., 1852. Voir le compte-rendu de cet écrit, dans la *Revue de théologie*, juin, juillet et septembre 1856. Voir aussi les articles *Jean le prophète et Jean l'évangéliste, ou la crise de la foi chez un apôtre*, de M. Réville (*Rev. de thiol.*, 1854).

<sup>d</sup>*Die Tübinger Schule*. Sendschreiben an Baur, 1855. — *Vom Evang. des Johannes*, 1866.

<sup>e</sup>*Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1851 1853 1860, 1865. — *Die Johann. Schriften*, 1861.

On peut en dire à peu près autant de l'opinion de BUNSEN<sup>a</sup>, qui envisage l'évangile de Jean comme le seul monument de l'histoire évangélique provenant d'un témoin oculaire, qui déclare même qu'autrement « il n'y a plus de Christ historique, » et qui cependant renvoie au domaine de la légende un fait aussi décisif que celui de la résurrection. Bleek, dans son Introduction au Nouveau Testament<sup>b</sup>, MEYER, HENGSTENBERG, LANGE dans leurs Commentaires, se sont déclarés pour l'authenticité, ainsi qu'ASTIÉ<sup>c</sup> (qui adopte le point de vue de Niermeyer) et l'auteur de ces lignes<sup>d</sup>. La question johannique, dans son rapport avec celle des évangiles synoptiques, a été traitée d'une manière instructive par E. DE PRESSENSÉ<sup>e</sup>.

L'étude des témoignages patristiques a fait l'objet de deux ouvrages spéciaux, l'un d'un caractère populaire, l'autre plus exclusivement scientifique : le petit écrit de TISCHENDORF sur l'époque de la composition de nos évangiles<sup>f</sup>, et le programme académique de RIGGENBACH, de 1866, sur les témoignages historiques et littéraires en faveur de l'évangile de Jean<sup>g</sup>. La solidité et l'impartialité de ce dernier travail ont été reconnues par les adversaires de l'auteur.

Nous pouvons joindre à ces deux écrits celui dans lequel le professeur de Groningue, HOFSTEDE DE GROOT, a traité la question de l'époque de Basilide et des citations johanniques, surtout chez les gnostiques<sup>h</sup>. La cause de l'authenticité a encore été soutenue par l'abbé Dehamey (1868)<sup>i</sup>.

La tradition du séjour de Jean en Asie Mineure a été vaillamment dé-

<sup>a</sup>Dans son *Bibelwerk*.

<sup>b</sup>Les chapitres de Bleek relatifs à l'évangile de Jean ont été reproduits en français par M. Bruston, sous le titre : *Etude critique sur l'évangile de Jean*, 1864.

<sup>c</sup>*Explication de l'évangile selon saint Jean*, 1863.

<sup>d</sup>*Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, 1863-1865 ; traduit en allemand par Wunderlich, 1869 ; la conclusion, dès 1866, par Wirz, sous le titre : *Prüfung der Streitfragen über das 4<sup>ie</sup> Evang.* — 2<sup>e</sup> éd., 1876-1877 ; 3<sup>e</sup> éd., 1881-1885.

<sup>e</sup>Dans le livre I<sup>er</sup> de sa *Vie de Jésus*.

<sup>f</sup>*Wann wurden unsere Evangelien verfasst ?* 1865 ; 4<sup>e</sup> éd., 1866.

<sup>g</sup>*Die Zeugnisse für das Evang. Johannis neu untersucht*.

<sup>h</sup>*Basilides am Ausgang des apostolischen Zeitalters* ; éd. allemande, 1868.

<sup>i</sup>*Défense du quatrième évangile*.

fendue contre Keim par STEITZ<sup>a</sup> et WABNITZ<sup>b</sup>. WITTICHEN, se plaçant à un point de vue qui lui est propre, abandonne le séjour de l'apôtre Jean en Asie, mais pour soutenir d'autant mieux l'authenticité de notre évangile, en prétendant qu'il a été composé par cet apôtre en Syrie pour combattre les Ebionites de tendance essénienne. Cet écrit daterait des temps qui ont immédiatement suivi la ruine de Jérusalem. Quant au Jean d'Asie Mineure, ce serait le presbytre, auteur de l'Apocalypse<sup>c</sup>. Nous avons là l'antipode des thèses de Tubingue.

Dans deux travaux, l'un de ZAHN, l'autre de RIGGENBACH, a été traitée la question de l'existence du presbytre Jean, comme personnage distinct de l'apôtre. Après une étude circonspecte du fameux passage de Papias relatif à cette question, ils concluent à la négative<sup>d</sup>. C'est ce que font également LEIMBACH, dans une étude spéciale<sup>e</sup>, et le professeur MILLIGAN, d'Aberdeen, dans un article du *Journal of sacred Literature*, intitulé *John the presbyter* (oct. 1867).

La crédibilité historique des discours de Jésus dans le quatrième évangile a été défendue en grande mesure contre les objections modernes par GESS, dans le premier volume de la 2<sup>e</sup> édition de son écrit sur la personne du Seigneur<sup>f</sup>, et plus spécialement par HENRI MEYER, dans une thèse de licence très remarquable<sup>g</sup>. De l'année 1872 date l'ouvrage de SANDAY<sup>h</sup>, et de 1873 celui du surintendant LEUSCHNER<sup>i</sup>, vaillant petit écrit qui s'attaque surtout à Keim et à Scholten.

---

<sup>a</sup>*Studien und Kritiken*, 1869.

<sup>b</sup>Dans le *Bulletin théologique*, 1868.

<sup>c</sup>*Der geschichtliche Charakter des Evang. Joh.*, 1868.

<sup>d</sup>Zahn : *Papias von Hierapolis*, dans les *Studien und Kritiken*, 1866, 2<sup>e</sup> cahier ; Riggenbach : *Johannes der Apostel und Presbyter*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1868.

<sup>e</sup>*Das Papias-Fragment*, 1875 (réponse à l'écrit : *Das Papias-Fragment des Eusebius*, de Weiffenbach, 1874).

<sup>f</sup>*Christi Person und Werk. Neue Bearbeitung 1<sup>ter</sup> : Christi Zeugnis*, etc., 1870.

<sup>g</sup>*Les discours du quatrième évangile sont-ils des discours historiques de Jésus ?* 1872.

<sup>h</sup>*The authorship and historical character of the fourth Gospel*.

<sup>i</sup>*Das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher*.

Aux derniers travaux des adversaires cités plus haut ont répondu des écrits non moins importants, consacrés à la défense de l'authenticité. Et d'abord l'étude critique de LUTHARDT<sup>a</sup>, formant en un volume spécial l'introduction à la 2<sup>e</sup> édition du Commentaire sur le IV<sup>e</sup> évangile ; puis le brillant travail de Beyschlag dans les *Studien und Kritiken*<sup>b</sup> qui renferme peut-être les réponses les plus habiles aux objections modernes, et l'excellent ouvrage de FHANKE<sup>c</sup>. Viennent ensuite deux ouvrages monumentaux : les Introductions de BERNHARD WEISS<sup>d</sup> et de ZAHN<sup>e</sup>.

L'Introduction de Zahn forme l'extrême opposé de celle de Holtzmann. Son auteur tient le plus grand compte de la tradition et, dans la question johannique, il ne craint pas de s'appuyer sur la conviction générale de l'Eglise. Toutefois, et bien qu'on puisse voir en lui le champion le plus autorisé de la thèse conservatrice, il ne se refuse pas toujours à faire, dans sa conception, une place à certaines idées très novatrices.

Quant à l'ouvrage de Weiss, il tient en quelque sorte le milieu entre ceux de Holtzmann et de Zahn. D'une érudition aussi colossale que la leur il l'emporte sur le premier par sa tenue plus ferme et un attachement plus raisonnable à la tradition, mais il témoigne en même temps de plus de liberté que le second. Dans la question johannique, Weiss, — qui avait déjà traité avec concision et profondeur le même sujet dans les dernières éditions du Commentaire de Meyer<sup>f</sup>, — maintient fermement l'authenticité, sans pourtant défendre avec rigueur le caractère historique des discours.

Signalons, enfin, le travail tout récent de G. WETZEL<sup>g</sup>, qui soutient habilement l'authenticité, tout en faisant de Polycarpe et de Papias les disciples du presbytre Jean et non de l'apôtre.

---

<sup>a</sup>*Der johann. Ursprung des vierten Evang.*, 1874.

<sup>b</sup>1874 et 1875.

<sup>c</sup>*Das Alte Testament bei Johannes*, 1885.

<sup>d</sup>*Einleitung in das N. T.*, 3<sup>e</sup> éd., 1897.

<sup>e</sup>*Einleitung in das N. T.*, 1<sup>er</sup> vol. en 1807, 2<sup>e</sup> vol. en 1899.

<sup>f</sup>*Kritisch-exeget. Handbuch über das Etang. des Joh.*, 8<sup>e</sup> ed., 1893.

<sup>g</sup>*Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. Johannis*. 1<sup>er</sup> Theil : *Die Echtheit*, 1899.

Au nombre des travaux français favorables à l'authenticité, il faut mentionner celui de M. NYEGAARD<sup>a</sup>, thèse consacrée à l'examen des témoignages externes, et l'écrit sérieusement travaillé de M. CHASTAND<sup>b</sup>, qui fait des concessions aux adversaires en ce qui concerne les discours, et qui en outre, envisage deux morceaux du prologue comme postérieurement ajoutés.

La science anglaise, dans un de ses représentants les plus brillants et les plus regrettés, EZRA ABBOT<sup>c</sup>, a repris et, nous semble-t-il, épuisé la question des critères externes de l'authenticité. Le travail du professeur de l'université de Harward est à cet égard, une œuvre sans prix : connaissance complète des discussions modernes, étude approfondie des témoignages du II<sup>e</sup> siècle, mesure et netteté dans le jugement, rien n'y fait défaut.

Le Commentaire de l'évêque WESTCOTT<sup>d</sup> offre, dans son Introduction, un exposé plein d'érudition et de tact de toutes les questions critiques, et l'étude historique de GEORGE SALMON<sup>e</sup> constitue une défense habile et savante de tous les livres du Nouveau Testament, entre autres des écrits johanniques.

### 3. Les moyens termes

Pressés par la force des raisons alléguées pour et contre l'authenticité, un certain nombre de théologiens ont cherché à donner satisfaction aux unes et aux autres en recourant à des moyens termes.

---

<sup>a</sup>*Essai sur les critères externes de l'authenticité du IV<sup>e</sup> évang.*, 1875.

<sup>b</sup>*L'apôtre Jean et le IV<sup>e</sup> évang.*, 1888.

<sup>c</sup>*The authorship of the fourth gospel. External evidences*, Boston, 1880.

<sup>d</sup>*The gospel according to St. John*, reprinted of *the Speaker's Commentary*, 1882.

<sup>e</sup>*An historical Introduction to the study of the books of the N. T.*, 4<sup>e</sup> éd., 1899.

Quelques-uns ont essayé de faire un triage entre les parties vraiment johanniques et celles qui auraient été ajoutées plus tard. Ainsi WEISSE, auquel nous avons dû donner un rôle important dans l'histoire de la lutte contre l'authenticité (voir ⇒), serait disposé néanmoins à attribuer à Jean lui-même les versets 1.1-5 et 1.9-14, certains passages du chapitre 3, enfin les discours renfermés dans les chapitres 14 à 17 (en retranchant les portions dialoguées et les éléments narratifs).

SCHWEIZER a proposé un autre mode de triage<sup>a</sup>. Les narrations qui ont la Galilée pour théâtre doivent, selon lui, être éliminées de l'écrit johannique : elles ont été ajoutées plus tard pour faciliter l'accord entre le récit de Jean et celui des synoptiques. Le chapitre 21, par exemple, n'est-il pas une addition manifeste ? — SCHENKEL avait autrefois proposé d'envisager les discours comme formant l'œuvre primitive, et les parties historiques comme ajoutées postérieurement<sup>b</sup>.

— WENDT<sup>c</sup> est revenu à l'idée énoncée déjà par Weisse d'un écrit original de Jean contenant un fond de discours de Jésus (à peu près comme les Logia de Matthieu), écrit qui aurait été remanié après la mort de l'apôtre à l'aide des synoptiques et de la tradition orale.

Ces moyens-termes n'ont pas eu grand succès. L'unité de composition de notre IV<sup>e</sup> évangile est si fortement empreinte dans le plan comme dans le style qu'elle a résisté à ces tentatives de division artificielle. Nous sommes ici en présence du livre que Strauss a pu comparer à la robe sans couture que l'on ne partage pas. C'est une œuvre à prendre telle quelle ou à rejeter tout entière. Du choix que fera l'Église entre les deux termes de cette alternative dépendra, je pense, son avenir.

[Les tentatives faites de distinguer dans le IV<sup>e</sup> évangile des sources di-

---

<sup>a</sup>*Das Evang. Joh. nach seinem inneren Werth kritisch untersucht*, 1841. L'auteur a retiré dès lors son hypothèse.

<sup>b</sup>*Studien und Kritiken*, 1840 (compte-rendu de l'ouvrage de Weisse). Dans ses ouvrages postérieurs, Schenkel fait de l'évangile une composition idéale, datant de 110-120.

<sup>c</sup>*Die Lehre Jesu*, tome I, 1886 — *Das Johannesevangelium* 1900.



verses et de trier entre des éléments de provenance johannique et d'autres plus récents, sommairement appréciées dans le texte, sont condamnées aussi, et avec raison, par Jülicher (*Einl. in das N. T.*, p. 313) : elles se heurtent à l'unité de forme et de fond qui marque si évidemment cet écrit. Un essai du même genre a néanmoins été présenté par M. G. Linder (*Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1898, p. 161-168 ; 1900, p. 118-124), qui prétend y distinguer, d'après l'emploi fait ou non de l'article devant les noms propres (spécialement ceux de Jésus et de Jean), deux rédactions successives, dont la première s'inspire de l'esprit judéo-chrétien, qui « cherche des signes » (1 Corinthiens 1.22) : l'histoire est mise au service de la typologie, — tandis que la seconde, qui comprend le prologue et (si nous avons bien compris) la grande masse des discours, est due à un helléniste mystique du II<sup>e</sup> siècle, imbu d'idées alexandrines et gnostiques. Mais le critère très extérieur, que M. Linder a jusqu'ici appliqué aux ch. 1 et 3, le conduit à séparer ce qui est inséparable et à couper en deux des morceaux dont l'unité est évidente (par exemple le récit de la vocation des premiers disciples, ch. 1 ; celui de la scène dans le temple, ch. 2 ; celui qui introduit le discours de Jean-Baptiste, ch. 3) ; ce qui condamne son hypothèse.]

Le XIX<sup>e</sup> siècle livre ainsi au XX<sup>e</sup>. comme résultat de ses longues investigations sur l'origine des écrits johanniques, non pas un édifice bien construit, mais un champ couvert de matériaux épars. Heureux celui à qui il sera donné de reconstruire l'édifice et de le présenter au monde dans sa beauté primitive ! Car ce n'est pas à tort que l'empereur Julien signalait l'importance capitale de l'œuvre de Jean, dans cette parole qui lui est attribuée<sup>a</sup> : « C'est ce Jean qui, en proclamant que le Verbe s'est fait chair, a causé tout le mal. » Causer tout le mal, on l'entend bien, cela veut dire : faire triompher l'Évangile.

---

<sup>a</sup>Cyrille, *Contra Julianum*.

## 4. Conclusion

Nous n'avons fait rentrer dans notre énumération que les travaux les plus marquants. Mentionnons encore divers articles de journaux qui ne sont pas sans importance. Avant tout, trois remarquables articles de WEIZSÆCKER dans les *Jahrb. für deutsche Theol. : Das Selbstzeugniss des johann. Christus* (1857) ; *Beiträge zur Charakteristik des joh. Ev.* (1859) ; *die joh. Logoslehre* (1862). — Puis, quatre études de HOLTZMANN dans la *Zeitschrift für wissenschaft. Theol. : Barnabas und Johannes* (1871), où l'auteur prouve que la lettre de Barn. repose sur Matthieu, mais non sur Jean ; *Hermas und Johannes* (1875), où il cherche à démontrer contre Zahn que ce n'est pas Hermas qui dépend de Jean, mais Jean qui est postérieur à Hermas ; le *Pasteur* est un essai d'écolier que le quatrième évangile a plus tard perfectionné (HARNACK en 1876 a réfuté Holtzmann dans le même journal, mais sans accepter la thèse de Zahn) ; *Johannes, Ignatius und Polycarp* (1877), où il réduit à rien les témoignages empruntés aux deux derniers en faveur de l'évangile de Jean ; *Papias und Johannes* (1880), où il cherche à montrer que l'ordre des noms des apôtres dans la fameuse liste des autorités de Papias ne repose pas, comme l'a soutenu Steitz, sur l'évangile de Jean. — Les deux travaux de M. VAN GOENS : *L'apôtre Jean est-il l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile ?* et de M. RAMBERT, en réponse au précédent, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1876 et 1877. — L'étude de WEIFFENBACH sur le témoignage de Papias (p. 37) et la réponse de LÜDEMANN (« Zur Erklärung des Papias fragments »), dans les *Jahrb. für protest. Theol.*, 1879. Ce dernier travail se termine par un coup d'œil général sur toute la littérature johannique. — Un article critique de HILGENFELD sur l'Introduction au IV<sup>e</sup> év. de Luthardt et sur la mienne, dans la *Zeitschr. für wissenschaft. Theol.*, 1880.— Enfin, les articles contradictoires publiés dans la *Contemporary Review* des mois de septembre et d'octobre 1891, par MM. SCHÜRER, adversaire de l'authenticité, et SANDAY, défenseur de la thèse conservatrice ; ce débat fera l'objet d'un supplément spécial. Il me paraît

que l'on peut ranger en cinq groupes principaux leurs auteurs, suivant le point de vue où ils se sont placés et quelles ils sont parvenus :

1. Il y a ceux qui refusent absolument au IV<sup>e</sup> évangile tout caractère et toute valeur historique et qui en font un produit soit de la philosophie judéo-alexandrine soit des doctrines gnostiques. (En Allemagne, Baur, Strauss, Krenkel, Keim, Volkmar et dans une certaine mesure Holtzmann ; en Hollande, Scholten, Loman ; en France, Aubé, Havet les Réville.)
2. Ceux qui reconnaissent dans le récit un certain fond historique dont l'auteur de l'évangile aurait idéalisé le personnage principal, ou qui voient dans ce fond le produit d'une tradition laissée par Jean à Ephèse, dont un de ses disciples (selon quelques-uns le presbytre Jean) aurait recueilli les restes et les aurait publiés peu après la mort de l'apôtre (Renan, Reuss, Sabatier, Weizsäcker, Hase, Harnack).
3. Ceux qui, attribuant l'évangile à l'apôtre Jean, pensent néanmoins que le récit des faits et surtout le compte-rendu des discours a subi dans le souvenir et les longues méditations de l'auteur une transformation plus ou moins considérable et comme une nouvelle création (Ewald, Kaftan, Beyschlag, B. Weiss, Sanday, Chastand).
4. Quelques-uns ont proposé un système de partage entre les matériaux authentiques et inauthentiques. Ils constatent dans l'évangile un certain nombre de passages ou de notes dus à la plume de Jean lui-même et supposent qu'ils ont été amplifiés plus tard (Weisse, Schweizer, Wendt).
5. Quant à moi, je déclare franchement que si l'apôtre Jean est — comme je le pense — l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile, je ne saurais admettre qu'il ait pu soit attribuer à Jésus dans son récit un acte de la réalité duquel il n'était pas convaincu, soit lui mettre dans la bouche une déclaration qu'il n'eût pas été certain de lui avoir entendu prononcer. Le sentiment qu'il lui portait, l'idée qu'il se faisait de sa personne

me semblent exclure une telle possibilité. Mais je ne puis guère citer comme se rapprochant de cette manière de voir que Hengstenberg, Franke, Stier. Tischendorf, Riggenbach : et encore ne suis-je pas assuré qu'ils eussent réellement signé ces lignes.

*Habes confitentem reum*, dirai-je ici à la critique. C'est au lecteur qu'il appartient de voir si le Commentaire justifiera ma conviction.

# L'APÔTRE SAINT JEAN<sup>a</sup>

## 1. Dans la maison paternelle

Il ressort de tous les documents que Jean était originaire de la Galilée. Il appartenait à cette population du nord, dont Josèphe nous a fait connaître le caractère vif, laborieux, indépendant, belliqueux. La pression exercée sur la nation par les autorités religieuses siégeant à Jérusalem ne pesait pas au même degré sur cette contrée éloignée. Plus libres de préjugés, plus ouverts à l'impression immédiate de la vérité, les cœurs galiléens offraient à Jésus ce terrain réceptif que réclamait son œuvre. Aussi tous ses apôtres, à l'exception de Judas Iscariote, paraissent-ils avoir été de cette province ; et ce fut là qu'il réussit à jeter les fondements de son Eglise.

Jean habitait ces bords du lac de Génézareth qui aujourd'hui ne présentent plus à l'œil qu'une vaste solitude, mais qui alors étaient couverts de villes et de villages possédant tous, selon Josèphe, plusieurs milliers

---

<sup>a</sup>De la place que ce chapitre occupe par rapport aux autres parties du présent ouvrage, M. Chastand croit pouvoir conclure à un défaut de méthode scientifique chez son auteur. Cette objection serait fondée, si les sources d'où il est tiré n'étaient pas discutées sérieusement au fur et à mesure.

d'habitants. Jean avait-il, comme on le dit souvent, son domicile à Bethsaïda ? C'est ce que l'on conclut de Luc 5.9, où il est désigné, ainsi que son frère Jacques, comme *associé* de Simon, et de Jean 1.45 où Bethsaïda est appelée *la ville d'André et de Pierre*. Mais Jean pouvait malgré cela habiter Capernaüm, qui ne devait pas être éloignée du hameau de Bethsaïda, puisqu'au sortir de la synagogue de cette ville Jésus entre immédiatement chez Pierre (Marc 1.29).

La famille de Jean comprenait quatre personnes à nous connues : son frère Jacques, qui paraît avoir été son aîné, car il est ordinairement nommé avant lui ; leur père, Zébédée, qui était pêcheur (Marc 1.19-20), et leur mère, qui doit avoir porté le nom de Salomé ; car dans les deux passages évidemment parallèles Matthieu 27.56 et Marc 15.40, où sont nommées les femmes qui assistaient au supplice de Jésus, le nom de Salomé est chez Marc l'équivalent du titre : *la mère des fils de Zébédée*, dans Matthieu. Wieseler a cherché à démontrer que Salomé était sœur de Marie, mère de Jésus ; d'où il résulterait que Jean aurait été le cousin germain du Seigneur<sup>a</sup>. Nous ne pouvons envisager cette hypothèse comme suffisamment fondée, ni exégétiquement, ni historiquement. L'énumération Jean 19.23, dans laquelle Wieseler trouve quatre personnes : 1° la mère de Jésus, 2° la sœur de sa mère, 3° Marie, femme de Clopas, et 4° Marie-Madelaine, ne nous paraît en renfermer que trois, les mots : *Marie, femme de Clopas*, étant tout naturellement l'apposition explicative de ceux-ci : *la sœur de sa mère* (voir l'exégèse). Et comment nos évangiles ne présenteraient-ils aucune trace d'une parenté si rapprochée entre Jésus et Jean ? Wieseler demande, il est vrai, comment deux sœurs auraient pu porter l'une et l'autre le nom de Marie. Mais rien n'empêche que le mot *sœur* ne soit pris ici, comme si souvent, dans le sens de *belle-sœur*. Ce sens est d'autant plus probable que, d'après une très antique tradition (Hégésippe), Clopas était frère de Joseph et par conséquent beau-frère de Marie, mère de Jésus.

---

<sup>a</sup>*Studien und Kritiken*, 1840.

La famille de Jean jouissait d'un certain bien-être. D'après Marc 1.20, Zébédée a des journaliers ; Salomé est rangée (Matthieu 27.36) au nombre des femmes qui accompagnaient Jésus dans ses pérégrinations et qui (Luc 8.3) *l'entretenaient*, lui et les Douze, *de leurs biens*, D'après notre évangile (19.27), Jean possédait une maison à lui, ou il reçut la mère du Seigneur. Faut-il ranger, comme on l'a fait, parmi ces indices de bien-être la relation de sa famille avec le grand sacrificateur dont il est fait mention 18.16 ? Cette conclusion est d'autant moins fondée que l'on ne saurait prouver que *l'autre disciple* mentionné dans ce passage fût l'un des fils de Zébédée, soit Jean, soit Jacques. La position prospère de cette famille était due sans doute à l'industrie, très lucrative alors, de la pêche et au commerce considérable qui s'y rattachait.<sup>a</sup>

Deux traits de la vie de Salomé trahissent un vif sentiment religieux : l'empressement avec lequel elle se consacra, comme nous venons de le voir, au service de Jésus, et la demande qu'elle eut la hardiesse de présenter un jour au Seigneur en faveur de ses deux fils (Matthieu 20.20). Une telle prière révèle un cœur enthousiaste, une piété ardente, mais imbuée des espérances messianiques les plus terrestres. Elle avait sans doute travaillé à exalter dans le même sens le patriotisme religieux de ses fils. Aussi, dès que le précurseur parut sur la scène, Jean accourut-il à son baptême. Il s'attacha même à lui comme son disciple (Jean ch. 1) ; et ce fut auprès de lui que Jésus le rencontra lorsqu'il revint du désert, où il s'était rendu après son baptême, dans l'intention de commencer son œuvre.<sup>b</sup>

---

<sup>a</sup>Voir le Commentaire de Lucke, introduction, p. 9.

<sup>b</sup>Nous renvoyons pour la justification de ces données à l'exégèse de Jean ch. 1.

## 2. A la suite de Jésus

Comme Jean a passé paisiblement du foyer paternel au baptême du précurseur, il paraît avoir passé aussi sans crise violente de l'école de ce dernier à celle de Jésus.

Dans ce développement progressif, nulle secousse, nul déchirement. Il n'eut qu'à suivre l'attrait intérieur, l'enseignement du Père, selon les expressions profondes qu'il emploie lui-même, pour s'élever de degré en degré jusqu'au sommet de la vérité. C'est le chemin royal décrit dans cette parole du Seigneur à Nicodème : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, parce que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jean 3.21). Par ce caractère calme et continu de son développement. Jean se trouve être, dans le monde spirituel, l'antipode de Paul.

Le récit de sa vocation, comme croyant, nous a été conservé au chapitre I<sup>er</sup> de notre évangile ; car tout porte à croire que le disciple qui accompagna André à cette heure décisive où fut fondée la société nouvelle, n'était autre que Jean lui-même. Des rives du Jourdain, Jésus revint alors, avec lui et les quelques jeunes Galiléens qu'il s'était attachés auprès de Jean-Baptiste, à Cana d'abord, puis à Nazareth, qu'il quitta tôt après, en compagnie de sa mère et de ses frères, pour s'établir avec eux à Capernaüm (Jean 2.12 ; Comparez Matthieu 4.13). Jésus, appartenant encore lui-même à sa famille, avait renvoyé ces jeunes gens au sein de la leur. Mais lorsque, peu de jours après, le moment approcha où il devait aller commencer son ministère en Judée, dans la capitale théocratique, il les appela à le suivre d'une manière permanente et rompit pour eux, comme pour lui-même, les liens de la vie domestique. Ce nouvel appel eut lieu sur les bords du lac de Génézareth, près de Capernaüm. Il est raconté Matthieu 4.18 et parallèles.



Plus tard, le cortège de ses disciples devenant de plus en plus nombreux, il en choisit douze parmi eux, auxquels il conféra le titre spécial *d'apôtres* (Luc 6.12 et suiv. ; Marc 3.13 et suiv.). Au premier rang se trouvaient les deux frères Jean et Jacques, avec leurs deux amis, frères aussi, Simon et André. Et bientôt, d'entre les quatre, les deux fils de Zébédée et Simon se trouvèrent honorés de l'intimité plus particulière de Jésus. C'est ainsi que nous les voyons seuls admis à la résurrection de la fille de Jaïrus et aux deux scènes de la transfiguration et de Gethsémané. Jean fut aussi chargé avec Pierre de la mission secrète de préparer la Pâque (Luc 22.8) Ce fut sans doute cette espèce de prédilection dont il était l'objet ainsi que son frère, qui enhardit Salomé à demander pour eux les premières places dans le royaume du Messie

Devons-nous admettre, en faveur de Jean, un degré de sélection plus étroit encore ? Faut-il voir en lui ce disciple dont Jésus avait fait son ami, dans le sens le plus particulier du mot, et qui, dans le quatrième évangile, est plusieurs fois désigné comme *le disciple que Jésus aimait* (13.23 ; 19.26 ; 20.2 ; 21.7,20 et suiv.) ? C'était l'opinion unanime de l'Eglise dans le siècle qui suivit le temps des apôtres. Irénée dit : « Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, a aussi publié l'évangile lorsqu'il demeurait à Ephèse en Asie<sup>a</sup>. » Polycrate, l'évêque d'Ephèse, dit expressément : « Jean, qui a reposé sur le sein du Seigneur. . . est enseveli à Ephèse<sup>b</sup>. » Jean portait même ce titre : *le disciple qui repose dans le sein du Maître* (μαθητῆς ἐπιστήθιος).

Lützelberger, le premier, a contesté cette application à Jean des passages cités, et prétendu que le disciple aimé de Jésus était André, le frère de Pierre. Mais pourquoi cet apôtre, désigné plusieurs fois par son nom dans la première partie de l'évangile (1.41,45 ; 6.8 ; 12.22), serait-il tout à coup mentionné, dans la seconde, sous cette forme anonyme ? Spæth a supposé que le disciple bien-aimé est celui qui est appelé Nathanaël (Jean 1.46 et

---

<sup>a</sup> *Adv. Hær.*, III, 1.

<sup>b</sup> Eusèbe V, 24 (ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται).

suiv.) ; que ce nom, qui signifie *don de Dieu*, désigne ce disciple comme le chrétien normal, le vrai don de Dieu à son Fils<sup>a</sup>. Mais pourquoi, dans ce cas, le désigner tantôt sous le nom de Nathanaël (1.46 ; 21.2). tantôt par cette périphrase mystérieuse ?

Holtzmann est disposé aussi à identifier le disciple que Jésus aimait avec Nathanaël, mais en ne voyant plus dans ce personnage qu'un être fictif, le type purement idéal du paulinisme<sup>b</sup>.

Scholten<sup>c</sup> envisage également ce disciple anonyme comme un personnage fictif ; ce serait, dans l'intention de l'auteur, le symbole du vrai christianisme, en opposition aux Douze et à leur conception imparfaite de l'Évangile.

Vaut-il la peine de réfuter de tels dérèglements d'imagination ? Au chapitre 19, l'auteur fait bien de ce disciple un être réel, puisque c'est lui à qui Jésus confie sa mère et qui la reçoit dans sa maison ; à moins qu'on ne veuille interpréter aussi dans un sens symbolique cette mère confiée et ne plus voir en elle autre chose que l'Église elle-même. Ce sens dépasserait en fait d'arbitraire les chefs-d'œuvre d'allégorisation auxquels ce passage a quelquefois donné lieu chez les écrivains catholiques.

En lisant le IV<sup>e</sup> évangile, on ne peut douter que le disciple que Jésus aimait n'ait été l'un des Douze, d'abord, puis l'un des trois qui ont joui de l'intimité particulière du Sauveur. De ces trois, ce ne peut être Pierre, car cet apôtre est nommé plusieurs fois *à côté* du disciple bien-aimé. Ce ne peut être non plus Jacques, qui est mort de trop bonne heure (dès l'an 44, Actes ch. 12) pour que le bruit eût pu se répandre dans l'Église qu'il ne mourrait point (Jean ch. 21). Des trois, Jean est donc le seul auquel cette dénomination puisse convenir. Ce résultat est celui auquel on arrive également par une autre voie. Jean 21.2, sept disciples sont désignés : « Simon-Pierre,

<sup>a</sup>*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, de Hilgenfeld, 1868.

<sup>b</sup>*Bibellexicon* de Schenkel, tome IV. art. *Nathanaël*.

<sup>c</sup>Dans la brochure : *Der Apostel Johannes in Kleinasien*.

Thomas, appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les fils de Zébédée, et deux autres disciples. » Parmi ces sept se trouvait celui que Jésus aimait, puisqu'il joue un rôle dans la scène suivante (21.7,20 et suiv.). Or, ce ne peut être ni Pierre, ni Thomas, ni Nathanaël, qui sont désignés nommément tous trois dans le cours de l'évangile et dans ce passage même, ni l'un des deux derniers disciples, que l'auteur ne nomme pas, sans doute parce qu'ils n'appartenaient pas au nombre des Douze. Il ne reste donc à choisir qu'entre les deux fils de Zébédée ; et entre les deux, comme nous venons de le voir, l'hésitation n'est pas possible.

Dans la conduite de Jean, pendant le ministère de son Maître, deux traits nous frappent : une retenue poussée jusqu'à l'extrême réserve, et une vivacité allant parfois jusqu'à la violence. Le quatrième évangile aime à nous raconter les paroles marquantes de Pierre ; il parle des entretiens d'André et de Philippe avec Jésus, des manifestations de dévouement ou d'incrédulité de Thomas. Dans les synoptiques Pierre parle à tout instant. Mais dans l'une et l'autre narration, Jean ne joue qu'un rôle très secondaire et très effacé. Trois paroles seulement lui sont attribuées dans notre évangile, et elles sont toutes trois remarquables par leur brièveté : « Maître, où loges-tu ? » (1.38) — « Seigneur, qui est-ce ? » (13.23) — « C'est le Seigneur ! » (21.7) — Encore, de ces trois paroles, la première fut-elle probablement prononcée par André ; et la seconde ne sortit de la bouche de Jean qu'à l'instigation de Pierre. Que signifie donc ce fait si peu conforme en apparence à la relation toute particulière de ce disciple avec Jésus ? Que Jean était une de ces natures qui vivent davantage au dedans qu'au dehors. Tandis que Pierre occupait le devant de la scène, Jean se tenait en arrière, observant, contemplant, s'abreuvant d'amour et de lumière, et satisfait de son rôle de personnage muet qui convenait si bien à sa nature réceptive et profonde. On comprend le charme que ce caractère dut avoir pour le Seigneur. Il trouva dans cette relation, qui resta leur secret commun, ce complément que les natures viriles cherchent dans les liens de la famille.

A côté de ce trait, qui révèle un caractère naturellement timide et recueilli, nous rencontrons certains faits dans lesquels se trahit chez Jean une vivacité d'impression capable de s'exalter jusqu'à l'empportement ; ainsi quand, avec son frère, il propose à Jésus de faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine qui a refusé de le recevoir (Luc 9.54), ou lorsqu'il s'irrite à la vue d'un homme qui, sans se joindre aux disciples, se permet de chasser les démons au nom de Jésus, et qu'il lui interdit de continuer à agir de la sorte (Luc 9.49). On peut rapprocher de ces deux traits cette demande de la première place dans le royaume messianique, par laquelle nous constatons que sa foi n'était pas encore pure de tout alliage.

Comment expliquer deux traits de caractère en apparence si opposés ? Il existe des natures à la fois tendres, ardentes et timides, qui renferment d'ordinaire au dedans leurs impressions, et cela d'autant plus que ces impressions sont plus profondes. Mais s'il arrive qu'une fois ces personnes cessent d'être maîtresses d'elles-mêmes, les émotions longtemps contenues éclatent alors en explosions soudaines qui jettent dans l'étonnement leur entourage. N'est-ce point à cet ordre de caractères qu'appartenaient Jean et son frère ? S'il en est ainsi, Jésus pouvait-il mieux les dépeindre qu'en les surnommant *Boanerges, fils du tonnerre*<sup>a</sup> (Marc 3.17) ? Je ne puis penser que, par ce surnom, Jésus ait voulu, comme l'ont cru les Pères, signaler le don de l'éloquence qui les distinguait. Je ne saurais admettre, non plus, qu'il ait voulu perpétuer par là le souvenir de leur emportement dans l'un des cas indiqués (Luc 9.34). Mais, de même que l'électricité s'amasse lentement dans la nuée, jusqu'à ce qu'elle éclate soudain sous forme d'éclair et de coup de foudre, ainsi Jésus observait chez ces deux êtres aimants et passionnés comment les impressions s'amassaient silencieusement au dedans, jusqu'au moment où, par l'effet d'une circonstance extérieure, elles prenaient violemment leur essor ; et c'est là ce qu'il a voulu peindre. On se représente souvent saint Jean comme une nature douce et tendre jusqu'à

---

<sup>a</sup>Bené régés בני רגש

la mollesse. Ses écrits n'insistent-ils pas avant et après tout sur la charité ? Les dernières prédications du vieillard n'ont-elles pas été : Aimez-vous ! Il est vrai ; mais il ne faut pas oublier les traits de nature différente qui, soit dans les premiers, soit dans les derniers temps de sa vie, révèlent chez lui quelque chose de décidé, de tranchant, d'absolu, de violent même.

En appréciant ainsi le caractère de Jean, nous croyons être dans le vrai, plus que M. Sabatier, quand il termine son jugement sur cet apôtre par ces mots : « Il est digne de remarque que le nom de Jean ne revient dans les synoptiques qu'avec des reproches. » Mais faut-il oublier que, dans un cas, il s'est accusé lui-même (Luc 9.49), que, dans un autre, c'est par excès de zèle pour l'honneur de Jésus qu'il s'est attiré une réprimande (Luc 9.54) et qu'enfin, dans le troisième, l'indignation jalouse de ses condisciples provenait du même principe que la prière ambitieuse des deux fils de Salomé (Marc 10.41 ; comparez 42 et suivants.) ? Faut-il oublier surtout la place que Jésus avait donnée, d'après les synoptiques eux-mêmes, à Jean aussi bien qu'à Pierre et Jacques dans sa plus intime familiarité ? Comparez aussi le trait Luc 22.8. L'intention de l'écrivain français est expliquée par ce qui suit : « Il y a là un singulier contraste, continue-t-il, avec l'image du disciple bien-aimé qui se penche sur le sein de Jésus, de ce disciple idéal qui se cache et se dévoile en même temps dans le quatrième évangile<sup>a</sup>. » C'était donc une pierre d'attente ! La biographie était au service de la critique.

Si nous tenons compte de tous les faits signalés, nous reconnaissons chez Jean une de ces natures passionnées de l'idéal, qui, dès le premier regard, se donnent sans réserve à l'être qui leur paraît le réaliser. Mais le dévouement chez de telles personnes prend aisément quelque chose d'exclusif et d'intolérant. Tout ce qui ne sympathise pas complètement à leur enthousiasme, les indigné et les irrite. Elles ne comprennent pas davantage le partage du cœur qu'elles ne savent elles-mêmes le pratiquer. Le tout pour le tout ! voilà leur devise. Où le don complet fait défaut, à leurs

---

<sup>a</sup>*Encyclopédie des sciences religieuses*, t VII, p. 173.

yeux il n'y a plus rien. De telles affections ne sont pas sans renfermer un alliage d'égoïsme. Il faut une œuvre divine pour que le dévouement qui en fait le fond ressorte à la fin purifié et apparaisse dans toute sa sublimité. Tel fut Jean, digne, jusque dans ses défauts mêmes, de l'amitié intime du meilleur des hommes.

### **3. A la tête de l'Eglise judéo-chrétienne**

Le rôle de Jean dans l'Eglise, à la suite de la Pentecôte, fut celui que font pressentir de tels antécédents. Sur ce théâtre où se mouvaient et agissaient Pierre et Jacques, frère de Jean, le premier martyr d'entre les apôtres, ou même de simples aides apostoliques, tels qu'Etienne et Philippe, Paul enfin et Jacques, le frère du Seigneur, Jean ne paraît qu'en deux occasions : lorsqu'il monte au temple avec Pierre (Actes ch. 3), et lorsqu'il accompagne ce même apôtre en Samarie pour achever l'œuvre commencée par Philippe (Actes ch. 8). Et dans ces deux circonstances, Pierre est chaque fois celui qui joue le rôle principal ; Jean semble n'être que son auxiliaire. Nous l'avons vu : le disciple que Jésus aimait n'était pas un homme d'action ; il n'avait pas l'initiative d'un conquérant ; sa mission, comme son talent, étaient d'une nature plus intime. Son heure ne devait sonner que plus tard, après que l'Eglise serait fondée. En attendant, un travail profond, continuation de celui que Jésus avait commencé en lui, s'opérait dans son intérieur. Cette promesse, qu'il nous a lui-même conservée, s'accomplissait chez lui : « L'Esprit me glorifiera en vous. » Après s'être donné, il se retrouvait en son Maître glorifié, et il se donnait mieux encore.

Mais dès ce moment il avait une tâche particulière à remplir, celle que

son Maître mourant lui avait léguée. A Pierre, Jésus avait confié la direction de l'Église ; à Jean, le soin de sa mère.

Où habitait Marie ? Il est peu probable qu'elle éprouvât quelque attrait pour le séjour de Jérusalem. Ses plus chers souvenirs la rappelaient en Galilée. C'était là aussi, sur les bords du lac de Génézareth, que Jean possédait sans doute ce *chez-lui* où il la reçut et lui prodigua les soins de la piété filiale. Cette circonstance sert également à expliquer pourquoi il prit peu de part, dans ces premiers temps, à l'œuvre de la mission. S'il eût vécu à Jérusalem, Paul l'eût vu, sans doute, aussi bien que Pierre et Jacques, lors de son premier passage dans cette ville après sa conversion (Galates 1.18-19).

Des traditions postérieures, mais que rien n'empêche d'envisager comme fondées, placent la mort de Marie vers l'an 48. Après ce moment, Jean prit sans doute une part plus considérable à la direction de l'œuvre chrétienne. A l'époque de l'assemblée vulgairement appelée le concile de Jérusalem (Actes ch. 15), en 50 ou 51, il est l'un des apôtres avec lesquels Paul confère dans la capitale, et celui-ci le range (Galates ch. 2) parmi ceux que l'on envisageait comme les *colonnes* de l'Église<sup>a</sup>. Ici se présente, au sujet de Jean, une question importante et fort discutée.

L'école de Tubingue attribue à ces trois personnages, Jacques, Pierre et Jean, qui représentaient alors vis-à-vis de Paul et de Barnabas l'Église judéo-chrétienne, une opinion opposée à celle de ces derniers au sujet du maintien des observances légales dans l'Église. La seule différence qu'elle reconnaisse entre les apôtres et les *faux frères intrus* dont parle Paul (Galates 2.4) — et elle n'est pas à l'avantage des premiers — est celle-ci : les faux frères, les intrus pharisaïques, tenaient bon vis-à-vis de Paul et tentaient de le faire plier, tandis que les apôtres, intimidés par son énergie et par l'éclat de ses succès chez les païens, abandonnaient *de fait* leur conviction et consentaient, malgré eux, à partager avec lui le travail de la mission. Ainsi se réduirait à peu de chose la portée de ce signe de collaboration que

---

<sup>a</sup>Galates 2.9 : « Jacques et Céphas et Jean, qui sont envisagés comme les colonnes. »

les apôtres donnèrent à Paul et à Barnabas, en leur tendant la main d'association au moment où ils se séparèrent (v. 9).

On comprend l'intérêt qui s'attache à cette question. Si telle était réellement la conviction personnelle de Jean, il saute aux yeux qu'il ne pourrait être l'auteur du quatrième évangile, ou qu'il ne pourrait l'être qu'à la condition d'avoir passé auparavant par la crise d'une transformation complète. Schürer, qui est indépendant du point de vue de Tubingue, dit lui-même<sup>a</sup> : « Le Jean de Galates ch. 2, qui dispute avec Paul sur la loi, ne peut avoir écrit notre IV<sup>e</sup> évangile. »

Mais est-il bien vrai que l'abrogation de la loi, pour les païens convertis, soit une concession que saint Paul ait dû arracher aux apôtres, contrairement à leur conviction intime ? Est-il vrai, en général, qu'il y eût sur la question de la loi une différence foncière entre Paul et les Douze ? On a énormément discuté sur cette question pendant les dernières années, et je ne pense pas qu'en somme la balance ait penché dans le sens des assertions de Baur. Je ne reprendrai ici qu'un passage décisif, celui que cette école met le plus habituellement en avant et qui, aux yeux de Hilgenfeld, est comme sa forteresse inexpugnable. Ce sont les v. 3 et 4 de Galates ch. 2 : « Mais Tite qui était avec moi, quoique Grec, ne fut pas contraint de se faire circoncire, et cela à cause des (διὰ δὲ) faux frères intrus. . . » Voici comment raisonne Hilgenfeld : Paul ne dit pas : Je ne cédai pas *aux* faux frères ; mais : Je ne cédai pas, *à cause d'eux*. A qui donc résiste-t-il. Evidemment à d'autres qu'à eux. Ces autres ne peuvent être que les apôtres. C'étaient donc les apôtres qui réclamaient la circoncision de Tite. Par conséquent, ils prétendaient bien, et Jean avec eux, imposer la circoncision aux païens. — L'observation dont part Hilgenfeld est juste ; mais la conclusion qu'il en tire est fautive. Les apôtres demandaient à Paul la circoncision de Tite, et lui ne voulut pas leur céder *à cause des faux frères*. Voilà bien le fait : mais que prouve-t-il ? Que les faux frères réclamaient cette circoncision dans un tout autre esprit

---

<sup>a</sup>Theol. Litter.-Zeit. 1876, N° 14.



que les Douze. Ils la réclamaient comme un *dû*, tandis que les apôtres ne la demandaient à Paul que comme une concession libre en faveur des chrétiens de Jérusalem que froissait la relation avec un incirconcis. Voilà pourquoi Paul pouvait dire : Sans les faux frères, j'aurais pu céder aux Douze par *cette condescendance* (τῆ ὑποταγῆ, v. 5) dont tout chrétien doit user vis-à-vis de ses frères dans les choses indifférentes en elles-mêmes. Et c'est ce qu'il faisait réellement chaque fois qu'il se mettait *sous la loi* avec ceux qui étaient sous la loi (1 Corinthiens 9.20) ; comparez la circoncision de Timothée. Mais il lui fut impossible cette fois d'agir ainsi à *cause des faux frères*, qui se préparaient à user de cette concession pour l'exploiter vis-à-vis des païens comme un précédent *obligatoire*. Les Douze comprirent cette raison et n'insistèrent point. S'il en est ainsi, la question est résolue. En droit, les Douze n'imposaient point la loi aux païens. Ils la gardaient personnellement, avec les chrétiens d'origine juive, mais non comme une condition de salut, puisqu'ils n'auraient pu dans ce cas en dispenser les Gentils. Ils la gardaient jusqu'à ce que Dieu, qui leur avait imposé ce régime, y mît fin lui même. Paul les avait devancés en connaissance sur ce point seulement : qu'à ses yeux la croix était déjà pour les Juifs eux-mêmes l'abrogation attendue (Galates 2.19-20). Pour ceux des apôtres qui, comme saint Jean, ont survécu à la ruine du temple, cet événement a dû naturellement faire tomber le dernier scrupule vis-à-vis d'eux-mêmes et de leur nation.

Il me paraît que, dans cette question, on n'a pas suffisamment tenu compte de la transformation relative que durent opérer dans les pensées des apôtres les grands faits de la résurrection et de l'ascension de Jésus. On se représente Jean en l'an 50 tel qu'il se montre dans les synoptiques, encore tout plein des espérances juives et vivant dans l'attente du règne terrestre du Messie dans lequel il voudrait tenir la première place. La résurrection de Jésus, encore plus que sa mort, dut le guérir de pareilles illusions, car la réalité fut loin de répondre aux prévisions des apôtres. Ils étaient bien préparés à une catastrophe, mais ils ne doutaient pas qu'elle

ne fût suivie de la manifestation la plus glorieuse. Ils croyaient (Luc 19.11) que le royaume de Dieu allait immédiatement paraître. « Nous espérions, disaient les deux pèlerins d'Emmaüs. que ce serait lui (Jésus) qui délivrerait Israël. Mais voici déjà le troisième jour que tout cela est arrivé (le supplice de Jésus). » Le brigand lui-même, sur la croix, attendait un événement semblable : « Souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton règne. »

Au lieu de ce que l'on espérait, la résurrection s'accomplit sans le moindre éclat et sans qu'aucun changement s'opérât dans les circonstances extérieures. Quel désappointement pour les disciples ! Leur déception dut s'accroître encore par l'ascension : Jésus devait revenir régner, et il s'en allait ! Un complet bouleversement dut commencer à se produire alors dans leurs idées. Au jour de l'ascension, ils demandaient encore à Jésus, qui leur annonçait la Pentecôte, s'il ne rétablirait pas à ce moment-là le royaume d'Israël (Actes 1.6) : et le jour de la Pentecôte se passe à son tour sans rien amener qu'un changement de nature tout intérieure ! Comme, devant ce cours des choses, les idées essentiellement terrestres des disciples ne se seraient-elles pas profondément modifiées ? Point de royaume immédiat, par conséquent point de délivrance et de souveraineté Israélite ! une économie de travail purement spirituel, la participation à un tel état de choses dépendant non de conditions extérieures comme l'origine juive, la circoncision, les observances légales, mais de conditions morales, à la portée de tous les croyants !

Est-il possible, en présence de ces faits, de supposer que vingt ans après — en 50 ou 51 — les apôtres, et Jean en particulier, fussent encore dominés par tous les préjugés judaïques ? Ne devaient-ils pas être au contraire tout préparés à accueillir la prédication de Paul et à tenir tête avec lui aux champions obstinés de la légalité juive ? Ce changement a même dû précéder la ruine de Jérusalem, qui n'a fait que le consommer.

Il est donc faux de prétendre avec Jülicher que Jean et Pierre partageaient encore les scrupules judaïques : cela pouvait être vrai de Jacques,

du moins en ce qui concernait le maintien de la loi pour les chrétiens d'origine israélite, mais en tout cas aucun des trois ne pouvait refuser d'affranchir de ce joug les convertis païens, comme le demandait Paul.<sup>a</sup>

Notre manière de voir ne nous force donc point à statuer un conflit entre les épîtres de Paul et le récit des Actes. Elle est également d'accord avec nos évangiles synoptiques, qui sont remplis de déclarations de Jésus renfermant les prémisses de l'abolition de la loi. Cette sentence : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais c'est ce qui sort du cœur de l'homme<sup>b</sup> », renferme en principe l'abolition du Lévitique tout entier. Cette autre : « Le Fils de l'homme est *Seigneur même du sabbat*<sup>c</sup> », sape par la base l'ordonnance sabbatique sous sa forme mosaïque et par là toute l'institution cérémonielle dont le sabbat était le centre. En comparant sa nouvelle économie à un vêtement neuf, qui doit être substitué *tout d'une pièce* à l'ancien<sup>d</sup>, Jésus exprime sur la relation entre l'Évangile et la loi un point de vue que l'apôtre des Gentils lui-même n'a pu dépasser. Et toutes ces paroles, ce sont les apôtres qui les ont transmises à l'Église ; et ils l'auraient fait sans rien comprendre à leur application pratique ! Indépendamment donc des épîtres de Paul et des Actes, nous devons affirmer que ce qu'on appelle (à tort) le paulinisme, devait exister, comme conviction plus ou moins latente, dans l'esprit des apôtres dès le temps du ministère de Jésus. La mort de Christ, la Pentecôte et l'œuvre de Paul n'ont pu manquer de développer ces germes.

Irénée a retracé très fidèlement cet état de choses en ces mots : « Eux-mêmes (les apôtres) persévéraient dans les anciennes observances, se conduisant pieusement à l'égard de l'institution légale ; mais pour nous, païens, ils nous accordaient la liberté, nous remettant au Saint-Esprit<sup>e</sup>. »

---

<sup>a</sup>Voir encore, sur ce sujet, la partie du supplément qui répond aux objections du professeur Schürer fondées sur le judaïsme de l'apôtre Jean.

<sup>b</sup>Matthieu 15.18-20 ; Marc 7.18-20.

<sup>c</sup>Marc 2.28.

<sup>d</sup>Matthieu 9.16 et parallèles.

<sup>e</sup>*Adv. Hær.* III,12.

## 4. En Asie Mineure

Depuis le concile de Jérusalem, nous perdons entièrement la trace de Jean, jusqu'au moment où la tradition nous le dépeint accomplissant son ministère apostolique au milieu des églises d'Asie Mineure. Il n'est pas probable qu'il se soit rendu dans ces contrées éloignées avant la ruine de Jérusalem. Il accompagna sans doute l'Eglise judéo-chrétienne lorsqu'elle émigra en Pérée, au moment où éclata la guerre contre les Romains. Ce départ eut lieu vers l'an 67<sup>a</sup>. Plus tard seulement, quand, à la suite de la mort de Paul et peut-être de celle de ses aides en Asie Mineure, Tite, Timothée, les églises si importantes de cette contrée se trouvèrent privées de tout conducteur apostolique, Jean s'y transporta. Il ne paraît pas avoir été le seul apôtre ou personnage apostolique qui ait choisi ce séjour. L'histoire parle du ministère de Philippe, soit l'apôtre, soit le diacre, à Hiérapolis, d'où il aurait été le fondateur de l'église phrygienne : on trouve aussi quelques indices d'un séjour d'André à Ephèse<sup>b</sup>. Comme le dit Thiersch, « le centre de gravité de l'Eglise n'était *plus* à Jérusalem, et n'était *pas encore* à Rome : il était à Ephèse. » Semblables au cercle des chandeliers d'or<sup>c</sup> les églises nombreuses et florissantes fondées par Paul en Asie Mineure étaient le point lumineux vers lequel se dirigeaient les regards de toute la chrétienté. « Depuis la ruine de Jérusalem, dit Lücke, jusque dans le cours du II<sup>e</sup> siècle, l'Asie Mineure fut la portion la plus vivante de l'Eglise. « Ce qui excitait l'intérêt en faveur de ces églises, ce n'était pas seulement l'énergie de leur loi ; c'était l'intensité de la lutte qu'elles avaient à soutenir contre l'hérésie. « Après mon départ, avait dit saint Paul aux pasteurs

---

<sup>a</sup>Ewald, *Gesch. des Volks Israël*, t. VI, p. 642.

<sup>b</sup>Ainsi dans le fragment dit de Muratori.

<sup>c</sup>Apocalypse 1.12,20.

d’Ephèse et de Milet (Actes 20.29-30), il entrera chez vous des loups ravisseurs qui n’épargneront point le troupeau : et du milieu de vous-mêmes s’élèveront des hommes qui diront des choses pernicieuses, afin d’entraîner les disciples après eux. » Cette prophétie s’était réalisée. Il n’est donc pas étonnant que Jean, l’un des derniers survivants parmi les Douze, soit allé remplacer dans ces contrées l’apôtre des Gentils, et arroser, comme jadis Apollos à Corinthe, ce que Paul avait planté.

Les rapports sur ce séjour de Jean en Asie sont nombreux, positifs. Cependant Keim et Scholten, à l’exemple de Vogel, de Reuterdahl et surtout de Lützelberger, ont contesté la vérité de cette tradition. Le premier pense que le personnage nommé Jean, qu’avait connu Polycarpe, n’était point l’apôtre, mais le presbytre du même nom qui doit avoir vécu à Ephèse vers la fin du I<sup>er</sup> siècle ; et qu’Irénée s’est figuré par erreur, et même un peu volontairement, que ce maître de son maître était l’apôtre Jean. Ce serait là le point de départ de l’erreur si généralement répandue plus tard. Scholten croit plutôt que, comme on attribuait faussement l’Apocalypse à l’apôtre Jean et que l’auteur de ce livre paraissait avoir vécu en Asie (Apocalypse ch. 2 et 3) on aura conclu de ces fausses prémisses au séjour de l’apôtre Jean dans cette contrée.

Commençons par constater la tradition ; nous en apprécierons ensuite la valeur.

Irénée dit : « Tous les presbytres qui se sont rencontrés en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, rendent témoignage qu’il leur a transmis ces choses : car il a vécu avec eux jusqu’aux temps de Trajan. Et quelques-uns d’entre eux ont vu non seulement Jean, mais aussi d’autres apôtres<sup>a</sup>. » Tout le passage, mais surtout la dernière phrase, implique qu’il s’agit de l’apôtre, et non de quelque autre Jean. C’est ce qui ressort plus positivement encore des paroles suivantes : « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui a

---

<sup>a</sup>Jusqu’au mot *Trajan*, d’après le texte grec conservé par Eusèbe, *H. E.* III, 23, 3 ; les derniers mots, d’après la traduction latine : *Adv. Hær.*, II, 22, 5.

*reposé sur son sein*, publia l'évangile pendant qu'il demeurait à Ephèse, en Asie<sup>a</sup> ». Nous lisons ailleurs : « L'église d'Ephèse, fondée par Paul et dans laquelle Jean a demeuré jusqu'aux temps de Trajan, est aussi un témoin véridique de la tradition des apôtres<sup>b</sup>. » Et encore : « Polycarpe n'avait pas seulement été instruit par les apôtres et vécu avec plusieurs hommes qui avaient vu Christ. Mais il avait été établi évêque dans l'église de Smyrne par les apôtres qui étaient en Asie ; et nous l'avons vu nous-même dans notre première jeunesse, car il a vécu très longtemps et il est devenu très âgé, et il a quitté la vie après un glorieux martyre, ayant constamment enseigné ce qu'il avait entendu des apôtres.<sup>c</sup> » On ne peut donc douter que les paroles suivantes, relatives à l'Apocalypse, ne s'appliquent à l'apôtre : « Ce nombre (666) se trouve dans tous les manuscrits exacts et anciens, et il est attesté par tous ceux qui ont vu Jean face à face<sup>d</sup>. »

Ainsi parle Irénée dans son principal ouvrage. Outre cela, nous possédons de lui deux lettres où il s'exprime dans le même sens. L'une est adressée à Florinus, son ancien condisciple auprès de Polycarpe, qui avait embrassé les doctrines gnostiques. Irénée lui dit : « Ce ne sont pas là les enseignements que t'ont transmis les anciens qui nous ont précédés et qui ont vécu après les apôtres ; car je t'ai vu, lorsque j'étais encore enfant, dans l'Asie inférieure, auprès de Polycarpe... Et je pourrais encore te montrer l'endroit où il était assis lorsqu'il enseignait et qu'il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui ont vu le Seigneur, et comment il parlait de ce qu'il avait entendu d'eux sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, et comment il transmettait, en plein accord avec les Ecritures, tout ce qu'il avait reçu des témoins oculaires de la Parole de vie<sup>e</sup>. » L'autre lettre est adressée par Irénée à Victor, évêque de Rome, à l'occasion de la contes-

---

<sup>a</sup>Irénée III, 1, 1 (Eusèbe V, 8, 4).

<sup>b</sup>III, 3, 4 (Eusèbe III, 23, 4).

<sup>c</sup>III, 3, 4 (Eusèbe IV, 14).

<sup>d</sup>V, 30, 1 (Eusèbe V, 8).

<sup>e</sup>Eusèbe V, 24.

tation engagée au sujet de la Pâque<sup>a</sup> : « Lorsque le bienheureux Polycarpe visita Rome au temps d'Anicet, de légers différends s'étant manifestés sur quelques points, la paix fut bien vite conclue. Et ils ne se livrèrent pas même à une dispute sur la question principale. Car Anicet ne put dissuader Polycarpe *d'observer* [le 14 nisan, comme jour pascal], vu qu'il l'avait toujours observé avec Jean, le disciple de notre Seigneur, *et les autres apôtres* avec lesquels il avait vécu. Et, de son côté, Polycarpe ne put persuader Anicet *d'observer* [ce même jour], celui-ci répondant qu'il devait maintenir la coutume qu'il avait reçue de ses prédécesseurs. Les choses étant ainsi, ils se donnèrent l'un à l'autre la communion, et dans l'assemblée Anicet céda l'office de l'eucharistie à Polycarpe, par honneur ; et ils se séparèrent en paix. » Ainsi à Rome et en Gaule, non moins qu'en Asie Mineure, Polycarpe était bien envisagé comme le disciple de Jean *l'apôtre*, et les arguments des évêques de Rome vinrent se briser deux fois au II<sup>e</sup> siècle, en 160 (ou plutôt 155) et en 190, contre ce fait, élevé pour tous au-dessus de toute contestation.

Nous trouvons en Asie Mineure, vers 180, un autre témoin de la même tradition. Apollonius, écrivain anti-montaniste racontait, à cette époque, que Jean avait ressuscité un mort à Ephèse<sup>b</sup>. Et c'est bien à l'apôtre qu'il attribuait ce fait. Car il parle ici de l'auteur de l'Apocalypse, et l'on sait qu'à cette époque les églises d'Asie ne doutaient point de la composition de ce livre par l'apôtre.

Mais, antérieurement déjà à Irénée et à Apollonius, Justin a quelques paroles relatives à Jean qui impliquent l'idée de son séjour en Asie. Il dit : « Un homme d'entre nous, *l'un des apôtres du Christ*, a prophétisé dans la révélation qui lui a été donnée (ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ). » Le fait de la composition de l'Apocalypse en Asie n'étant pas douteux (quoique Scholten semble vouloir le contester), il résulte de cette parole de Justin

---

<sup>a</sup>Ibidem.

<sup>b</sup>Eusèbe V, 28 : « Il use aussi de témoignages tirés de l'Apocalypse de Jean, et raconte qu'un mort avait été ressuscité à Ephèse par le même Jean. »

qu'il ne doutait pas que l'apôtre n'eût habité l'Asie. Cette déclaration est d'autant plus intéressante qu'elle se trouve dans le compte-rendu de la discussion publique que Justin eut à soutenir en 138 à Ephèse même avec le savant juif Tryphon. Cet écrit<sup>a</sup> date de 155-160.

Nous possédons enfin un acte officiel, émanant des évêques d'Asie vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, qui atteste leur conviction unanime à l'égard du fait qui nous occupe. C'est la lettre qu'adressa Polycrate, évêque d'Ephèse, à Victor, dans les mêmes circonstances auxquelles est due celle d'Irénée citée plus haut (vers 190). Lui, dans la famille duquel la charge d'évêque de cette métropole était comme héréditaire (puisque sept de ses parents l'avaient occupée avant lui), il écrit, avec l'assentiment de tous les évêques de la province qui l'entourent, les paroles suivantes : « Nous célébrons le vrai jour... Car quelques grandes lumières se sont éteintes en Asie et y ressusciteront au retour du Seigneur... : Philippe, l'un des douze apôtres..., et Jean, qui a reposé dans le sein du Seigneur, qui a été grand-prêtre et a porté la lame d'or, et qui a été témoin et docteur, et qui est enterré à Ephèse... Tous ceux-là ont célébré la Pâque le quatorzième jour, selon l'évangile<sup>b</sup>. »

Tels sont les témoignages provenant d'Asie Mineure. Ce ne sont pas les seuls. Nous pouvons en ajouter un provenant d'Egypte. Clément d'Alexandrie, vers 190, dans le préambule du récit concernant ce jeune homme que Jean retira, en Asie, de ses égarements, écrit ces mots : « Après que le tyran fut mort. Jean revint de l'île de Patmos à Ephèse, et là il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et organiser les églises<sup>c</sup>. »

Nous omettons les témoignages postérieurs (Tertullien, Origène, Jérôme.

---

<sup>a</sup>*Dialogue avec Tryphon.*

<sup>b</sup>Eusèbe V, 24, 3 (Comparez III, 31, 3).

<sup>c</sup>Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος c. 42 (Comparez Eusèbe III, 24).



Eusèbe), qui s'appuient naturellement sur les rapports plus anciens<sup>a</sup>.

Par quels moyens cherche-t-on à ébranler une tradition si antique et si largement établie ?

Les Actes des apôtres, dit Keim, ne parlent pas d'un tel séjour de Jean en Asie. — Est-ce un homme sérieux qui parle ainsi ? Avec une telle logique, réplique Leuschner, on pourrait prouver aussi que Paul n'est point encore mort à cette heure. Comme si le livre des Actes était une biographie des apôtres, et comme s'il ne finissait pas vers l'année 64, c'est-à-dire avant le moment où Jean a habité l'Asie !

Mais le silence des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens et des épîtres pastorales ? ajoute Scholten. Comme si la composition de ces écrits au II<sup>e</sup> siècle était un fait tellement démontré qu'on pût en faire le point de départ de conclusions nouvelles ! L'outrecuidance critique peut-elle aller loin ?

On allègue avec plus d'apparence le silence des lettres Ignace et de celle de Polycarpe. Ignace rappelle : aux Ephésiens. Polycarpe aux Philippiens. le ministère de Paul dans leurs églises ; ils se taisent tous deux sur celui de Jean en Asie. — Quant à Ignace, voici en quels termes il rappelle aux Ephésiens l'apôtre Paul : « Vous êtes *le lieu de passage* (πάροδος) de ceux qui ont été enlevés à Dieu, les co-initiés de Paul le consacré... , sur les traces duquel puissé-je être trouvé<sup>b</sup> ! » Il ne s'agit pas du séjour de Paul à Ephèse en général, mais tout spécialement de son dernier *passage* en Asie Mineure, lorsque, se rendant à Rome, il fit aux presbytres de ces églises les adieux rapportés dans le récit des Actes, et les associa en quelque sorte à

---

<sup>a</sup>Nous omettons, à plus forte raison, l'écrit de Prochore, publié par Zahn (*Acta Joannis*, 1880). C'est un livre de pure imagination, sans la moindre valeur historique, composé, selon Zahn, entre 400 et 600. Les fragments johanniques de l'écrit de Leucius Charinus, publiés par Zahn dans le même volume, ne paraissent pas avoir beaucoup plus de valeur. Voir Overbeck dans la *Theol. Litter.-Zeit.*, 1881, N<sup>o</sup> 2. Une édition nouvelle de cet écrit, enrichie des fragments découverts par James et par M. Bonnet, a été publiée par ce dernier (*Acta apost. apocrypha*, édition Lipsius et Bonnet, II, 1, 1898). Zahn, qui faisait autrefois remonter les Actes de Leucius jusqu'à 130, en place actuellement la composition en 160-170. Voir ses *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons*, VI. p. 14 et suiv.

<sup>b</sup>*Ad. Eph.*, c. 12.

la consécration de son martyre. L'analogie de ce moment avec la position d'Ignace, lorsqu'il écrivait aux Ephésiens, sur le chemin de Rome, saute aux yeux. Il n'y avait aucun rapprochement semblable à établir avec la vie de Jean. Du reste, le chap. 11 de cette même lettre contient peut-être une allusion à la présence de Jean à Ephèse : « Les chrétiens d'Ephèse, dit Ignace, ont toujours vécu en plein accord (συνήνεσαν) avec les apôtres, dans la force de Jésus-Christ. » Enfin, il ne faut pas oublier qu'Ignace était de Syrie et qu'il n'avait point lui-même connu Jean en Asie Mineure.

Polycarpe, écrivant à des chrétiens de Macédoine, n'avait aucune raison particulière de leur rappeler le ministère de Jean à Ephèse. S'il leur parle de Paul, c'est que cet apôtre avait fondé et visité maintes fois leur église ; et s'il mentionne Ignace, c'est que le martyr vénéré venait dans ce moment même de passer par Philippes en se rendant à Rome.

L'objection semblable, tirée du récit de la mort de Polycarpe, dans les Actes de son martyre, par l'église de Smyrne, n'est pas plus sérieuse. Il y avait soixante ans que Jean n'était plus, et cette église n'aurait pu écrire qu'en faisant mention de lui ! Hilgenfeld relève d'ailleurs avec raison le titre de *docteur apostolique* donné à Polycarpe (chap. 18), qui rappelle ses relations personnelles avec un ou plusieurs apôtres.

Keim et Scholten trouvent l'argument le plus décisif dans le silence de Papias ; ils voient même dans les paroles de ce Père la négation expresse de toute relation avec l'apôtre. Irénée, il est vrai, n'a pas compris Papias dans ce sens. Il croit, au contraire, pouvoir l'appeler *auditeur de Jean* (Ἰωάννου ἀκουστής). Mais, dit-on, c'est précisément là une erreur, qu'Eusèbe a relevée et qu'il a rectifiée par une étude plus approfondie des termes dont s'était servi Papias. L'importance du témoignage de Papias dans cette question est manifeste. Leimbach cite déjà en 1875 jusqu'à quarante-cinq écrivains qui ont traité ce sujet, et leur nombre s'est sans cesse accru depuis. Nous sommes donc forcés de l'étudier de plus près.

Avant tout, quelles sont l'époque de Papias et la date de son écrit ? Irénée ajoute au titre *d'auditeur de Jean*, qu'il lui donne, celui de *compagnon de Polycarpe* (Πολυκάρπου ἑταῖρος). Ce terme désigne un *contemporain*. Or, des recherches modernes placent le martyre de Polycarpe en 155 ou 156<sup>a</sup>, et cette date paraît avoir été généralement adoptée (Renan, Lipsius, Hilgenfeld)<sup>b</sup>. Comme Polycarpe lui-même déclare qu'il avait passé 86 ans au service du Seigneur, on doit placer sa naissance au plus tard vers l'an 70. Si Papias était son contemporain, il a donc vécu entre 70 et 160 ; et si Jean est mort vers l'an 100, ce Père a pu, chronologiquement parlant, être en contact avec l'apôtre assez longtemps. Irénée appelle en même temps Papias un homme de l'antiquité chrétienne, ἀρχαῖος ἀνὴρ, absolument comme Luc appelle ἀρχαῖος μαθητῆς l'hôte de Paul en Palestine, Mnason (Actes 21.16). Papias appartenait donc, comme Polycarpe, à la génération qui a immédiatement suivi les apôtres. Il y a enfin, dans le fragment même que nous allons étudier, une expression qui nous conduit à la même conclusion. Papias dit qu'il s'informait « de ce qu'avait dit (εἶπεν) André, puis Pierre. Philippe, etc., etc., et de ce que disent (λέγουσιν) Aristion et Jean le presbytre, les disciples du Seigneur » Cette opposition entre le passé *avait dit* et le présent *disent* est trop marquée pour être accidentelle. Elle suppose qu'au moment où Papias écrivait, les deux derniers personnages nommés vivaient encore<sup>c</sup> ; et, puisqu'ils sont désignés tous deux comme disciples *personnels* de Jésus, ils ne peuvent avoir vécu que jusque vers l'an 110-120. C'est donc à cette époque aussi, au plus tard, qu'a écrit Papias. Il pouvait avoir alors 30 à 40 ans<sup>d</sup>.

<sup>a</sup>Waddington, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXVI, 2<sup>e</sup> partie, p. 232 et suiv.

<sup>b</sup>Harnack aussi a fini par préférer cette date à celle de 166, ci-devant admise.

<sup>c</sup>Zahn et Riggenbach pensent que ce présent *disent* peut désigner seulement la permanence du *témoignage* de ces hommes ; Leimbach, qu'il provient de ce que Papias croit les entendre parler encore. — Tout cela ne serait possible qu'autant que le contraste avec le passé *avait dit*, n'existerait pas.

<sup>d</sup>Il faut être résolument décidé à créer une histoire à sa guise, Pour placer, comme ose le faire Volkmar, l'écrit de Papias en 165 !

Voici maintenant le fragment cité par Eusèbe<sup>a</sup>. La question sera de savoir si la relation personnelle de Papias avec Jean l'apôtre est *affirmée*, comme le pense Irénée, ou *exclue*, comme le prétend Eusèbe, par les termes employés dans ce passage si discuté.

« Or, je ne manquerai point d'ajouter aussi à mes explications (συγκατατάξαι<sup>b</sup> ταῖς ἑρμηνευταῖς) tout ce que j'ai fort bien appris autrefois et fort bien retenu des anciens (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων), en te garantissant la vérité. Car je ne prenais pas plaisir, comme le grand nombre, en ceux qui racontent beaucoup de choses, mais en ceux qui enseignent les choses vraies ; ni en ceux qui répandent des commandements étrangers, mais en ceux qui répandent les commandements donnés à la foi par le Seigneur et qui viennent<sup>c</sup> de la vérité elle-même. Et si, parfois aussi, l'un de ceux qui ont accompagné les anciens arrivait chez moi (εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκῶς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι) je m'enquérais des paroles des anciens (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους) : qu'avait dit André, ou Pierre (τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν) ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean<sup>d</sup>, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur (ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν) ; puis de ce que disent Aristion et le presbytre Jean, les disciples du Seigneur (ἃ τε<sup>e</sup> Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσιν) ; car je ne

<sup>a</sup>H. E., III, 39.

<sup>b</sup>Cette leçon (et non συντάξαι) paraît assurée ; voir Leimbach.

<sup>c</sup>L'équivoque de notre version reproduit le sens possible des deux leçons παραγινομένης et παραγινημένοις d'après lesquelles les mots : *et qui viennent*, se rapportent soit aux commandements, individus eux-mêmes.

<sup>d</sup>Renan a proposé de retrancher du texte les mots : *ou Jean*. C'est absolument arbitraire, et dans ce cas la conclusion d'Eusèbe sur l'existence d'un second Jean perdrait sa base.

<sup>e</sup>Papias substitue ici au pronom interrogatif τί (employé dans la proposition précédente) le pronom relatif ἃ parce que l'idée de l'interrogation s'est éloignée. Ce ἃ est encore objet d'ἀνέκρινον parallèle à l'objet précédent λόγους (ainsi aussi Holtzmann). Personne, je pense, ne sera tenté d'accepter la traduction de Leimbach : « ... *ou lequel* (τίς) des disciples du Seigneur [a raconté] ; ce que disent soit Aristion, soit Jean. . . » Il suffit du τε placé, comme il l'est, après ἃ et non après Ἀριστίων, pour la réfuter. Et n'est-il pas évident que les mots ἢ τις ἕτερος sont la conclusion et comme *et cætera* de l'énumération précédente ? Qu'importe d'ailleurs *lequel* des disciples a dit telle ou telle chose ! Enfin l'ellipse du verbe est inadmissible.

présu­mais pas que ce qui se tire des livres pût m'ê­tre aussi utile que ce qui vient de la parole vivante et permanente. »

Ce passage se compose de deux paragraphes distincts, dont le second commence avec ces mots : *Et si parfois aussi...* Hilgenfeld et d'autres pensent que ce second paragraphe n'est que le commentaire du premier et se rapporte au même fait. Mais cette interprétation fait violence au texte, comme le prouvent les premiers mots : *Et si parfois aussi* (εἰ δέ που καί). Cette transition indique une gradation, non une identité. Les deux paragraphes se rapportent donc à des faits différents.

Dans le premier. Papias parle évidemment de ce qu'il a reçu et retenu jadis *des anciens eux-mêmes*, c'est-à-dire par une communication d'eux à lui personnellement. C'est ce qu'impliquent 1° l'emploi de la préposition παρά (de), dont le sens régulier est celui de la communication directe ; 2° l'adverbe ποτέ (jadis), qui, en plaçant ces communications dans un passé déjà lointain, montre qu'une telle relation n'est plus possible dès longtemps et qu'elle appartient par conséquent à la jeunesse de l'auteur.

La question essentielle, relativement au sens de ce premier paragraphe, est celle-ci : Qui sont ces *anciens*, qu'a entendus Papias dans sa jeunesse ? Ce ne peuvent être comme l'a soutenu Weiffenbach, les anciens ou *presbytres* établis officiellement dans les églises par les apôtres. Car comment Papias, le contemporain de Polycarpe, l'un des hommes de l'ancienne génération pour Irénée, aurait-il été instruit *autrefois* (dans sa jeunesse) par ces disciples des apôtres ! L'anachronisme résultant de cette explication est flagrant. D'autre part, ces anciens ne sauraient être non plus, comme on l'a prétendu, purement et exclusivement les *apôtres*. Papias emploierait dans ce cas ce terme plutôt que celui d'anciens. Faut-il voir en eux, avec d'autres critiques, des chrétiens d'Asie, ré­vé­rés pour la raison qu'ils avaient été instruits par les apôtres et que Papias aurait considérés comme des autorités ? Mais comment des chrétiens d'Asie, si vieux qu'ils fussent, pouvaient-ils être antérieurs à Papias, compagnon de Polycarpe, et vivant avec l'apôtre

(ou diacre) Philippe à Hiérapolis ?

Le titre d'anciens (πρεσβύτεροι, *seniores*) a, chez les Pères, comme l'a bien fait remarquer Holtzmann, un sens relatif. Pour Irénée et les hommes de la troisième génération chrétienne, les *anciens* sont les hommes de la seconde, les Polycarpe, les Papias ; pour ceux-ci, ce sont les hommes de la première, les apôtres avant tout, et de plus tout témoin et disciple immédiat du Seigneur. Cela ressort clairement du second paragraphe où Papias donne une énumération de ceux qu'il appelle les anciens : elle renferme sept apôtres et deux *disciples du Seigneur* non apôtres, Aristion et le presbytre Jean. Comme l'apôtre Jean a été nommé parmi les sept, il me paraît impossible d'identifier ce presbytre de même nom avec l'apôtre, malgré les raisons alléguées par Zahn et Riggenbach<sup>a</sup>. C'est un second Jean, qui vivait en Asie Mineure et que le surnom spécial d'ancien ou presbytre devait peut-être distinguer de l'apôtre. appelé soit Jean tout court, soit l'apôtre Jean<sup>b</sup>.

Il résulte de là que, dans le premier paragraphe, Papias déclare avoir entendu autrefois personnellement des disciples immédiats de Jésus (apôtres ou non apôtres). Il ne les nomme pas : mais nous n'avons pas le droit d'exclure de ce nombre l'apôtre Jean et de déclarer fausse, au nom de cette parole, comme le fait Eusèbe dans son *Histoire*, cette expression d'Irénée : « Papias, condisciple de Polycarpe et *auditeur de Jean*. » D'ailleurs Eusèbe lui-même, dans sa *Chronique*, affirmait la relation personnelle de Papias, aussi bien que celle de Polycarpe, avec saint Jean<sup>c</sup>. Mais il faut reconnaître que, comme elle est antérieure à son *Histoire*, il a pu changer d'idée.

---

<sup>a</sup>Nous croyons avoir suffisamment réfuté, t. II, p. 27 et 28 de notre *Introd. au N T* cette identification des deux Jean en Asie. L'apôtre était mort au moment où Papias écrivait. Le presbytre encore. Si ce Jean seul, et non Aristion, porte le titre d'*ancien* dans le texte de Papias, c'est qu'il devait être distingué par là de son homonyme apostolique. Enfin l'importance moindre de ce personnage est attestée par le fait qu'il est nommé avec un homme aussi obscur qu'Aristion.

<sup>b</sup>Voir l'exposé clair et précis de ce sujet chez Weiss : *Commentaire sur l'Ev. de Jean* (6<sup>e</sup> éd. du Commentaire de Meyer).

<sup>c</sup>Comparez Zahn, *Patr. apost.* de Gebhardt, Harnack, etc., p. 187.

Dans le second paragraphe. Papias passe des relations personnelles aux relations indirectes. Il expose comment il s'y est pris, à une époque plus avancée (lorsqu'il se vit empêché par la distance ou par la mort des anciens de communiquer avec eux), pour continuer à recueillir les matériaux de ses explications. Il a profité de toutes les occasions que lui offraient les visites qu'il recevait à Hiérapolis, pour interroger chacun de ceux qui s'étaient rencontrés quelque part avec les anciens : et c'est à cette occasion qu'il désigne nommément ceux-ci : « Je lui demandais ce que *disaient* (quand ils vivaient) André, Pierre... , Jean, etc. (sur telle circonstance de la vie du Seigneur), et ce que *disent* (encore à celle heure) les deux disciples du Seigneur, Aristion et le presbytre Jean. » Et pourquoi, en effet, même après avoir communiqué directement dans sa jeunesse avec quelques-uns de ces hommes, Papias n'aurait-il pas cherché à recueillir de plus amples renseignements de la bouche de ceux qui avaient joui de ce commerce plus récemment ou plus abondamment que lui ? — En tout cas, aussi évidemment il ne résulte pas du premier paragraphe que Papias n'ait pas connu Jean, aussi clairement il résulte du second qu'il ne s'est pas instruit personnellement auprès de Jean le presbytre ; en conséquence, une seconde erreur d'Eusèbe à rectifier.

Que devient donc l'argument moderne (Keim et autres), tiré du passage de Papias, contre le séjour de Jean en Asie ? « Papias, dit-on, déclare lui-même n'avoir connu aucun apôtre, tandis qu'il affirme connaître personnellement Jean le presbytre. Donc Irénée, en le disant auditeur de l'apôtre Jean a confondu l'apôtre avec le presbytre. » Le fait est :

1. que Papias affirme avoir connu des *anciens* (parmi lesquels pouvait se trouver Jean l'apôtre) ;
2. qu'il nie connaître personnellement Jean le presbytre ;
3. qu'il distingue *expressément* Jean l'apôtre de Jean le presbytre.

On voit ce que vaut l'objection tirée de ce témoignage.

Keim encore, et avec lui Harnack, insistent sur le fait que Jean occupe la dernière place dans la liste dressée par Papias. Mais on observera que le nom de Jean est joint à celui de Matthieu, comme pour réunir les deux auteurs d'évangiles, dont le témoignage avait nécessairement moins d'importance puisqu'on le trouvait consigné dans leurs écrits. D'ailleurs, si Papias avait pensé à l'ordre de dignité, il aurait certainement placé l'apôtre Jean avant Thomas et Philippe.

Mais, dit-on, Irénée a pu se tromper en prétendant que le Jean connu de Polycarpe était l'apôtre, tandis que ce personnage n'était que le presbytre. Et cette erreur d'Irénée a pu égarer toute la tradition qui émane de lui. Keim appuie cette assertion sur cette expression d'Irénée dans sa lettre à Florinus, quand il parle de ses relations avec Polycarpe : « *Lorsque j'étais encore enfant* (παῖς ἔτι ὢν) », et sur cette autre semblable, dans son grand ouvrage, à la même occasion : « *Dans notre première jeunesse* (πρώτη ἡμῶν ἡλικία). » Mais tout connaisseur de la langue grecque sait bien que de telles expressions, en particulier le terme traduit par *enfant* (παῖς), désignent souvent un *jeune homme*<sup>a</sup> ; et le plus jeune chrétien, qui était en âge d'entendre Polycarpe, pouvait-il confondre, en écoutant ses récits, un simple presbytre avec l'apôtre Jean ? D'ailleurs Polycarpe lui-même vint à Rome, peu de temps avant son martyre ; il en appela devant Anicet à l'autorité de l'apôtre, pour appuyer la pratique pascale de l'Asie Mineure. Le malentendu, s'il avait existé, se serait infailliblement éclairci alors. Enfin, le témoignage d'Irénée reposât-il même sur une erreur, il ne peut avoir eu sur la tradition l'influence décisive qu'on lui attribue. Car il existe d'autres rapports contemporains du sien et qui en sont nécessairement indépendants, comme ceux de Clément en Egypte et de Polycrate en Asie Mineure, ou même antérieurs au sien, comme ceux d'Apollonius en Asie, de Polycarpe à Rome, et de Justin. C'est par conséquent tenter l'impossible, que de faire procéder d'Irénée toute la tradition sur ce point. Irénée écrivait en

---

<sup>a</sup>Jean est appelé παῖς, chez les Pères, au moment où il devient disciple de Jésus.



Gaule vers 180 : comment aurait-il entraîné après lui tous ces écrivains ou témoins, dont la chaîne remonte de 100 à 130, et cela dans toutes les parties du monde !

Scholten est convenu de l'impossibilité d'expliquer l'erreur à la manière de Keim<sup>a</sup>. Il pense qu'elle est provenue de l'Apocalypse, que l'on attribuait à l'apôtre Jean et qui *paraissait* avoir été composée en Asie<sup>b</sup>.

Mangold lui-même, quoique rejetant l'authenticité, a répondu, avec une parfaite justesse, que c'est au contraire la certitude du séjour de Jean en Asie qui seule a pu porter les églises de ce pays à lui attribuer la composition de l'Apocalypse<sup>c</sup>. Si Justin lui-même, pendant qu'il séjournait à Ephèse, où il soutint en 135 sa dispute publique avec Tryphon, n'y avait pas acquis la certitude du séjour de Jean dans cette contrée, eût-il pu imaginer de lui attribuer si positivement un livre dont les premiers chapitres supposent manifestement une origine asiatique ?

Du reste, cette tradition était tellement répandue dans les églises d'Asie Mineure qu'Irénée dit avoir connu *plusieurs presbytres* qui, en raison de leurs *relations personnelles* avec l'apôtre Jean, témoignaient de l'authenticité du nombre 666 (en opposition à la variante 616). Enfin, comment se défaire du témoignage renfermé dans la lettre à Florinus ? Scholten a essayé, il est vrai, de prouver l'inauthenticité de ce document. Hilgenfeld appelle cette tentative une *entreprise désespérée*<sup>d</sup>. Nous ajouterons : et inutile, même en cas de réussite ; car la lettre d'Irénée à Victor, qu'on n'essaie pas de contester, demeure et suffit. Rien d'ailleurs de plus faible que les arguments par lesquels Scholten cherche à justifier cet acte de violence

---

<sup>a</sup>Il donne raison à Steitz, qui a prouvé que l'idée du séjour de Jean en Asie *existait déjà* lorsqu'Apollonius et Irénée écrivaient.

<sup>b</sup>Keim ne repousse pas entièrement cette explication. Il dit : « L'Apocalypse vint aussi en aide. »

<sup>c</sup>Notes, dans la 3<sup>e</sup> édition de l'*Introduction* de Bleek, p. 168.

<sup>d</sup>*Einleitung*, p. 397.

critique<sup>a</sup>. Il n'a qu'une raison vraie celle qui ressort de cet aveu : Si la lettre était authentique, on ne pourrait plus nier la relation personnelle de Polycarpe avec Jean l'apôtre. Eh bien ! nous pouvons le dire : l'authenticité de cette lettre demeure inattaquable, et, de l'aveu de Scholten lui-même, la relation personnelle de Polycarpe avec Jean ne peut être niée.

Mais on prétend que, l'Apocalypse supposant la mort de tous les apôtres comme un fait consommé, et cela en l'an 68<sup>b</sup>, l'apôtre Jean ne pouvait vivre encore vers l'an 100. Et quelle est donc la parole de l'Apocalypse d'où l'on conclut à la mort de tous les apôtres ? La voici (d'après le texte aujourd'hui avéré, Apocalypse 18. 20) : « Réjouis-toi, ciel, et vous, les saints et les apôtres et les prophètes (οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται) de ce que Dieu a tiré de la terre la vengeance qui vous était due. » Ce passage prouve assurément qu'à la date de la composition de l'Apocalypse se trouvaient déjà dans le ciel un certain nombre de saints, d'apôtres et de prophètes, qui avaient subi le martyre. Mais ces apôtres sont aussi peu *tous* les apôtres que ces saints ne sont *tous* les saints<sup>c</sup> !

L'hypothèse de Keim doit avoir été jugée bien impossible il défend, puisque la plupart de ses successeurs, tout en niant avec lui le séjour de l'apôtre Jean en Asie et l'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile, ont émis une supposition différente. Ce n'est plus à Irénée seulement, c'est aux dignitaires des églises d'Asie en général, que Jülicher, dans son *Introduction*, et Harnack, dans sa *Chronologie*, imputent le malentendu qui a fait confondre avec l'apôtre le presbytre Jean, dont parle Papias. Selon ces critiques, en

---

<sup>a</sup> Ainsi il demande comment Eusèbe s'est procuré cette lettre ; comment la relation de Polycarpe avec Jean est compatible avec sa mort en 168 (il faut dire 155) ; pourquoi Irénée ne rappelle pas à Florinus sa qualité de presbytre de l'église romaine ; et autres arguments de cette force !

<sup>b</sup> Nous ne discutons pas ici cette date prétendue de l'Apocalypse ; nous croyons en avoir démontré ailleurs la fausseté (*Etudes bibliques*, tome II, 5<sup>e</sup> étude). Harnack lui-même place la composition finale de l'Apocalypse sous le règne de Domitien, à la fin du I<sup>er</sup> siècle.

<sup>c</sup> Sur l'objection tirée du récit du meurtre de Jean par les juifs, dans la chronique de Georges Harmatôlos, voir p. 77 et suiv.

admettant même que l'apôtre soit venu une fois en Asie Mineure, ainsi que quelques-uns de ses collègues, il n'a point été le chef et l'archevêque des églises de cette contrée : c'est le presbytre Jean qui a rempli ce rôle, « un croyant palestinien, juif helléniste fort cultivé et disciple du Seigneur dans le sens large du mot. qui vécut à Ephèse jusqu'au temps de Trajan et publia l'Apocalypse vers la fin du règne de Domitien. » Le personnage ainsi qualifié par Harnack (p. 679) aurait composé dans l'intervalle des années 80 et 110 l'évangile et les épîtres johanniques, en s'appuyant sur des traditions reçues de l'apôtre Jean. Dans les premiers temps après la mort du presbytre, on savait encore que l'évangile n'était pas l'œuvre de Jean, fils de Zébédée, et Papias a encore distingué ces deux hommes. Mais bientôt, sous l'influence des anciens dont quelques-uns avaient émis — peut-être intentionnellement — l'opinion que le presbytre et l'apôtre ne faisaient qu'un seul et même être, lui-même peut les avoir confondus dans la personne de ce presbytre de qui proviennent les traditions connues sur l'origine des évangiles de Marc et de Matthieu (*le presbytre disait...*). Quelques lignes auparavant, Harnack nous informait loyalement des motifs de sa supposition : « J'ai toujours de nouveau essayé de résoudre le problème par des moyens différents, mais ils n'ont fait que me conduire dans des difficultés plus grandes, allant jusqu'à la contradiction. La tentative actuelle est celle qui m'a paru le mieux résister à l'épreuve. »

Elle constitue en effet le moyen le plus habile qu'aient inventé les critiques décidés à rejeter l'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile. Mais ce moyen ne présente-t-il pas plus de difficultés qu'il n'en résout ? Il n'est pas admissible qu'un homme tel que Polycarpe se soit trompé au point de prendre un simple chrétien, venu de Judée en Asie comme tant, pour l'apôtre que Jésus aimait, simplement à cause de l'identité des noms. Comment expliquer alors que lui qui vécut jusqu'en 155, voyant cette confusion s'accréditer autour de lui (Jean 21.24 prouve qu'elle a été faite de très bonne heure et, selon Harnack, bien avant 150), il n'ait pas dit un mot décisif qui eût mis fin

à cette inconcevable erreur ? Polycarpe prêche publiquement à Smyrne ; Irénée, jeune encore et son ami Florinus l'entendent raconter ce qu'il tient de la bouche de Jean et d'autres témoins qui avaient vu le Seigneur. Ce Jean, qu'il prend aveuglément pour l'apôtre, ne serait qu'un simple auditeur de Jésus ; ses récits diffèrent en plus d'un point, soit pour les faits, soit pour les enseignements, des récits des évangiles antérieurs : et néanmoins Irénée et tous les presbytres d'Asie l'auraient élevé, sans aucune raison plausible, au premier rang des témoins et des compagnons de Jésus ! En vérité, n'y a-t-il pas dans, ces suppositions autant d'attentats au bon sens ?

Mais ce n'est pas tout. On nous fait entendre en effet que, de la part des presbytres qui l'ont accréditée, cette étrange confusion ne serait pas absolument inconsciente. Si Polycarpe n'a pas protesté, il aurait donc été le complice d'une fraude !

Le grand argument de Harnack en faveur de son hypothèse est un mal-entendu analogue qui se serait produit à Hiérapolis sous les yeux de Papias : l'évangéliste Philippe, dont parlent les Actes et qui doit s'être transporté là avec ses filles prophétesses, reçoit le titre d'apôtre, ce qui semble impliquer une confusion avec l'apôtre du même nom. (Comparez. *Eus., H-E., V, 24, 2* et suiv. : « Philippe d'entre les douze apôtres »). Mais n'y a-t-il pas une différence considérable entre le fait d'attribuer à un même individu deux fonctions diverses et celui de confondre deux personnages en substituant tout à coup le plus obscur au plus illustre ?

Dans sa lettre à l'évêque de Rome Victor, écrite vers 190, l'évêque d'Ephèse, Polycrate, pour justifier le rite pascal usité en Asie, cite comme autorités « les grands astres qui se sont endormis en Asie et qui y ressusciteront à la Parousie. » Il nomme spécialement « Philippe d'entre les Douze, » puis encore Jean « qui a reposé sa tête sur le sein du Seigneur, qui a été grand-prêtre portant la lame d'or, et martyr, et docteur : celui-ci est enterré à Ephèse ; » puis Polycarpe de Smyrne et Thraséas d'Euménie, Sagaris de Laodicée, Papius et Méliton de Sardes. Harnack n'hésite pas à recon-

naître que ce que Polycrate dit ici de Jean s'applique à l'apôtre. Il concède que, dans cette énumération des grandes lumières d'Asie, il n'est pas question d'un presbytre Jean, disciple du Seigneur et distinct de l'apôtre. Mais cette omission même est pour lui la preuve de l'identité qui existerait, dans la pensée de Polycrate, entre ce Jean et l'apôtre décrit en premier lieu. Raisonnement ingénieux, mais subtil à l'excès ! N'est-il pas plus naturel d'admettre que cet évêque ne fait aucune mention du presbytre Jean, parce qu'en réalité c'est un personnage tout à fait secondaire comme l'Aristion auquel Papias l'associe, et dont le nom ne saurait figurer même après ceux des évêques d'Asie Mineure contemporains du Polycarpe ? C'est pourtant celui à qui Harnack n'hésite pas à attribuer l'évangile, l'Apocalypse et les trois épîtres johanniques, celui qu'il croit pouvoir substituer à l'apôtre Jean comme primat d'Asie Mineure !

Nous verrons plus loin ( $\Rightarrow$ ) que la foi inébranlable dans l'origine apostolique de notre IV<sup>e</sup> évangile est attestée encore, vers 170, par une parole d'Apollinaire de Hiérapolis. Il s'agissait, à l'occasion des disputes sur la Pâque, de la différence apparente entre nos synoptiques et Jean touchant le jour de la mort de Jésus. Les uns prétendaient, d'après Matthieu et les synoptiques, que Jésus était mort le 15 Nisan après avoir célébré la Pâque juive le 14 au soir, tandis que, d'après Jean, Jésus doit être mort dans le cours du 14, comme le véritable agneau pascal. On voit clairement qu'Apollinaire envisage l'évangile de Jean comme ayant la même valeur historique que celui de Matthieu, car, sans qu'on puisse dire avec certitude comment il résout la question, il déclare que les évangiles ne sauraient se contredire ( $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$ ). L'autorité apostolique de Jean est donc, à ses yeux, aussi inébranlable que celle de Matthieu : et son opinion personnelle paraît même être en faveur du récit johannique.

Mais Harnack allègue à diverses reprises l'opposition énergique faite à l'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile par le parti des Aloges (adversaires du

Logos) dont parle Epiphane Ce parti, d'après Harnack, n'appartenait nullement à l'hérésie mais il avait sa place dans l'Eglise établie, ce qui prouve que le IV<sup>e</sup> évangile n'était pas aussi universellement admis qu'on le prétend. Les Aloges allaient même, suivant Epiphane (*Hær*, LI, 3), jusqu'à attribuer les écrits de Jean à l'hérétique Cérinthe, en raison de leur désaccord avec ceux des autres apôtres : d'où Harnack conclut qu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle l'origine et la dignité du IV<sup>e</sup> évangile n'étaient pas encore fermement établies en Asie.

Il ne paraît pourtant pas que les Aloges fussent d'un caractère fort orthodoxe, puisque, dans leur haine contre le montanisme, c'est à l'hérétique Cérinthe, adversaire gnostique de Jean à Ephèse, qu'ils attribuèrent les écrits de celui-ci contenant des paroles qui leur paraissaient en faveur des prétentions montanistes ! Si les Aloges appartenaient à l'Église orthodoxe, qui reconnaissait généralement l'évangile comme johannique, ils avaient un moyen plus simple et moins compromettant de s'en débarrasser : il suffisait de l'attribuer, comme font nos adversaires modernes de l'authenticité, au presbytre Jean que ces critiques prétendent avoir occupé l'une des premières places dans l'Eglise d'Asie. Leur polémique, telle que nous la connaissons, ne portait d'ailleurs pas sur la tradition ecclésiastique à l'égard du IV<sup>e</sup> évangile, mais sur le fond même de cet ouvrage. Et le fait même qu'ils l'attribuaient à Cérinthe, qui enseignait à Ephèse en même temps que Jean, renferme un témoignage historique de la tradition reçue touchant son antiquité et son auteur.

Quant à l'objection, décisive si elle était fondée, que tire Harnack du passage Jean 19.35, elle sera discutée plus loin (⇒).

Je n'insiste pas non plus sur le fait du voyage de Polycarpe à Rome et de sa discussion avec Anicet, déjà mentionné à l'occasion de l'hypothèse de Keim.

Il nous reste à aborder un point qui, chronologiquement parlant, aurait

eu sa place au commencement de cette étude ; la relation entre Justin et les écrits johanniques. Dans le Dialogue de ce père avec le Juif Tryphon (compte-rendu d'une discussion tenue à Ephèse vers l'an 135 et rédigée entre 150 et 160). c. 81. il dit à son adversaire : « Et puis aussi un homme d'entre nous appelé Jean, l'un des apôtres du Christ, dans la révélation qui lui a été accordée, dit... »

Cette parole ne permet pas de douter qu'à Ephèse, un certain nombre d'années après la publication de l'évangile (un quart de siècle, d'après Harnack), le séjour de Jean dans cette ville ne fût généralement admis et l'Apocalypse attribuée à l'apôtre sans contestation. Or ce témoignage si précis peut aussi s'appliquer à l'auteur de l'évangile, que l'on envisageait universellement comme le même Jean que l'auteur de l'Apocalypse. Nous avons là, par conséquent, l'expression du sentiment public qui régnait à Ephèse avant l'an 150, où Justin arriva à Rome.

Justin lui-même a-t-il connu l'évangile de Jean ? Harnack le trouve très vraisemblable, mais il ne pense pas qu'on puisse prouver qu'il l'ait rangé au nombre des Mémoires des apôtres et qu'il l'ait tenu pour apostolique et johannique. Nous croyons avoir établi le contraire dans notre *Introduction au Nouveau Testament*, II, p. 84. Thoma lui-même, savant appartenant à l'extrême gauche, reconnaît la dépendance de Justin par rapport à Jean ; il a même été jusqu'à affirmer<sup>a</sup> qu'il n'y a pas un seul chapitre de Jean dont on ne retrouve la trace dans les écrits de Justin. Il atténue seulement la portée de cet aveu en prétendant que Justin cite cet écrit sans y attacher la moindre idée d'autorité. Mais quand Justin dit : « J'ai montré plus haut que nous avons appris par les Mémoires qu'il était fils unique du Père de toutes choses, son Logos né de lui et devenu homme par le moyen de la Vierge, » n'est-il pas évident qu'il se réfère à l'évangile de Jean, qu'il le désigne comme faisant partie des Mémoires apostoliques, et que cet écrit fait pour lui autorité (« nous avons appris par ») ? Harnack cherche en vain

---

<sup>a</sup>*Zeitschrift* de Hilgenfeld, 1875.

à se dégager de la conclusion qui s'impose : « L'affirmation de Justin que les évangiles dont il se sert sont écrits en partie par des apôtres<sup>a</sup> est justifiée déjà, au besoin (*zur Noth*), par l'évangile de Matthieu, mais elle l'est complètement par la preuve acquise de ce fait que Justin a employé l'évangile de Pierre<sup>b</sup>. » Cette démonstration a-t-elle vraiment été faite ? Comment serait-elle possible, si, comme me paraît l'avoir établi Kunze<sup>c</sup>, cet évangile apocryphe date seulement de 160-170 ? Je crois avoir démontré, dans mon Introduction, qu'en fait d'ouvrages extra-canoniques, Justin n'a cité que les *Actes de Pilate* et le *Protévangile de Jacques*, et que, du reste, il n'est pas une des citations évangéliques qu'il déclare avoir empruntées aux Mémoires qui ne se retrouve dans nos évangiles, tandis qu'il n'est pas un seul passage étranger à nos évangiles qui soit présenté par lui comme un emprunt aux Mémoires.

Harnack ajoute : « Cependant, je ne veux point nier que Justin ait tenu le IV<sup>e</sup> évangile pour apostolique et johannique. Son jugement sur l'origine de l'Apocalypse fait pencher la balance de ce côté. Il est donc possible et même probable que l'évangile a été reconnu dès 155-160 comme œuvre de l'apôtre, tout au moins chez Justin. » Harnack tient-il suffisamment compte, dans ces lignes, du fait que Justin avait trouvé les Mémoires apostoliques en usage dans toutes les églises qu'il visita durant son voyage de Syrie en Italie, qu'ils y étaient lus chaque dimanche dans le culte et que par conséquent son jugement sur l'évangile de Jean n'était que l'expression du sentiment de la plus grande partie de la chrétienté ?<sup>d</sup>

---

<sup>a</sup>Justin dit, en effet, *Apol.* I, c. 66 : « C'est ce que nous ont transmis les apôtres dans les Mémoires composés par eux, qui sont appelés évangiles. » et il déclare, *Dial.* c. 103 : « Les Mémoires que je dis avoir été composés par les apôtres et par ceux qui les accompagnaient, » Parole qui fait allusion à Matthieu et Jean, d'une part, à Marc Luc, de l'autre.

<sup>b</sup>*Chronol.*, p. 674.

<sup>c</sup>*Das neu aufgefundene Bruchstück des sogenannten Petrus-Evangeliums*, 1893

<sup>d</sup>Je serai forcé de revenir sur la plupart de ces objections et de les examiner d'un point de vue un peu différent, lorsqu'il sera traité des circonstances de temps et de lieu relatives à la composition du IV<sup>e</sup> évangile. Mon opinion sur plusieurs sera encore résumée dans le supplément où j'expose celles que le prof. Schürer a retenues.



Nous avons vu s'évanouir les objections que les préjugés critiques ont fait naître contre le fait historique, presque unanimement constaté, du séjour de Jean en Asie.

La tradition n'atteste pas seulement d'une manière générale le séjour de Jean en Asie; elle rapporte en outre plusieurs traits particuliers, qui peuvent bien avoir été amplifiés, mais qui ne sauraient être entièrement controuvés. Dans tous les cas, ces anecdotes supposent une conviction bien établie de la réalité de ce séjour.

C'est, par exemple, la rencontre de Jean avec l'hérétique Cérinthe dans un bain public, à Ephèse. « Il existe encore, dit Irénée (*Adv. Hær.* III, 3, 4), des gens qui ont entendu raconter à Polycarpe que Jean, étant entré dans une maison de bains à Ephèse et ayant aperçu Cérinthe dans l'intérieur, s'éloigna brusquement, sans s'être baigné, en disant : Sortons, de peur que la maison ne s'écroule, puisque là se trouve Cérinthe, l'ennemi de la vérité. » Ce trait si bien attesté rappelle la vivacité d'impression du jeune apôtre, qui refusait le droit de guérir par le nom de Jésus à un croyant n'accompagnant pas les apôtres, ou qui prétendait faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine hostile à Jésus. — Ou bien encore, c'est le trait, raconté par Clément d'Alexandrie, du jeune homme confié par Jean à un évêque d'Asie Mineure et que le vieil apôtre parvint à ramener de la voie criminelle dans laquelle il s'était engagé. Voici ce trait, chargé des amplifications rhétoriques de Clément, tel qu'il se trouve dans *Quis dives salvus*, c. 42 :

« Ecoute ce que l'on raconte (et ce n'est pas un conte, mais une histoire vraie) de l'apôtre Jean : Lorsqu'il fut de retour de Patmos à Ephèse, après la mort du tyran, il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et constituer les églises. Un jour, dans une ville voisine d'Ephèse, après avoir exhorté les frères et réglé les affaires, il aperçut un vif et beau jeune homme, et se sentant aussitôt attiré vers lui, il dit à l'évêque : « Je le place sur ton cœur et sur celui de l'église. » L'évêque promit à l'apôtre de prendre soin de lui. Il le recueillit dans sa maison,

l'instruisit et le surveilla jusqu'à ce qu'il pût l'admettre au baptême. Mais après qu'il eut reçu le sceau du Seigneur, l'évêque se relâcha dans sa surveillance. Le jeune homme, affranchi trop tôt, fréquenta une mauvaise société, se livra à toutes sortes d'excès et finit par arrêter et piller les passants sur le grand chemin. Comme un cheval fougueux, quand une fois il a quitté la voie, s'élance aveuglément dans le précipice ainsi, entraîné par sa nature, il se plongeait dans l'abîme de la perdition. Désespérant désormais de la grâce, il voulait au moins faire encore dans cette vie criminelle quelque chose de grand. Il réunit ses compagnons de débauche et en forme une bande de brigands dont il devient le chef, et bientôt il les surpasse tous en soif de sang et de violence.

« Après un certain laps de temps, Jean revint dans cette même ville ; ayant terminé tout ce qu'il avait à y faire, il demande à l'évêque : « Eh bien ! restitue maintenant le gage que moi et le Seigneur t'avons confié devant l'église. » Celui-ci, effrayé, croit qu'il s'agit d'une somme d'argent qui lui aurait été confiée : « Non point, répond Jean, mais le jeune homme, l'âme de ton frère ! Le vieillard pousse un soupir et répond en fondant en larmes : « Il est mort ! » — « Mort ! répond le disciple du Seigneur ; et de quel genre de mort ? » — « Mort à Dieu ! Il est devenu un impie, puis un brigand. Il occupe avec ses compagnons le haut de cette montagne A l'ouïe de ces paroles, l'apôtre déchire ses vêtements, se frappe la tête et s'écrie : « Oh ! à quel gardien ai-je confié l'âme de mon frère ! » Il prend un cheval et un guide et va droit au lieu où sont les voleurs. Il est saisi par les sentinelles, et, bien loin de chercher à s'échapper, il dit : « C'est pour cela même que je suis venu ; conduisez-moi à votre chef. » Celui-ci tout armé attend son arrivée. Mais dès qu'il reconnaît dans l'arrivant l'apôtre Jean, il s'enfuit. Jean, oubliant son âge, court après lui en criant : « Pourquoi me fuis-tu, ô mon fils, moi ton père ? Toi armé, moi vieillard désarmé ? Aie pitié de moi ! Mon fils ne crains pas ! Il y a encore pour toi espérance de vie ! Je veux moi-même me charger de tout auprès de Christ. Si le faut, je mourrai pour toi, comme Christ est mort pour nous. Arrête-toi ! Crois ! C'est Christ qui m'envoie ! » Le jeune homme, en entendant ces paroles, s'arrête, les yeux baissés. Puis il jette ses armes et commence à trembler et à

pleurer amèrement. Et quand le vieillard arrive, il embrasse ses genoux et lui demande pardon avec de profonds gémissements ; ces larmes sont pour lui comme un second baptême ; seulement il refuse et cache encore sa main droite. L'apôtre se portant caution pour lui devant le Sauveur, lui promet avec serment ment son pardon, se jette à genoux, prie, et le prenant enfin par cette main qu'il retire, le ramène dans l'église, et là combat si ardemment et si puissamment par le jeûne et par ses discours, qu'il peut enfin le rendre au troupeau comme un exemple de vraie régénération. »

Ce trait rappelle l'ardeur d'amour du jeune disciple qui, à la première rencontre avec Jésus, s'était tout entier donné à lui et dont celui-ci avait fait *son ami*.

Clément dit que l'apôtre revint de Patmos à Ephèse après la mort du tyran. Tertullien (*Depræscript. hæc* c. 6) rapporte que cet exil fut précédé d'un voyage à Rome : et il ajoute le détail suivant : « Après que l'apôtre eut été plongé dans l'huile bouillante et en fut sorti sain et sauf, il fut exilé dans une île. » D'après Irénée, il paraîtrait que le tyran était Domitien<sup>a</sup>. Quelques savants prétendent retrouver le souvenir de ce supplice subi par Jean dans l'épithète de *témoin* (ou *martyr*) qui lui est donnée par Polycrate. Mais peut-être n'y a-t-il dans ce récit qu'une fiction qu'aurait fait naître cette parole adressée par Jésus aux deux fils de Zébédée : « Vous serez baptisés du baptême dont je dois être baptisé, » parole dont on cherchait en vain la réalisation littérale dans la vie de Jean. Quant à l'exil de Patmos, on pourrait supposer aussi que ce récit n'est qu'une conclusion tirée d'Apocalypse ch. 1. Cependant Eusèbe dit : « *La tradition porte* (λόγος ἔχει) ; » et comme l'histoire constate des exils de ce genre sous Domitien, et cela précisément pour crime de foi chrétienne<sup>b</sup>, il pourrait bien y avoir là plus que le produit d'une combinaison exégétique. Cet exil et la composition de l'Apocalypse sont placés par Epiphane sous le règne de Claude

<sup>a</sup>Car dans *Adv. Hær.*, V. 33, il place la composition de l'Apocalypse sous cet empereur.

<sup>b</sup>Eusèbe, *H. E.*, III, 18.

(de l'an 41 à l'an 54). Cette date est positivement absurde, puisqu'à cette époque les églises d'Asie Mineure, auxquelles est adressée l'Apocalypse, n'existaient pas. Renan a supposé<sup>a</sup> que la légende du martyr de Jean pouvait provenir du fait que cet apôtre aurait eu un jugement à subir, à Rome, à la même époque que Pierre et Paul. Mais cette hypothèse n'est pas suffisamment appuyée. Enfin, d'après Augustin, il aurait bu une coupe de poison sans en ressentir d'atteinte, et, d'après l'écrivain anti-montaniste Apollonius (vers 180), Jean aurait ressuscité un mort à Ephèse (Eusèbe, V, 18) ; peut-être deux légendes en rapport avec Matthieu 10.8 et Marc 16.18. Steitz a supposé que la dernière n'était qu'une altération de l'histoire du jeune brigand arraché par Jean à la perdition.

Clément d'Alexandrie décrit ainsi le ministère d'édification et d'organisation qu'exerçait l'apôtre en Asie : « Il visitait les églises, établissait des évêques et réglait les affaires. » Rothe, Thiersch, Néander lui-même<sup>b</sup> attribuent à l'influence exercée par lui la constitution si ferme des églises d'Asie Mineure au II<sup>e</sup> siècle, dont nous trouvons déjà les traces dans l'Apocalypse (*l'ange* de l'église) et un peu plus tard dans les lettres d'Ignace. L'histoire constate ainsi le passage, dans ces églises, d'un apôtre éminent, tel que saint Jean, qui couronna l'édifice élevé par Paul. Mais le plus beau monument du passage de Jean dans ces contrées est la maturité de foi et de vie chrétienne à laquelle furent élevées par son ministère les églises d'Asie. Polycrate, dans son langage enthousiaste et symbolique, nous représente saint Jean, dans cette période de sa vie, portant sur son front, comme le grand-prêtre juif, la lame d'or avec l'inscription : Sainteté à l'Éternel. « Jean, dit-il, qui a reposé sur le sein du Seigneur et qui est devenu sacrificateur, portant la lame d'or, et témoin et docteur. » On a cherché à trouver dans ce passage une absurdité en le prenant au sens littéral ; mais la pensée du vieil évêque est claire : Jean, le dernier survivant de l'apostolat, avait laissé dans l'Eglise d'Asie l'impression d'un pontife sur le front du-

---

<sup>a</sup>*L'Antéchrist*, p. 27 et suiv.

<sup>b</sup>*Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche*, tome II, p. 430.

quel rayonnait l'éclat de la sainteté de Christ. Il ne serait pas impossible que, par les trois titres qu'il lui donne, Polycrate fit allusion aux trois livres principaux qui lui étaient attribués : par celui de *sacrificateur* portant le bandeau sacerdotal, à l'Apocalypse ; par celui de *témoin*, à l'évangile ; par celui de *docteur*, à l'épître.

L'heure du travail avait sonné en premier lieu pour Simon Pierre : il avait fondé l'Eglise en Israël et planté l'étendard de la nouvelle alliance sur les ruines de la théocratie. Paul avait suivi : son œuvre avait été d'affranchir l'Eglise des étreintes du judaïsme mourant et d'ouvrir aux Gentils la Porte du royaume de Dieu. Jean leur succéda, lui qui était venu le premier et que son Maître réservait pour le dernier. Il consumma la fusion de ces éléments hétérogènes dont avait été formée l'Eglise et il éleva la chrétienté à la perfection relative dont elle était alors susceptible.

D'après toutes les traditions<sup>a</sup>, Jean n'eut jamais d'autre épouse que l'Eglise du Seigneur, ni d'autre famille que celle qu'il salue du nom de « *mes enfants* » dans ses épîtres. De là l'épithète de *virginal* (ὁ παρθένος) par laquelle il est parfois désigné (Epiphane et Augustin).

On trouve chez Jean Gassien une anecdote qui peint bien le souvenir qu'il avait laissé en Asie. Nous la transcrivons ici de l'*Introduction* de Hilgenfeld, p. 403 :

« On rapporte que le bienheureux évangéliste Jean caressait un jour doucement une perdrix et qu'un jeune homme revenant de la chasse, le voyant ainsi, lui demanda tout étonné comment un homme si illustre pouvait se livrer à une occupation si futile ? — Que portes-tu dans ta main ? répondit Jean. — Un arc, dit le jeune homme. — Pourquoi n'est-il pas tendu comme à l'ordinaire ? — Pour ne pas lui ôter, en le courbant d'une manière trop constante, l'élasticité qu'il doit posséder au moment où je lancerai la flèche. — Ne te choque donc pas, jeune homme, de ce court soulagement que nous accordons à notre esprit, qui, autrement, per-

---

<sup>a</sup>Tertullien, *De monogamiâ*, c. 17 ; Ambrosiaster, sur 2 Corinthiens 11.2 : « Tous les apôtres, exceptés Jean et Paul, ont été mariés. »

dant son ressort, ne pourrait nous seconder lorsque le besoin le réclame. » Ce trait est en tous cas un témoignage de l'impression calme et sereine qu'avait laissée dans l'Eglise la vieillesse de Jean.

## 5. La mort de saint Jean

Tous les rapports des Pères, relatifs à la fin de Jean, sont d'accord sur ce point que sa vie s'est prolongée jusqu'aux limites de l'extrême vieillesse. Jérôme (Epître aux Galates VI, 10) rapporte qu'ayant atteint le plus grand âge et étant trop faible pour pouvoir se rendre encore dans les assemblées de l'Eglise, il s'y faisait porter par des jeunes gens, et que, n'ayant plus la force de parler beaucoup, il se contentait de dire : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Et comme on lui demandait pourquoi il répétait toujours cette unique parole, sa réponse fut : « Parce que c'est le commandement du Seigneur, et que si cela se fait assez se fait. » D'après le même Jérôme, il mourut accablé de vieillesse 68 ans après la Passion du Seigneur, c'est-à-dire vers l'an 100. Irénée dit « qu'il vécut jusqu'au temps de Trajan » c'est à dire jusqu'après l'an 98. D'après Suidas, il aurait même atteint l'âge de 120 ans. La lettre de Polycrate constate qu'il fut enterré à Ephèse (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται). On montrait même dans cette ville deux tombeaux dont chacun devait être celui de l'apôtre (Eusèbe, *H. E.* VII, 25 : Jérôme *de Vir. ill.* c. 9), et c'est par ce fait qu'Eusèbe cherche à confirmer l'hypothèse d'un second Jean, appelé *le presbytre*, contemporain de l'apôtre. On avait aussi conçu l'idée que Jean serait exempt de la nécessité de payer à la mort le tribut commun. On citait cette parole que Jésus lui avait adressée (Jean 21.22) : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » Et nous apprenons par saint Augustin que sa

mort elle-même ne fit pas disparaître cette idée étrange. Dans le traité 124 sur l'évangile de Jean, il rapporte que, d'après plusieurs, l'apôtre vivait encore, dormant paisiblement dans son sépulcre, ce dont la terre doucement agitée par son haleine fournissait la preuve. Isidore de Séville<sup>a</sup> rapporte qu'ayant senti venir le jour de son départ, Jean fit creuser son sépulcre, et que, disant adieu à ses frères, il s'y coucha comme dans un lit, ce qui fait, dit-il, que plusieurs prétendent qu'il vit encore. On a été plus loin et l'on a prétendu qu'il avait été enlevé au ciel, comme Enoch et Elie<sup>b</sup>. Un fait plus important serait celui qui est rapporté dans un fragment de la chronique de Georges Hamartôlos (IX<sup>e</sup> siècle), publié par Nolte<sup>c</sup>. « Après Domitien régna pendant un an Nerva, qui, ayant rappelé Jean de l'île, lui permit de demeurer à Ephèse (ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ). Resté seul survivant d'entre les douze disciples, après avoir composé son évangile, il fut jugé digne du martyre ; car Papias, évêque de Hiérapolis. qui fut témoin du fait (αὐτόπτης τούτου γενόμενος), raconte dans le second livre des *Discours du Seigneur* qu'il fut tué par les Juifs (ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθης accomplissant ainsi, aussi bien que son frère, la parole que le Christ avait prononcée sur lui : Vous boirez la coupe que je dois boire. Et le savant Origène aussi, dans son explication de Matthieu, affirme que Jean a ainsi subi le martyre. »

Keim et Holtzmann. envisageant aussitôt ce fait comme avéré et le plaçant sans hésitation en Palestine, parce qu'il s'agit *des Juifs*, en ont tiré une preuve *sans réplique* contre le séjour de Jean en Asie Mineure<sup>d</sup>. Ce procédé ne prouve qu'une chose : la crédulité de la science quand il s'agit de démontrer ce qu'elle désire. Et d'abord, n'y avait-il donc pas, à Ephèse aussi,

<sup>a</sup>De ortu et obitu patrum, 71.

<sup>b</sup>Hilgenfeld cite en preuve Pseudo-Hippolyte, Ephrem d'Antioche et les *Acta Johannis* dans le recueil d'Actes apocryphes publié par Tischendorf, 1851.

<sup>c</sup>Theol. Quartalschrift, 1862.

<sup>d</sup>Keim, *Geschichte Jesu*, 3<sup>e</sup> éd., t. I, p. 42 : « Un témoignage, nouvellement découvert, qui met fin à toutes les illusions. »

des Juifs capables de tuer l'apôtre<sup>a</sup> ? Puis, le fragment lui-même ne place-t-il pas la scène en Asie : « Nerva permit à Jean de retourner à Ephèse. » Bien plus, c'est comme ayant été *témoin* de la scène que Papias doit l'avoir racontée. Papias vivait-il donc en Palestine ? Enfin, supposez que cette notice déplût à nos critiques et contredît leur système, ils sauraient bien demander comment, si l'écrit de Papias renfermait réellement ce passage, aucun des Pères qui avaient eu son livre entre les mains n'aurait eu connaissance de ce prétendu martyr de Jean et n'en aurait fait mention ? Ils nous diraient que la citation qu'Hamartôlos tire d'Origène est fautive, puisque ce Père rapporte bien l'exil à Patmos, mais rien de plus, etc., etc. Et leur critique, dans ce cas, serait sans doute fondée. Les savants non prévenus ont admis, en effet, que le chroniqueur a eu entre les mains un faux Papias, ou un Papias interpolé ou altéré<sup>b</sup>. Mais en tous cas, si l'on accepte ce trait du récit : *tué par les Juifs*, il n'est que logique de voir dans le témoignage rendu de ce fait par Papias, comme *témoin oculaire* preuve certaine de la relation personnelle qui avait existé entre Papias et l'apôtre en Asie Mineure. Et Keim et Holtmann trouvent moyen d'y voir tout le contraire !

Un rapport analogue, également attribué à Papias et qui est peut-être la source où Hamartôlos a puisé, figure dans l'*Histoire du Christianisme* composée en 430 par Philippe de Sidé, presbytre d'Asie Mineure. De Boor l'a publié en 1888 ; il a été commenté dans mon *Introduction au N. T.*, II p. 18 et suivantes. La mention du retour de Jean, rappelé de l'île, les noms d'Ephèse et d'Asie, la présence de Papias au meurtre, tout atteste qu'il n'y est pas question de la Palestine. Voici le jugement de Harnack sur ce passage : « Comment peut-on croire, demande-t-il<sup>c</sup>, qu'un pareil rapport provienne du second siècle et qu'il se soit trouvé dans un ouvrage que

<sup>a</sup>Ceux qui ont visité à Smyrne le tombeau de Polycarpe et qui ont reçu des mains des enfants juifs une grêle de pierres en passant par le quartier israélite. savent quelque chose du fanatisme des Juifs d'Asie encore à cette heure. Qu'était-ce alors !

<sup>b</sup>Voir, par exemple, Hilgenfeld, *Einl.* p. 63 et 399-400 ; Bleek-Mangold, *Einl.*, 4<sup>e</sup> éd., p. 385 ; Harnack, *Chronol.*, p. 666.

<sup>c</sup>*Chronol.*, p. 666.



des hommes comme Irénée, Eusèbe et beaucoup d'autres avaient lu ? Tous l'auraient-ils donc passé sous silence à dessein ? Et le passage Jean ch. 21, qui met si évidemment la mort de Jean en contraste avec le martyre de Pierre, ne prouve-t-il donc rien ? » De plus, la leçon du manuscrit d'où est tirée cette notice est peu certaine. Il faut encore signaler à cette place l'abus que fait Jülicher d'un passage du fragment de Muratori où il est parlé d'André et d'autres apôtres comme ayant pris part à la composition du IV<sup>e</sup> évangile. Le critique conclut de ce texte que, dans l'opinion de l'auteur du fragment, l'évangile aurait été rédigé à Jérusalem, avant la dispersion des apôtres : « Comme endroit où le fait se produisit, on ne peut penser qu'à Jérusalem, et comme époque, qu'au temps qui précéda 66 et pendant lequel les apôtres étaient envisagés comme encore en vie. »<sup>a</sup>

Mais ne sait-on pas que les apôtres se dispersèrent de bonne heure, avant l'arrivée de Paul à Jérusalem vers l'an 59 (Actes ch. 21), puisqu'à ce moment il n'y trouva plus un seul apôtre et que le conseil des anciens y était présidé par Jacques ? Il n'y a donc aucune impossibilité à ce qu'André, Philippe et d'autres se fussent déjà transportés en Asie Mineure.

Concluons : Si, comme on peut le supposer, Jean avait 20-25 ans, lorsqu'il fut appelé par Jésus vers l'an 30, il en avait 90-95 vers l'an 100, trois ans après l'avènement de Trajan : il n'y a rien là d'improbable. Il a par conséquent pu être en relation personnelle avec les Polycarpe, les Papias, nés vers l'an 70, et avec beaucoup d'autres presbytres plus jeunes encore, qui, comme dit Irénée, *l'ont vu face à face*, pendant qu'il vivait en Asie jusqu'aux temps de Trajan.

---

<sup>a</sup>*Einl.* p. 252.

## 6. Le rôle de saint Jean

Ardeur d'affection, vivacité d'intuition, tels paraissent avoir été au double point de vue du sentiment et de l'intelligence, les deux traits dominants de la nature de Jean. Ces deux tendances devaient concourir puissamment à l'union personnelle très étroite qui se forma entre le disciple et son Maître. Tout en aimant, Jean contemplait, et plus il contemplait, plus il aimait. Il s'absorbait dans cette intuition de l'amour et il y puisait sa vie intime. Aussi n'analyse-t-il pas, comme saint Paul, la foi et son objet. « Jean ne discute pas, dit E. de Pressensé : il affirme. » Il lui suffit de poser la vérité, afin que quiconque l'aime, la reçoive comme il l'a reçue lui-même, par voie d'intuition immédiate plutôt que de raisonnement. On peut appliquer au plus haut degré à l'apôtre Jean ce que Renan a dit du Sémite : « Il procède par intuition, non par déduction. » D'un bond, le cœur de Jean était parvenu à ce brillant sommet sur lequel trône la foi. Déjà il se sent en possession absolue de la victoire : « Celui qui est né de Dieu ne pêche point. » L'idéal lui appartient, réalisé en Celui qu'il aime et en qui il croit.

Pierre se distinguait par son initiative pratique, peu compatible avec la tendre réceptivité. Paul unissait à l'énergie active et à l'habileté pratique la plus consommée la vigueur pénétrante d'une dialectique sans égale il avait passé ses premières années dans l'un des centres les plus brillants de la culture hellénique et là il s'était approprié les formes déliées de l'esprit occidental. Jean différait complètement de l'un et de l'autre. Il n'eût pas su fonder l'œuvre chrétienne, comme Pierre ; il n'eût su comme Paul, lutter de finesse dialectique avec le rabbinisme juif et composer des épîtres aux Galates et aux Romains. Mais, au déclin du siècle apostolique, ce fut lui qui fut chargé de mettre la dernière main au développement de l'Eglise primitive qu'avait fondée saint Pierre et émancipée saint Paul. Il a légué

au monde trois écrits, dans lesquels il a élevé à leur perfection sublime ces trois intuitions souveraines dans la vie chrétienne : celle de la personne du Christ par l'évangile ; celle de l'individu croyant, par la première épître, et celle de l'Eglise, par l'Apocalypse. Sous trois aspects, le même thème : la vie divine réalisée par l'homme ; l'éternité remplissant le temps. Une expression de Jean lui-même résume et lie ces trois écrits : *la vie éternelle demeurante en nous*. Cette vie apparaît à l'état de pleine réalisation dans le premier, de progrès et de lutte dans les deux autres. Jean, par ses écrits et par sa personne, est comme l'anticipation terrestre de la fête céleste.

# ANALYSE ET CARACTÉRISTIQUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Biedermann, dans sa *Dogmatique chrétienne* (page 354), appelle le quatrième évangile « le plus merveilleux de tous les livres religieux. » Et il ajoute : « D'un bout à l'autre de cet écrit, la plus profonde vérité religieuse et la monstruosité la plus fantastique s'y rencontrent non seulement l'une avec l'autre, mais l'une dans l'autre. » Ni cette admiration, ni ce dédain ne sauraient surprendre. Car la conception johannique possède au plus haut degré ces deux traits dont l'un repousse et dont l'autre attire le panthéisme : la transcendance de la personnalité divine et l'immanence de la vie parfaite dans l'être fini.

## I. ANALYSE

Nous ne voulons pas discuter ici les différents plans de la narration johannique, proposés par les commentateurs<sup>a</sup>. Nous indiquerons seulement

---

<sup>a</sup>Voir en tête du Commentaire.

la marche de la narration, telle qu'elle se dégage d'une étude attentive du livre lui-même.

I. La narration est précédée d'un *préambule* qui, comme le reconnaît la presque unanimité des interprètes<sup>a</sup>, comprend les dix-huit premiers versets du premier chapitre. Dans cette introduction, l'auteur expose la grandeur sublime et l'importance vitale du sujet qu'il va traiter. Ce sujet n'est rien moins, en effet, que l'apparition en Jésus du parfait révélateur, la communication en sa personne de la vie de Dieu même à l'humanité. Repousser cette *Parole faite chair* ce sera donc le péché et le malheur suprêmes, comme le montre l'exemple des Juifs rebelles ; l'accueillir, ce sera connaître et posséder Dieu, comme le prouve déjà l'expérience de tous les croyants juifs et païens. Les trois aspects du fait évangélique ressortent en conséquence dans ce prologue :

1. La *Parole*, agent de l'œuvre divine ;
2. le *rejet*, de la Parole, par l'acte de l'*incrédulité* ;
3. l'*accueil* fait à cette Parole, par l'acte de la *foi*.

La première de ces trois idées domine dans v. 1-3 ; la seconde dans v. 6-11 la troisième dans v. 12-18.

Mais il ne faudrait pas envisager ces trois faces du récit qui va suivre comme étant d'égale importance. Le fait primordial et fondamental dans cette histoire est l'apparition et la manifestation de la Parole. Sur ce fond permanent se produisent alternativement les deux faits secondaires, l'incrédulité et la foi, dont les manifestations progressives déterminent les phases du récit.

II. La *narration* s'ouvre par le récit des trois jours, 1.19-42, dans lesquels a commencé l'œuvre du Fils de Dieu sur la terre et dans le cœur de l'évangéliste, s'il est vrai, comme l'admettent la plupart des interprètes, que le

---

<sup>a</sup>Reuss fait exception ; voir ⇒

compagnon anonyme d'André, v. 35 et suiv., ne soit autre que l'auteur lui-même.

Au premier jour, Jean-Baptiste proclame devant une députation officielle du sanhédrin le fait saisissant de la présence actuelle du Messie au milieu du peuple : « Il est au milieu de vous, celui que vous ne connaissez pas » (v. 26). Le jour suivant, il désigne à deux de ses disciples Jésus personnellement comme celui dont il a voulu parler ; le troisième jour, il insiste auprès d'eux sur cette déclaration de la veille, de telle sorte que les deux disciples se décident à suivre Jésus. Ce jour devient en même temps celui de la naissance de la foi. Tous deux reconnaissent la dignité messianique de Jésus. Puis André amène à Jésus Simon, son frère : un léger indice, 1.42 (voir l'exégèse), semble indiquer que l'autre disciple amène également son propre frère (Jacques, frère de Jean). Le premier noyau de la société des croyants est formé.

Trois jours suivent (1.43 à 2.11) : les deux premiers ont pour résultat d'ajouter deux nouveaux croyants, Philippe et Nathanaël, aux trois ou quatre précédents : le troisième jour, celui des noces de Cana, sert à fortifier la foi naissante de tous. Ainsi la foi, née du témoignage du précurseur et du contact des premiers disciples avec Jésus lui-même, s'étend et s'affermi par le spectacle croissant de sa *gloire* (2.11).

Jésus, de retour en Galilée et encore entouré de sa famille, quitte Nazareth et vient se fixer à Capernaüm, ville bien plus propre à devenir le centre de son travail (2.12).

Mais la fête de Pâques approche. Le moment est venu pour Jésus de commencer l'œuvre messianique dans la capitale théocratique, à Jérusalem, 2.13-22. Dès ce moment, il appelle ses disciples à l'accompagner d'une manière constante (v. 17). La purification du temple est un appel significatif à toute conscience Israélite : le peuple et ses chefs sont invités par cet acte hardi à coopérer tous ensemble au relèvement spirituel de la théocra-

tie, sous la direction de Jésus. Jésus lui-même ne dit nullement qu'il accomplisse cet acte en sa qualité de Messie. Il invoque uniquement son sentiment filial, froissé par la profanation du temple. Si le peuple se fût livré à cette impulsion, tout était gagné. Au lieu de cela, il reste froid. C'est l'indice d'une hostilité secrète. La victoire future de l'incrédulité est comme décidée en principe. Jésus discerne et révèle par une parole profonde la gravité de ce moment (v. 19).

Quelques symptômes de foi se montrent néanmoins en face de cette opposition naissante (2.13 à 3.21) : mais un alliage charnel trouble ce bon mouvement. C'est comme *faiseur de miracles* que Jésus attire l'attention. Un exemple remarquable de cette foi qui n'est pas *la foi*, est présenté en la personne de Nicodème, pharisien, membre du sanhédrin. Comme plusieurs de ses collègues et beaucoup d'autres croyants dans la capitale, il reconnaît à Jésus une mission divine, attestée par ses œuvres miraculeuses (3.2). Jésus travaille à lui donner une intelligence plus pure de son œuvre de salut, que celle qu'il a puisée dans l'enseignement pharisaïque et il le congédie par cet adieu plein, d'encouragement (v 21) : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière. » La suite de l'évangile montrera l'accomplissement de cette promesse ; comparez 7.50 et suiv. ; 19.39 et suiv.

Cependant ces quelques vestiges de foi ne contrebalancent point le grand fait de l'incrédulité nationale qui s'accroît de plus en plus. Ce fait tragique est le sujet d'un dernier témoignage que Jean-Baptiste rend à Jésus avant de quitter la scène (3.22-36). Ils baptisent tous deux en Judée : Jean profite de cette proximité pour le proclamer encore une fois l'Époux d'Israël. Puis, en face de l'indifférence marquée du peuple et des chefs touchant Celui qu'il proclame « le Fils de Dieu, » il prononce cette menace, dernier écho des tonnerres du Sinaï, mot suprême de l'Ancien Testament (v. 36) : « Celui qui refuse obéissance au Fils ne verra point la vie : mais la colère de Dieu demeure sur lui. »

A l'occasion de cette simultanéité momentanée des deux ministères de

Jésus et de Jean, l'évangéliste fait cette remarque qui étonne (v. 24) : « Car Jean n'avait pas encore été mis en prison. » Rien, dans la narration précédente, n'avait pu faire naître l'idée que Jean fût déjà arrêté. Pourquoi cet éclaircissement non motivé ? Assurément, l'auteur veut rectifier une opinion contraire qu'il suppose exister chez ses lecteurs. La comparaison de Matthieu 4.12 et de Marc 1.14<sup>a</sup> nous explique cette rectification jetée en passant.

Avec cette incrédulité générale, d'une part, et cette foi défectueuse, chez quelques-uns, contraste d'une manière réjouissante le spectacle d'une ville tout entière qui, sans le secours d'aucun miracle, accueille avec foi Jésus, comme tout Israël aurait dû le recevoir. Et cet exemple de foi, c'est la Samarie qui le donne (4.1-42). C'est le prélude du sort futur de l'Évangile dans le monde.

Jésus rentre pour la seconde fois en Galilée (4.43-54.) L'accueil qu'il y reçoit de ses compatriotes est plus favorable que celui qu'il a trouvé en Judée : ils se sentent honorés par la forte impression que leur concitoyen a produite dans la capitale. Mais c'est toujours l'opérateur de miracles, le *thaumaturge*, qu'ils saluent en lui. Comme échantillon de cette disposition, est racontée la guérison du fils d'un personnage qui accourt de Capernaüm à Cana, au premier bruit de l'arrivée de Jésus.

Nous rencontrons encore ici une remarque (v. 54) destinée à combattre une fausse notion que la narration précédente n'avait nullement pu occasionner : la confusion entre les deux retours en Galilée qui avaient été mentionnés précédemment (1.44 et 4.3). L'auteur fait ressortir la distinction entre ces deux arrivées par la différence des deux miracles, tous deux accomplis à Cana, qui les ont signalées. La cause de la confusion qu'il travaille à dissiper est aisée à signaler : elle se trouve dans le récit de nos synoptiques ; comparez, outre les passages déjà cités, Luc 4.14 (avec tout le

---

<sup>a</sup>« Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée » « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. »



contexte qui précède et qui suit).

Jusqu'ici nous avons vu l'œuvre de Jésus s'étendre successivement à toutes les parties de la Terre-Sainte, et nous avons assisté aux manifestations variées soit de véritable foi (chez les disciples et chez les habitants de Sychar), soit de foi mêlée d'un alliage charnel (chez les croyants de Jérusalem et de Galilée), soit d'indifférence ou d'incrédulité complète (à Jérusalem et en Judée), qu'elle a provoquées. Nous pensons qu'il est conforme à la pensée de l'évangéliste de placer ici, à la fin du quatrième chapitre, un point d'arrêt dans la narration. Jusqu'ici, nous n'avons eu qu'une époque de préparation, où les divers phénomènes moraux se sont annoncés plutôt qu'accentués nettement. Un changement s'opère dès le ch. 5. Le mouvement général se décide, surtout à Jérusalem, dans le sens de l'incrédulité ; il va toujours croissant jusqu'à la fin du ch. 12, où il atteint son terme provisoire. A ce point, l'auteur s'arrête pour jeter un regard en arrière, rechercher les causes de cette catastrophe morale et en signaler l'irréremédiable gravité. Ce qui est raconté du commencement du ch. 5 à la fin du ch. 12 forme donc la troisième partie du livre, la seconde de la narration proprement dite.

III. Le développement de l'incrédulité nationale (ch. 5 à 12) — Lors même que Jésus s'était décidé à quitter la Judée à la suite d'un rapport malveillant fait aux pharisiens sur son activité dans cette contrée (4.1,3), dès le ch. 5 nous le retrouvons à Jérusalem. Il voulait faire dans cette capitale une nouvelle tentative. Il profite pour cela de l'une des fêtes nationales, probablement de celle de Purim, qui avait lieu un mois avant la Pâque : sa pensée était sans doute de prolonger son séjour dans cette capitale, s'il était possible, jusqu'à cette dernière fête. Mais la guérison de l'impotent en un jour de sabbat fait éclater la haine qui couvait contre lui chez les chefs : et quand il se justifie en alléguant son devoir filial de travailler à l'œuvre de salut qu'accomplit son Père, l'indignation ne connaît plus de bornes : on l'accuse de blasphémer en se faisant égal à Dieu. Jésus se défend en

montrant que cette prétendue égalité avec Dieu n'est au fond que la plus profonde dépendance de Dieu. Puis, à l'appui de ce témoignage qu'il se rend à lui-même, il cite non seulement celui de Jean-Baptiste, mais surtout celui du Père, d'abord dans les œuvres miraculeuses qu'il lui donne d'accomplir, puis dans les Ecritures, en particulier dans les écrits de Moïse lui-même, au nom duquel on l'accuse. Par cette apologie, à laquelle le miracle récemment accompli donnait une force irrésistible, il échappe au danger actuel : mais il se voit forcé de quitter immédiatement la Judée, qui pour un long temps lui reste fermée.

Au ch. 6 nous le retrouvons donc en Galilée.

La Pâque est proche (v. 4). Jésus ne peut aller la célébrer à Jérusalem. Mais Dieu lui ménage, ainsi qu'à ses disciples, un équivalent en Galilée. Il se rend avec eux dans un lieu désert : les foules l'y suivent : il les accueille miséricordieusement et leur improvise un divin banquet (la multiplication des pains). Le peuple est transporté : mais ce n'est pas la faim et la soif de la justice qui l'exalte, c'est l'attente des jouissances et des grandeurs terrestres du règne messianique, qui leur paraît tout proche : ils veulent *le faire roi* (6.15). Jésus mesure le danger dont cet enthousiasme charnel menace son œuvre. Et comme il n'ignore pas combien ses apôtres sont encore accessibles à cet esprit d'erreur et qu'il discerne peut-être dans tel d'entre eux l'auteur de ce mouvement, il se hâte de les isoler du peuple, en leur faisant repasser la mer. Lui-même reste seul avec les foules, afin de les calmer : puis, après avoir recommandé tout de nouveau dans la solitude son œuvre au Père, il rejoint, en marchant sur les eaux, ses disciples qui luttent contre le vent ; et le lendemain, dans la synagogue de Capernaüm, où viennent le rejoindre les foules, il parle de manière à refroidir leur faux zèle. Il leur fait comprendre qu'il n'est nullement un Messie comme celui qu'ils cherchent, qu'il est « le pain céleste, » destiné à nourrir les âmes spirituellement affamées. Il pousse tellement loin l'opposition aux idées vulgaires, que la presque totalité de ses disciples qui le suivent habituelle-

ment, rompent avec lui. Non content de cette épuration, Jésus veut même la faire pénétrer plus avant, jusque dans le cercle des Douze, à qui il donne hautement la liberté de se retirer aussi. On comprend que c'était surtout à Judas, le représentant le plus décidé du messianisme charnel au milieu des Douze, qu'il ouvrirait ainsi la porte ; l'évangéliste le fait observer lui-même en terminant cet incomparable récit (v. 70-71).

Tout un été se passe, sur lequel nous n'apprenons rien. La fête des Tabernacles approche (ch. 7). Jésus s'entretient avec ses frères : ils s'étonnent de ce qu'ayant déjà négligé d'aller célébrer à Jérusalem les deux fêtes de Pâques et de Pentecôte, il ne paraisse pas se disposer à se rendre à celle-ci, pour se manifester aussi à ses adhérents de Judée. Il leur répond que le moment de sa manifestation publique, comme Messie, n'est pas encore venu. Ce moment en effet — il le sait bien — sera infailliblement celui de sa mort : or son œuvre n'est pas encore achevée. Il se rend cependant à Jérusalem, mais comme en cachette, et seulement pour le milieu de la fête ; il surprend ainsi les autorités et ne leur donne pas le temps de prendre des mesures contre lui. Le dernier et grand jour de la fête, il se compare à ce rocher, dans le désert, dont les eaux désaltérèrent autrefois le peuple haletant. De vives discussions s'engagent à son sujet entre ses auditeurs. A chaque parole qu'il prononce, il est interrompu par ses adversaires, et, tandis qu'une partie de ses auditeurs reconnaissent en lui un prophète, que quelques-uns même le déclarent le Christ, il doit reprocher aux autres de nourrir envers lui des sentiments inspirés par celui qui est menteur et meurtrier dès le commencement. Tous les discours qui remplissent les ch. 7 et 8 se résument comme il le dit lui-même, dans ces deux mots : *jugement et témoignage* ; jugement sur l'état moral du peuple rendu à sa propre mission divine. Une première mesure juridique est prise contre lui. Des huissiers sont envoyés par l'autorité pour le saisir dans le temple où il parle (7.32). Mais la puissance de sa parole sur leur conscience et celle du sentiment public, encore favorable à Jésus, les arrêtent : ils reviennent sans avoir mis

la main sur lui (v. 45). Les chefs font alors un nouveau pas. Ils déclarent exclu de la synagogue quiconque reconnaîtra Jésus pour le Messie (comparez 9.22) : et, à la suite d'une de ses paroles qui leur paraît blasphématoire (« Avant qu'Abraham fût, je suis, » 8.58), ils font une première tentative de le lapider.

Le chapitre 9 appartient encore à ce séjour à la fête des Tabernacles. Un nouveau miracle sabbatique, la guérison de l'aveugle-né, exaspère les chefs. Au nom du statut légal, ce miracle ne *doit* pas être, *ne peut* pas avoir été. L'aveugle fait un raisonnement inverse : le miracle *est* : donc le sabbat n'a pas été violé. Ce conflit sans solution se termine par l'expulsion violente de l'aveugle. Jésus révèle à cet homme son caractère divin, et, après l'avoir guéri de sa double cécité, l'accueille au nombre des siens. Là-dessus, il se dépeint lui-même, ch. 10, comme le berger divin qui emmène de l'ancien bercail théocratique ses propres brebis pour les conduire à la vie, tandis que la masse du troupeau est conduite à la boucherie par ceux qui se sont faits ses directeurs et ses maîtres. Enfin, il annonce l'incorporation dans son troupeau de nouvelles brebis amenées d'autres bergeries (v. 16). A l'ouïe de ces discours, scission toujours plus marquée dans le peuple entre ses adversaires et ses partisans (v. 19-21).

Trois mois s'écourent : l'évangéliste ne parle pas de leur emploi. Il est inadmissible qu'au point où en étaient les choses, Jésus ait passé tout ce temps à Jérusalem ou même en Judée, lui qui n'avait pu, avant de telles scènes, reparaître à Jérusalem que par surprise. Il est sans doute retourné en Galilée. A la fin de décembre, Jésus se rend à la fête de la Dédicace (10. 22-39). Les Juifs l'entourent, résolus à lui arracher le grand mot : « Dis-nous si tu es le Christ ? » Jésus, comme toujours, affirme la chose en évitant le mot. Il accentue sa parfaite unité avec le Père, qui implique nécessairement son caractère messianique. Les adversaires lèvent déjà les pierres pour le lapider... Jésus les fait tomber de leurs mains par cette question (v. 32) : « Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs belles œuvres ;

pour laquelle me lapidez-vous ? » Il savait bien que c'étaient ses deux miracles précédents (ch. 5 et 9) qui avaient fait déborder leur haine. Puis il en appelle, contre l'accusation de blasphème, au caractère divin attribué par l'Ancien Testament lui-même aux autorités théocratiques, ce qui aurait dû préparer Israël à croire au caractère divin de l'envoyé suprême, le Messie.

De Jérusalem. Jésus se rend en Pérée, dans la contrée où Jean avait baptisé, et qui avait été le berceau de son œuvre (10.40-42).

C'est là que l'atteint (ch. 11) l'appel des sœurs de Lazare. L'on est surpris de voir (v. 1) Béthanie désignée comme *le bourg de Marie et de Marthe*. Ces deux sœurs n'ayant point été nommées encore, comment leur mention peut-elle servir à orienter le lecteur ? Il faut bien admettre, ici encore, que l'auteur fait allusion à d'autres narrations qu'il suppose connues des lecteurs (comparez Luc 10.38-42 : puis aussi Jean 11.2, avec Matthieu 26.6-13 et Marc 14.3-9). Le miracle de la résurrection de Lazare achève ce qu'avaient préparé les deux précédents. Il amène à maturité les plans des ennemis de Jésus. Sur la proposition de Caïphe (11.49-50), le sanhédrin décide de se défaire de l'imposteur, et tandis que Jésus se retire vers le nord, dans le voisinage d'un hameau isolé, nommé Ephrem, les chefs se décident enfin à prendre contre sa personne une première mesure publique. Tout Israélite est invité à déclarer le lieu où Jésus se trouve (v. 37). Alors germa peut-être dans le cœur de Judas la première pensée de la trahison. Peu après, six jours avant la Pâque, Jésus prend le chemin de Jérusalem : il s'arrête à Béthanie, et là, dans un banquet qui lui est offert par ses amis il surprend la première manifestation de la haine meurtrière de Judas (12.4-5).

Le lendemain a lieu l'entrée royale de Jésus dans sa capitale : cet événement réalise le vœu que six mois auparavant lui exprimaient ses frères. Ses miracles, la résurrection de Lazare, en particulier, ont excité au plus haut degré l'enthousiasme des pèlerins venus à la fête : les chefs sont comme paralysés et laissent faire. Ainsi s'accomplit le grand acte messianique par lequel, une fois au moins, Jésus dit publiquement à Israël : « Voici ton

roi. » Mais en même temps la rage de ses adversaires est par là poussée à bout (12.9-19). La résurrection, de Lazare et l'hommage public qui en résulte, telles furent donc, d'après le récit de Jean, les deux causes prochaines de la catastrophe dès longtemps préparée.

Jésus n'ignorait point ce qui se passait ; il n'y était pas indifférent. L'occasion lui fut fournie d'exprimer dans le temple même les impressions de son cœur, en ces jours où il voyait le dénouement s'approcher. Des Grecs demandèrent à lui parler (v. 20). Semblable à un instrument dont les cordes tendues deviennent sonores au premier contact de l'archet, son âme retentit à cet appel. Les Grecs ? Oui, certes ; le monde païen va s'ouvrir : le pouvoir de Satan va crouler dans ce vaste domaine de la gentilité et céder la place à celui du monarque divin. Mais la parole ne saurait suffire pour une telle œuvre : il faut la mort. C'est du haut de l'instrument de supplice que Jésus attirera tous les hommes à lui. Et quelle angoisse ne lui cause pas cette sanglante perspective ! Son âme en est émue, *troublée* même. Jean seul nous a conservé le récit de cette heure exceptionnelle. Ce fut la clôture de son ministère public. Après avoir invité encore une fois les Juifs à croire en la lumière qui allait se voiler pour eux, « il s'en alla, est-il dit, et se cacha d'eux » (v. 36).

Arrivé à ce point, l'évangéliste jette un regard en arrière sur le chemin parcouru, sur le ministère public de Jésus en<sup>a</sup>. Il se demande comment l'incrédulité des Juifs a pu résister à tant et de si grands miracles (v. 37 et suiv.), à tant et de si puissants enseignements (v. 44 et suiv.)

Cependant cet aveuglement général n'avait pas été universel (v. 42). La lumière divine avait pénétré dans bien des cœurs, même parmi les membres du sanhédrin : la crainte seule des pharisiens les empêchait de confesser leur loi. En effet, dans cette partie même de l'évangile consacrée à retracer le progrès de l'incrédulité nationale, l'élément de la foi ne manque pas entièrement. Dans tout le récit, nous pouvons suivre la trace

---

<sup>a</sup>Israël

d'un développement de la foi, parallèle, quoique subordonné, à celui de l'incrédulité : ainsi dans la confession de Pierre, ch. 6 : dans le triage qui s'opère à Jérusalem, ch. 7 et 8 : chez l'aveugle-né, au ch. 9, et chez ces brebis du ch. 10 qui, à l'appel du berger, le suivent hors du bercail théocratique ; enfin chez les nombreux adhérents de Béthanie et dans les foules qui accompagnent Jésus le jour des Rameaux. Voilà les cœurs préparés pour former l'Église de la Pentecôte.

IV. Comme, depuis le ch. 5, nous avons vu se former le courant dominant de l'incrédulité, ainsi, dès le ch. 13, c'est la foi, dans la personne des disciples, qui devient l'élément prépondérant du récit : et cela jusqu'à ce que cette foi soit arrivée à sa perfection relative et que Jésus puisse rendre grâces de l'œuvre accomplie (ch. 17). Ce développement s'opère par des manifestations, non plus de puissance, mais d'amour et de lumière. C'est d'abord le lavement des pieds, destiné à leur faire comprendre que la vraie gloire est de servir, et à extirper de leur cœur le faux idéal messianique qui leur voilait encore le plan divin. Ce sont ensuite les discours dans lesquels il leur explique en paroles ce qu'il vient de leur révéler en acte. Il les tranquillise avant tout au sujet de la prochaine séparation (13.31 — 14.31) : elle sera suivie d'un prochain revoir, son retour en esprit. Car la mort sera pour lui le chemin de la gloire, et s'ils ne peuvent le suivre maintenant dans la communion parfaite du Père, ils pourront le faire plus tard sur le chemin qu'il va leur frayer. En attendant, par la force qu'il leur communiquera, ils accompliront à sa place l'œuvre qu'il n'a pu que préparer. S'il s'éloigne, au lieu de revenir, comme ils l'espéraient, c'est pour entrer avec eux dans une communion spirituelle indissoluble. S'ils l'aiment, qu'ils se réjouissent donc de son départ, au lieu de s'en attrister, et que, comme dernier adieu, ils reçoivent sa paix. Après cela, Jésus les transporte en pensée au moment où, par le lien du Saint-Esprit, ils vivront en lui et lui en eux de la même manière que le sarment vit uni au cep (15.1 à 16.15) : il leur indique le devoir unique de cette position nouvelle, *demeurer en lui* par l'obéissance à sa

volonté ; puis il leur décrit sans ménagement aucun la relation d'hostilité qui se formera entre eux et le monde ; mais il leur révèle aussi la force qui combattra par eux et par laquelle ils vaincront : l'Esprit *qui le glorifiera en eux*. Enfin en terminant (16.16-33), il revient à cette séparation imminente qui les préoccupe si douloureusement. Il leur en dépeint vivement la brièveté ainsi que les effets magnifiques. Et, résumant l'objet de leur foi dans ces quatre propositions qui s'entre-répondent (v. 28) : « Je suis issu du Père, et je suis venu dans le monde : et maintenant je quitte le monde, et je m'en vais au Père, » il les illumine d'une si vive clarté que le jour promis, celui du Saint-Esprit, leur semble arrivé et qu'ils s'écrient : « Nous croyons que tu es issu de Dieu ! » Jésus leur répond : « *Enfin vous croyez !* » Et sur cette profession de leur foi il appose, dans le ch. 17, le sceau de l'action de grâce et de la prière. Il demande au Père pour lui-même la réintégration dans son état de gloire qui lui est indispensable pour donner la vie éternelle à ses croyants sur la terre. Il rend grâces pour le gain de ces onze hommes ; il prie pour leur conservation et leur consécration parfaite à l'œuvre qu'il leur confie. Il intercède enfin pour ce monde entier auquel leur parole doit apporter le salut. Cette prière du ch. 17 récapitule, sous la forme la plus solennelle, l'œuvre accomplie chez ses disciples (ch. 13 à 17), de même que le regard jeté en arrière à la fin du ch. 12 résumait le développement de l'incrédulité dans la nation et chez ses chefs (ch. 5 à 12). Cependant, comme l'élément de la foi ne manquait pas dans la partie de l'incrédulité, ainsi le fait de l'incrédulité se retrouve aussi dans ce tableau du développement de la foi. Il est représenté dans le cercle intime des disciples par le traître, dont la présence est plusieurs fois rappelée dans le cours du ch. 13. La sortie de Judas ( v. 30) indique le moment où cet élément impur cède enfin la place à l'esprit de Jésus.

L'histoire de Jésus renferme plus et autre chose que la révélation du caractère de Dieu et les impressions de loi et d'incrédulité que fait naître chez les hommes cette révélation. Le fait essentiel dans cette histoire, c'est



l'œuvre de réconciliation qui s'accomplit et qui prépare la communication de la vie de Dieu lui-même aux croyants. Voilà pourquoi l'histoire de Jésus comprend, outre le tableau de son ministère d'enseignement, le récit de sa mort et de sa résurrection<sup>a</sup>. C'est par ces derniers faits que la foi entrera en possession complète de son objet et parviendra à sa pleine maturité, comme c'est par eux aussi que se consommera le refus qui constitue l'incrédulité définitive.

V. Tout le récit de la Passion, dans les ch. 18 et 19 est retracé au point de vue de l'incrédulité juive, qui se consume par le meurtre du Messie. Cette partie se rattache à l'avant-précédente, où était raconté le développement de cette incrédulité (ch. 5 à 12). Dès le premier pas, nous remarquons l'omission complète de la scène de Gethsémané : mais, après les nombreuses allusions aux récits synoptiques que nous avons déjà constatées, ces mots : « Ayant dit cela, il s'en alla avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron, dans un jardin où il entra avec ses disciples, » ne peuvent être envisagés que comme un renvoi au récit de cette lutte, connue par les écrits antérieurs. Suit la délivrance des disciples sous l'action puissante de ce mot : « C'est moi ! » A l'occasion du coup d'épée sont nommément désignés, dans cet évangile seul, Pierre et Malchus. Le récit du jugement de Jésus ne mentionne que l'enquête préliminaire qui eut lieu chez Anne. Mais en désignant expressément cette comparution comme la première (v : 13 : « chez Anne *premièrement* »), lors même qu'une seconde n'est point racontée, et en indiquant l'envoi de Jésus chez Caïphe (v. 24 : « Anne renvoya Jésus lié à Caïphe, le grand sacrificateur »), l'évangéliste fait entendre, aussi clairement que possible, qu'il suppose connus d'autres récits qui rapportent ce qui est omis dans le sien. Les trois reniements de saint Pierre, ne sont point racontés de suite : mais ils sont, ainsi que cela a dû être dans la réalité, entrelacés avec les phases du jugement de Jésus

---

<sup>a</sup>Il est facile d'observer l'embarras de ceux qui, comme Reuss, Hilgenfeld, etc., font de l'idée de la *révélation du Logos* le fond du récit de notre évangile. Ils ne peuvent rendre compte des deux parties suivantes.

(18.15-27). Le tableau de la comparution devant Pilate (18.28 à 19.16) dévoile avec une admirable précision la tactique à la fois audacieuse et rusée des Juifs. L'instinct de la vérité et le respect pour la personne mystérieuse de Jésus, qui retiennent Pilate jusqu'à ce qu'il cède enfin aux exigences de l'intérêt personnel, l'astuce des Juifs, qui passent sans pudeur d'un grief à un autre et qui finissent par arracher à Pilate par la crainte ce qu'ils désespèrent d'obtenir de lui au nom de la justice, mais qui ne remportent cette honteuse victoire qu'en reniant leur plus chère espérance et en s'inféodant eux-mêmes à l'empire païen (19.15 : « Nous n'avons d'autre roi que César »), tout cela est décrit avec une incomparable connaissance de la situation. C'est peut-être le chef-d'œuvre de la narration johannique.

Un trait de ce récit doit être particulièrement remarqué. 18.28, les Juifs ne veulent pas entrer dans le palais de Pilate « pour ne pas se souiller, afin de pouvoir manger la Pâque. » Le repas pascal n'était donc pas encore célébré au jour de la mort de Christ, d'après notre évangile : il ne devait l'être que le soir. On était donc au 14 nisan, jour de la *préparation* de la Pâque. Cette circonstance est relevée d'une manière si intentionnelle dans plusieurs passages encore (13.1,29 ; 19.31, etc.), qu'on est amené à penser à d'autres narrations qui auraient placé la mort de Christ au *lendemain* seulement, 15 nisan, et après le repas pascal. Or, c'est ce que semble faire le récit synoptique. Nouvelle preuve de la relation constante entre les deux narrations.

Dans le tableau du supplice, le disciple que Jésus aimait, ce personnage mystérieux qui avait déjà joué un rôle tout particulier dans la dernière soirée, se trouve, seul d'entre les disciples, près de la croix. Jésus lui confie sa mère. C'est lui encore qui voit l'eau et le sang couler du côté percé de Jésus et qui constate dans ce seul fait l'accomplissement simultané de deux prophéties.

VI. Le récit de la résurrection (ch. 20) comprend le tableau de trois apparitions qui ont lieu en Judée : celle qui fut accordée près du sépulcre A

Marie-Madeleine ; celle qui, le soir, eut lieu en présence de tous les disciples et dans laquelle Jésus renouvela aux apôtres leur mandat et leur communiqua les prémices de la Pentecôte : celle enfin qui eut lieu huit jours après et dans laquelle fut vaincue l'incrédulité obstinée de Thomas. Nous voyons par là que, de même que l'élément de la foi n'a pas entièrement manqué dans les scènes de la Passion (il suffit de rappeler les rôles du disciple que Jésus aimait, des femmes, de Joseph d'Arimatee, de Nicodème), de même l'élément de l'incrédulité ne manque pas non plus dans la partie destinée à décrire le triomphe final de la foi. L'exclamation d'adoration de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » dans laquelle la foi du plus incrédule des disciples prend subitement le vol le plus hardi et atteint complètement à la hauteur de son divin objet, tel qu'il est décrit dans le prologue, forme la clôture du récit. C'est ainsi que la fin se relie au point de départ.

Ces trois aspects du fait évangélique déjà indiqués dans le prologue : le Fils de Dieu, l'incrédulité juive et la foi de l'Eglise, sont donc maintenant complètement traités ; le sujet est épuisé.

VII. Les deux derniers versets du ch. 20 sont la clôture du livre<sup>a</sup>. L'auteur y déclare le but qu'il s'est proposé : ce n'est point décrire une histoire complète, mais, comme nous l'avons constaté nous-mêmes, de recueillir un certain nombre de traits destinés à produire chez les lecteurs la foi en la messianité et en la divinité de Jésus, foi dans laquelle ils trouveront la vie. comme il l'y a trouvée lui-même.

VIII. Le chapitre 21, en conséquence de ce qui précède, est un supplément. Est-il de la main de l'auteur ? On soutient encore le pour et le contre. Assez peu importe : car, même s'il est d'un autre écrivain, celui-ci n'a fait que rédiger un récit fréquemment sorti de la bouche de l'auteur, tant le

---

<sup>a</sup>Hilgenfeld croit pouvoir soutenir, avec quelques autres, que le récit continue jusqu'à la fin du chap. 21. Mais c'est se heurter à l'évidence. Renan dit sans hésitation : « Avec tous les critiques, je finis la rédaction première du IV<sup>e</sup> évangile au chap. 20 » (p. 534).

style et le mode de narration sont semblables à ceux du livre lui-même. Cet appendice doit avoir été ajouté de fort bonne heure et avant la publication de l'écrit, puisqu'il ne manque dans aucun manuscrit et dans aucune version. Il complète le récit des apparitions de Jésus en en racontant une qui a eu lieu en Galilée. Jésus donne aux disciples par un fait symbolique qui se rattache à leur ancienne profession terrestre, un gage des succès magnifiques qu'ils obtiendront dans leur apostolat futur (21.1-14). Puis il réhabilite Pierre dans cette charge et lui annonce son futur martyre par lequel il achèvera d'effacer la tache de son reniement. L'auteur profite de cette occasion pour rétablir la teneur exacte d'une parole que Jésus avait prononcée en cette circonstance au sujet du disciple qu'il aimait : on lui avait fait dire à tort que ce disciple ne mourrait pas (v. 15-23). Dans cet appendice, on remarque aisément un manque de cohésion étranger au reste de l'évangile. C'est une narration à bâtons rompus et dont on ne peut établir l'unité que d'une manière un peu factice. Il faut y voir un amalgame de souvenirs divers sortis occasionnellement de la bouche du narrateur<sup>a</sup>.

Les versets 24 et 25, qui terminent cet appendice, sont sans contredit d'une main autre que celle de l'auteur de l'évangile. « *Nous savons.* » est-il dit au nom de plusieurs. Le singulier revient sans doute au v. 23 : « *Je pense.* » Mais celui qui parle ainsi en son propre nom, n'est autre que celui des membres de la collectivité précédente (v. 24) qui tient la plume pour ses collègues. Ceux-ci attestent tous ensemble (v. 24) par sa plume (v. 25) que le disciple particulièrement aimé de Jésus est celui « qui témoigne de ces choses et qui les a écrites. » De l'opposition entre ce présent *témoigne* et ce passé *a écrites*, il résulte naturellement que les rédacteurs de ces lignes les ont ajoutées durant la vie de l'auteur et une fois son travail achevé<sup>b</sup>.

Le livre entier se compose donc, de *huit* parties, dont *cinq* forment le

---

<sup>a</sup>« cette fin ressemble, dit Renan, à une suite de notes intimes, qui n'ont de sens que pour celui qui les a écrites ou pour les initiés », (p. 535). — Nous ne souscrivons pas aux derniers mots.

<sup>b</sup>Voir encore ⇒

corps du récit ou la narration proprement dite : *une* le préambule : *une* la conclusion : la *huitième* est un supplément.

Le fond permanent de l'histoire racontée est la révélation de Jésus comme Messie et Fils de Dieu (20.30-31). Sur ce fond se dessinent, d'abord confusément (1.19 à 4.54), puis d'une manière de plus en plus tranchée, ces deux faits moraux décisifs : l'incrédulité et la foi ; l'incrédulité qui repousse l'objet de la foi à mesure qu'il se dévoile plus complètement (ch. 5 à 12), et la foi qui le saisit avec un empressement croissant (ch. 13 à 17) ; l'incrédulité qui va même jusqu'à essayer de le détruire (ch. 18 et 19), et la foi qui finit par le posséder dans sa glorieuse sublimité (ch. 20).

Cet exposé suffirait pour écarter toute hypothèse contraire à l'unité de l'écrit. Le quatrième évangile est bien, selon l'expression de Strauss que nous avons déjà rappelée, « la robe sans couture sur laquelle on peut jeter le sort, mais que l'on ne saurait partager. » C'est le tableau admirablement gradué et nuancé du développement de l'incrédulité et de la foi à la Parole faite chair.

## II. CARACTÉRISTIQUE

Avant d'aborder les questions qui se rapportent au mode de composition de notre évangile, il convient de se rendre un compte exact non seulement du contenu de cet écrit, mais encore de sa nature, de sa tendance et de ses caractères littéraires. C'est à cette étude que nous allons nous livrer. Elle est d'autant plus indispensable que dans les temps modernes se sont produites sur ces divers sujets des idées très différentes de celles qui étaient en cours précédemment.

Ainsi Reuss a soutenu dès ses premiers travaux que la tendance du quatrième évangile n'est point historique, mais qu'elle est purement théologique. L'auteur a inscrit une idée spéculative en tête de son livre ; on voit par son propre récit et en le comparant avec celui des synoptiques qu'il ne craint pas de modifier les faits au service de cette idée, et il la développe de front dans les discours qu'il met dans la bouche de Jésus et qui forment la plus grande partie de son livre.

Baur partage cette manière de voir. Le quatrième évangile est, selon lui, une œuvre entièrement spéculative le peu d'éléments vraiment historiques qui peuvent s'y trouver sont des emprunts faits à la tradition synoptique. Aussi Keim, dans sa *Vie de Jésus*, dénie-t-il toute valeur historique à cet écrit. Plus récemment (1892), Jülicher appelle le IV<sup>e</sup> évangile un évangile « idéal », composé par un chrétien d'un temps avancé, qui se figurait être arrivé à une connaissance plus profonde de la révélation que les évangélistes précédents et qui s'était attribué le rôle purement imaginaire d'un disciple bien-aimé (*Einkl.*, p. 234).

Un autre point, que les chefs de l'école de Strasbourg et de celle de Tubingue ont cherché à mettre en lumière, c'est la tendance anti-judaïque de notre évangile. On croyait en général que cet écrit se rattachait avec une foi respectueuse et sympathique aux révélations de l'Ancien Testament et à toutes les dispensations théocratiques. Reuss et Baur se sont efforcés de prouver qu'aux yeux de l'auteur le lien entre le judaïsme et l'Évangile n'existe pas et qu'il règne au contraire dans son livre un sentiment hostile à toute l'économie Israélite.

Nous chercherons donc à élucider avant tout les trois points suivants, autant qu'il nous sera possible de le faire sans empiéter sur les questions de l'authenticité et du but de l'évangile, qui sont réservées au Livre III<sup>e</sup> :

1. Les traits distinctifs de la narration johannique et ses rapports avec celle des évangiles synoptiques.

2. L'attitude prise par cet écrit à l'égard de l'Ancien Testament.
3. Les formes d'intuition et de style qui lui sont propres.

## 1. LA NARRATION

Notre étude doit porter ici sur trois points : l'idée générale du livre ; les faits ; les discours.

### 1.1 L'idée maîtresse

En tête de cette narration est inscrite une idée générale, la notion du Logos incarné, qui peut bien s'appeler l'idée maîtresse de tout le récit. Ce trait, assure-t-on, distingue profondément notre évangile des écrits synoptiques. Ceux-ci ne sont que des recueils de faits isolés et de paroles détachées, accidentellement réunis, et leur caractère historique saute aux yeux : tandis que cette notion spéculative, placée ici en tête du récit évangélique, trahit immédiatement une tendance dogmatique et imprime à tout le livre le sceau d'un *traité de théologie*. Reuss va même jusqu'à prétendre que le terme d'*évangile* ne peut s'appliquer à cet écrit dans le sens où il est donné aux trois autres, comme désignant une histoire du ministère de Jésus. Il faut remonter au sens tout spirituel qu'avait ce terme au commencement, quand, dans le Nouveau Testament, il désignait le message du salut en lui-même, sans la moindre notion d'un exposé historique.

Cette appréciation générale me paraît reposer sur deux erreurs.

Une idée souveraine, formulée dans le prologue, préside certainement à la narration qui suit, et la résume. Mais ce trait est-il particulier au quatrième évangile ? Il se retrouve dans le premier, qui s'ouvre par ces mots renfermant, comme nous l'avons vu, tout un programme : « Généalogie de Jésus, le Christ, fils de David, fils d'Abraham. » Il est inutile de montrer de nouveau comment cette notion de la royauté messianique de Jésus et de l'accomplissement par lui de toutes les promesses faites à Israël en David et au monde en Abraham, pénètre les moindres détails de la narration de Matthieu. Il en est de même de l'évangile de Marc, qui s'ouvre par ces mots : « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu. » Voilà la formule qui résume tout le récit qui va suivre : Jésus, réalisant, dans sa vie de roi-Messie, la sagesse et la puissance d'un être venu de Dieu. Luc n'a pas exprimé lui-même l'idée qui domine son livre mais il n'est pas moins aisé de l'y découvrir : le Fils de l'homme, le représentant parfait de la nature humaine, apportant gratuitement le salut de Dieu à tout ce qui porte le nom d'homme. Si donc le quatrième évangile a aussi son idée-mère, celle du Fils de Dieu apparu sous la forme du Fils de l'homme, ce trait ne constitue nullement, comme on le prétend, une « différence capitale » entre cet écrit et les trois autres. L'idée centrale est autre que celles de ces trois derniers : voilà tout. Chacun d'eux a la sienne propre, parce qu'aucun des quatre écrivains n'a raconté uniquement pour raconter. Ils racontent pour mettre en relief chacun un aspect de la personne de Jésus qu'ils présentent particulièrement à la foi de leurs lecteurs. Tous se proposent, non de satisfaire la curiosité, mais de sauver.

La seconde erreur attachée à l'appréciation de Reuss est celle-ci : Une idée générale, placée en tête d'un récit, ne peut manquer d'altérer son caractère historique. Il n'en est rien. Le tableau de la vie et des conquêtes d'Alexandre-le-Grand deviendrait-il un traité didactique, parce que l'auteur donnerait pour introduction à cette histoire cette grande idée que son héros a été appelé à réaliser : la fusion de l'Orient et de l'Occident,



longtemps séparés et hostiles, en un seul inonde civilisé ? Ou bien l'auteur d'une vie de Napoléon compromettrait-il la fidélité de son récit, parce qu'il le placerait sous l'empire de cette idée : la restauration de la France après la tempête révolutionnaire ? Ou devrait-on, pour raconter conformément à la réalité vraie la vie de Luther, renoncer à lui donner ce titre : le réformateur de l'Eglise ? Tout grand fait historique est l'expression, la réalisation d'une idée ; et cette idée constitue l'essence, la grandeur, la vérité même du fait. La faire ressortir dès l'entrée ce n'est pas rendre le fait suspect ; c'est le rendre intelligible. La présence d'une idée en tête d'un récit n'exclut donc point son caractère historique. La seule question est de savoir si cette idée est la vraie, si elle se dégage d'elle-même du fait, ou si elle y est importée. Hase s'exprime ainsi sur ce point : « Le nerf de l'objection serait coupé, si Jésus était réellement, dans le sens métaphysique, ce qu'enseigne notre évangile (le Logos fait chair). Je n'ose l'affirmer. » Et, empruntant l'aveu que Goethe place dans la bouche de Faust : « J'entends bien le message, dit-il, mais la foi me manque. » A la bonne heure ! Ce manque de foi est affaire individuelle. Mais l'écrivain reconnaît que le rayonnement de l'idée à travers le fait ne le résout pas en mythe. Un fait sans idée, c'est un corps sans âme. Une pareille notion n'a de place que dans le système matérialiste.

Le prologue de l'évangile johannique n'a donc en soi rien d'incompatible avec le caractère strictement historique de la narration qui suivra.

Non, pas nécessairement, dira-t-on : mais n'est-il pas à craindre que l'idée, une fois qu'elle s'est emparée de l'esprit de l'auteur, n'influe plus ou moins profondément sur la manière dont il considère et expose les faits ? Ne pourrait-il même pas arriver qu'en toute bonne foi il inventât les situations et les événements qui lui paraîtraient le plus propres à mettre en pleine lumière l'idée qu'il s'est donnée ? Voyons s'il en est ainsi dans le cas qui nous occupe.

## 1.2 Les faits

Baur a prétendu que, sauf le petit nombre de matériaux empruntés aux synoptiques, les faits racontés ici ne sont que des créations du génie de l'auteur, qui a cherché à exposer sous cette forme dramatique la dialectique interne de l'idée du Logos. Reuss, sans aller tout à fait aussi loin, envisage le récit tantôt comme librement modifié au profit de l'idée, tantôt comme complètement créé à son usage. Nicodème, la Samaritaine, les Grecs du chapitre 12, ne sont que des personnages fictifs, mis en scène par l'auteur pour se donner l'occasion de mettre dans la bouche de Jésus la conception qu'il s'est faite de sa personne. L'histoire racontée dans cet évangile est si peu réelle que, dès le commencement (chapitre 5), elle semble arrivée à son terme : les Juifs veulent déjà faire mourir Jésus (5.10) ! Les séjours à Jérusalem, qui forment les points saillants de la narration, sont des scènes fictives, dont le théâtre a été choisi dans le but de faire contraster la lumière (Jésus) avec les ténèbres (les autorités juives) et de donner au Christ l'occasion de témoigner de la divinité de sa personne. Par cette même raison, les miracles du quatrième évangile sont rendus plus prodigieux que ceux des synoptiques ; et de plus ils sont présentés, non plus comme des œuvres de miséricorde, mais comme des signes de la divinité de Jésus. L'auteur les fait ainsi rentrer dans sa théorie du Logos. Le récit de la sainte Cène est omis, parce qu'à son point de vue idéaliste, l'auteur se contente d'en avoir exposé l'essence spirituelle au chapitre 6. La scène de Gethsémané est supprimée, parce qu'elle présenterait le Logos dans un état peu digne de sa divine grandeur. Aucune guérison de démoniaque n'est racontée, parce que les esprits impurs sont des adversaires trop ignobles pour un tel être. Il n'est pas fait mention de la naissance miraculeuse, parce que ce prodige est effacé par le miracle plus grand de l'incarnation, etc., etc. C'est ainsi que l'étude du récit, soit en lui-même,

soit en le comparant à celui des synoptiques, révèle à chaque pas les altérations dues à l'influence de l'idée sur l'histoire.

Pour étudier cette question grave avec la scrupuleuse fidélité qu'elle exige, nous devons commencer par constater les caractères essentiels de la narration que nous avons à apprécier.

Le premier est certainement *l'unité* puissante du récit. La narration commence et finit exactement au point déterminé sur le plan de l'écrit. L'auteur, comme nous l'avons vu, se propose de raconter le développement graduel et simultané de l'incrédulité et de la foi sous l'empire des manifestations croissantes du Christ comme Fils de Dieu. Son récit a donc pour point de départ le jour où, pour la première fois, Jésus fut révélé connue tel par le témoignage que lui rendit, sans le nommer encore, Jean-Baptiste en présence de la députation du sanhédrin, jour qui fut aussi par conséquent celui de la première lueur de la foi en Jésus dans le cœur de ses plus anciens disciples. D'autre part, le tenue du récit nous place au moment où la foi au Christ, pleinement révélé par sa résurrection, atteint son faite et, si l'on peut ainsi dire, son niveau normal par cette profession : « Mon Seigneur et mon Dieu, » sortant de la bouche du moins crédule des disciples.

Entre ces deux points extrêmes l'histoire se meut d'une manière suivie et progressive, soit du côté de Jésus, qui, à chaque occasion et spécialement à chaque fête, ajoute à la révélation de lui-même un nouveau trait en rapport avec une nouvelle situation donnée :

- 3.14 : le serpent d'airain ;
- 4.10 : l'eau vive ;
- 5.19 : le Fils travaillant avec le Père ;
- 6.33 : le pain de vie ;
- 7.37 : le rocher répandant l'eau vive ;
- 8.56 : celui dont la venue réjouit Abraham ;
- 9.3 : la lumière du monde ;

- 10.11 : le bon berger ;
- 11.25 : la résurrection et la vie ;
- 12.15 : le roi humble d'Israël ;
- 13.14 : le Seigneur qui sert ;
- 14.6 : le chemin, la vérité et la vie ;
- 15.1 : le vrai cep ;
- 16.28 : celui qui est venu du Père et s'en retourne au Père ;
- 17.3 : Jésus le Christ ;
- 18.37 : le roi dans le royaume de la vérité ;
- 19.36 : le vrai agneau pascal ;
- 20.28 : notre Seigneur et Dieu.

— soit sous le rapport de la foi qui grandit en s'appropriant chacun de ces témoignages en actes et en paroles, et dont le progrès est fréquemment signalé par des formules telles que celle-ci : « Et ses disciples crurent en lui » (2.11 ; comparez 6.68-69 ; 11.15 ; 16.30-31 ; 17.8 ; 20.8,29), — soit au point de vue de l'incrédulité juive, dont les manifestations se succèdent avec un accroissement de violence dont on peut constater tous les degrés :

- 2.18-19 : refus de s'associer à la réforme messianique ;
- 5.16-18 : première explosion de haine et velléité de meurtre ;
- 7.32 : première mesure active, par l'ordre donné au sergent de saisir Jésus ;
- 8.59 : première tentative de le lapider ;
- 9.22 : excommunication de quiconque le reconnaît pour le Messie ;
- 10.31 : nouvelle tentative plus décidée de le lapider ;
- 11.53 : séance du sanhédrin dans laquelle la mort de Jésus est décidée en principe, de sorte qu'il ne reste plus qu'à trouver les voies d'exécution ;
- 11.57 : première mesure officielle dans ce sens par l'appel public de témoins contre Jésus ;
- 13.27 : contrat des chefs avec le traître ;
- 18.3 : demande d'un détachement de soldats romains pour opérer

l'arrestation ;

- 18.13,24 : séances d'enquête chez Anne et de jugement chez Caïphe ;
- 18.28 : demande.l'exécution à Pilate ;
- 19.12 : suprême moyen d'intimidation employé pour obtenir son consentement ;
- 19.16 : l'exécution.

– Voilà l'histoire telle que la retrace le quatrième évangile. Comment donc Reus peut-il sérieusement poser cette question : « Y a-t-il quelque part la moindre trace d'un progrès, d'un développement, n'importe dans quel sens ? » (p. 23) : et Stap, affirmer que le « dénouement pourrait se trouver à la première page aussi bien qu'à la dernière ; » et M. Sabatier, enfin, parler de « piétinements sur place, » qui caractérisent la marche de notre évangile ! N'est-ce pas plutôt à la narration synoptique que l'on pourrait adresser ce reproche ? Car dans celle-ci Jésus passe brusquement de la Galilée à Jérusalem et périt dans cette ville après cinq journées de lutte seulement ! Est-ce une préparation suffisante pour une telle catastrophe ? Reus s'offusque de ce que, 5.16, il est dit qu'on cherche déjà à le faire mourir. Mais il peut lire exactement la même chose dans l'évangile de Marc, celui qui est, à ses yeux, le type de la narration la plus primitive, 3.6 : « Alors les pharisiens tinrent conseil avec les Hérodiens contre lui *pour le faire périr.* » Cela est dit à la suite d'un des premiers miracles et au commencement du ministère galiléen.

La forte unité du récit johannique apparaît enfin dans les données exactes et complètes au moyen desquelles est jalonnée en quelque sorte la marche du ministère de Jésus, tellement que, par le moyen de cet écrit et de cet écrit seulement, nous pouvons en établir les dates principales et en recomposer le cadre. Voici les données qu'il nous fournit :

- 2.12-13 : une première Pâque, où Jésus inaugure son œuvre publique ; elle est suivie d'un travail de plusieurs mois en Judée et enfin d'un retour en Galilée par la Samarie, vers le mois de décembre de cette

même année ;

- ch. 5 : une fête à Jérusalem, assurément celle de Purim, au printemps suivant et un mois avant la Pâque ;
- ch. 6 : la seconde Pâque que Jésus ne peut aller célébrer à Jérusalem, tant est grande l'hostilité contre lui, et qu'il passe en Galilée :
- 7.2 : la fête des Tabernacles, dans l'automne de cette seconde année, à laquelle Jésus ne peut se rendre qu'incognito et comme par surprise ;
- 10.22 : la fête de la Dédicace, deux mois plus tard, en décembre, où il ne fait de nouveau qu'une apparition à Jérusalem ;
- 12.1 : la troisième Pâque, où il meurt.

Voilà une série de dates esquissée d'une main ferme, avec des intervalles naturels, qui nous oriente suffisamment sur la marche et sur la durée du ministère du Seigneur, et qui nous permet d'en tracer un tableau rationnel. Le seul récit qui ne rentre pas organiquement dans cet ensemble si étroitement lié est celui de la femme adultère, qui n'appartient d'une manière logique ni au développement de l'incrédulité, ni à celui de la foi, et qui serait ainsi suspect à une oreille délicate, même quand les témoignages externes ne l'excluraient pas aussi positivement qu'ils le font.

Mais en même temps celle narration si une, si suivie, si graduée, formant un si bel ensemble, se trouve être étonnamment *fragmentaire*. Elle commence au milieu du ministère de Jean-Baptiste, sans en avoir décrit la première partie. Elle s'arrête à la scène de Thomas, sans que les apparitions subséquentes en Galilée ni l'ascension elle-même soient mentionnées. — 6.70, Jésus dit aux apôtres : « Ne vous ai-je pas choisis, vous douze ? » Et il n'a pas encore été dit un mot de la fondation de l'apostolat : le lecteur ne connaît que cinq des disciples, depuis le ch. 1. — Au verset 71, Judas Iscariote est nommé comme un personnage parfaitement connu : et c'est la première fois qu'il est mis en scène. — 14.22, la présence d'un autre Judas parmi les Douze est supposée connue : et elle n'a point été mentionnée. — 11.1, Béthanie est appelé *le bourg de Marie et de Marthe, sa sœur* : et le nom de

ces deux femmes n'a pas encore été prononcé. — 11.2, Marie est désignée comme celle « qui avait oint de parfum le Seigneur » : et ce Irait, supposé connu du lecteur, n'est raconté que plus tard (12.3 et suiv.) — 2.23, il est parlé de ceux qui crurent à Jérusalem en *voyant les miracles que Jésus faisait* ; 3.2, Nicodème fait allusion à ces mêmes miracles, et 4.45, il est dit que les Galiléens accueillirent Jésus à son retour, *parce qu'ils avaient vu les miracles qu'il avait faits à Jérusalem* : or, pas un seul de raconté !

Nous avons vu que, depuis la première Pâque jusqu'au retour de Jésus en Galilée, ch. 4, il s'est écoulé sept à huit mois (d'avril en décembre). Or, de tout ce qui s'est passé durant ce temps, dans ce long séjour en Judée, à l'exception du seul entretien avec Nicodème, nous ne connaissons qu'un fait : la continuation du baptême de Jean-Baptiste à côté de celui de Jésus et le dernier témoignage rendu par le précurseur (3.22 et suiv.). — Depuis le retour de Jésus en Galilée, ch. 4, jusqu'à son nouveau voyage à Jérusalem, ch. 5 (fête des Purim), il s'écoule trois mois que l'auteur résume dans ce simple mot : *après ces choses*, 5.1. — Entre ce voyage à Jérusalem et la seconde Pâque, ch. 6, il y a tout un mois dont nous ne savons rien que cette seule parole, 6.2 : « Et une grande multitude l'accompagnait, parce qu'ils voyaient les miracles qu'il accomplissait sur les malades. » De ces nombreux miracles qui attireraient les foules, pas un de raconté ! — Entre cette Pâque, ch. 6, et la fête des Tabernacles, ch. 7, c'est-à-dire durant les six mois d'avril à octobre, il s'est passé assurément bien des choses ; nous n'avons là-dessus que ces deux lignes, 7.1 : « Et Jésus allait et venait après cela en Galilée ; car il ne voulait pas aller en Judée. » — Entre cette fête et 10.22 (décembre), deux mois, puis, de là à Pâques, trois mois, dont (sauf la résurrection de Lazare) rien n'est rapporté. — Ainsi, sur deux ans et demi, vingt mois touchant lesquels silence complet !<sup>a</sup>

---

<sup>a</sup>Comment, en face de pareils faits, un écrivain qui se respecte peut-il écrire les lignes suivantes : « Jean, on le sait (!), ne présente aucune trace de lacune, ou de compartiments dans lesquels se rangeraient les matériaux fournis par les synoptiques. (Stap, *Etudes historiques et critiques*, p. 259).

18.13, il est dit que l'on conduisit Jésus chez Anne *premièrement* : cette expression annonce une séance subséquente dans un autre local. Le récit de cette séance est omis. Elle est bien indiquée (v. 24 : « Et Anne envoya Jésus lié chez Caïphe, le grand-prêtre »), mais non racontée : et cependant elle est un des chaînons les plus indispensables de l'histoire, puisque, dans la séance chez Anne, on ne s'était livré qu'à une simple enquête et que, pour une exécution capitale, il fallait, nécessairement une séance officielle du sanhédrin où la sentence fut prononcée selon certaines formes déterminées. La comparution suivante devant Pilate, où les Juifs s'efforcent d'obtenir de lui la confirmation de la sentence, ne laisse aucun doute sur le fait que celle-ci a été réellement prononcée. Or tout cela est omis dans notre récit, aussi bien la séance chez le grand sacrificateur Caïphe que le prononcé de la sentence. Comment expliquer l'omission de pareils faits ? — 3.24, ces mots : « Or Jean n'avait pas encore été mis en prison. » supposent dans l'esprit du lecteur l'idée qu'à ce moment il était déjà arrêté. Or pas un mot dans ce qui précède n'était propre à provoquer un semblable malentendu.

Une pareille manière de raconter n'est-elle pas une énigme perpétuelle ? D'un côté, un tissu si ferme, si serré : et de l'autre, autant de vides que de pleins, de lacunes que d'étoffe ? Existe-t-il une supposition qui puisse expliquer en quelque manière deux traits aussi contradictoires dans un même récit ? Oui, et cette solution, c'est dans la relation de notre quatrième évangile avec les trois précédents qu'il faut la chercher, comme nous allons essayer de le montrer.

Le rapport de la narration johannique avec celle des évangiles synoptiques peut être caractérisé par ces deux traits : *corrélation* constante d'une part, et de l'autre *indépendance* et même *supériorité* marquées.

1° Il n'y a pas entre les deux roues d'un engrenage une relation d'adaptation plus intime que celle que l'on remarque, à une étude un peu attentive, entre les deux narrations que nous comparons. Les pleins de l'une correspondent aux lacunes de l'autre, connue les reliefs de celle-ci aux



vides de la première. Jean commence son récit avec la dernière partie du ministère du Baptiste, sans en avoir décrit la première moitié, sans même avoir raconté le baptême de Jésus : juste l'inverse de ce que nous trouvons chez les synoptiques. Il raconte l'appel des premiers croyants au bord du Jourdain, sans mentionner leur élévation subséquente au rang de disciples permanents sur les bords du lac de Génézareth ; encore l'inverse du récit synoptique. Il constate antérieurement au ministère galiléen un assez long ministère en Judée qu'omettent les synoptiques : puis arrivant à l'époque du ministère galiléen, si richement décrit par ses devanciers, il n'en rapporte, en commun avec eux qu'une seule scène, celle du ch. 6 (nous verrons par quel motif il fait cette exception) et pourquoi le reste de ces 10 à 12 mois du travail galiléen, il se borne à en indiquer le cadre et les compartiments, sans les remplir autrement que par ces deux brefs résumés, le v. 1 du ch. 6 et le v. 1 du ch. 7. Les compartiments, laissés vides, ne peuvent s'expliquer naturellement que comme références à d'autres récits que l'auteur sait connus de ses lecteurs. Mais, tandis qu'il passe ainsi, sans entrer dans le moindre détail, sur tout le ministère galiléen, il insiste avec prédilection sur les séjours à Jérusalem, qu'il décrit de la manière la plus circonstanciée et dont l'omission chez les synoptiques est une lacune si frappante<sup>a</sup>. Dans le dernier séjour à Jérusalem, il omet les questions embarrassantes qui furent adressées à Jésus dans le temple, mais il raconte avec soin la tentative des Grecs, omise dans tous les autres récits. Il donne une place dans le tableau du dernier repas à l'acte du lavement des pieds et omet celui de l'institution de la Cène : et dans le récit du jugement de Jésus, il relève la comparution chez Anne, omise par tous les autres, et passe en échange sous silence la grande séance du sanhédrin chez Caïphe, où Jésus fut condamné à mort. Dans le tableau de la croix, il rappelle trois paroles de Jésus non rapportées par ses devanciers, et il omet les quatre mentionnées par eux. Parmi les apparitions du Ressuscité, celles de Marie-

---

<sup>a</sup>Nous pensons avoir expliqué cette étonnante omission dans notre *introduction au N. T.*, II, p. 290-293.

Madeleine et de Thomas, omises ou à peine indiquées par les synoptiques, sont décrites d'une manière circonstanciée : une seule d'entre les autres est rappelée, et elle l'est avec des détails tout spéciaux.

Le rapport d'emboîtement avec les synoptiques, que nous avons signalé, pourrait-il ressortir d'une manière plus évidente ? Nous ne concluons nullement de là que Jean ait raconté *pour les compléter*, — il s'est proposé assurément un but plus élevé, — mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il a écrit *en les complétant* ; que compléter a été, non son but, mais l'une des normes de sa narration. Il y a eu de la part de l'auteur choix, triage, déterminé par les narrations de ses devanciers. Si son écrit nous laissait quelque doute sur ce point, la déclaration qui le termine devrait nous convaincre : « Jésus a fait *beaucoup d'autres* signes, en présence de ses disciples, qui ne sont pas écrits *dans ce livre-ci* (ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦψφ). » Les expressions employées ici signifient deux choses : 1° qu'il a laissé de côté une partie des faits qu'il eût pu raconter encore : 2° que ces faits, il les a omis parce qu'ils étaient, rapportés déjà dans d'autres écrits que le sien (*ce livre-ci*, opposé à d'autres). Quels étaient ces livres ? Il est impossible de ne pas reconnaître aux indices suivants nos trois synoptiques : L'élection des Douze, que rappelle Jean 6.70, est racontée Marc 3.13-19 et Luc 6.12-16. Les deux sœurs, Marthe et Marie, nommément désignées, Jean ch. 11, comme des personnes déjà connues, sont introduites sur la scène évangélique par Luc 10.38-42. La confusion des deux premiers retours en Galilée (comparez Jean 1.43 ; 4.3), que Jean prend si évidemment à tâche de dissiper (2.11 ; 4.34), se trouve chez nos trois synoptiques (Matthieu 4.12 et parall.) ; et l'idée que nulle activité de Jésus en Judée n'avait précédé l'emprisonnement de Jean-Baptiste, idée que Jean rectifie 3.24, se trouve expressément énoncée chez Matthieu et Marc (pass. cités). Comment donc douter de la corrélation étroite et réfléchie du récit de Jean avec celui des évangiles synoptiques ?

Renan l'a toujours reconnue<sup>a</sup>. Et Reuss, après l'avoir plus ou moins contestée<sup>b</sup>, a consenti enfin à l'admettre. Il va même, comme nous allons le voir, jusqu'à transformer cette corrélation en un rapport de dépendance de Jean relativement aux synoptiques. Baur et Hilgenfeld reconnaissent également cette relation, de sorte qu'elle peut être envisagée comme un fait acquis.

Partant donc de ce fait, n'avons-nous pas le droit de dire que deux narrations qui sont en rapport si étroit et si constant l'une avec l'autre, ne sauraient être écrites à des points de vue entièrement différents, et que si la première, tout en cherchant, sous chacune de ses trois formes, à faire ressortir l'un des caractères saillants de la personne de Jésus, poursuit ce but sur une voie vraiment historique, il doit en être de même de l'autre qui, à chaque pas, la complète et, à son tour, est complétée par elle ?

On objectera peut-être que l'auteur du récit johannique, étant un homme excessivement habile, travaille, par tout ce qu'il emprunte aux récits antérieurs, à ne pas rompre avec la tradition universellement reçue, et en même temps, par tout ce qu'il y ajoute de nouveau, s'efforce de faire, comme dit Reuss, prévaloir sa conception dogmatique, en d'autres termes, triompher sa théorie du Logos.

Cette explication doit être examinée à la lumière des deux autres traits que nous avons signalés dans la relation entre notre évangile et les synoptiques. Je veux dire : la complète indépendance et même la supériorité historique décidée du premier.

Baur avait affirmé la dépendance où se trouve Jean, pour tous les renseignements vraiment historiques, à l'égard de la narration synoptique :

---

<sup>a</sup>« La position de l'écrivain johannique est celle d'un auteur qui n'ignore pas qu'on a déjà écrit sur le sujet qu'il traite, qui approuve bien des choses dans ce que l'on a dit, mais qui croit avoir des renseignements supérieurs et les donne sans s'inquiéter des autres » (p. 531).

<sup>b</sup>Il disait précédemment : « On ne peut découvrir qu'avec peine dans cet évangile les traces d'une relation avec les évangiles prétendus antérieurs. Les faits ne contraignent point absolument à admettre que l'auteur ait eu connaissance de nos évangiles synoptiques. »

Holtzmann a cherché à la démontrer en détail, et Reuss a fini par se déclarer, en dépit de ses négations antérieures, converti à cette opinion <sup>a</sup>.

Il faut bien distinguer ici entre la corrélation que nous venons de constater et qui comme toute relation quelconque, est une sorte de dépendance (mais uniquement quant au mode de narration), et la dépendance qui porterait sur la connaissance même des faits. Autant nous affirmons la première, autant nous sommes en mesure de nier la seconde et d'affirmer que l'auteur du récit johannique est en possession d'une source de renseignements qui lui est propre et qui pour le fond des récits, le rend absolument indépendant de la tradition synoptique. Consultons les faits :

Ce n'est pas par les synoptiques qu'il connaît le témoignage public que le précurseur a rendu à Jésus. Car, avant le baptême de Jésus, rien de semblable ne lui est et ne pouvait lui être attribué par eux, et après le baptême, les synoptiques ne mentionnent plus que cette seule parole de Jean qui est plutôt une expression de doute : « Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Et cependant la réponse de Jésus à l'interrogatoire officiel du sanhédrin sur sa compétence messianique (Matthieu 21.23 et parall.) implique l'existence d'un témoignage public et bien connu du précurseur, tel que celui que raconte Jean 1.19 et suiv. — Ce n'est pas des synoptiques que Jean a tiré le récit des premières relations de Jésus avec ses plus anciens disciples (ch. 1) et cependant ces relations sont nécessairement supposées par l'appel de ceux-ci à la vocation de pêcheurs d'hommes, au bord du lac de Génézareth (Matthieu 4.18 et suiv.). — Ce n'est pas des synoptiques que Jean a appris que Jésus a inauguré son ministère public par la purification du temple, puisque ceux-ci placent cet acte dans son dernier séjour à Jérusalem. Or, toutes les vraisemblances sont en faveur de l'époque assignée par Jean à ce fait. Reuss le reconnaît lui-même,

---

<sup>a</sup>« Dans mes ouvrages précédents, j'ai cru pouvoir maintenir l'indépendance du quatrième évangile à l'égard des textes synoptiques. J'ai dû me ranger à l'avis contraire qui est partagé aujourd'hui par ceux-là même qui, du reste, adoptent les opinions traditionnelles. (*La Théologie johannique*, p. 76.)

puisque, d'après lui, si Jésus a été plusieurs fois à Jérusalem (ce qu'il accepte), il est presque impossible d'admettre qu'il ait été indifférent la première fois à ce qui aurait pu exciter sa sainte colère dans une occasion postérieure<sup>a</sup>. — Ce n'est assurément pas aux synoptiques que Jean emprunte la correction qu'il apporte à leur propre récit, 3.24, en rappelant ce qu'ils ignoraient, que Jésus et son précurseur avaient baptisé simultanément en Judée au commencement du ministère du Seigneur, et 4.31 (comparez avec 1.44 et 4.54), en distinguant nettement entre les deux premiers retours de Jésus en Galilée, fondus en un par le récit synoptique. Et pourtant chacun est obligé de convenir que ces corrections sont des rectifications fondées et conformes au cours réel de l'histoire ; car 1° si Jésus n'eût pas d'abord enseigné publiquement en Judée, l'emprisonnement de Jean Baptiste n'eût pas été une raison pour lui de s'éloigner et de repartir pour la Galilée (Weizsäcker) ; et 2° il reste dans le récit synoptique une lacune évidente entre le baptême de Jésus et l'emprisonnement de Jean-Baptiste, lacune que comble précisément le récit johannique (Holtzmann). Westcott dit parfaitement : « Matthieu 4.12 et Marc 1.14 n'ont de sens que par la supposition d'un ministère *judéen* de Jésus, que ces livres n'ont pas raconté. »

Ce n'est pas aux synoptiques que Jean emprunte le récit des séjours à Jérusalem, trait qui distingue le plus profondément sa narration de la leur. Or, si le récit johannique possède sur l'autre un caractère prononcé de supériorité, c'est bien en ce point, on peut le dire. Keim parle, il est vrai, très pathétiquement de ces « voyages essoufflés<sup>b</sup> » de Jésus à Jérusalem ! Tout le monde n'en est pas moins d'accord sur ce sujet. Weiss s'exprime ainsi : « Toutes les considérations historiques parlent en faveur du récit de Jean, et dans les récits synoptiques eux-mêmes il ne manque pas d'indices qui conduisent à cette manière de comprendre l'histoire<sup>c</sup>. » Renan lui-même fait remarquer que « des transplantés depuis quelques jours [les disciples,

---

<sup>a</sup>P. 139

<sup>b</sup>« Das athemlose Festreisen. »

<sup>c</sup>Intro. au Comment, sur Jean, 8<sup>e</sup> éd., p. 31.

à supposer qu'ils n'eussent pas encore séjourné auparavant à Jérusalem] n'eussent pas choisi cette ville pour leur capitale. . . » Et il ajoute : « Si les choses se fussent passées comme le veulent Marc et Matthieu, le christianisme se fût surtout développé en Galilée<sup>a</sup>. » Hausrath et Holtzmann s'expriment dans le même sens<sup>b</sup>. Sans poursuivre cette énumération, bornons-nous à citer Hase qui, en peu de lignes, nous paraît résumer la question : « Pour autant que nous connaissons les circonstances du temps, il était naturel que Jésus dût chercher à obtenir la reconnaissance nationale [de sa dignité messianique] au centre même de la vie du peuple, dans la ville sainte ; et même la haine mortelle des prêtres à Jérusalem serait plus difficilement explicable si Jésus ne les avait jamais menacés de tout près. Mais il est très naturel que ces voyages à Jérusalem, en tant que déterminations chronologiques, se soient effacés dans la tradition galiléenne et fondus dans l'unique et dernier voyage qui conduisit Jésus à la mort. Dans les évangiles synoptiques eux-mêmes, se sont conservées les traces d'un séjour antérieur de Jésus dans la capitale et ses alentours : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes ; et vous ne l'avez pas voulu ! » Cette exclamation douloureuse, échappée du plus profond du cœur de Jésus, ne trouve pas son explication dans le séjour unique et bref que Jésus fit dans cette ville d'après les synoptiques. C'est un subterfuge que l'explication de Baur, qui pense que les enfants de Jérusalem sont pris ici comme représentants du peuple entier, tandis que cette allocution s'adresse de la manière la plus précise et la plus locale à Jérusalem même ; comme aussi c'est un pur expédient de Strauss, de voir là la citation d'un passage d'un écrit perdu (« la Sagesse de Dieu »), passage qui, en tout cas, n'eût pu être mis ainsi dans la bouche de Jésus qu'autant que la conscience publique se souvenait de plus d'un séjour à Jérusalem. D'après les synoptiques aussi, d'ailleurs, Jé-

---

<sup>a</sup>*Vie de Jésus*, 13<sup>e</sup> éd., p. 487.

<sup>b</sup>*Neutestam. Zeilgesch.* I, p. 385 ; *Gesch. des Volks Isr* II, P- 372 et 373.

sus a des hôtes à Béthanie, chez lesquels il retourne chaque soir...<sup>a</sup> » M. Sabatier rappelle en outre le maître de l'ânon à Bethphagé, celui de la maison où Jésus fait préparer la Pâque à Jérusalem, Joseph d'Arimathée qui vient réclamer son corps. Il est difficile de croire que toutes ces relations de Jésus en Judée aient été contractées dans les quelques jours seulement qui précéderent la Passion. Enfin, n'oublions pas ce fait remarquable, que Luc lui-même place à une époque bien antérieure la première visite de Jésus chez Marthe et Marie (10.38 et suiv.).

Reuss ne peut se refuser au poids de ces raisons. Tout en continuant à penser que le choix de ce théâtre a été dicté à l'auteur « par la nature même de l'antithèse, l'antagonisme entre l'Évangile et le judaïsme, » que c'est par conséquent « la pensée théologique qui a créé ce cadre, » il n'en est pas moins obligé de convenir « qu'il y a des traces évidentes d'une présence plus fréquente de Jésus à Jérusalem » que celle dont parlent les synoptiques. Mais si la vérité historique est si *évidemment* du côté de Jean, comment soutenir d'autre part que « c'est à la pensée théologique qu'est dû ce cadre<sup>b</sup> » ?

Reuss est également conduit par les faits à donner la préférence au cadre *chronologique* du récit de Jean, qui assigne au ministère de Jésus deux ans et demi de durée, et non une seule année seulement, comme paraît le faire le récit synoptique. « Nous ne pensons pas, dit-il, que l'on puisse affirmer que Jésus n'a employé qu'une seule année de sa vie à agir sur l'esprit de son entourage...<sup>c</sup> » Weizsäcker fait la même observation : « La transformation dans les idées, les intuitions, les croyances précédentes des apôtres, pour pouvoir survivre à la catastrophe finale et surgir de nouveau immédiatement après, devait avoir pénétré jusqu'au fond. Il fallait pour cela l'école d'un contact prolongé avec Jésus. Il ne suffisait ici ni d'enseignements, ni d'émotions ; il fallait croître dans l'union intérieure et person-

---

<sup>a</sup>*Geschichte Jesu*, 1876, p. 40.

<sup>b</sup>*Théol. johann.*, p. 57-59.

<sup>c</sup>P. 58.

nelle avec le Maître<sup>a</sup>. » Aussi Renan déclare-t-il que la mention des différents séjours de Jésus à Jérusalem (et par conséquent de ses deux à trois années de ministère) « constitue pour notre évangile un triomphe décisif<sup>b</sup>. » Ce n'est pas ici un détail secondaire dans la relation de Jean avec les synoptiques. C'est le point capital. Comment soutenir, après de tels aveux, que le quatrième évangile est dépendant de ses devanciers ? Comment ne pas reconnaître au contraire l'indépendance complète des matériaux dont il dispose et leur supériorité *historique* décidée sur la tradition consignée dans les synoptiques ?

Dans le récit de la dernière soirée, les deux premiers synoptiques répartissent les paroles de Christ en trois groupes : 1° la révélation de la trahison et du traître ; 2° l'institution de la sainte Cène ; 3° les impressions personnelles de Jésus. Luc de même, mais dans l'ordre inverse. Ce sont toujours trois masses distinctes et juxtaposées. Cette ordonnance était celle de la narration traditionnelle qui tendait à grouper les éléments homogènes. Mais ce n'est pas celle de la vie réelle : aussi ne se retrouve-t-elle pas chez Jean. Ici le Seigneur revient plusieurs fois et sur la trahison de Judas et sur ses propres impressions. — Même différence dans le récit du reniement de Pierre. Les trois actes du reniement sont réunis chez les synoptiques comme en un moment unique ; ce récit était l'un des ἀπομνημονεύματα (récits traditionnels), qui formaient chacun un petit tout complet, dans la narration populaire. Chez Jean nous ne trouvons pas ces trois actes groupés artificiellement : ils sont répartis au milieu d'autres faits, comme ils le furent certainement en réalité ; le récit a retrouvé ses articulations naturelles. Ce caractère n'a pas échappé à la sagacité de Renan, qui s'exprime ainsi : « Même supériorité dans le récit des reniements de Pierre. Tout cet épisode chez notre auteur est plus circonstancié, mieux expliqué. »

On sait que, d'après le récit de Jean, le jour de la mort de Christ a été le

---

<sup>a</sup> *Untersuchungen*, p. 343

<sup>b</sup> P. 487.



14 nisan, jour de la préparation du repas pascal, et non, comme il le paraît au premier coup d'œil chez les synoptiques, du moins chez Matthieu et Marc, le 13, lendemain de ce repas<sup>a</sup>. On a prétendu que cette différence provenait de ce que l'auteur du quatrième évangile avait voulu faire coïncider le moment de la mort de Jésus avec celui où l'on immolait l'agneau pascal, cérémonie qui avait lieu le 14 dans l'après-midi ; et cela dans un intérêt purement dogmatique et typologique. Il est difficile de comprendre ce que l'auteur aurait gagné en opérant une transposition aussi violente du fait central de l'Évangile, celui de la croix. Car enfin, le rapport typique entre l'immolation de l'agneau et le crucifiement de Christ ne dépend pas de la simultanéité de ces deux actes. Cette relation avait déjà été proclamée par Paul (2 Corinthiens 5.7 : « Christ, notre pâque, a été immolé pour nous ») ; elle était reconnue par toute l'Église, sur le fondement de la parole sacramentelle : « Faites ceci en mémoire de moi, » par laquelle Jésus s'était substitué à l'agneau pascal. Il est plus aisé, en échange de comprendre ce que l'auteur risquait de perdre en faisant subir à l'histoire une altération de ce genre : il compromettait dans l'Église l'autorité de son écrit et, par là même (pour nous mettre au point de vue de ceux qui donnent cette explication), celle de sa conception du Logos, qui d'ailleurs n'avait rien à faire avec le symbolisme typologique et judaïque et y était même contraire. Mais il y a plus : nous montrerons, et cela par les synoptiques eux-mêmes, que la date johannique est la véritable. Reuss ne peut s'empêcher de l'admettre avec nous par les mêmes raisons (les faits signalés Marc 14.21,46 et parall., qui n'ont pu se passer en un jour sabbatique, comme l'était le 15 nisan)<sup>b</sup>. Ici encore c'est donc le récit de Jean qui remet en lumière le vrai cours des choses, laissé dans l'ombre par la narration synoptique<sup>c</sup>.

---

<sup>a</sup>Je crois avoir prouvé, dans mon *Introd. au N. T.* (II, p. 294, 541-542), que Luc est, sur ce point important, d'accord avec Jean.

<sup>b</sup>Voir *Théol. johann.* p. 60

<sup>c</sup>Voir la discussion générale de cette question de date dans mon *Introd. au N. T.*, II, p. 293-295, et à la fin du chap. XIX de Jean, dans le Commentaire. J'y reviens encore dans le Supplément du présent volume, pour répondre aux arguments du prof. Schürer.

Nous n'entrerons pas dans l'étude détaillée des récits de la Passion et de la résurrection. Je puis me borner à citer ce jugement général de Renan sur les derniers jours de la vie de Jésus : « Dans toute cette partie, le quatrième évangile contient des renseignements particuliers infiniment supérieurs à ceux des synoptiques. » Et relativement au fait de la résurrection de Lazare, il ajoute : « Or, chose singulière, ce récit est lié avec les dernières pages [de l'histoire évangélique] par des liens tellement étroits que, si on le rejette comme imaginaire, tout l'édifice des dernières semaines de la vie de Jésus, si solide dans notre évangile, croule du même coup<sup>a</sup>. » Et, en effet, tout est historiquement lié dans le récit johannique : la résurrection de Lazare décide l'ovation du jour des Rameaux : et celle-ci, jointe à la trahison de Judas, contraint le sanhédrin à précipiter le dénouement.

Il est vrai que Hilgenfeld envisage cette explication de la relation entre Jean et les synoptiques comme « une *dégradation* de ces derniers, ceux-ci n'étant plus que des commencements défectueux, dont l'écrit de Jean serait le censeur<sup>b</sup>. » Reuss émet plusieurs fois la même idée : « Singulière manière d'affermir la foi du chrétien, en lui suggérant l'idée que ce qu'il a pu lire précédemment dans Matthieu ou dans Luc a grand besoin d'être corrigé<sup>c</sup>. » — Mais compléter, c'est confirmer ce qui précède et ce qui suit la lacune que l'on remplit ; et rectifier une inexactitude de détail dans un récit, ce n'est pas ébranler l'autorité de l'ensemble, c'est au contraire l'affermir. Les corrections et compléments apportés par Jean au récit synoptique ont été remarqués dès les premiers siècles de l'Eglise, mais ils n'ont pas porté la moindre atteinte à la confiance qu'on avait en ces écrits.

Nous possédons maintenant les éléments nécessaires pour résoudre ces deux questions : Le quatrième évangile, dans ce qu'il raconte de vrai, est-il dépendant des synoptiques ? Dans les points où il diffère de ceux-ci, l'auteur modifie-t-il l'histoire d'après une théorie préconçue et favorite ?

---

<sup>a</sup>P. 514

<sup>b</sup>*Zeitschr. für wissensch. Theol.*, I, 1880.

<sup>c</sup>P. 32

Pour la première question, les faits, sévèrement étudiés, viennent de démontrer que l’auteur du quatrième évangile possède une source de renseignements indépendante de la tradition synoptique. La solution négative de la seconde résulte avec évidence du fait qu’en cas de différence entre les deux narrations, c’est à chaque fois la narration johannique qui, *au point de vue de l’histoire*, mérite la préférence. Un récit constamment supérieur, historiquement parlant, est à l’abri du soupçon d’être le produit de l’idée.

Qu’oppose-t-on à ce résultat de faits pour la plupart concédés par les adversaires eux-mêmes ? On prétend malgré tout rencontrer dans le récit johannique certaines traces de dépendance à l’égard du récit synoptique. Holtzmann a exercé dans ce domaine sa virtuosité critique. Voici quelques-unes de ses découvertes<sup>a</sup>. Jean dit (1.6) : « Il y eut homme (ἐγένετο ἄνθρωπος). » C’est une imitation du « Il vint une parole ἐγένετο ῥῆμα. » Luc 3.2. Jean dit (1.7) « Celui-ci vint ; » il copie le : « Et il vint, » Luc 3.3 La parole : « Lazare, notre ami, dort » (Jean 11.11) reproduit celle de Marc 5.39 et parall. : « Elle n’est pas morte, mais elle dort » (lors même que le terme de Marc, καθύψιδει est différent de celui de Jean, κεκοίμηται). La maladie de Lazare (Jean ch. 11) est une copie du tableau de Lazare, couvert d’ulcères, dans la parabole Luc 16.20, et tout le récit de la résurrection de Lazare de Béthanie n’est qu’une fiction créée d’après cette parabole du mauvais riche. Selon Renan, c’est l’inverse. Les deux assertions se valent. Dans Luc, Abraham refuse, comme chose inutile, de renvoyer sur la terre Lazare mort ; chez Jean, Jésus le ramène parmi les vivants : quelle imitation ! On prétend encore à ce point de vue que le tableau de Marthe et Marie, ch. 11, est une imitation de celui de Luc 10.38 et suiv. ; ou bien que les 200 deniers de Philippe (6.7) sont tirés du texte de Marc 6.37, comme les 300 de Judas (12.3) empruntés au texte de Marc 14.5 ; ou bien que le terme étrange de νόστος pistik’h (nard pur, digne de foi), chez Jean (12.3), provient de Marc (14.3). La comparaison des trois récits de l’onction de Jésus à Béthanie a produit sur Reuss une impression si grande qu’elle a déterminé sa conversion au point de

<sup>a</sup>*Zeitschr. für wissenschaft. Theol.*, 1869.

vue de la dépendance, soutenu par Holtzmann<sup>a</sup>. Selon lui, en effet, deux onctions différentes sont racontées par les synoptiques, celle qui eut lieu en Galilée par les mains d'une femme pécheresse chez Simon le pharisien (Luc ch. 7) et celle qui eut lieu à Béthanie de la part d'une femme de l'endroit chez Simon le lépreux (Matthieu ch. 26 ; Marc ch. 14). « Eh bien, dit Reuss, l'auteur du quatrième évangile nous donne une troisième version », qui ne peut se comprendre que comme un amalgame des deux autres. Il met dans la bouche de Jésus les mêmes paroles que le récit de Marc. Et en même temps il emprunte à Luc ce détail caractéristique, que huile fut versée non sur sa tête (Marc et Matthieu), mais sur ses pieds. De plus, il trouve bon de s'écarter du récit des deux premiers synoptiques en transportant la scène de la maison de Simon le lépreux dans celle de Lazare récemment ressuscité. — La vérité est : 1<sup>o</sup> que Jean raconte exactement la même scène que Marc et Matthieu ; mais 2<sup>o</sup> qu'il la raconte avec des détails plus précis, et 3<sup>o</sup> sans les contredire le moins du monde. Il est plus précis : il indique exactement le jour du repas ; c'est celui de l'arrivée de Jésus de Jéricho à Béthanie, la veille du jour des Rameaux ; chez Matthieu et Marc, toute détermination chronologique manque. Il mentionne l'onction des pieds, celle de la tête s'entendant d'elle-même, puisque c'était la politesse ordinaire (comparez Psaume 23.5 ; Luc 7.46), tandis que le fait de répandre sur *les pieds* un pareil parfum constituait une prodigalité exceptionnelle ; ce fut précisément ce qui motiva le murmure de quelques disciples et l'entretien suivant. Puis, Jean seul mentionne Judas comme le fauteur du mécontentement qui se fit jour chez quelques-uns de ses collègues. Matthieu et Marc n'emploient ici que des termes vagues : *les disciples ; quelques-uns*. Mais ces évangiles eux-mêmes, par la place qu'ils assignent à ce récit, en en faisant une intercalation et comme un épisode de celui de la trahison de Judas (comparez Marc 14.1-2 ; 10-11 ; et le parall. chez Matthieu), rendent indirectement témoignage à l'exactitude de ce détail plus précis du récit de Jean.

---

<sup>a</sup>*Théol. johann.*, p. 76, note.

La tradition avait assigné cette place au récit de l'onction précisément en raison du rôle de Judas en cette occasion, qui fut comme le prélude de sa trahison. C'était une association d'idées à laquelle Jean substitue la vraie situation chronologique. Enfin le récit de Jean ne contredit nullement le récit parallèle des deux synoptiques quant à la maison où eut lieu le repas. Car l'expression : « Et Lazare était l'un de ceux qui était à table avec lui » (Jean), bien loin de prouver que le banquet eut lieu chez Lazare, est précisément l'indice du contraire. Il n'eût pas été nécessaire de dire que Lazare était à table dans sa propre maison et que Marthe y servait. Restent le détail identique des 300 deniers et le terme commun πιστικῆ. Il n'y aurait rien d'impossible assurément à ce que Jean, ayant le récit de Marc sous les yeux, y eût fait de si légers emprunts ; son indépendance historique générale n'en resterait pas moins intacte. Mais ces emprunts mêmes sont douteux ; car 1° le récit de Jean possède, comme nous l'avons vu, des détails tout à fait originaux : 2° le terme πιστικῆ était un terme technique, que l'on opposait à celui, technique également (voir Pline), de *pseudo-nard* : 3° les deux chiffres, étant certainement historiques, pouvaient se transmettre dans deux relations indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs, dans le récit de la multiplication des pains, les rôles attribués à Philippe et à André trahissent chez Jean la même indépendance de renseignements que nous venons de constater dans celui de l'onction de Béthanie.

Nous arrivons à la seconde question, la plus décisive : celle de savoir si l'idée philosophique du Logos, que l'on croit être l'âme du récit, n'a pas exercé sur l'exposition des faits une influence défavorable, et si ce n'est pas à cette influence qu'il faut attribuer la plupart des différences que l'on remarque entre cette narration de l'histoire de Jésus et celle des trois synoptiques.

Les faits que nous venons de constater renferment, d'une manière générale, la réponse à cette question. Si, dans les cas de divergence précédemment examinés, nous avons constaté à chaque fois la supériorité *his-*

*torique* incontestable du récit de Jean, que résulte-t-il de là ? Que l'auteur a eu trop de respect pour l'histoire qu'il racontait, pour permettre à l'idée qui l'inspirait de porter atteinte à l'exposé fidèle des faits ; ou que cette idée maîtresse, appartenant à l'histoire elle-même, a plané sur la narration, non comme une cause d'altération, mais comme une norme bienfaisante et conservatrice.

Entrons cependant dans le détail et relevons les divergences particulières que l'on cite comme spécimens de l'effet fâcheux du point de vue théologique. Il s'agit soit de faits *omis*, soit de récits *répétés* avec ou sans modifications soit enfin de traits *ajoutés*, par le récit johannique.

Il y a trois faits surtout dont l'*omission* paraît à plusieurs critiques : la tentation, l'institution de la sainte Cène et l'angoisse de Gethsémané. Le premier et le troisième de ces faits auraient paru à l'auteur indignes du Logos ; quant au second, il lui suffisait, à son point de vue spiritualiste, d'en avoir dévoilé l'essence dans le discours du ch. 6 ; après cela, le rite extérieur n'avait plus de prix à ses yeux. N'en agit-il pas de même à l'égard du baptême ? Il n'en raconte pas non plus l'institution, mais il en expose l'essence, 3.5. — Nous croyons que le silence de Jean sur ces faits s'explique tout différemment. Si l'auteur craignait de compromettre la dignité du Logos en le mettant aux prises avec l'adversaire invisible, lui ferait-il dire 14.30 : « Je ne vous parlerai plus guère : car le prince de ce monde vient ? » Il ne faut pas oublier que le point de départ du récit de Jean est postérieur au fait de la tentation. Il en est de même du baptême de Jésus, qui n'est pas raconté non plus, mais que l'auteur ne songe pas à nier, puisqu'il y fait distinctement allusion dans cette parole attribuée à Jean-Baptiste, 1.32 : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur lui. » — La scène de Gethsémané est omise ; mais elle est suffisamment indiquée par cette parole, qui est une vraie référence aux récits synoptiques, 18.1 : « Après que Jésus eut dit ces choses, il s'en alla avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron où il y avait un jardin dans lequel il entra, lui et ses

*disciples.* » Jean agit ici exactement comme il le fait pour la grande séance du sanhédrin, dans laquelle Jésus fut condamné à mort ; cette scène, que suppose nécessairement celle de la comparution devant Pilate, il ne la raconte pas cependant ; mais il se contente de l'indiquer par ces mots, 18.24 : « Et Anne l'envoya lié à Caïphe, le grand sacrificateur » (Comparez aussi le : « chez Anne *premièrement,* » v. 13). Cette référence tacite aux synoptiques appartient à la manière de raconter de Jean. Se bornant à une indication délicate qui doit servir de *Nota bene*, il passe sur les traits qu'il sait suffisamment connus de ses lecteurs. S'il voulait éviter de compromettre la dignité du Logos, comment a-t-il raconté au ch. 12, dans une scène que seul il a sauvée de l'oubli, celle lutte intime dont Jésus n'a pas craint de livrer le secret au peuple qui l'entourait, v. 27 : « Et maintenant mon âme est dans le trouble : et que dirai-je ? » Comment le fait-il *pleurer* auprès du tombeau de Lazare (11.35) et le représente-t-il *troublé en son esprit* en face du traître (13.21) ? — L'omission de l'institution de la sainte Cène s'explique non moins aisément. Jean n'écrivait pas l'évangile pour des néophytes : il racontait au sein d'églises fondées dès longtemps et où la sainte Cène se célébrait probablement toutes les semaines. Bien loin de vouloir retracer le ministère de Jésus dans sa totalité, il faisait ressortir les manifestations en actes et en paroles qui avaient surtout contribué à lui révéler à lui-même le Christ, le Fils de Dieu ; comparez 20.30-31. Or, ce but ne l'obligeait point à relever particulièrement l'institution de la Cène ; et comme cette cérémonie était suffisamment connue et universellement célébrée, il pouvait en omettre l'institution sans inconvénient. Il ne raconte pas davantage celle du baptême, quoiqu'il y fasse allusion 3.5 et 4.2.

Trois exemples doivent montrer à une critique circonspecte combien il faut être sur ses gardes, quand il s'agit de tirer de semblables omissions des conclusions sur les intentions cachées de l'auteur. Il omet le récit de l'élection des douze apôtres ; est-ce pour les dénigrer ? Mais il met lui-même dans la bouche de Jésus cette parole, 6.70 : « Ne vous ai-je pas *choi-*

*sis, vous douze ?* » Supposons que cette déclaration ne se trouvât pas là, quelles conséquences une critique passionnée ne tirerait-elle pas de cette omission ? Le quatrième évangile ne raconte pas l'ascension : prétend-il la nier ? Mais 6.62, nous trouvons cette parole dans la bouche de Jésus : « Que sera-ce quand vous verrez le Fils de l'homme *montant là où il était auparavant ?* » Le motif de l'omission est tout simplement que le terme du récit, la scène de Thomas, est antérieur à cet événement qui, du reste, convenait on ne peut mieux à l'idée du Logos. S'il se trouvait chez les synoptiques un fait propre à être exploité au profit de cette théorie, certes, c'était celui de la transfiguration. Eh bien ! il est omis, non moins que la scène de Gethsémani. — De tels exemples devraient suffire pour ramener la critique de la fausse voie où elle s'égaré depuis un demi-siècle, entraînant après elle un immense public lui la suit aveuglément.

Mais ici l'on nous arrête. Si l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile, nous dit-on, se proposait réellement de compléter les deux autres, pourquoi raconte-t-il un certain nombre de faits déjà rapportés par ceux-ci : par exemple, l'expulsion des marchands et la multiplication des pains, l'onction de Marie à Béthanie et l'entrée à Jérusalem le jour des Rameaux ?

Nous l'avons dit déjà : l'auteur n'écrit pas pour compléter. Il se propose un but plus élevé, qu'il indique lui-même 20.30-31. Mais dans ces mêmes versets il définit aussi sa méthode, qui consiste à *trier*, parmi les choses déjà écrites ou non encore écrites, ce qui convient le mieux au but qu'il poursuit : motiver sa foi au Christ Fils de Dieu, afin de la reproduire chez ses lecteurs : « Jésus a fait beaucoup d'autres signes. . . qui ne sont pas écrits dans ce livre-ci : mais *ceux-ci sont écrits afin que. . .* » Ce mode de triage suppose des omissions, — nous les avons constatées, — mais autorise aussi des répétitions, chaque fois que l'auteur les juge nécessaires ou seulement utiles à son but.

Ainsi l'expulsion des marchands (ch. 2) est racontée de nouveau par lui, parce qu'il sait qu'elle a joué, dans le ministère de Jésus et dans le



développement de l'incrédulité nationale, un rôle beaucoup plus grave que celui qui lui était attribué dans la narration synoptique. Celle-ci, en plaçant ce fait à la fin du ministère de Jésus, ne permettait plus d'y voir la démarche hardie par laquelle Jésus avait appelé son peuple à se joindre à lui pour commencer la réforme spirituelle de la théocratie ; le refus du peuple et de ses chefs en cette occasion cessait ainsi d'être le premier pas dans la voie de la résistance et du rejet.

La multiplication des pains (ch. 6) n'apparaissait dans les synoptiques que comme l'un d'entre les nombreux miracles de Jésus. Le rôle important de la crise qui était résultée de ce fait, dans l'histoire de l'incrédulité juive, y était à peu près complètement effacé. C'est ce côté du fait que Jean remet en pleine lumière. Il montre le caractère charnel et politique de l'enthousiasme galiléen, qui veut à cette occasion proclamer la royauté de Jésus et qui se heurte immédiatement après aux déclarations par lesquelles celui-ci refuse de promettre aux siens autre chose que la satisfaction de la faim et de la soif spirituelles. En même temps, le fait ainsi présenté devient un jalon bien marqué dans l'histoire de la foi, en faisant éclater le contraste entre l'abandon de Jésus par la plupart de ses anciens disciples et l'énergique profession de foi de saint Pierre : « A quel autre irions-nous... ? Tu es le Saint de Dieu. »

Le récit de l'onction de Béthanie (12.1 et suiv.) est, d'un côté, en rapport avec la résurrection de Lazare, qui vient d'être racontée dans le chapitre précédent, et, de l'autre, avec la trahison de Judas, qui va jouer un si grand rôle dans le tableau du dernier repas. Ce double rapport n'apparaissait pas dans les synoptiques, qui ne racontaient pas la résurrection de Lazare et qui, en substituant au nom de Judas les expressions vagues : *quelques-uns* (Marc), *les disciples* (Matthieu), ne laissaient pas entrevoir le lien entre cette manifestation malveillante et l'acte monstrueux qui allait suivre.

L'entrée à Jérusalem (12.12 et suiv.) est racontée si sommairement par Jean qu'elle n'est réellement qu'un complément du récit synoptique. Ainsi,

quand il dit : « Avant trouvé un ânon, » et qu'il ajoute qu'après l'ascension « les disciples se souvinrent que ces choses étaient écrites et *qu'ils lui avaient fait* ces choses, » tandis que, dans son propre récit, ils ne lui ont rien fait du tout, il est bien évident que, pour le tableau complet de la scène, il renvoie à d'autres récits déjà connus. Seulement il est obligé de rappeler le fait pour le présenter, d'une part, comme l'effet de la résurrection de Lazare (v. 1 et 18), et, de l'autre, comme la cause qui força le sanhédrin à précipiter l'exécution de la sentence déjà rendue contre Jésus (v. 19).

On voit donc sans peine comment ces récits sont, non d'inutiles répétitions, mais des traits essentiels du tableau général que l'auteur s'était proposé de tracer. Retranchez-les, et vous avez non seulement une simple omission, mais une rupture dans la trame même du récit.

Il nous reste à envisager une dernière classe de faits dans lesquels on croit surprendre d'une manière particulièrement sensible l'influence exercée sur le récit par la conception dogmatique qui remplissait l'esprit de son auteur. Ce sont les faits et les traits particuliers que Jean ajoute aux récits de ses trois devanciers.

Un des traits qui distinguent le plus profondément son évangile des précédents, est certainement le cadre chronologique retracé plus haut. La question est de savoir si ce cadre est un produit de l'idée ou s'il appartient à l'histoire réelle. Nous avons déjà montré que, de l'aveu de Reuss, la seconde réponse est la vraie. En quoi importerait-il d'ailleurs à l'idée du Logos que le ministère de Jésus ait duré un an, ou deux ans et plus ? qu'il ait enseigné et baptisé pendant une première année en Judée, avant de se fixer en Galilée, comme le raconte Jean, ou bien au contraire qu'il se soit rendu dans cette contrée immédiatement après son baptême par le précurseur, comme cela paraît ressortir des synoptiques (Matthieu 4.12 et parall.) ? Il semble plutôt que, plus le séjour du Logos sur la terre a été court, plus magnifiquement éclate la puissance de l'œuvre accomplie par lui. Ou bien encore, ces larges interstices, entièrement dénués de faits, qui s'étendent

d'un à trois ou même six mois, seraient-ils de pures inventions de l'auteur au profit de la théorie du Logos ? Mais, demande avec justesse M. Sabatier, « si l'auteur avait inventé ce cadre, comment aurait-il négligé de le remplir ? » (p. 188). Reuss croit citer un fait décisif contre la tendance historique de la narration johannique en disant : « Un seul fait remplit toute une saison, 6.4 à 7.2 » (p. 23). Mais comment ne voit-il pas que ce silence presque total de l'auteur sur le contenu de ces six mois entiers, entre la Pâque et la fête des Tabernacles, est la preuve sans réplique qu'il n'a pas inventé cette « saison » dans un but spéculatif, et qu'il ne l'indique que dans une intention vraiment historique ?

C'est dans le fait des séjours à Jérusalem que l'on croit pouvoir constater de la manière la plus évidente l'influence de l'idée sur la narration johannique. La grande lutte entre la lumière et les ténèbres exigeait pour théâtre la capitale. Mais ceux qui raisonnent ainsi, sont forcés eux-mêmes de reconnaître dans ces séjours à Jérusalem, racontés par Jean, un élément indispensable de l'histoire, un facteur sans lequel ni le dénouement tragique à Jérusalem, ni la fondation de l'Eglise dans cette même ville, ne se peuvent comprendre (voir ⇒). Ces séjours ne sont donc pas un produit de l'idée. Tout ce que l'on peut prétendre, qu'ils ont été *choisis* et relevés par l'auteur comme l'objet principal de son récit, parce qu'il les a jugés particulièrement propres à faire ressortir l'idée dirigeante de son écrit. Ajoutons pourtant ici que cette idée n'est nullement une notion métaphysique, comme celle du Logos, mais le fait du développement de la foi et de l'incrédulité envers Jésus-Christ. A cette explication *idéale* des séjours à Jérusalem, M Sabatier oppose d'ailleurs avec raison le récit du chapitre 6 « On sera bien surpris, dit-il, de voir commencer en Galilée dans la synagogue de Capernaüm, la crise dont le dénouement viendra à Jérusalem. On ne peut expliquer une telle dérogation au système » — nous disons, nous : au système *prétendu* — « de l'auteur que par le souvenir très net qu'il avait de la crise galiléenne. »

Ici s'élève sans doute une question difficile, la plus obscure de toutes celles qui se rapportent à la relation entre Jean et les synoptiques : celle de l'omission des séjours à Jérusalem chez ces derniers. Nous avons vu que leur récit tout entier suppose ces séjours et les exige : comment ne les racontent-ils pas ? Cette omission étrange ne nous paraît s'expliquer que par ces deux faits : l'un, que nos trois synoptiques sont la rédaction de la tradition populaire qui s'était formée à Jérusalem après la Pentecôte ; l'autre, que cette tradition avait dès le commencement laissé à l'arrière-plan ces séjours par une raison quelconque qui ne peut être que devinée. Comme nous avons vu que les diverses allusions à la trahison de Judas durant le dernier repas (Jean ch. 13) s'étaient fondues en une seule dans le récit traditionnel et synoptique, et qu'il a fallu le récit de Jean pour les remettre en leurs places véritables ; que de la même manière le récit des trois reniements de Pierre qui, chez les synoptiques, forme un cycle unique et non interrompu, a retrouvé dans l'évangile de Jean ses articulations naturelles, un fait semblable s'est probablement passé à l'égard des voyages à Jérusalem. Dans la narration populaire, ils vinrent tous se confondre dans ce dernier voyage, le seul qui eût réellement porté coup dans l'histoire de l'œuvre messianique et qui fût par conséquent demeuré dans la tradition. On remarque aisément, en étudiant les trois récits du ministère galiléen dans les synoptiques qu'ils sont répartis en certains groupes ou cycles renfermant chacun une même série de récits ; c'est ce que Lachmann a appelé les *corpuscula historiæ evangelicæ*. Les voyages à Jérusalem ne rentraient dans aucun de ces groupes. Et lorsqu'à été consignée la tradition évangélique ainsi répartie et groupée, ces voyages sont restés dans l'ombre. Le contenu même des discours que Jésus avait tenus dans la capitale pouvait également contribuer à cette omission dans l'évangélisation ordinaire. Il n'était pas aisé de reproduire, devant les foules juives et païennes qui entendaient pour la première fois parler de l'Évangile, des discours tels que celui du chapitre 5 de saint Jean sur la dépendance du Fils à l'égard du Père et sur les divers témoignages que le Père rend au Fils : ou des dis-

cussions telles que celles qui sont rapportées dans les chapitres 7 et 8, où Jésus ne peut plus dire un mot sans être interrompu par des auditeurs malveillants. Le discours du chapitre 6, tenu en Galilée, n'a pu être reproduit par la même raison, tandis que le fait de la multiplication des pains, qui y avait donné lieu, est demeuré dans la tradition. Combien n'était-il pas plus aisé, plus naturel et plus immédiatement utile de reproduire des scènes variées, comme celles de la vie galiléenne, ou des discours et des entretiens moraux, comme les paraboles ou le sermon sur la montagne ? Par toutes ces raisons, ou par quelque autre encore qui nous est inconnue, cette partie importante du ministère de Jésus a été omise dans la tradition et plus tard aussi dans nos synoptiques. Mais, comme le dit si bien Hase : « de même qu'il était dans l'ordre que ceux qui, comme Luc, voulaient décrire la vie de Jésus sans avoir vécu avec lui, s'en tinsent à ce qui était publié et cru dans l'Eglise sur cette vie, de même il était naturel aussi que, si un disciple intime du Seigneur venait à entreprendre cette œuvre, il s'en tint beaucoup moins au fond commun qui s'était accidentellement et involontairement formulé, qu'à ses propres souvenirs. Puis, un tel homme était moins lié par la piété envers cette sainte tradition ; car il en était encore lui-même une source vivante. Je ne m'étonne donc pas du tout qu'un évangile johannique, dans sa haute originalité, s'écarte de ce fond commun ; bien plutôt, si un évangile publié sous le nom de ce disciple ne faisait que répéter cet héritage collectif et n'en différait pas davantage que les synoptiques ne diffèrent l'un de l'autre, c'est bien alors que je douterais de l'authenticité de cet évangile.<sup>a</sup> »

On tire aussi une objection des faits miraculeux, au nombre de sept, racontés dans notre évangile ; elle porte sur ces quatre points :

1. Ces faits ont un caractère plus prodigieux encore que ceux des synoptiques ;

---

<sup>a</sup>*Geschichte Jesu*, p 39 et 40. Remarquons que Hase, dans ce passage discute la question de l'authenticité. Pour nous, nous ne traitons encore que celle du caractère historique ou spéculatif de notre récit.

2. ils sont présentés comme des manifestations de la gloire du Logos, et non plus comme les effets tout simples de la compassion de Jésus ;
3. plusieurs d'entre ces miracles sont omis par les synoptiques, ce qui, en raison même de leur grandeur extraordinaire, les rend plus suspects ;
4. aucune expulsion de démon n'est mentionnée.

1° Nous croyons qu'il serait difficile de dire en quoi le changement de l'eau en vin à Cana, chap. 2, est plus extraordinaire que la multiplication des pains et des poissons, racontée également par nos quatre évangiles. Est-il plus merveilleux de transformer les qualités de la matière que de la produire ? Ce dernier acte n'a-t-il pas plus d'analogie avec l'acte créateur ? — Si, dans la guérison du fils de l'employé royal, chap. 4, le miracle est opéré à distance, il n'en est pas autrement dans celle du serviteur du centenier de Capernaüm, Matthieu ch. 8, et dans celle de la fille de la femme cananéenne, Matthieu 15. — L'impotent de Béthesda, Jean ch. 5 est malade depuis trente-huit ans : mais que savons-nous du temps depuis lequel l'impotent, dont les synoptiques racontent la guérison avec des circonstances particulières, était paralysé ? — Si, dans le récit de la marche sur les eaux, Jean ch. 6 la barque arrive au rivage immédiatement après l'arrivée de Jésus, le récit de Matthieu présente un détail non moins extraordinaire, la personne de Pierre associée au prodige accompli en celle de Jésus. — Restent deux miracles dans lesquels le récit de Jean paraît renchérir sur les faits analogues rapportés par les synoptiques : la guérison de l'aveuglé, chap. 9, et la résurrection de Lazare, mort *depuis quatre jours*. Par ces deux circonstances toutes particulières, l'auteur se proposerait de glorifier extraordinairement le Logos. — Mais comment accorder une pareille intention avec plusieurs paroles que le même auteur met dans la bouche de Jésus, et dans lesquelles la valeur des miracles, comme moyens de fonder la croyance, est expressément combattue ou du moins rabaisée. « Si vous ne voyez des prodiges et des signes, vous ne croirez point » (4.48) : c'est

avec ce reproche que Jésus accueille la demande de l'employé royal. « Si vous ne me croyez pas, croyez du moins à mes œuvres » (10.38) ; comparez aussi 14.11. Et l'auteur qui nous a conservé de pareilles déclarations de Jésus, dont tout le monde reconnaît l'authenticité et la haute spiritualité, se ferait le flatteur du matérialisme religieux le plus grossier, en inventant de nouveaux miracles et en leur donnant un caractère plus prodigieux !

2° Est-il vrai que notre évangile contraste avec les synoptiques, en ce que ceux-ci présentent les miracles comme des œuvres de compassion, tandis que dans le premier ce sont les signes de la gloire du Logos ? — Mais remarquons avant tout que dans l'évangile de Jean les miracles ne sont pas même attribués à la puissance de Jésus. C'est l'un des traits caractéristiques de cet écrit, qu'il fait des miracles, quant à Jésus, des actes de *prière*, tandis que la puissance opérante est attribuée au Père seul. « Je ne puis *rien* de moi-même, » dit Jésus, 5.30, après la guérison de l'impotent. « Les œuvres que *Dieu m'a donné* de faire, ces œuvres témoignent pour moi, » ajoute-t-il, v. 36. Les miracles ne sont une attestation du Père que parce que c'est le Père qui les accomplit en sa faveur. 11.41-42 Jésus dit publiquement, en face du sépulcre de Lazare : « Père, je te rends grâces de ce que *tu m'as exaucé*... ; je sais bien que *tu m'exauces toujours*. » Il doit donc demander, mendier ses miracles, comme le ferait l'un de nous ; et ces actes seraient la glorification de *sa* divine puissance ? Sans doute, il est dit aussi, 2.11, après le miracle de Cana, « qu'il manifesta *sa gloire*, » 11.4, « que la maladie de Lazare est pour la gloire de Dieu, » puis, est-il ajoute, « afin que le Fils de Dieu soit glorifié par elle. » Si cette gloire n'est pas celle qu'il puise dans sa propre puissance, quelle peut-elle être ? Evidemment celle qui résulte de sa compassion manifestée dans sa prière comme la gloire du Père résulte de son amour manifesté par l'exaucement. C'est bien ici la gloire « pleine de *grâce* et de *vérité* » dont parlait l'auteur lui-même, 1.14. Il est donc bien facile d'échapper à l'antithèse que Reuss établit entre les miracles de compassion (dans les synoptiques) et ceux de révélé-

lation et de propre glorification (dans saint Jean). La gloire du Fils chez ce dernier consiste précisément à *obtenir* du Père ce que sa compassion réclame. La résurrection de Lazare, par exemple, comment est-elle introduite dans notre évangile ? Par cette parole débordante de tendresse, et qui n'a pas sa pareille dans les synoptiques : « Et Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare » (11.3). Pour saisir complètement la manière dont les miracles sont présentés dans notre évangile, il faut bien considérer que le vrai *but* de ces actes dépassait de beaucoup le soulagement de l'être souffrant qui en était l'objet. Si Jésus n'eût été mû que par la compassion pour la souffrance individuelle, pourquoi, au lieu de rendre la vue à quelques aveugles seulement, ne pas extirper du monde la cécité ? Pourquoi, au lieu de ressusciter deux ou trois morts, ne pas anéantir la mort elle-même ? Il ne l'a pas fait, quoique sa compassion l'y eût certainement poussé. C'est que la suppression de la souffrance et de la mort n'est un bien pour l'humanité que comme corollaire de la destruction du péché. Celle-ci doit donc précéder celle-là ; et les miracles étaient des *signes* destinés à manifester Jésus comme celui par lequel le péché d'abord, puis la souffrance et la mort, doivent être un jour radicalement extirpés. Comme l'amour collectif pour l'humanité n'exclut pas la compassion envers un individu particulier, ainsi la notion des miracles chez Jean n'exclut pas le point de vue synoptique, mais le renferme, en le subordonnant au point de vue plus général.

3° Mais comment se fait-il que, sur les sept miracles racontés par Jean, cinq soient omis dans les évangiles précédents ? — Celui de Cana tombait naturellement, avec la première année du ministère qu'ils omettaient. Celui de Béthesda et celui de l'aveugle-né sont omis avec les séjours à Jérusalem dont ils font partie. Celui du fils de l'employé royal n'avait rien de particulièrement saillant et avait son analogue dans un miracle raconté par les synoptiques, celui de la guérison du serviteur du centenier, que plusieurs identifient même — à tort, selon nous — avec le miracle rapporté par Jean.



L'omission de la résurrection de Lazare chez les synoptiques est le fait le plus difficile à expliquer. Il ne suffit pas de dire que le miracle a eu lieu en Judée ; car, à l'époque où il s'est passé, les synoptiques nous montrent le Seigneur séjournant en Pérée et dans les contrées méridionales. Nous n'avons qu'une explication : la tradition s'est tue sur ce fait par ménagement pour Lazare et ses deux sœurs. Cette famille habitait à deux pas de Jérusalem et se trouvait ainsi exposée aux coups du sanhédrin. Nous lisons, Jean 12.10, que « les sacrificateurs délibéraient de faire mourir aussi Lazare » avec Jésus, à cause de l'influence qu'exerçait la vue de ce ressuscité sur les nombreux pèlerins arrivant dans la capitale. Il pouvait en être exactement de même après la Pentecôte ; et il est probable que l'on trouva prudent pour cette raison de passer ce fait sous silence dans l'évangélisation traditionnelle. On omettait également soit les noms de Marthe et de Marie dans le récit de l'onction (voir Marc et Matthieu), soit le nom de Béthanie, quand les deux sœurs étaient désignées par leurs noms (voir le récit de Luc 10.38). C'est sans doute par une raison analogue que, dans le récit de l'arrestation de Jésus à Gethsémani, le nom du disciple qui tira l'épée fut supprimé dans la tradition (voir les trois récits synoptiques), tandis qu'il est mentionné sans scrupule par Jean, qui écrivait à une époque où aucun inconvénient ne pouvait plus résulter pour Pierre de cette indication précise. On nous objecte, il est vrai, que les récits synoptiques furent rédigés après la mort de Pierre et après celle des membres de la famille de Béthanie ; à quoi bon, par conséquent, ces précautions (voir Meyer) ? Mais aussi n'attribuons-nous nullement ces précautions aux *auteurs* de ces écrits ; nous les attribuons à la tradition évangélique formée à Jérusalem *dès les jours qui suivirent la Pentecôte*. On voit, par le récit des mauvais traitements que le sanhédrin fit subir aux apôtres, par les martyres d'Etienne et de Jacques et par les persécutions dont Saul se fit l'instrument, qu'à ce moment la puissance des ennemis de Jésus était encore intacte et qu'elle s'exerçait de la manière la plus violente. Leur haine allait croissant avec les progrès de l'Eglise : et l'on devait craindre, en mettant publiquement en

scène ceux qui avaient joué un rôle dans cette histoire, de leur faire payer bien cher un pareil honneur. Jean, qui composait à une époque où il n'y avait plus ni sanhédrin, ni peuple juif, ni temple, et qui écrivait sous l'empire, non de la tradition, mais de ses propres souvenirs, put sans crainte rétablir les faits dans leur intégrité. Voilà pourquoi il désigne Pierre comme l'auteur du coup porté dans la scène de Gethsémani, en même temps qu'à l'occasion de ce nom il se rappelle celui de Malchus, le blessé ; voilà comment il se livre au bonheur de retracer dans tous ses détails l'admirable scène de la résurrection de Lazare.

4° Nous ne nous arrêterons pas longtemps à l'omission des guérisons de démoniaques. L'auteur ne dit-il pas lui-même qu'il y a eu encore dans l'histoire de Jésus des miracles *nombreux, différents* de ceux qu'il a mentionnés (20.30 : πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα) ? Jésus ne parle-t-il pas, 14.30, « du prince de ce monde qui vient à lui ? » Rien n'empêcherait donc l'évangéliste de parler des victoires de Jésus sur ses suppôts. Des faits de possession ne sont mentionnés que rarement en pays grec (Actes ch. 16 et 19). Ils y étaient moins connus.

Le manque de tenue historique que la critique reproche aux récits de miracles du quatrième évangile, elle le retrouve dans *les personnages* que ce livre met en scène. Ce ne sont pas, prétend-elle, des êtres vivants, mais de simples types. Nicodème est la personnification du docte pharisaïsme. « On le voit venir, mais on ne le voit pas s'en aller, » c'est là une observation favorite de Reuss ; elle passe d'un de ses ouvrages dans l'autre. Il ajoute : « En tout cas il n'est plus question de lui. » Enfin il prétend que la réponse faite par Jésus à ce visiteur nocturne « aboutit à une exposition théorique de l'Évangile, » et par conséquent ne s'adresse nullement à lui. — Même appréciation du personnage de la Samaritaine, au ch. 4 ; en cette femme est simplement personnifiée « la foi naïve et confiante des pauvres en esprit. » Et de même encore des Grecs du ch. 13 ; ils représentent le paganisme aspirant au salut. Quel sens aurait en effet la médiation de Philippe et d'André

à laquelle ils ont recours, et qui n'était nullement nécessaire auprès d'un être dont chacun pouvait librement s'approcher ? Ce sont donc des figures idéales, comme il convient à l'essence d'un livre qui n'est qu'un traité de théologie<sup>a</sup>.

Reuss voudrait sans doute que le compte rendu de l'entretien avec Nicodème eût été suivi de cette observation : Et Nicodème s'en retourna en sa maison. Le narrateur n'a pas estimé ce détail nécessaire. Il a jugé plus utile de nous raconter, au chap. 7, qu'en pleine séance du sanhédrin ce même sénateur, qui, au commencement, était venu *de nuit* auprès de Jésus, s'enhardit jusqu'à prendre sa défense et se faire insulter par ses collègues. Il a préféré nous montrer encore, au jour de l'obscurité la plus profonde, lorsque les amis les plus intimes de Jésus désespéraient de lui et de son œuvre, ce même homme offrant à son cadavre, au pied de la croix, un royal hommage et affichant publiquement sa foi à celui en qui il reconnaissait à cette heure le vrai serpent d'airain élevé pour le salut du monde ; comparez Jean 3.14-15. Voilà, ce semble, des traits qui attestent la réalité d'un homme, et en face desquels il ne faudrait pas dire : « En tout cas il n'est plus question de lui. » Il est tout aussi faux d'appeler la fin de l'entretien de Jésus avec lui, au ch. 3, « une exposition théorique de l'Évangile ; » car chaque parole de Jésus oppose directement un trait du vrai programme messianique au faux programme pharisaïque qu'apportait avec lui Nicodème : Le Messie doit être élevé comme le serpent d'airain ; ce qui signifie : et non comme un nouveau Salomon. Dieu a tant aimé le monde : et non pas seulement les Juifs. Le Fils est venu pour sauver ; et non pas pour juger les incirconcis. Celui qui est condamné, c'est quiconque ne croit pas : et non le païen comme tel. Celui qui est sauvé, c'est quiconque croit : mais non le Juif comme tel. En ajoutant ce dernier mot : « Celui qui fait la vérité *vient à la lumière*, » il est bien clair, pour quiconque se met dans la situation, que Jésus fait une encourageante allusion à la démarche de Nicodème ; c'est

---

<sup>a</sup>Reuss p. 14 et 15

ici un adieu plein de bonté qui garantit ses progrès futurs. Tout s'applique donc personnellement à lui dans ce récit, du premier mot au dernier. — Est-il possible de se représenter une scène plus réelle et plus vivante que celle du puits de Jacob ? Cette fatigue de Jésus poussée à l'extrême, jusqu'à l'exténuation (κεκοπιακώς); cette observation malicieuse de la femme : « Comment me demandes-tu à boire, à moi qui suis samaritaine ? » cette cruche qu'elle abandonne et qui demeure là comme un gage de son prochain retour ; ces Samaritains accourant, et dont l'empressement fait sur Jésus l'effet d'une moisson déjà jaunissante à la suite d'une semaille qui vient d'avoir lieu en cet instant même ; ce semeur qui se réjouit de voir, une fois au moins dans sa vie, son travail aboutir à la fête de la récolte ; ces gens de Sychar qui attestent si naïvement la différence entre leur premier acte de foi, fondé uniquement sur le récit de la femme, et leur foi présente, fruit de leur contact avec Jésus lui-même... : quel peintre fait-on de notre auteur en attribuant à son imagination créatrice de pareils mots, un pareil tableau ? — Les Grecs seraient-ils réellement perdus de vue dans la réponse que fait Jésus à la communication de Philippe et d'André ? Mais à quoi donc s'applique cette parole (12.32) : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai *tous les hommes à moi* » ? Le Seigneur veut dire : Il ne suffira pas de mon enseignement et de mes miracles pour répandre le règne de Dieu sur la terre et y faire entrer tous les peuples ; il faudra mon élévation sur la croix, suivie de l'élévation sur le trône. Alors seulement, « après qu'il aura été jeté en terre le grain de semence portera beaucoup de fruit ». (v. 24). Alors pourra s'accomplir ce grand fait de la chute du pouvoir de Satan et de la conversion des païens qui n'est pas encore réalisable en ce moment. La réponse de Jésus revient donc pour le sens à celle qu'il faisait à la femme cananéenne : « Je ne suis envoyé (durant ma carrière terrestre) qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Il nous importe peu, après cela, de savoir si les Grecs ont été admis ou non à quelques instants d'entretien avec le Seigneur. C'était la situation morale en elle-même et sa gravité pour Israël et pour le monde, que le narrateur voulait signaler,

telle que Jésus lui-même l'avait si solennellement caractérisée en cette occasion : et ce qui prouve que c'est bien Jésus qui a parlé de la sorte, c'est le tableau de l'émotion profonde que ce premier contact avec le monde païen produit chez lui : « Et maintenant mon âme est pleine de trouble : et que dirai-je ? Père, délivre-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. » On peut le dire à coup sûr : voilà des paroles qui n'ont pas été inventées et qui en tout cas ne l'ont pas été dans l'intérêt de la théorie du Logos ! Or, si ces paroles sont historiques, toute la scène ne peut pas ne pas l'être. Pour la médiation de Philippe et d'André, il est vraiment plus difficile de comprendre l'objection que de la résoudre.

Après avoir rendu compte des difficultés soulevées, nous allons nous-même en soulever quelques-unes contre cette explication *idéale* du récit johannique. Les différences historiques entre cet évangile et les précédents proviennent, dit-on, de l'influence exercée par la théorie du Logos que cet écrit est destiné à exposer. Mais une foule de traits dans la narration de Jean sont ou totalement étrangers ou même opposés à cette prétendue intention.

Nous demandons de quel intérêt peut être, au point de vue indiqué, cette *dixième heure* si expressément mentionnée 1.40, ou ce premier séjour de Jésus à Capernaüm, indiqué 2.12, mais dont l'auteur ne nous raconte pas le moindre trait : en quoi il est avantageux à l'idée du Logos de mentionner, 8.20, que le lieu où Jésus parlait était l'endroit appelé *le Trésor* du temple, ou 10.23, que « c'était l'hiver » et que « Jésus allait et venait dans le portique de Salomon » ; ou bien, 11.54, qu'après la résurrection de Lazare, Jésus se retira en un endroit nommé Ephraïm et voisin du désert, sans que nous apprenions rien de ce qu'il y fit et dit. Que gagne l'idée du Logos à ce que nous sachions que le nom du serviteur auquel Pierre coupa l'oreille droite s'appelait Malchus, et qu'il était le frère d'un serviteur du grand-sacrificateur : que ce fut l'apôtre André qui découvrit le petit garçon porteur des deux pains d'orge et des cinq poissons : ou que

les disciples avaient fait déjà vingt-cinq stades quand Jésus les atteignit sur la mer (6.8,19); ou que, dans la scène du tombeau, Jean fut plus agile que Pierre, mais Pierre plus courageux que Jean : que ce fut Philippe qui dit : « Montre-nous le Père : » Thomas qui demanda : « Fais-nous connaître le chemin ; » Jude, « non pas l'Isariote, » qui voulut savoir pourquoi Jésus ne se révélerait qu'aux croyants et non pas au monde (ch. 14) ? Est-ce du réalisme fictif que fait ici l'auteur en introduisant ces noms, ces chiffres, ces menus détails, ou y attacherait-il quelque signification symbolique en rapport avec la théorie du Logos ? Le sérieux de l'écrit ne permet pas la première explication, le bon sens exclut la seconde.

Il y a plus : une foule de traits dans le récit sont en contradiction ouverte avec la notion du Logos, telle qu'on la prête à notre auteur. Le Logos fatigué et qui a soif ! Le Logos qui reste en Galilée pour échapper à la mort dont on le menace à Jérusalem, et qui ne se rend dans cette ville qu'en *secret* ! Le Logos ébranlé en son âme et jusqu'en son esprit, puis qui se prend à pleurer : qui prie et qui, à un moment donné, est troublé au point de ne pas savoir comment prier ! Il est facile de voir que dans aucun de nos évangiles le côté vraiment humain de la personne de Jésus n'est aussi énergiquement accentué que dans le récit du quatrième. Si le thème de la narration est renfermé dans ces mots : « La Parole a été faite chair, » l'attribut de cette proposition est mis en relief dans le récit au moins autant que le sujet.

Mais supposons, malgré tant de traits étrangers ou contradictoires à la notion philosophique du Logos, que l'intention de l'auteur fût de proclamer cette thèse nouvelle et d'y gagner l'Eglise : à quoi bon pour cela apporter à la narration généralement reçue des modifications qui ne pouvaient que rendre tout l'écrit suspect ? Pourquoi créer en quelque sorte de toutes pièces une histoire, nouvelle de la vie du Seigneur, tandis qu'il lui était si aisé, comme le montre le discours qui suit le récit de la multiplication des pains (chap. 6), de rattacher sa théorie favorite aux faits déjà

connus et admis partout ?

Enfin peut-on, sans une contradiction psychologique insurmontable, admettre soit que l'auteur ait cru à ses propres fictions au point de les amalgamer en un seul et même récit avec les faits les plus sacrés pour lui, ceux de la Passion et de la résurrection, — soit que, n'y croyant pas lui-même, il les ait présentées comme réelles à ses lecteurs, dans le but d'affermir et de développer leur foi (20.30-31) ? Peut-on concevoir en particulier qu'il ait fondé sur ces miracles, inventés par lui, le grand acte d'accusation qu'il dresse, en terminant la partie ch. 5 à 12, contre l'incrédulité juive : « *Quoiqu'il eût fait tant de signes devant eux, ils ne crurent point en lui, afin que fût accomplie la parole d'Esaië le prophète. . .* » (12.37-38) ? Et celui qui écrit de la sorte saurait parfaitement que ces signes, au nom desquels il condamne son peuple, n'ont jamais eu lieu ! Nous atteignons ici aux limites de la folie.

Aussi, de plus en plus, des hommes tels que Weizsäcker, Hase, Renan, se sont-ils vus forcés de reconnaître dans le quatrième évangile un fond historique réel et considérable. Ils s'arrêtent à moitié chemin, sans doute ; nous croyons que la conscience de l'Eglise n'en restera pas là.

### 1.3 Les discours

Mais si le récit des faits n'a point été altéré par l'idée spéculative, peut-on affirmer la même chose de l'autre partie — et c'est la plus considérable — de notre évangile, des discours qu'il met dans la bouche de Jésus ? Selon l'opinion de Baur, ces discours ne sont que l'évolution de l'idée du Logos présentée sous ses divers aspects. Reuss pense que l'auteur prend pour point de départ certaines paroles authentiques de Jésus, mais qu'il

les amplifie librement, en leur donnant des développements empruntés à sa propre expérience chrétienne. On allègue, en faveur de cette manière de voir, les invraisemblances choquantes qu'on remarque dans le compte rendu de la plupart de ces discours, la conformité singulière de pensée et de style entre la manière dont l'auteur fait parler Jésus et le langage qu'il prête au précurseur ou le sien propre dans le prologue et dans son épître ; enfin, et surtout, le contraste complet de fond et de forme qui existe entre les discours de Jésus dans notre évangile et son enseignement dans les synoptiques.

Pour traiter à fond ce sujet important, nous étudierons les trois questions suivantes :

1. Les discours de Jésus dans cet évangile doivent-ils être envisagés comme de simples variations du thème spéculatif placé par l'auteur à l'entrée de son livre ? Ou bien, au-contraire, faut-il envisager le prologue comme un résumé, une quintessence de l'histoire et des enseignements rapportés dans la narration suivante ?
2. Les difficultés alléguées rendent-elles inadmissible le caractère historique des discours ?
3. Peut-on s'élever à une conception telle de la personne de Jésus que l'enseignement johannique en découle aussi naturellement que la prédication synoptique ?

### **A. Relation du prologue avec les discours et la narration en général**

Déterminons, d'abord, la vraie portée de ce que l'on appelle le théorème du Logos. On prétend qu'en ouvrant ainsi son livre, l'auteur place



le lecteur non sur le terrain de l'histoire, mais sur celui de la spéculation philosophique<sup>a</sup>. Cette assertion n'est soutenable qu'à une condition, celle de restreindre le prologue, comme le fait Reuss, aux cinq premiers versets. Dès qu'on l'étend, comme la suite force à le faire, jusqu'au v. 18, on voit que la pensée de l'auteur n'est pas d'enseigner qu'il y a en Dieu un Logos, — ce serait là, en effet, un théorème spéculatif, — mais que ce Logos, cet être divin, *a paru* en Jésus-Christ, — ce qui est, non une idée philosophique, mais un fait, un élément de l'histoire, au moins telle que l'auteur la comprenait. Et en effet, Jean-Baptiste (v. 6-9) ne témoigne pas de l'existence du Logos, mais de ce fait historique, qu'en Jésus la vraie lumière divine a été manifestée. Jean ne dit pas (v. 11) que la faute des Juifs a consisté à refuser de croire à l'existence d'un Logos, mais à ne pas recevoir comme leur Messie, cet être divin apparu en Jésus. La félicité de l'Eglise (v. 14-18) ne découle pas, selon lui, de ce qu'elle a cru au théorème du Logos, mais de ce qu'elle a accueilli le Logos et le possède en Jésus-Christ comme le Fils, source de la grâce et de la vérité. Il s'agit donc uniquement dans le prologue de ce qu'est Jésus, celui dont l'auteur va raconter l'histoire. La tendance de ce préambule est historique et religieuse, non métaphysique.

Mais il y a plus : la vraie notion de la personne de Jésus n'est elle-même qu'une des idées essentielles du prologue. Ce morceau en renferme deux autres, non moins importantes et qui appartiennent plus manifestement encore à l'histoire. Ce sont celle du rejet de Jésus par les Juifs (v. 11) : « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu, » — l'incrédulité avec sa conséquence, la perte, — et celle de la foi de l'Eglise (v. 16) : « Et nous avons tous reçu de sa plénitude grâce sur grâce, » — la félicité et le salut de tous les croyants, juifs et païens. Ces deux idées ne sont pas des notions métaphysiques ; ce sont, non moins que l'apparition du Christ, des faits réels, que l'auteur avait vus s'accomplir sous ses yeux et qu'il se proposait de retracer dans son récit. Il les contemplait réalisés, au moment même où

---

<sup>a</sup>Reuss, p. 11.

il écrivait, dès qu'il jetait un regard sur le monde qui l'entourait. Qu'on ne nous parle donc plus de « formules abstraites placées en tête de ce livre, comme une espèce de programme<sup>a</sup>. » C'est l'essence de l'histoire même qu'il va retracer, que l'auteur résume par anticipation dans ce préambule.

Il y a, à ses yeux, une telle corrélation entre l'histoire évangélique qui va suivre et le prologue, que la marche de celle-là a déterminé exactement le plan de celui-ci. La narration nous présente trois faits qui se développent simultanément : la révélation croissante de Jésus, comme le Christ et le Fils de Dieu (ch. 1 à 4) ; le refus de la nation juive comme telle, d'accepter cette révélation (ch. 5 à 12) ; et la foi d'un certain nombre d'individus à ces témoignages en actes et en paroles (ch. 13 à 20). Cette marche de l'histoire se retrouve exactement dans celle du prologue : v. 1-5 le Logos ; v. 6-11, le Logos rejeté ; v. 12-18, le Logos reçu. Or, qui pourrait hésiter un instant sur la question de savoir si l'histoire a été inventée d'après ce plan, ou si ce plan a été conçu et retracé d'après l'histoire ?

Remarquons aussi que les discours de Jésus ont été l'un des facteurs les plus importants du développement de l'histoire. Ce que sont dans une guerre les batailles successives qui amènent la victoire ou la défaite définitive, c'est là ce que furent dans le ministère de Jésus ces rencontres solennelles où le Seigneur rendit témoignage de l'œuvre que Dieu venait accomplir par lui, et où se formèrent dans le peuple, d'un côté, cette aversion et cette haine, de l'autre, cette sympathie et ce dévouement qui décidèrent du résultat de sa venue. S'il en est ainsi, comment les discours de Jésus rapportés par l'auteur ne seraient-ils à ses yeux que de libres compositions théologiques ? Aussi vrai que les deux résultats signalés par le prologue, le rejet d'Israël et la fondation de l'Eglise, appartiennent à la réalité historique, aussi vrai les discours de Jésus, qui ont si puissamment contribué à conduire l'histoire à ce double terme, constituent pour lui une partie de cette réalité et doivent être considérés comme des faits.

---

<sup>a</sup>Reuss, p.11

Enfin, il est un fait tout particulier et souvent remarqué, qui s'oppose absolument à ce que l'on envisage les discours de Jésus dans notre évangile comme les développements d'une théorie spéculative propre à l'auteur : c'est que pas une seule fois le terme de Logos, ou *Parole*, qui caractérise d'une manière si frappante le prologue, ne figure, pris dans le même sens, dans les discours de Jésus. L'expression de *Parole de Dieu* y est souvent employée pour désigner le contenu de la révélation divine. Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour appliquer ce terme au révélateur lui-même, comme dans le prologue. L'auteur n'a pas succombé à cette tentation. Il aurait eu plus d'une fois l'occasion de faire parler Jésus de la sorte, particulièrement dans l'entretien 10.33 et suiv. Les Juifs accusent le Seigneur de blasphémer, parce qu'étant homme il se fait Dieu. Il leur répond que, dans l'Ancien Testament lui-même, les juges théocratiques reçoivent le titre de *dieux* ; comparez Psaume 82.6 : « J'ai dit : Vous êtes des dieux. » C'est en ces termes que le psalmiste s'adressait aux membres du tribunal Israélite, comme organes de la justice divine ici-bas. De cette parole Jésus tire l'argument suivant : Si l'Écriture, qui ne peut blasphémer, appelle dieux les hommes à qui est adressée la parole divine, comment dites-vous que je blasphème, moi. . . , on attend ici presque infailliblement : moi qui suis la Parole elle-même ! Mais non : la phrase se termine par ces mots : « moi que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde. » L'auteur ne cède donc à aucun entraînement théologique ; il demeure dans les limites du langage propre du Seigneur.

D'autres faits encore attestent la fidélité avec laquelle il sait se renfermer dans son rôle d'historien, même en ce qui concerne la partie des discours. Il avait, dans son prologue, attribué au Logos le rôle d'agent divin dans l'œuvre de la création. Il l'avait fait en partant des témoignages de Jésus sur sa préexistence et en les complétant par le récit de la Genèse et spécialement par cette expression frappante : « *Faisons l'homme à notre image* » (comparez aussi Genèse 3.22). Cependant, cette notion du Logos

créateur, il ne l'avait pas entendue sortir expressément de la bouche de Jésus ; aussi ne la fait-il entrer dans aucun de ses discours. Et pourtant elle se serait présentée bien naturellement sous sa plume en plus d'une circonstance. Ainsi, lorsque Jésus prie en disant : « Rends-moi la gloire que j'ai eue auprès de toi, avant que le monde fût fait. » Combien il était aisé de substituer à ces derniers mots ceux-ci : Avant que je fisse le monde, ou : Avant que par moi tu fisses le monde ! Dans le prologue, le Logos est présenté aussi comme l'illuminateur de l'humanité durant les âges antérieurs à sa venue (v. 3, 9 et 10). Cette idée, une fois énoncée par l'évangéliste, a joué un grand rôle dans la théologie dès les premiers âges du christianisme. L'auteur ne la relève nulle part dans les discours de Jésus. Et pourtant, dans un passage comme 10.16, où Jésus déclare qu'il a encore *d'autres brebis* qui ne sont pas de cette bergerie (juive) et qu'il amènera bientôt, ou dans le discours du chap. 6, où il énonce plusieurs fois l'idée qu'il faut un *enseignement, un attrait* divin préalable pour croire en lui, combien il eût été naturel de revenir sur l'idée de l'illumination de l'âme humaine par la lumière éducatrice du Logos ! Non, assurément ; celui qui a fait dire à Jésus : « Je ne dis que ce que mon Père m'enseigne, » ne s'est pas permis de le faire parler à sa guise. Comme il le déclare lui-même (1 Jean 1.1), « ce qu'il annonce à ses frères, c'est uniquement ce qu'il a vu et *entendu*. » Bien loin que les discours de Jésus ne soient que le développement d'un théorème placé en tête du livre, le prologue n'est à l'écrit tout entier que ce qu'est au chapitre d'un livre d'histoire l'argument mis en tête et tiré du contenu de ce chapitre. C'est une puissante synthèse, librement formulée, de l'histoire et des enseignements rapportés dans l'écrit lui-même.

Nous trouverions une confirmation de ce résultat dans un fait fréquemment signalé par Reuss, si ce fait était aussi avéré à nos yeux qu'il l'est aux siens. Selon ce savant, on rencontre souvent dans les discours du Seigneur des expressions qui tendent à établir une doctrine directement contraire à la théorie spéculative du prologue. Cette doctrine est celle de la subordina-

tion de Jésus par rapport à Dieu, qui serait en contradiction avec la notion de la divinité parfaite du Fils, si clairement enseignée dans le prologue. Reuss croit trouver dans cette contradiction même la preuve de la fidélité avec laquelle les enseignements de Jésus ont été, sur certains points, conservés par notre évangéliste, en dépit de sa propre théologie. Mais, quant à nous, nous nous garderons bien d'user de cet argument, qui repose sur une interprétation complètement fautive des données du prologue. Car il est aisé de prouver que la subordination du Logos au Père est enseignée dans ce morceau aussi bien que dans tonne reste de l'évangile.

Avant de quitter ce sujet, faisons ressortir une étrange observation du même écrivain. Il s'agit de la parole Jean 17.3. La distinction entre *Jésus-Christ* et *le seul vrai Dieu* y est très fortement accentuée, ce qui, selon Reuss, est aussi en contradiction avec l'enseignement du prologue sur la divinité du Sauveur. Ce jugement de sa part n'aurait rien d'étonnant si, à ses yeux, cette parole avait été réellement prononcée par Jésus : elle rentrerait dans la catégorie de celles dont nous venons de parler. Mais non, selon ce critique, cette parole est inventée par l'auteur, aussi bien que celles du prologue. L'évangéliste prêterait donc à Jésus, dans ce cas-ci, une parole en contradiction avec sa théologie à lui ! On nous avait affirmé jusqu'ici qu'il avait librement composé les discours pour y mettre *sa* théologie, et voici que maintenant il fait parler Jésus pour se combattre lui-même ! Dans quel dédale de contradictions se perd ici la pauvre critique !

## **B. Difficultés alléguées contre le caractère historique des discours**

C'est un jugement très répandu, que Jésus n'a pu parler comme notre évangéliste le fait parler. Renan envisageait les discours johanniques comme

« des pièces de théologie et de rhétorique auxquelles il ne faut pas plus attribuer la réalité historique qu'aux discours que Platon met dans la bouche de son maître au moment de mourir. »

Plus récemment, Jülicher résume l'opinion des adversaires de l'authenticité sur cette question en affirmant que « non seulement le Jésus johannique parle le langage de l'évangéliste, mais que ce qu'il dit n'a presque rien de commun avec les enseignements du Jésus des synoptiques. » Il cite comme exemple la longue prière sacerdotale (Jean ch. 17) qui n'aurait pu, selon lui, être prononcée devant les disciples et consignée par eux au moment même ; il reproche aux différents discours d'être autant de variations d'un même thème, et il conclut que le IV<sup>e</sup> évangile est « une fiction philosophique à tendance religieuse, émanant de la troisième génération chrétienne, presque sans valeur comme source à consulter pour l'histoire du Christ réel, mais précieuse parce qu'elle offre le type de la représentation que se faisait de lui, peu après l'an 100, le plus grand penseur de la chrétienté contemporaine<sup>a</sup>. »

---

<sup>a</sup>*Einl, in das N. T.*, p. 258 et 259.

## 1. Difficultés internes

On appuie ce jugement avant tout sur les *invraisemblances inhérentes aux discours eux-mêmes*.

On argue d'abord de l'*obscurité* de ces enseignements. Il y aurait eu un manque étrange de sagesse pédagogique de la part de Jésus à enseigner d'une manière aussi peu intelligible. « On dirait que Jésus tient à parler en énigmes, à planer toujours dans les régions supérieures, inaccessibles à l'entendement du vulgaire. » Par un pareil mode d'enseignement il n'aurait jamais « gagné les cœurs, fait naître cette foi enthousiaste qui a survécu à la catastrophe de Golgotha<sup>a</sup>. » — Assurément non, s'il eût toujours parlé de cette manière, jamais autrement. Mais notre évangile ne prétend pas plus être complet au point de vue des enseignements qu'au point de vue des faits. Nous l'avons montré : cet écrit ne retrace qu'une vingtaine de moments, choisis dans un ministère de deux ans et demi. Il y a eu des jours — et c'étaient les plus nombreux — où Jésus promenait ses auditeurs sur les pentes inférieures ou moyennes de la montagne qu'il voulait faire gravir à l'humanité ; mais il y en a eu d'autres où il a cherché à les rapprocher des hautes cimes et à leur en faire entrevoir les sublimes beautés. Sans les discours de la première sorte, aucun lien ne se serait formé entre leur âme et la sienne. Sans ceux de la seconde, il n'eût point élevé l'Eglise à la hauteur d'où elle devait conquérir et dominer le monde. Ce sont ces derniers discours qu'a particulièrement reproduits le quatrième évangéliste, parce que cet élément supérieur de renseignement du Sauveur n'avait pas trouvé une place suffisante dans la tradition primitive, destinée à l'évangélisation populaire. On comprend en effet que les vives et brillantes paraboles, les maximes morales fortement frappées et tous les éléments de ce

---

<sup>a</sup>Reuss. *Théologie johannique*, p. 51.

genre, eussent plutôt alimenté la catéchisation des premiers temps, et que les enseignements d'une nature plus élevée y fussent demeurés au second plan, sans y manquer cependant tout comme nous le verrons.

A ce premier reproche se rattache celui d'une certaine *monotonie*. Au fond il n'y a dans tout l'évangile, selon Sabatier, comme selon Jülicher, « qu'un seul discours » : Reuss veut bien en trouver deux. Selon le premier de ces écrivains c'est tout du long cette même idée : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. » D'après le dernier, ce thème est développé, tantôt en vue du monde non régénéré, tantôt en vue de ceux qui appartiennent déjà à Jésus-Christ<sup>a</sup>.

Les faits, sérieusement interrogés, confirment-ils cette appréciation ? Chaque discours dans cet évangile n'a-t-il pas, au contraire, son originalité, son point de vue particulier, aussi bien que les enseignements renfermés dans les synoptiques ? Quand Jésus révèle à Nicodème la *nature spirituelle* du royaume de Dieu, en opposition à l'idée terrestre que s'en formaient les pharisiens ; quand il enseigne à la Samaritaine l'*universalité* du culte qu'il vient inaugurer sur la terre, en opposition au caractère local des cultes anciens ; quand, à Jérusalem, il dévoile le mystère de la *communauté d'action* entre le Père et le Fils ainsi que de la dépendance totale de celui-ci : quand, à Capernaüm, il expose son *rapport avec le monde* perdu et s'offre à ses auditeurs comme le pain du ciel qui apporte à l'humanité la vie de Dieu ; quand, au chap.10, il révèle au peuple de Jérusalem la formation du *troupeau nouveau* qu'il va tirer de l'ancien et qu'il complétera par les brebis amenées de toutes les autres bergeries ; quand, dans la dernière soirée, il annonce à ses disciples le mandat qu'il leur confie de le remplacer sur la terre en *y faisant des œuvres plus grandes* que les siennes ; puis, quand il leur décrit la *haine du monde* dont ils seront les objets, et qu'enfin, avant de leur dire un dernier adieu et de les recommander à son Père par la prière, il leur promet le *soutien nouveau* par lequel ils convaincront

---

<sup>a</sup>Sabatier, p. 185 ; Reuss, p. 28.



le monde de péché, de justice et de jugement, et remporteront en son nom une pleine victoire. — serait-ce bien là enseigner toujours la même chose ? N'y a-t-il pas quelque parti pris dans ce jugement ? Il y a de la monotonie, si l'on veut, dans la lumière du soleil : mais quelle variété dans ses reflets ! Il y en a dans l'azur infini du ciel ; mais quelle richesse dans ses contrastes avec les lignes variées de l'horizon terrestre ! Au fond de chaque discours johannique il y a un ciel ouvert, le cœur du Fils en communion avec celui du Père. Mais ce ciel vivant, personnel, il est en relation constante avec les individus infiniment divers qui l'entourent et avec les situations changeantes de la vie. La monotonie reprochée à l'évangéliste est, non pas de l'uniformité mais de l'unité.

On est choqué de la même monotonie dans la *méthode* employée par l'évangéliste pour amener l'exposition de sa théologie. Il commence régulièrement, au moyen d'une expression figurée qu'il prête à Jésus, par faire commettre à l'auditeur un grossier et absurde malentendu ; sur quoi Jésus développe sa pensée, et cela ordinairement en la poussant jusqu'à l'extrême contradiction avec celle de son interlocuteur. C'est ainsi que les choses se passent avec Nicodème et avec la Samaritaine, avec le peuple après la multiplication des pains, enfin dans les conflits de Jérusalem. Il y a là une manière adoptée par l'auteur et qui ne saurait appartenir à l'histoire. — Mais si le peuple qui entourait Jésus était charnel dans ses aspirations, il devait l'être aussi dans son intelligence : car dans le domaine moral, c'est du cœur que jaillissent et la lumière et les ténèbres ; Jésus le dit lui-même, Matthieu 6.22. Quoi donc de plus naturel que la répétition constante de ce choc à chaque rencontre entre la pensée de Jésus et celle de ses contemporains ? D'un côté l'intuition immédiate des choses d'en-haut : de l'autre l'inintelligence charnelle la plus grossière ! A quel point de développement spirituel en étaient arrivés les apôtres, d'après les synoptiques eux-mêmes, après deux années entières durant lesquelles Jésus avait cherché, dans des entretiens de tous les jours, à les initier à une vue nouvelle des choses ? Il

leur donne cet avertissement : « Gardez-vous du levain des pharisiens et des sadducéens ; » et ils s’imaginent qu’il veut leur reprocher l’oubli qu’ils ont commis de se fournir de pain pour la course projetée ! Jésus est obligé de leur dire : « N’avez-vous pas d’intelligence ? avez-vous encore un cœur stupide, des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre ? » (Marc 8.17-18). Et l’on déclarerait impossible un malentendu semblable chez Nicodème, chez la Samaritaine, chez ses auditeurs de Galilée ou de Jérusalem qui s’entretenaient pour la première fois avec lui ? Et encore ne faut-il pas oublier que la pensée de Nicodème est simplement celle-ci : « Il n’est pourtant pas possible que... » — c’est ce que signifie le μή (interrogation négative) qui commence sa question ; — et que dans d’autres cas, tels que Jean 7.35 ; 8.22, le malentendu apparent des Juifs n’est en réalité qu’un persiflage de leur part. Quant au malentendu des gens de Capernaüm, Jean ch. 6, bien d’autres s’y sont trompés, même plus tard, malgré l’explication de Jésus, v. 63 : « C’est l’esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » Le phénomène que l’on signale comme suspect est donc simplement un trait pris sur le fait.

Il en est de même de la forme *dialoguée* sous laquelle se présentent plusieurs enseignements de Jésus, surtout dans les chap. 7 et 8 et dans le chap. 15. Comment de si minutieux détails auraient-ils pu se conserver, soit par le souvenir individuel de l’auteur, soit traditionnellement ? « Ces questions et ces objections, dit-on, n’appartiennent pas à l’histoire, mais à la forme de la rédaction. » Elles peignent à merveille l’état des esprits, tel que *l’auteur* le rencontrait en face de lui quand il écrivait, mais nullement tel qu’il était quand Jésus prêchait<sup>a</sup>. — Mais sommes-nous donc si exactement au fait de la différence que pouvait présenter l’état des esprits au commencement du second siècle ou vers le milieu du premier ? Et comment soutenir sérieusement que les questions et les objections suivantes conviennent mieux à l’état des esprits en Asie Mineure au commencement

---

<sup>a</sup>Reuss, *Théol. johann.*, p. 9.

du il siècle, qu'aux préjugés palestiniens au temps de Jésus ? « Le Christ vient-il donc de Galilée... ? Ne vient-il pas de Bethléem, le bourg d'où était David ? » (7.41-42). « Nous connaissons d'où vient celui-ci ; mais quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il vient » (v. 27). « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain ? » (8.48). « Es-tu donc plus grand que notre père Abraham ? » (v. 53). « Nous sommes la race d'Abraham et nous n'avons jamais servi personne » (v. 33). « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ? », (6.32). « Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment donc dit-il : Je suis descendu du ciel ? » (v. 42). Si l'on veut trouver une preuve parlante du caractère vraiment historique des enseignements de Jésus dans notre évangile, c'est précisément dans ces dialogues qu'il faut la chercher. Il suffit d'ouvrir un commentaire pour se convaincre que nous avons là des manifestations vivantes du judaïsme palestinien contemporain de Jésus. Du reste cette forme dialoguée n'est pas constante ; à peine indiquée dans les chap. 3 à 5, un peu plus développée au chap. 6, elle est tout à fait dominante dans les chap. 7 et 8, ce qui convient parfaitement à la situation, puisque c'est ici le point culminant du conflit entre le Seigneur et ses adversaires à Jérusalem. On en trouve à peine quelques traces au chap. 10, où Jésus commence à se retirer de la lutte. Elle ne reparaît d'une manière accentuée qu'au chapitre 14, où elle est motivée de nouveau par la situation. C'est le dernier moment d'entretien entre Jésus et les siens ; ceux-ci en profitent pour exprimer franchement les doutes que chacun d'eux a encore sur le cœur. Qu'on se représente un chrétien du second siècle s'écriant avec la naïveté de Philippe : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit ! » ou se mettant à dire, en feignant de partager l'ignorance de Thomas : « Nous ne savons où tu vas, et comment en connaîtrions-nous le chemin ? » ou interrogeant comme Jude : « Pourquoi te feras-tu connaître à nous, et non pas au monde ? » ou murmurant à l'écart comme les disciples (16.17) : « Qu'est-ce qu'il veut dire : Un peu de temps, et vous ne me verrez plus : et de nouveau un peu de temps, et vous me verrez ? Nous ne sa-

vons ce qu'il veut dire. » La situation qui avait donné lieu à ces questions et à ces doutes n'avait existé qu'un moment, dans cette dernière soirée où les place le récit de Jean. Des les jours suivants tous ces mystères avaient reçu leur solution par les grands faits du salut désormais accomplis. Ces objections et ces questions que l'on prétend placer au II<sup>e</sup> siècle, portent donc leur date en elles-mêmes et appartiennent par leur nature propre à la chambre haute ; il en est par conséquent de même des réponses qui y sont faites.

On allègue encore certaines *contradictions historiques* Voici les deux principales. 10.26, dans le récit du séjour de Jésus à la fête de la Dédicace, en décembre, l'évangéliste met dans sa bouche ce reproche : « Vous n'êtes pas de mes brebis, *comme je vous l'ai dit*, » lequel est censé être une citation des paroles adressées aux Juifs quelques mois auparavant, à la fête des Tabernacles (comparez les allégories du Berger, de la Porte et du Bon Berger, dans la première partie du même chapitre). Il oublie donc, en faisant parler ainsi Jésus, que l'auditoire avait entièrement changé d'une fête à l'autre. — Mais pourquoi changé ? demanderons-nous. Ce n'était point à des pèlerins étrangers que Jésus avait parlé si sévèrement quelques mois auparavant. C'était à ce groupe de pharisiens qui lui demandaient, en se moquant (9.40) : « Et nous, sommes-nous aussi de ces aveugles ? » Ils parlaient ainsi au nom de tout leur parti, et ce parti, on le sait, avait son siège à Jérusalem. Je ne dis assurément pas qu'à la fête de la Dédicace ce fussent les mêmes *individus* qui se retrouvaient en face de Jésus ; mais ils appartenaient à la même classe de personnes : c'étaient les pharisiens de Jérusalem avec la population de cette ville entièrement dominée par leur esprit. Du reste, chacun sait que les mots : *comme je vous l'ai dit*, sur lesquels repose tout le grief, sont omis dans six des principaux majuscules, en particulier dans le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*.

On tire un argument semblable du discours de Jésus rapporté 12.44 et suiv. C'est « une récapitulation de la théologie évangélique, » dit Reuss : et

l'auteur la met ici dans la bouche de Jésus, sans penser que, d'après son propre récit, Jésus vient « de se retirer et de se dérober aux yeux du public. » Voilà un fait bien propre, ajoute ce critique, « à nous donner une juste idée de la nature des discours de Jésus » dans cet écrit<sup>a</sup>. Baur avait déjà conclu de ce passage que les situations historiques ne sont pour l'auteur que de simples formes. — Ce n'est pas la faute de l'évangéliste, si son récit est ainsi jugé. Il avait compté sur des lecteurs qui ne douteraient pas de son bon sens. Il vient de clore expressément le récit du ministère public de Jésus par cette parole solennelle : « Et s'en allant, il se cacha d'eux (v. 36). Et il lui mettrait dans la bouche aussitôt après une allocution solennelle au peuple ! Non ; dès le v. 37 l'auteur commence à parler lui-même ; il se livre à la douloureuse contemplation de l'insuccès d'un ministère si extraordinaire. Il constate par les faits l'inutilité des nombreux miracles de Jésus pour vaincre l'incrédulité du peuple (v. 37-43). Puis, au v. 44, il passe de la récapitulation des miracles à celle des enseignements, qui, aussi bien que les miracles, étaient restés inefficaces en face d'un tel endurcissement ; et pour faire comprendre ce qu'avait été tout le ministère de prédication accompli par Jésus en Israël, il le résume dans le discours v. 44-50, qui est aux discours de Jésus ce que le v. 37 était à son activité miraculeuse, un simple sommaire : « Et pourtant il s'était écrié assez haut ! » Puis suit le sommaire, ainsi annoncé, de tant de témoignages solennels, et restés stériles. Aussi ce morceau se distingue-t-il de tous les discours réels, en ce qu'il ne renferme pas *une* idée nouvelle : pour chaque mot on peut citer deux ou trois parallèles dans les discours précédents. Reuss joue donc de malheur en prétendant tirer de ce discours, qui n'en est pas un dans l'intention de l'évangéliste lui-même, la vraie norme pour l'appréciation de tous ceux que l'écrivain met dans la bouche du Seigneur.

Enfin l'on a objecté aussi contre la vérité des discours l'impossibilité qu'il y aurait eu pour l'auteur à les retenir de mémoire, jusqu'au moment

---

<sup>a</sup>P. 50.

de sa vie, sans doute assez tardif, où il les a rédigés. Reuss abandonne cette objection. Il pense que les paroles de Jésus, pour autant que l'auteur les aura ou entendues lui-même ou puisées dans la tradition, « ont dû être sa vie durant le sujet de ses méditations et se graver d'autant plus profondément dans son esprit qu'il s'en est nourri plus longtemps<sup>a</sup>. » — En effet, s'il s'agit des discussions ardentes soutenues à Jérusalem (chap. 7 et 8), comment ne se seraient-elles pas imprimées distinctement dans la mémoire de celui qui y assistait avec une si vive anxiété ? Quant aux discours d'une certaine étendue, comme ceux des chap. 5 et 6, 10, 15 à 17, la mémoire de l'auditeur trouvait à chaque fois un point d'appui dans une idée centrale clairement formulée au début et qui se déroulait ensuite dans une série d'intuitions particulières, subordonnées à cette idée-mère. C'est ainsi qu'au chapitre 5 la première partie du discours apologétique de Jésus est renfermée comme dans son germe, dans la parole si frappante du v. 17 : « Mon Père agit jusqu'à maintenant, et [ par conséquent] moi aussi j'agis. » Cette idée de la collaboration nécessaire du Fils avec son Père est développée dans un premier cycle sous ses deux aspects : le Fils contemplant le Père agissant, et le Père révélant son œuvre au Fils (v. 19 et 20). Puis ce premier cycle, très sommaire encore, devient le point de départ d'un nouveau développement plus précis, dans lequel est dévoilée, jusqu'à ses applications les plus concrètes, l'œuvre du Fils, exécutant la pensée du Père. cette œuvre consiste dans les deux actes divins de *vivifier* et de *juger* (v. 21-23), actes qui sont repris chacun successivement et poursuivis à travers toutes leurs phases historiques, jusqu'à leur réalisation complète, spirituelle d'abord, puis extérieure et matérielle (v. 24-29). — Il en est à peu près de même dans la seconde partie de ce discours (v. 30-47), où tout est subordonné à cette pensée principale : « Il y en a un autre [le Père] qui témoigne pour moi, » et où est déployé le triple témoignage du Père en faveur du Fils, avec une application finale puissante aux auditeurs. —

---

<sup>a</sup>P. 44.

Au chap. 6, il est aisé de voir que tout, discours et entretiens, est subordonné également à une grande idée, celle qui se dégage naturellement du miracle du jour précédent : « Je suis le pain de vie. » Cette affirmation est développée dans une série de cycles concentriques qui aboutissent enfin à cette parole, la plus frappante et la plus concrète : « Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes. » — Au ch. 17, dans la seconde partie de la prière sacerdotale, qui renferme l'intercession de Jésus pour ses disciples, sa pensée suit la même marche. L'idée générale : « Je te prie pour eux, » se scinde bientôt en ces deux plus particulières qui deviennent chacune le centre d'un cycle subordonné : « *Maintiens-les* » τήρησον, v. 11, c'est-à-dire : « Ne laisse pas s'affaiblir l'œuvre que j'ai déjà accomplie en eux, » et : « *Sanctifie-les* » (ἁγιάσον), v. 17, c'est-à-dire : « Perfectionne et achève leur consécration. » — Dans ces divers cas, si les pensées de Jésus se sont réellement déployées sous cette forme qui convient le mieux à la nature de la contemplation religieuse, on comprend qu'il n'ait pas été difficile à un auditeur attentif de reproduire de telles paroles. Il lui suffisait de fixer puissamment son attention sur la pensée centrale, distinctement gravée dans sa mémoire, puis de répéter intérieurement le même procédé d'évolution qui de ce germe avait fait naître le discours. Il retrouvait ainsi les idées subordonnées, d'où il arrivait jusqu'aux détails les plus concrets.

Cependant Jésus ne parlait pas toujours de cette manière ; nous en avons la preuve dans nos synoptiques et dans le quatrième évangile lui-même. Cette méthode était naturelle quand un thème d'une grande richesse lui était indiqué par la situation, comme dans les chap. 5 et 6. Mais nous ne trouvons rien de semblable ni dans l'entretien avec Nicodème, ni dans ceux du chap. 14, ce qui prouve qu'il ne faut pas voir là une manière propre à l'évangéliste. Voici probablement ce qui s'est produit dans les derniers cas indiqués. L'entretien avec Nicodème a certainement duré beaucoup plus longtemps que les quelques minutes que nous mettons à le

lire, et les dernières conversations de Jésus avec les disciples, ayant rempli une grande partie de la soirée, doivent avoir duré quelques heures. Il faut donc admettre (à moins que tout cela ne soit inventé) qu'il s'est opéré dans l'esprit du narrateur un travail de condensation dans lequel les pensées essentielles se sont graduellement dégagées des pensées secondaires et des transitions, puis rattachées directement et sans liaison les unes aux autres, telles qu'elles nous apparaissent actuellement dans le compte-rendu de Jean. Il ne nous reste ainsi de ces entretiens que les principaux jalons. Rien de plus simple que ce procédé.

La conclusion de cette étude est donc qu'aucune intrinsèque sérieuse n'empêche d'admettre la vérité historique des enseignements de Jésus renfermés dans notre évangile. D'ailleurs celui qui reconnaît dans ces discours le message le plus élevé du ciel à l'humanité, ne saurait trouver étrange d'admettre aussi une assistance particulière d'en-haut, accordée aux disciples pour accomplir l'œuvre qui devait les conserver au monde. Saint Jean lui-même paraît faire allusion à une expérience personnelle de ce genre, quand il écrit ces paroles : « Le Consolateur, le Saint-Esprit que le Père enverra en mon nom, vous mettra en mémoire toutes les choses que je vous ai dites » (14.26).

## **2. Relations des discours avec ceux de Jean-Baptiste, le prologue et 1 Jean**

Mais on tire une objection plus grave du rapport de ces discours avec ceux de *Jean-Baptiste* et avec les propres enseignements de l'auteur *dans le prologue* et *dans sa première épître*.

Jésus, dans saint Jean, parle juste comme Jean-Baptiste (comparez 1.15,29,30 ;



3.27-36), juste comme l'évangéliste lui-même dans ses propres écrits. N'est-ce pas là une preuve évidente que les discours, ceux de Jésus comme ceux de Jean-Baptiste, sont de sa propre composition ? — Il ne saurait être ici question du style, quant à ses formes grammaticales et syntactiques : comment en effet pourrait-il ne pas être celui de l'évangéliste ? Ni Jésus, ni Jean-Baptiste n'ont parlé en grec ; et pour reproduire leurs discours d'une manière tolérable dans cette langue, dont le génie est précisément l'opposé de celui de la langue araméenne, que parlaient le Seigneur et son précurseur, une traduction littérale était impossible. L'auteur devait donc en tout cas remonter des mots aux pensées, puis revêtir celles-ci d'une expression nouvelle, empruntée à la langue dans laquelle il racontait. Dans un pareil travail d'assimilation et de reproduction, comment le langage de Jean-Baptiste n'aurait-il pas pris une teinte semblable à celle du langage de Jésus, et ces deux langages celle du style de l'évangéliste ? La question ici n'est pas celle des formes extérieures de la parole ; c'est celle de la conservation fidèle des pensées. En traduisant les paroles de Jean et de Jésus, l'auteur en aurait-il altéré le sens ? Y aurait-il ajouté quelque chose de son propre fonds ? Ou aurait-il même composé avec une entière liberté ? On croit pouvoir répondre affirmativement. On allègue avant tout le discours de Jean-Baptiste, 3.27-36. Reuss accorde sans doute que deux paroles de ce discours proviennent du précurseur, celle qui en forme le début : « Moi je ne suis pas le Christ, » et le mot qui en est le centre : « Il faut que lui grandisse et que moi je m'amointrisse<sup>a</sup>. » D'ailleurs continue le critique, « il n'y a pas dans tout le reste un mot qui ne se place tout aussi bien, ou plutôt cent fois mieux dans la bouche d'un chrétien tout imbu des idées dominantes de ce livre, et qui ne se reproduise ailleurs, quant à son essence, dans les discours prêtés à Jésus même<sup>b</sup>. » Mais quoi ! ces deux mots auraient fait toute la réponse du Baptiste à ses disciples, qui accusaient si amèrement Jésus d'ingratitude ! Qu'il soit permis de croire

---

<sup>a</sup>Traduction de Reuss.

<sup>b</sup>P. 48-49

qu'il les a quelque peu développés, et de placer en particulier au nombre des paroles authentiques ce mot d'une beauté inimitable (v. 29) : « Celui qui a l'épouse est l'époux ; l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'écoute, est ravi de joie à la voix de l'époux ; et c'est là ma joie qui est parfaite. » On n'inventait pas de la sorte au II<sup>e</sup> siècle, témoins nos apocryphes ! Allons plus loin : si nous admettons le récit des synoptiques, d'après lequel le précurseur avait entendu la voix du Père dire à Jésus : « Tu es mon Fils bien-aimé ; en toi j'ai mis toute mon affection, » est-il inadmissible que le même homme ait prononcé cette parole que l'évangéliste lui met dans la bouche (v. 33) : « *Le Père aime le Fils, et il a mis toutes choses entre ses mains ?* » S'il est vrai encore, toujours d'après les synoptiques, que Jean ait vu le Saint-Esprit descendre sur Jésus sous la forme d'une colombe, c'est-à-dire dans sa plénitude organique et indivisible, est-il incroyable qu'il se soit exprimé sur Jésus comme il le fait d'après Jean, au v. 34 : « il prononce les paroles de Dieu ; car *Dieu lui donne l'Esprit sans mesure* (ou : l'Esprit les lui donne sans mesure) » ? Et si Jean-Baptiste s'est exprimé au commencement de son ministère comme le font parler les synoptiques : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir *la colère à venir ?* Tout arbre qui ne produit pas de bons fruits va être coupé et jeté au feu ! » (Matthieu 3.7-10), n'est-il pas très naturel qu'il termine son activité publique par cet avertissement : « Celui qui refuse d'obéir au Fils, la colère de Dieu demeure sur lui » ? C'est ici le dernier écho des tonnerres du Sinaï, qui est bien à sa place dans la bouche du dernier représentant de l'ancienne alliance. Mais l'objection se rabat sur cette parole « Il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, et personne ne reçoit son témoignage, » et elle demande comment il peut se faire que Jean-Baptiste répète aussi littéralement cette déclaration de Jésus lui-même dans son entretien avec Nicodème (3.11) : « En vérité, je te dis que nous disons ce que nous savons et que nous rendons témoignage de ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. » Il n'a pourtant pas assisté à cette conversation ! Non ; mais il se peut bien qu'il lui en ait été rapporté quelque chose : et même, s'il en était autrement,

quel sens aurait la parole du Baptiste que nous rappelions tout à l'heure : « L'ami de l'époux qui se tient là et qui écoute, est ravi de joie *en entendant la voix de l'époux* ; et *c'est là ma joie* qui est parfaite ? » Il entend la voix de l'époux ! Quelque parole de Jésus est donc parvenue jusqu'à son oreille. Et n'est-il pas naturel en effet que, tandis que Jean et Jésus baptisaient dans le voisinage l'un de l'autre (v. 22 et 23), ceux des apôtres qui avaient été les disciples du précurseur aient fait quelques pas pour aller saluer leur ancien maître et lui aient rapporté ce que Jésus faisait et disait ? Le discours de Jean-Baptiste s'explique ainsi d'un bout à l'autre. Et le mot auquel le réduisait Reuss, le v. 30, en a été simplement l'idée centrale. En effet, tout ce qui précède (v. 27-29) est le développement de la seconde proposition : « Il faut que je diminue, » et tout ce qui suit (v. 31-36) est celui de la première : « Il faut qu'il croisse. »

Mais est-il possible d'envisager comme historique la parole mise dans la bouche de Jean-Baptiste dans le prologue, 1.15, et répétée ensuite dans le récit même, 1.30 : « Celui qui vient après moi, a été là avant moi ? » Jean a-t-il pu connaître et proclamer la préexistence divine de Jésus ? — Si cette déclaration n'était mentionnée que dans le prologue, qui est la composition de l'évangéliste, l'hésitation serait possible. Mais l'auteur la replace expressément, un peu plus tard, dans son contexte historique (v. 30). Il raconte comment ce fut à Béthanie que le précurseur la prononça, le jour qui suivit celui de la députation du sanhédrin. Il y aurait une singulière affectation pour ne pas dire une mauvaise foi palpable, dans ces indications subsidiaires de temps et de lieu, si la parole était de l'invention de l'auteur. D'ailleurs elle possède un cachet d'originalité et de concision mystérieux qui est étranger aux fictions postérieures. Et pourquoi ne pourrait-elle pas être authentique ? Lorsque Jean-Baptiste commença son ministère, nous savons que le programme de son œuvre fut la double prophétie d'Ésaïe 40.3 : « Une voix crie au désert : Préparez le chemin de l'Éternel, » et de Malachie 3.1 : « Voici, j'envoie mon messager et il préparera la voie de-

vant moi » (Matthieu 3.3 ; 11.10 ; Marc 1.2-3 ; Luc 1.17 ; 7.27). Or, dans le second de ces deux passages, toujours si étroitement liés, celui qui *envoyait* le messager (Jéhova) n'était autre que celui qui devait le *suivre* bientôt lui-même (Jéhova comme Messie) ; c'est ce que prouve sans réplique le mot : *devant moi*, dans la parole prophétique. Si Jean-Baptiste connaissait ce passage, ne pouvait-il pas comprendre, que dis-je ? pouvait-il ne pas comprendre que son *après-venant* (le Messie) était son *envoyant* et par conséquent son *devancier* sur la scène de l'histoire, l'invisible roi théocratique ? La question revient donc à celle-ci : Jean-Baptiste savait-il lire ?

La ressemblance de fond et de forme entre le *prologue* et les discours de Jésus ne constitue pas une difficulté plus sérieuse. Car, d'un côté, nous avons vu que le fond des enseignements du prologue n'est en grande partie qu'un résumé de ces discours mêmes ; et, d'autre part, il est impossible qu'en traduisant ceux-ci d'araméen en grec, l'auteur ne les ait pas, dans une certaine mesure, revêtus de son style. La conformité signalée est donc un fait qui s'explique aisément.

La conformité des discours et de *la première épître* serait-elle plus compromettante pour l'authenticité des premiers. Quant à la forme, la ressemblance s'explique par les causes déjà signalées en parlant du prologue. Mais même à ce point de vue extérieur, Henri Meyer a constaté une sorte d'appauvrissement dans le vocabulaire de l'épître, comparé à celui des discours<sup>a</sup>. Une trentaine de substantifs, une vingtaine de verbes, voilà tout le fond linguistique de l'épître. Quelle différence avec les discours, si riches en mots vifs et originaux et en images frappantes et variées ! Il y a aussi, en retour, certaines expressions particulières qui appartiennent à l'épître et qui sont étrangères à l'évangile, telles que *naître de Dieu* (2.29 ; 3.9 ; 4.7 ; 5.1) ; comparez le prologue, 1.13) : *l'onction* de l'Esprit (2.20,27) ; le titre de *Paraclet* appliqué à Jésus (2.1).

Quant au fond, nous constatons entre l'épître et l'évangile des diffé-

---

<sup>a</sup> *Les discours du IV<sup>e</sup> évangile*, p. 94.

rences bien plus notables encore, qui démontrent que l'auteur respectait avec grand soin la ligne de démarcation entre ses propres pensées et les enseignements de Jésus. Nous ferons ressortir surtout trois points qui tiennent une place importante dans l'épître et qui ne sont mentionnés nulle part dans les discours :

1. la valeur expiatoire de la mort du Seigneur (1 Jean 1.7,9 ; 2.2 ; 4.10 ; 5.6)
2. la venue de l'Antéchrist (1 Jean 2.18,22 ; 4.1-3)
3. l'attente de la Parousie (1 Jean 2.18,28 ; 3.2).

Ces trois notions, tout en rattachant étroitement notre épître aux évangiles synoptiques, la distinguent profondément des discours johanniques. On a essayé naguère d'expliquer cette différence en attribuant l'épître à un autre auteur que l'évangile. Cette hypothèse n'a pu se soutenir, même au sein de l'école dans laquelle elle avait surgi. Les disciples de Baur, tels que Hilgenfeld, Lüdemann, etc., sont d'accord pour la rejeter. Harnack se déclare du même avis. Comment donc expliquer cette singulière différence ? Plusieurs critiques ont été conduits à penser que l'auteur des deux écrits était encore imbu de ses anciennes idées judaïques quand il composait l'épître, et qu'il ne s'était élevé que plus tard à la spiritualité sublime qui distingue l'évangile<sup>a</sup>. L'épître serait ainsi plus ancienne que l'évangile. — Nous ne croyons pas cette hypothèse soutenable. Les discours renfermés dans l'évangile se distinguent des enseignements de l'épître par une fermeté de pensée et une vigueur d'expression qui leur assignent une date antérieure à la composition de ce dernier écrit. D'ailleurs, l'homme qui, dans l'épître s'adresse non seulement aux *enfants* et aux *jeunes gens*, mais aussi aux *pères* de famille et à tous les membres des églises en les appelant « mes petits enfants » (2.1,18,28 ; 5.21), ne peut avoir été que très avancé en âge. Ce n'est pas dans de telles conditions que l'on s'élève du genre de l'épître à celui de l'évangile, de la marche un peu lente et même hésitante

---

<sup>a</sup>Hilgenfeld, *Einl.*, p. 738 ; Lüdemann, *Zur Erklärung des Papias-Fragments*, dans *Jahrb. für prot. Theol.* 1879.

de l'une au vol direct et puissant de l'autre<sup>a</sup>. Ce qui prouve encore que la composition des discours a précédé celle de l'épître, c'est le fait que toutes les notions qui dans les discours se présentent sous une forme historique, occasionnelle, actuelle, applicable à une circonstance et à des auditeurs déterminés, reparaissent dans l'épître sous une forme abstraite, comme des maximes chrétiennes générales, et en quelque sorte comme les éléments d'une philosophie religieuse. Jésus disait dans l'évangile : « Dieu a tellement aimé le monde, » ou : « Tu m'as aimé avant la fondation du monde. » L'épître dit : « Dieu est amour. » Jésus disait : « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous faites les œuvres de votre père. » L'épître dit : « Celui qui fait le péché est du diable. » Jésus disait : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis. » L'épître dit : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu ; c'est Lui qui nous a aimés. » Jésus disait : « Je suis la lumière du monde : celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres. » L'épître dit : « Dieu est lumière... La vraie lumière brille déjà. » Jésus disait : « J'ai un témoignage plus grand que celui des hommes. » L'épître dit : « Si nous recevons le témoignage des hommes, celui de Dieu est plus grand. » N'est-il pas évident que les aphorismes du second écrit ne sont que la généralisation des affirmations particulières et pleines d'actualité du premier ? L'évangile, c'est l'histoire ; l'épître c'est l'esprit de l'histoire. Il est, par conséquent, plus conforme à la nature des choses de considérer celle-ci comme une émanation de celui-là.

La différence entre ces deux écrits doit donc s'expliquer d'une autre manière. C'est un fait incontestable que les notions que nous avons indiquées comme distinguant nettement l'épître de l'évangile, appartiennent à l'enseignement synoptique et faisaient par conséquent partie des croyances apostoliques et de la doctrine de l'Église en général. C'était donc ici le fonds auquel puisait l'auteur en écrivant l'épître. Mais quand il a rédigé les cinq à six discours qu'il nous a conservés, il ne s'est pas permis de dé-

---

<sup>a</sup>M. Sabatier lui-même reconnaît (p. 189) que l'épître est plus pauvre, plus faible que les discours dans l'évangile.

passer leur primitive teneur ni d'y faire entrer, comme le prétend Reuss, *toute* sa théologie. Il s'est borné à ce qu'il avait *entendu* dans ces occasions particulières. L'épître forme ainsi un lien naturel entre les enseignements johanniques et ceux des synoptiques. Et plus elle se rattache étroitement à ceux-ci pour le fond des idées, plus elle devient une confirmation du caractère historique et des uns et des autres.

Bien loin donc de nous donner des motifs de soupçon, la comparaison des discours avec les compositions de l'auteur se transforme en preuve de la fidélité avec laquelle il a reproduit les premiers, et l'auteur ne paraît nulle part avoir franchi la ligne de démarcation entre ce qu'il avait entendu et ce qu'il composait de lui-même.

### 3. Différences avec les synoptiques

Nous arrivons ici au côté le plus difficile de la question qui nous occupe. Nous possédons dans *les trois premiers évangiles* trois documents, parfaitement concordants et d'une valeur incontestée, des enseignements de Jésus. Ces enseignements y apparaissent sous une forme simple, populaire, pratique ; ils sont ce qu'ils ont dû être pour charmer les foules et entraîner leur assentiment. Comment les discours abstrus et théologiques du quatrième évangile seraient-ils sortis de la même pensée et de la même bouche ? « Il faut faire un choix, dit Renan : si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean. . . Or, entre les deux autorités aucun critique n'a hésité, ni n'hésitera. » Et Jülicher : « Un Jésus qui prêcherait tour à tour de la façon connue par Matthieu ch. 5 à 8 et de celle révélée dans Jean ch. 14 à 16, est une impossibilité psychologique. »

Le contraste signalé est-il réellement aussi insoluble qu'on le prétend ?

C'est à l'étude de cette question que nous allons consacrer les pages suivantes.

Quant au *contenu* des enseignements, trois points surtout paraissent distinguer les discours de Jean de ceux des synoptiques :

1. la différence du rôle assigné à la personne de Jésus dans le salut ;
2. la notion johannique de l'existence de Jésus, comme être divin, antérieurement à sa vie terrestre ;
3. l'omission, chez Jean, de toute parole relative à son retour visible, comme juge du monde.

A l'égard du rôle de Jésus dans le salut, on allègue que, tandis que le Christ des synoptiques annonce simplement le royaume de Dieu, la *bonne nouvelle* de l'avènement prochain de ce glorieux état de choses, celui de Jean ne sait que se prêcher lui-même et dire ce qu'il est pour Dieu et ce qu'il est pour le monde. Tandis que les enseignements synoptiques portent sur les obligations morales les plus diverses, la bienfaisance, l'humilité, la véracité, le détachement, la vigilance, la prière, sur *la justice du royaume*, en un mot, selon l'expression de Jésus lui-même, chez Jean, au contraire, tout devoir se réduit à s'attacher à cet être venu du ciel, en qui Dieu se révèle et se donne. Dans les synoptiques. Jésus est le prédicateur du salut : chez Jean, il est le salut lui-même, la vie éternelle, tout.

La différence signalée serait-elle aussi considérable qu'on le dit ? Non, cela ne saurait être ; car la position *centrale* qu'occupe la personne du Christ dans l'enseignement johannique lui est tout aussi décidément attribuée dans celui des trois premiers évangiles. Les préceptes moraux que Jésus donne dans ceux-ci, sont mis en relation intime avec sa propre personne ; et, parmi les devoirs de la vie humaine, celui qui prime tous les autres est, chez eux comme chez Jean, la foi au Christ, condition indispensable du salut. Qu'on en juge.

« Vends tes biens et donne-les aux pauvres. . . puis *suis-moi*. », dit Jésus



au jeune homme riche (Matthieu 19.21. Le second de ces ordres explique le premier ; celui-ci est la condition, celui-là le but. « En vérité, je vous dit qu'autant que vous avez fait cela à l'un de mes frères que voici, vous *me* l'avez fait » (Matthieu 25.40). C'est la sympathie pour *lui*, Jésus, qui fait le prix de cette assistance et qui est si l'on peut ainsi dire, la bonne œuvre dans la bonne œuvre (comparez 10.42). Jésus ajoute (25.41), en se tournant vers les damnés : « Retirez-vous *de moi*, maudits ! » La perte c'est la rupture de tout lien avec *lui*. *Le recevoir*, c'est recevoir Dieu, déclare-t-il à ses disciples (Matthieu 10.40). La preuve la plus incontestable que l'on possède la disposition de l'humilité nécessaire pour entrer dans le royaume, c'est d'accueillir un enfant *au nom de Jésus*, c'est-à-dire comme si on recevait Jésus lui-même ; et le scandale qui perdra infailliblement celui qui a le malheur de le donner, c'est celui que l'on cause à *l'un de ces petits qui croient en lui* (Matthieu 18.5-6) ; tant il est vrai que le bien dans le bien, c'est l'amour pour *lui*, et le crime dans le crime, c'est le mal qu'on *lui* fait. La prière infailliblement efficace est celle de deux ou trois personnes priant *en son nom* (Matthieu 18.20). La vigilance réelle consiste à l'attendre, *lui*, le Seigneur qui revient, et la condition de l'entrée avec lui dans sa gloire, c'est d'être prêt à *le recevoir* à sa venue (Luc 12.36). Si les vierges folles sont rejetées, c'est pour n'avoir pas rempli ce devoir envers *lui* (Matthieu 25.12). *Le confesser* ici-bas, c'est le moyen d'être reconnu par lui là-haut, comme aussi *le renier*, c'est prononcer sa propre sentence (Matthieu 10.32-33 ; Marc 8.38). Les relations de la vie humaine les plus intimes et les plus sacrées doivent rester constamment subordonnées au lien qui unit à Jésus le croyant, tellement que celui-ci soit prêt à les rompre, à « haïr père, mère, enfant, femme, sa propre vie, » si le lien suprême exige ce sacrifice (Matthieu 10.37). Autrement on ne serait pas *digne de lui*, ce qui équivaut à *être rangé parmi les ouvriers d'iniquité* et exclu avec eux (Matthieu 7.23 ; 25.12). N'avoir pas mis à profit les grâces confiées par lui pour travailler à *sa cause*, pour augmenter *son* bien ici-bas, avoir été *son* serviteur inutile, cela suffit pour être jeté dans les *ténèbres du dehors*, là où il n'y a plus que pleurs et grincements de dents (Matthieu 25.30). L'acte le

plus décisif de la vie morale, la condition indispensable pour pouvoir un jour *retrouver* sa vie, — se donner, *se perdre*, — cet acte ne s'accomplit *que pour l'amour de lui* (Matthieu 10.39 — Jésus décrirait-il autrement la relation de l'homme avec Dieu lui-même ?

Il est, dans l'histoire évangélique, un fait omis par Jean mais conservé par les trois synoptiques, qui montre plus clairement que toutes les paroles comment Jésus faisait réellement consister toute la vie religieuse et morale des siens dans l'union personnelle avec lui. C'est l'institution de la sainte Cène, avec ces deux déclarations qui l'expliquent : « C'est ici mon sang, répandu pour plusieurs en rémission des péchés » ; et : « Le Fils de l'homme est venu pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (Matthieu 26.28 ; 20.28). S'incorporer Jésus, c'est s'approprier la vie. Jésus n'est pas seulement le prédicateur du salut ; il est bien aussi, comme dans Jean, le salut lui-même.

Le rôle de Jésus dans le salut ne diffère donc pas au fond dans les deux enseignements ; aussi l'Eglise n'a-t-elle jamais ressenti expérimentalement le contraste signalé. Voici seulement, me semble-t-il, la différence et son origine. Les synoptiques ont retracé avec prédilection — nous en avons vu la raison — les prédications populaires et journalières de Jésus, dans lesquelles il cherchait à réveiller la vie morale de ses auditeurs et à stimuler les instincts spirituels qui seuls pouvaient les conduire à lui. Or, ces auditeurs étaient des Juifs nourris dès l'enfance de l'attente du royaume messianique. Jésus, comme Jean-Baptiste, prend donc cette glorieuse espérance pour point de départ de son enseignement, tout en s'efforçant de la spiritualiser et de faire ressortir la sainteté comme le caractère essentiel de ce futur état de choses. Dans ce but il accentue avec force les qualités morales que doivent posséder ses membres. Mais ce n'était là que l'enseignement propédeutique et élémentaire, la base générale (qui lui était commune avec la loi et les prophètes) de la prédication spéciale et vraiment nouvelle qu'il apportait au monde. Celle-ci se rapportait au rôle de

sa personne dans l'œuvre du salut et dans l'établissement du royaume. Et quand il arrive à ce sujet-là, dans les synoptiques, il insiste, non moins que dans le quatrième évangile, sur l'importance vitale de la foi en lui et sur la concentration du salut en sa personne et en son œuvre. Sans la première forme d'enseignement, il n'eût trouvé chez ses auditeurs que des sourds. Sans la seconde, il ne les eût jamais entraînés là où il voulait les élever. En nous retraçant particulièrement la première, les synoptiques n'en ont pas moins conservé fidèlement la seconde ; et c'est dans celle-ci que nous constatons particulièrement, comme nous venons de le faire, le fond commun entre eux et Jean.

Mais il est un point sur lequel le quatrième évangile paraît décidément dépasser le contenu de renseignement synoptique. C'est celui de la *préexistence divine* de Jésus. Faut-il reconnaître ici une idée importée par l'auteur du quatrième évangile dans l'enseignement du Seigneur, ou devons-nous envisager cette notion comme un élément réel du témoignage de Jésus sur lui-même ?

Trois paroles surtout dans l'évangile de Jean renferment évidemment cette notion : « Que sera-ce quand vous verrez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ? » (6.62) — « En vérité, en vérité, je vous dis qu'avant qu'Abraham fût, je suis » (8.58). — « Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même, de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût » (17.5) : ou bien, comme dit Jésus au v. 24 : « parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde. » — Beyschlag. Weizsäcker, Ritschl et d'autres essaient de ne donner à cette préexistence qu'un sens idéal : Jésus se serait senti et reconnu comme l'homme que Dieu a éternellement prévu, aimé, élu et destiné à être le Sauveur de l'humanité, et le sentiment de cette prédestination éternelle se serait formulé chez lui comme la conscience de sa préexistence personnelle. Mais cet essai d'explication reste bien au-dessous du sens des paroles que nous venons de citer. « Là où il était auparavant, » ne peut désigner qu'une existence aussi réelle, aussi personnelle

que l'existence actuelle de celui qui parle de la sorte. Et dans les deux autres déclarations, la comparaison avec Abraham (« avant qu'Abraham fût, » littéralement : *devînt*, γένεσθαι) et avec le monde (« avant que le monde fût »), deux êtres parfaitement réels, ne permet pas d'attribuer à celui qui leur est comparé, au point de vue de l'antériorité, une existence moins réelle que la leur. La seule question est par conséquent de savoir si Jésus a *lui-même* parlé de la sorte ou si quelqu'autre lui a prêté de telles assertions.

Rappelons-nous avant tout que l'idée de la divinité du Messie était un des points fondamentaux de la doctrine des prophètes. Une exégèse bien décidée à ne pas se plier devant les textes peut seule le nier. Nous ne nous appuierons pas, si l'on veut, sur le Psaume 2, quoique dans notre conviction les mots : « Tu es mon Fils, » et ceux-ci : « Embrassez le Fils, » ne puissent désigner autre chose que la participation du Messie à l'existence divine et l'obligation pour les hommes de l'adorer. Mais ce qui ne peut être nié, ce sont les titres de *Dieu fort* et de *Père éternel* qu'Ésaïe donne à « l'enfant qui nous est né » (9.5) ; c'est l'opposition qu'établit Michée (5.2) entre la naissance terrestre du dominateur d'Israël, à *Bethléem*, et son origine supérieure qui est *dès les jours éternels* ; c'est l'identification, chez Zacharie, de Jéhova avec le Messie souffrant, dans cette parole que l'on torture inutilement : « Ils regarderont à *moi* qu'ils ont *percé* » (12.10) ; c'est enfin, et surtout, cette promesse que Malachie met dans la bouche — de qui ? de Jéhova ou du Messie ? évidemment, de l'un et de l'autre, puisqu'elle les identifie, comme nous l'avons déjà vu : « Voici, *j'envoie* mon messager (le précurseur), et il préparera la voie *devant moi*, et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, *l'ange de l'alliance* que vous désirez, entrera dans *son* temple ; voici, il vient, dit l'Éternel des armées » (3.1). La venue du Messie est celle du Seigneur, d'*Adonai*, nom qui n'est donné qu'à Dieu ; c'est celle de *l'ange de l'alliance*, de cet ange de l'Éternel dont parle plusieurs fois le Pentateuque et qu'Ésaïe (53.9) appelle « l'ange de la face. » de cet

être mystérieux dans lequel apparaît l'Éternel dès les premiers temps lorsqu'il veut se manifester d'une manière accessible aux sens, et duquel Dieu dit (Exodeé23.21) : « *Mon nom* (mon essence manifestée) est en lui. » C'est cet être mystérieux qui, dans cette parole de Malachie que l'on peut appeler le point culminant de la prophétie messianique, se déclare à la fois le Messie qui doit suivre le précurseur, et le Dieu qui envoie celui-ci et que l'on adore à Jérusalem. Et que l'on ne dise pas que nous mettons dans ce passage des choses qui n'y sont pas ou du moins que l'on n'y voyait pas encore du temps de Jésus. Nous avons eu déjà la preuve du contraire. Cette parole de Jean-Baptiste : « Celui qui vient après moi a été avant moi, » c'était d'ici qu'il l'avait tirée par l'illumination de l'Esprit. Mais nous possédons une autre preuve encore, c'est la parole que Luc met dans la bouche de l'ange quand il annonce à Zacharie la naissance de Jean-Baptiste (1.16-17) : « Il (Jean) convertira plusieurs des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, et *il marchera durant lui* avec l'esprit et la force d'Elie, pour tourner les cœurs des pères vers les enfants... » Il marchera devant lui... Devant qui ? Les mots précédents le disent expressément : « devant le *Seigneur, leur Dieu.* » Et si nous pouvions douter que cette parole soit une reproduction de celle de Malachie. ce doute tomberait devant les mots : « avec l'esprit et la force d'Elie, » qui sont tirés littéralement du chapitre suivant du même prophète (4.5-6). Tout homme en Israël, à qui les prophéties étaient familières, ne pouvait donc se refuser à attribuer à la personne du Messie une nature surhumaine. Il n'y aurait, par conséquent, même au point de vue naturel, rien d'étonnant à ce que Jésus, qui se proclamait le Messie, eût affirmé en même temps sa divine préexistence.

Un second fait instructif s'offre à nous dans le Nouveau Testament. La préexistence de Christ n'est pas seulement enseignée dans les discours de Jean ; elle l'est dans les épîtres de Paul. D'après 1 Corinthiens 8.6, comme d'après le prologue de Jean, c'est Christ qui *a créé* toutes choses. D'après la même épître, 10.4, le rocher invisible qui conduisait Israël dans le désert

et qui le délivrait, était Christ. D'après Colossiens 1.15-17, il est « premier-né avant toute création (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) » ; il est « avant toutes choses » ; c'est « par lui que sont créées toutes choses, les célestes et les terrestres ; tout est par lui et pour lui, tout subsiste en lui. » Et ce n'est pas seulement saint Paul qui énonce cette idée. L'épître aux Hébreux, qui par sa destination même témoigne de la foi de l'Eglise primitive palestinienne<sup>a</sup>, déclare que c'est Christ qui a fait le monde que les anges l'adorent, qu'il a fondé la terre et les cieux, qu'il est toujours le même, et d'autant plus élevé au-dessus de Moïse que celui qui a bâti la maison est plus grand que la maison même (1.2,6,10,12 ; 3.3). Il y a plus ; la même intuition se retrouve dans l'Apocalypse, ce livre prétendu judaïsant. Jésus y est, comme Jéhova lui-même dans Esaïe. nommé : *le premier et le dernier*, c'est-à-dire, comme l'auteur l'explique lui-même, le *principe* et le *but* (ἀρχὴ καὶ τέλος) de toute la création<sup>b</sup> ; toutes les créatures se prosternent devant l'Agneau assis sur le trône, aussi bien que devant le Père. — Ce n'est donc ni à un individu (soit le vrai, soit le pseudo-Jean), ni à une école (celle d'Ephèse), ni à quelque parti semi-gnostique, ni à quelque église d'Asie Mineure, qu'appartient la doctrine de la divinité et de la préexistence du Christ ; c'est à l'Eglise représentée dans toutes ses parties par les auteurs et les lecteurs des écrits que nous venons de citer<sup>c</sup>. S'il en est ainsi, cette notion, si généralement reçue, de la personne de Christ a dû reposer sur des témoignages

<sup>a</sup>Nous ne pouvons accorder aucune vraisemblance critique à l'opinion qui cherche en Italie, ou dans tout autre pays que la Palestine, les destinataires de cette épître.

<sup>b</sup>1.17 ; 2.8 ; 22.13. Hilgenfeld prétend que le Jésus de l'Apocalypse n'est que le premier créé d'entre les *anges* (3.14). Mais comparez 22.9,16, qui exclut positivement cette idée ; 22.13 prouve que ἀρχή, 3.14 signifie non commencement, mais principe, à moins que τέλος ne dût signifier que Jésus est la *fin* de l'existence de l'univers, dans le sens de M. de Hartmann !

<sup>c</sup>Voici ce que dit Weizsäcker lui-même (p. 222) : « Dans le temps où la tradition apostolique primitive était encore représentée par toute une série de témoins, l'apôtre Paul enseigna sur la personne de Jésus une doctrine d'après laquelle il était le Fils de Dieu venu du et pour renouveler l'humanité, celui dont Dieu s'était servi comme de son organe dans la création du monde. Et nous ne trouvons aucune trace d'une opposition que cet enseignement aurait rencontrée dans les cercles apostoliques primitifs et qui lui donnerait le caractère d'une manière de voir particulière. »

positifs sortis de la bouche de Jésus, tels que ceux que nous trouvons dans le quatrième évangile.

Les trois premiers évangiles eux-mêmes, bien loin de contredire ce résultat, le confirment. Nous avons déjà montré que ces écrits attribuent à la personne de Christ vis-à-vis de l'âme humaine absolument la même position centrale que l'Ancien Testament attribuait à Dieu. A qui étaient réservés par Moïse et par les prophètes la confiance et l'amour absolus ? Jésus les réclame pour lui, dans les synoptiques, et cela au nom de notre salut même. Le monothéisme juif, si rigoureux et si jaloux des droits de Dieu, eût-il permis à Jésus de prendre une semblable position, s'il n'eut eu la conscience distincte qu'à l'arrière-plan de son existence humaine, il y avait une personnalité divine ? Il ne peut, comme Juif fidèle, vouloir être pour nous ce que dans les synoptiques il demande à être, qu'autant qu'il est ce qu'il se dit être chez Jean<sup>a</sup>.

A cette conclusion générale viennent se joindre un grand nombre de faits particuliers dans les mêmes écrits. Nous venons de voir comment, chez Luc, celui qui vient après le précurseur est appelé dans les paroles précédentes *le Seigneur leur Dieu*. Chez Marc, la personne du Fils est placée même au-dessus des créatures les plus élevées : « Quant à ce jour-là, personne ne le connaît, non pas même les anges qui sont dans le ciel, ni même le Fils [durant le temps de son abaissement], mais le Père seul » (13.32). Chez Matthieu, le Fils est placé entre le Père et le Saint-Esprit, souffle de Dieu : « Baptisez toutes les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (28.19). Dans la parabole des vigneron, Jésus se représente lui-même, en opposition aux *serviteurs* envoyés avant lui, comme le Fils et l'héritier du maître de la vigne (Matthieu 21.37-38). On aura beau faire subir à la question de Jésus (Matthieu 22.53) : « Si David appelle le Christ son

---

<sup>a</sup>Le professeur Schultz écrit ces mots dans son ouvrage sur la divinité de Jésus-Christ : « Le sentiment de la dépendance religieuse n'est admissible que vis-à-vis du *seul* vrai Dieu... Nous ne devons nous incliner religieusement que devant ce qui est *réellement* divin » (*die Lekre von der Gottheit Christi*, p. 540 et 541).

Seigneur, comment est-il son fils ? » toutes les manipulations imaginables, la pensée de Jésus ressortira toujours simple et claire pour celui qui ne cherche pas midi à quatorze heures : Si, d'un côté, le Christ est le fils de David par son origine terrestre, de l'autre côté, il n'en est pas moins son Seigneur en vertu de sa personnalité divine. C'est ce que Michée avait déjà dit (5.2). Et comment, s'il n'avait eu la conscience de sa divinité, Jésus parlerait-il de *ses* anges (Matthieu 13.41), de *sa* gloire (25.31) enfin de *son* nom sous l'invocation duquel sont rassemblés les fidèles ? L'Ancien Testament n'autorisait aucune créature à s'approprier ainsi les attributs de Jéhova. Or, la notion de sa préexistence était pour Jésus implicitement renfermée dans celle de sa divinité.

Sans doute nous ne trouvons dans les synoptiques aucune déclaration aussi précise que celles que nous avons citées tout à l'heure dans les discours johanniques. Mais ne constatons-nous pas par l'évangile de Luc la quantité énorme de matériaux qui nous manqueraient totalement si nous ne possédions que ceux de Matthieu et de Marc : par exemple les trois paraboles de la grâce (Luc ch. 15 ; brebis perdue, drachme perdue, enfant prodigue), celles de l'économe infidèle et du mauvais riche (Luc ch. 16), celles du juge inique, puis du péager et du pharisien (Luc ch. 18), le récit de Zachée, le trait du brigand converti, et tant d'autres trésors que Luc a tirés de l'oubli où les avaient laissés les autres rédactions de la tradition et qu'il a seul conservés à l'Eglise ? Comment donc pourrions-nous faire de l'omission de ces quelques paroles dans nos trois premiers évangiles un argument contre leur authenticité ? Si des tableaux aussi impressifs, des récits aussi populaires que ceux que nous venons de rappeler, n'étaient pas entrés dans l'évangélisation orale ou dans quelques-unes de ses rédactions écrites, combien plus aisément trois ou quatre paroles, d'un caractère très élevé et profondément mystérieux, n'avaient-elles pas pu s'effacer dans la tradition, pour reparaître plus tard comme les réminiscences d'un auditeur particulièrement attentif à tout ce qui, dans l'enseignement de Jé-



sus, concernait sa personne ? L'intérêt dogmatique que ces déclarations ont pour nous, n'existait pas à ce degré en ce moment-là ; car l'impression de la personne de Jésus, contemplée journallement dans sa vivante plénitude, remplissait les cœurs et comblait toutes les lacunes particulières. N'oublions pas d'ailleurs que, de ces trois paroles, l'une se trouvait dans le discours qui suivit la multiplication des pains, discours qu'omettent complètement les synoptiques ; la seconde, dans un discours prononcé à Jérusalem et qui est omis également chez ceux-ci avec tout le séjour dont il fait partie ; la troisième, dans la prière sacerdotale qu'ils n'ont pas non plus rapportée. Quant à Jean, d'après son plan, il devait nécessairement les rappeler, s'il voulait, comme cela ressort de 20.30-31, rendre compte des signes auxquels il avait reconnu en Jésus le Christ, *le Fils de Dieu*, et qui pouvaient contribuer à produire chez ses lecteurs la même assurance de foi. Ces points culminants du témoignage de Jésus sur sa personne ne pouvaient manquer dans un pareil tableau.

Reste la différence dans les *intuitions eschatologiques*. Chez les synoptiques, un retour visible du Seigneur, un jugement final extérieur, une résurrection corporelle des fidèles, un règne de gloire ; chez Jean, pas d'autre retour de Christ que sa venue dans les cœurs sous la forme du Saint-Esprit ; pas d'autre résurrection que celle de l'âme par la régénération ; pas d'autre jugement que le triage qui s'opère entre les croyants et les non-croyants par la prédication de l'Évangile ; pas d'autre règne que la vie du fidèle en Christ et en Dieu. « Tout cet évangile est disposé, dit Hilgenfeld, de manière à présenter la venue historique de Christ comme sa seule apparition sur la terre<sup>a</sup>. » — Mais ce spiritualisme exclusif que l'on attribue au quatrième évangile, est-il bien une réalité ? Jean accentue assurément le retour de Jésus en esprit. Mais est-ce pour remplacer totalement et pour nier son retour visible ? Non, selon lui, le premier est la préparation du second : « Je reviendrai, » voilà le retour spirituel. Puis il ajoute :

---

<sup>a</sup>*Einl.* p. 728.

« Et je vous prendrai avec moi, afin que, là où je suis (dans cette maison du Père où il y a beaucoup de places et où Jésus s'en va lui-même maintenant), vous y soyez aussi avec moi » (14.3) ; voilà, en un sens quelconque, une consommation. « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (21.23). Et dans la 1<sup>re</sup> épître : « Mes petits enfants, demeurez en lui, afin que, quand il paraîtra, nous ayons de l'assurance » (2.28). « Nous savons que, quand il paraîtra, nous lui serons semblables » (3.3). — Le jugement spirituel qu'enseigne Jean est également, selon lui, la préparation du jugement extérieur auquel aboutira l'économie de la grâce. « Ce ne sera pas moi qui vous accuserai auprès du Père, ce sera Moïse en qui vous espérez. » « L'heure vient dans laquelle tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de l'homme et en sortiront : ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie ; ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement » (5.45,28-29). Voilà certes un jugement extérieur et une résurrection corporelle dûment proclamés. Scholten pense, il est vrai, que ces versets doivent être une interpolation. Pour quelle raison ? Ils ne manquent dans aucun manuscrit, dans aucune version. Non, mais le savant a décrété *a priori* ce que doit être le quatrième évangile pour qu'il soit bien l'antipode des trois autres. Et comme ces versets font obstacle à cette décision souveraine de *sa* critique, il prend ses ciseaux et taille. Voilà ce qu'on appelle à cette heure *la science*. Du reste, l'on gagne peu de chose à ces procédés violents. Quatre fois de suite, en effet, dans le chapitre 6, Jésus revient sur ces faits gênants du dernier jour et de la résurrection des morts : « Afin que je ne perde rien de ce que le Père m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour » (v. 39) ; « afin que quiconque contemple le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour » (v. 40) ; « personne ne peut venir à moi, si le Père ne l'attire ; et je le ressusciterai au dernier jour » (v. 44) ; « celui qui mange ma chair et boit mon sang... , je le ressusciterai au dernier jour » (v. 34). On avouera qu'il faut une certaine dose de hardiesse pour soutenir qu'un livre où se trouve une telle série d'affirmations, n'enseigne ni un jugement dernier, ni la résurrec-

tion des corps. Mais on compte, et malheureusement à bon droit, sur un public qui ne contrôle pas.

La vérité est que, conformément à son habitude, l'auteur du quatrième évangile parle moins des résultats extérieurs que des préparations spirituelles, parce que l'évangélisation populaire et, par suite, les synoptiques, faisaient justement l'inverse. Sans omettre la venue du Saint-Esprit et son action dans les cœurs (Luc 24.48-49; Matthieu 28.19; Luc 12.11-12 etc.), les premiers évangiles avaient transmis à l'Église dans tous ses détails l'enseignement de Jésus sur la ruine de Jérusalem et sur son retour visible à la fin des temps (Matthieu ch. 24; Marc ch. 13; Luc ch. 21 et 17). Jean n'avait rien à ajouter sur ces divers points. Quant à nous, en lisant les conséquences que nos critiques tirent de son silence, nous ne pouvons dissimuler un sujet d'étonnement : voilà des hommes qui prétendent que le grand discours de Jésus sur la fin des temps, dans les synoptiques, n'a jamais été tenu par lui ; que ce n'est qu'une composition de quelque auteur juif ou judéo-chrétien, dans les années 67 ou 68 : et les mêmes hommes osent alléguer l'absence chez Jean de ce discours inauthentique, comme une raison *contre* la fidélité de cet évangile !

Impossible donc de surprendre une différence *essentielle*, c'est-à-dire portant sur le fond de l'enseignement, entre les synoptiques et le quatrième évangile.

Mais que penser de la *forme* toute différente en laquelle Jésus s'exprime dans les discours johanniques et dans les prédications synoptiques ? Ici, des maximes morales brèves, fortement empreintes, populaires, aisées à retenir ; là, des discours d'une portée élevée et en quelque sorte théologique. Ici, comme dit Keim, « le joyau de la parabole ; » là, pas un seul tableau de ce genre. En un mot, ici, l'esprit simple et pratique : là, une teinte mystique, exaltée, rêveuse.

Quant à la *parabole*, elle manque, il est vrai, chez Jean, du moins sous

la forme où nous la trouvons dans les premiers évangiles ; mais il faut se rappeler que rien n'était plus propre que ce genre de discours à défrayer l'évangélisation populaire dans les premiers temps de l'Eglise. Tout ce qu'on pouvait se rappeler de pareils enseignements, fut donc mis successivement en circulation dans la tradition et passa de là dans les premiers écrits évangéliques. Quel aurait pu être le but de l'auteur du quatrième évangile en supprimant ces enseignements qu'il devait connaître et qui auraient donné du crédit à son livre, à supposer que son récit fût une fiction ? Mais, s'il racontait simplement l'histoire, à quoi bon répéter ce que chacun pouvait lire dans des écrits qui étaient déjà à la portée de tout le monde ? Il n'eût pu être conduit à en agir différemment que si les paraboles eussent été un jalon nécessaire dans l'histoire de la foi apostolique qu'il avait à cœur de décrire ; mais évidemment ce n'était point le cas. D'ailleurs, si nous ne trouvons pas dans le quatrième évangile la parabole sous forme de *récit* complet, nous l'y trouvons sous une forme très rapprochée, celle de *l'allégorie*<sup>a</sup>. C'est ici l'analogue de ce qu'on appelle, chez les synoptiques, les *paraboles* du levain ou du grain de sénevé ; ainsi les tableaux du Berger, de la Porte, et du Bon Berger (chap. 10), ou celui de la femme qui passe subitement de l'excès de la douleur à celui de la joie (16.21). ou encore celui du cep et des sarments (15.1 et suivants). C'est toujours le langage imagé et pittoresque de celui qui, dans les premiers évangiles, parlait au peuple en ces termes : « Qu'êtes-vous allés voir au désert ? Un roseau agité du vent... ? » (Matthieu 11.7) Cette question rappelle de très près la parole de Jésus dans notre évangile (5.35) : « Jean était un flambeau brillant et qui se consumait ; et vous avez voulu vous réjouir pour un peu de temps à sa lumière. » Que l'on compare encore les similitudes suivantes : l'Esprit est comme le vent qui souffle où il veut et dont on ne connaît la présence que parce qu'on en entend le bruit (3.8). L'in-

<sup>a</sup>Il est remarquable que 10.6 et 16.25, Jean emploie pour caractériser ce genre de comparaisons le mot *παροιμία*, par lequel les LXX traduisent quelquefois le mot *maschal*, qu'ils rendent ordinairement par *παράβολή*.

crédule est comme le malfaiteur qui cherche la nuit pour accomplir ses œuvres mauvaises (v. 19 et 20). L'émancipation spirituelle est la formule de manumission que le fils de la maison prononce sur les esclaves (8.36) : etc. Chacune de ces images est une parabole en germe, que l'auteur eût pu développer comme telle, pour peu qu'il l'eût voulu.

Quant au caractère élevé, *mystique*, des discours de Jésus, ce langage contraste, il est vrai, avec la tournure simple, vive, piquante, des discours synoptiques. Mais remarquons d'abord que l'on a singulièrement exagéré ce contraste. M. Sabatier le reconnaît lui-même : « Une comparaison de ces discours avec ceux des synoptiques prouve qu'au fond la distance est moins grande qu'il ne le semble au premier abord. » Comment ne pas reconnaître la voix qui nous frappe si vivement chez les synoptiques, dans ces paroles brèves et puissantes du Christ johannique qui semblent jaillir des profondeurs d'un autre monde ? « Mon père agit jusqu'à maintenant, et moi aussi j'agis. » « Abattez ce temple et je le relèverai dans trois jours. » « Hors de moi vous ne pouvez rien faire. » « Si le grain n'est jeté en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » « Celui qui m'a vu, a vu le Père. » « Le prince de ce monde vient, mais il n'a rien en moi. » Il y a un fait indéniable : nous constatons au moins vingt-sept paroles de Jésus chez Jean qui, à peu de chose près, se retrouvent les mêmes chez les synoptiques. En voici la liste :

JEAN	SYNOPTIQUES
<u>2.19</u> : Abattez ce temple, et je le relèverai dans trois jours.	<u>Matthieu 26.61 (27.40)</u> : Cet homme a dit : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir dans trois jours. ( <u>Marc 14.58 et 15.29</u> )
<u>3.18</u> : Celui qui croit en lui ne sera point jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé.	<u>Marc 16.16</u> : Celui qui a cru et qui a été baptisé sera sauvé ; celui qui n'a pas cru sera condamné.

<p><u>4.44</u> : Car Jésus avait déclaré lui-même qu'un prophète n'est point honoré dans son pays.</p>	<p><u>Matthieu 13.37</u> : Jésus leur dit : Un prophète n'est méprisé que dans son pays et dans sa maison. (<u>Marc 6.4 et Luc 4.24</u>)</p>
<p><u>5.8</u> : Jésus lui dit : Lève-loi, emporte ton lit et marche.</p>	<p><u>Matthieu 9.6</u> : Lève-toi, charge-toi de ton lit et t'en va dans ta maison. (<u>Marc 2.9; Luc 5.24</u>)</p>
<p><u>6.20</u> : C'est moi, n'ayez point de peur.</p>	<p><u>Matthieu 14.27</u> : C'est moi, n'ayez point de peur. (<u>Marc 6.50</u>)</p>
<p><u>6.35</u> : Celui qui vient à moi n'aura plus faim; celui qui croit en moi n'aura plus soif.</p>	<p><u>Matthieu 5.6; Luc 6.21</u> : Heureux ceux qui ont faim et soif, car ils seront rassasiés.</p>
<p><u>6.37</u> : Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et je ne mettrai point dehors celui qui vient à moi.</p>	<p><u>Matthieu 11.28-29</u> : Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de vos âmes.</p>
<p><u>6.46</u> : Ce n'est pas que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu; c'est lui qui a vu le Père. Comparez <u>1.18</u> : Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui nous l'a fait connaître.</p>	<p><u>Matthieu 11.27</u> : Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. (<u>Luc 10.22</u>)</p>

<p><u>12.8</u> : Vous avez toujours des pauvres avec vous ; mais vous ne m'aurez pas toujours.</p>	<p><u>Matthieu 26.11</u> : Car vous avez toujours des pauvres avec vous ; mais vous ne m'aurez pas toujours. (<u>Marc 14.7</u>)</p>
<p><u>12.25</u> : Celui qui aime sa vie la perdra ; et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle</p>	<p><u>Matthieu 10.39</u> : Celui qui conservera sa vie la perdra ; et celui qui perdra sa vie à cause de moi la retrouvera. (<u>16.25 ; Marc 8.35 ; Luc 9.24 ; 17.33</u>)</p>
<p><u>12.27</u> : Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je : Mon Père, délivre-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis parvenu à cette heure.</p>	<p><u>Matthieu 26.38</u> : Et il leur dit : Mon âme est saisie de tristesse jusqu'à la mort. (<u>Marc 14.34 et suivants.</u>)</p>
<p><u>13.3</u> : Jésus, sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains...</p>	<p><u>Matthieu 11.27</u> : Toutes choses m'ont été remises par mon Père...</p>
<p><u>13.16</u> : En vérité, en vérité, je vous dis que le serviteur n'est pas plus grand que son maître... etc.</p>	<p><u>Matthieu 10.24</u> : Le disciple n'est pas plus que son maître, ni le serviteur que son Seigneur. (<u>Luc 6.40</u>)</p>
<p><u>13.20</u> : Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit ; celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.</p>	<p><u>Matthieu 10.40</u> : Celui qui vous reçoit me reçoit ; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé (<u>Luc 10.16</u>)</p>



<p><u>13.21</u> : En vérité, en vérité, je vous dis que l'un de vous me trahira.</p>	<p><u>Matthieu 26.21</u> : Je vous dis en vérité que l'un de vous me trahira. (Marc 14.18)</p>
<p><u>13.38</u> : En vérité, je te dis que le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois.</p>	<p><u>Matthieu 26.34</u> : Je te dis en vérité que cette nuit même, avant que le coq ait chanté, tu me renieras trois fois. (Marc 14.30 ; Luc 23.34.)</p>
<p><u>14.18</u> : Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous. <u>14.23</u> : Nous ferons notre demeure chez lui.</p>	<p><u>Matthieu 28.20</u> : Je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde.</p>
<p><u>14.28</u> : Mon Père est plus grand que moi.</p>	<p><u>Marc 13.32</u> : Personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul.</p>
<p><u>14.31</u> : Levez-vous, parlons d'ici.</p>	<p><u>Matthieu 26.46</u> : Levez-vous, parlons.</p>
<p><u>15.20</u> : S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi.</p>	<p><u>Matthieu 10.25</u> : S'ils ont appelé le père de famille Béalzébul. combien plus appelleront-ils ainsi ses serviteurs.</p>
<p><u>15.21</u> : Ils vous feront tout cela à cause de mon nom.</p>	<p><u>Matthieu 10.22</u> : Vous serez haïs de tous à cause de mon nom.</p>

<u>16.32</u> : Voici, l'heure vient, et elle est déjà venue, que vous serez dispersés chacun de son côté et que vous me laisserez seul.	<u>Matthieu 26.31</u> : Car il est écrit : Je frapperai le berger, et les brebis du troupeau seront dispersées.
<u>17.2</u> : Selon que tu lui as donné puissance sur toute chair.	<u>Matthieu 28.18</u> : Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre.
<u>18.11</u> : Remets ton épée dans le fourreau.	<u>Matthieu 26.52</u> : Remets ton épée en son lieu.
<u>18.20</u> : J'ai toujours enseigné en pleine synagogue et dans le temple.	<u>Matthieu 26.55</u> : J'étais assis chaque jour au milieu de vous, enseignant dans le temple.
<u>18.37</u> : Alors Pilate lui dit : Tu es donc roi ? Jésus répondit : Tu le dis, je suis roi, je suis né pour cela.	<u>Matthieu 27.11</u> : Et le gouverneur l'interrogea, disant : Es-tu le roi des Juifs ? Et Jésus lui dit : Tu le dis.
<u>20.23</u> : Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. . . . etc.	<u>Matthieu 18.18 (16.19)</u> : Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux. . .

Eh bien ! personne ne pourra soutenir que ces paroles tranchent le moins du monde soit sur le tissu du texte de Jean, soit sur celui du texte synoptique. Ce fait prouve bien que la différence signalée a été singulièrement exagérée. Si, en effet des paroles d'une tournure aussi originale que celles de Jésus peuvent simultanément et sans choquer le moins du monde, occuper une place dans les deux sortes de documents, cela prouve que ceux-ci sont foncièrement homogènes.

On allègue spécialement plusieurs expressions propres au style de Jean,

et qui sont étrangères aux synoptiques, par exemple les termes de *lumière* et de *ténèbres* ; ou bien ce sont des expressions en usage chez ceux-ci et qui manquent chez celui-là, comme celle de *royaume des cieux* (ou *de Dieu*) ; à laquelle Jean substitue le terme moins judaïque et plus mystique de *vie éternelle*. Mais l'opposition de *lumière* et de *ténèbres*, de *mort* et de *vie*, se rencontre aussi chez les synoptiques, témoins Luc 11.34-36 ; 9.60 ; Matthieu 6.22-23 ; 7.14. N'est-elle pas très usitée déjà dans l'Ancien Testament ? Et quant à l'expression johannique de *vie éternelle*, elle se trouve employée dans les synoptiques comme équivalent de celle de *royaume de Dieu*, absolument comme chez Jean. Nous en prenons à témoin les exemples suivants, qu'a très heureusement fait ressortir Beyschlag ; les deux versets mis en parallèle sont tirés chaque fois du même évangile et du même récit :

<u>Matthieu 18.3</u> : Vous n'entrerez point <i>au royaume des cieux</i> .	<u>Matthieu 18.8</u> : Il vaudrait mieux pour toi entrer <i>dans la vie</i> .
<u>Matthieu 19.17</u> : Si tu veux entrer <i>dans la vie</i> .	<u>Matthieu 19.23</u> : Un riche entrera difficilement <i>au royaume des cieux</i> .
<u>Matthieu 25.34</u> : Héritez <i>le royaume préparé pour vous</i> .	<u>Matthieu 25.46</u> : Et les justes iront à <i>la vie éternelle</i> .
<u>Marc 9.45</u> : Il est meilleur pour toi d'entrer <i>dans la vie</i> .	<u>Marc 9.47</u> : Il est meilleur pour toi d'entrer <i>au royaume de Dieu</i> .

Jean, du reste, emploie deux fois, dans l'entretien avec Nicodème (3.3,5), le terme de *royaume de Dieu* (ou *des cieux* dans le *Sinaiticus*).

Que reste-t-il, après tout cela, qui soit suffisant pour établir, quant à la forme, un contraste insoluble entre la parole de Jésus chez Jean et son langage chez les synoptiques ? Une certaine différence demeure, je ne le nie point. Elle consiste dans cet accent tout particulier de solennité sainte et, si

j'ose ainsi dire, de céleste suavité, qui distingue non seulement notre évangile, mais aussi la première épître de Jean, de tous les autres produits de la pensée humaine, et qui fait de ces écrits une littérature à part : avec cette différence pourtant, déjà signalée, que, tandis que le cours de la pensée est ferme et d'une tenue logique rigoureuse dans l'évangile, les matières sont traitées dans l'épître d'une manière plus molle, plus hésitante et plus diffuse. — Il faut avant tout, comme nous l'avons vu, tenir compte, pour expliquer le contraste réel entre le quatrième évangile et les précédents, de l'influence exercée sur la forme des discours par le style propre du traducteur et par le travail de condensation qui a été la condition de cette reproduction. Mais après cela, il demeure encore un certain *reste* en quelque sorte irréductible, qui réclame une étude à part. On a dit que les *restes inexpliqués* sont dans la science la cause des grandes découvertes. Nous n'ambitionnons pas de faire une grande découverte ; mais nous voudrions cependant parvenir à rendre compte, un peu plus clairement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, de la différence qui nous occupe.

La question est de savoir si cet accent particulier, que l'on pourrait appeler le timbre johannique, a été étranger à Jésus, de telle sorte que notre évangéliste en serait le véritable créateur et l'aurait de son chef prêté au Sauveur ; ou s'il a appartenu au langage de Jésus lui-même, au moins dans certains moments particuliers de sa vie. Nous l'avons vu : les scènes racontées dans notre évangile ne représentent qu'une vingtaine de jours ou même de moments répartis sur une activité de deux années et demie. Et il est par conséquent permis de se demander si ces scènes, choisies évidemment avec intention, n'ont pas eu un caractère exceptionnel qui les a désignées au choix de l'auteur. Il a fait un triage entre les faits, cela est certain, et il le déclare lui-même (20.30-31). Pourquoi n'en aurait-il pas fait un aussi entre les discours ? Le triage, dans ce cas, devait être en relation avec le but de son écrit, qui était de montrer que « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu. » S'il en est ainsi, il a naturellement dû choisir, entre les nombreux ensei-

gnements de Jésus, les quelques paroles d'une élévation particulière qui avaient surtout contribué à lui faire comprendre à lui-même les richesses sublimes de l'être qu'il avait le bonheur de contempler et d'entendre.

Nous possédons une expression que l'auteur met dans la bouche de Jésus et par laquelle celui-ci aurait distingué lui-même entre deux genres de discours que comprenait son enseignement. Il dit à Nicodème, 3.12 : « Si je vous ai dit les *choses terrestres* (τὰ ἐπίγεια) et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous si je vous dis les *choses célestes* (τὰ ἐπουράνια)? » En s'exprimant ainsi, Jésus rappelait à Nicodème les enseignements qu'il avait donnés dès son arrivée à Jérusalem. Ce qui prouvait bien que ses auditeurs n'en avaient point été saisis (*n'avaient pas cru*), c'est que Nicodème lui-même ne savait avancer, comme preuve de la divine supériorité de l'enseignement du Seigneur que ses miracles (v. 2). Qu'étaient ces enseignements de Jésus dans lesquels il parlait des choses terrestres ? Ses prédications en Galilée, telles que nous les trouvons dans les synoptiques peuvent nous en donner une idée. C'était la terre, c'est-à-dire la vie humaine, avec toutes ses obligations et ses relations différentes, considérée au point de vue du ciel. C'était, pur exemple, cette morale sublime que nous trouvons développée dans le sermon de la montagne : la vie humaine rattachée à Dieu. Mais de cet enseignement moral élémentaire, Jésus distingue expressément ce qu'il appelle l'enseignement des *choses célestes*. L'objet de celui-ci n'est plus la terre, appréciée au point de vue céleste ; c'est le ciel lui-même, avec sa richesse infinie. Le ciel, Jésus y vivait incessamment, tout en agissant sur la terre. Il le dit lui-même dans le verset suivant : « Personne n'est monté au ciel que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme *qui est dans le ciel* » (v. 13). Dans la relation intime et ininterrompue qu'il soutenait avec son Père, il avait accès dès ici-bas aux pensées divines, aux desseins éternels, au plan du salut, et il pouvait, à certaines heures, comme il le fait dans la suite de cet entretien nocturne avec le pieux sénateur, dévoiler à ceux qui l'entouraient, amis

ou adversaires, des faits appartenant à ce domaine supérieur des *choses célestes*. Il n'eût pas pleinement accompli sa mission, s'il eût absolument caché au monde ce qu'il était lui-même pour le cœur de son Père et ce que son Père était pour lui. Comment les hommes auraient-ils pu comprendre l'amour infini dont ils étaient les objets de la part du ciel, si Jésus ne leur eût expliqué la valeur infinie du don que Dieu leur faisait en sa personne ? L'amour ne se mesure-t-il pas au prix du don, à la grandeur du sacrifice ? D'autre part, cette révélation des choses célestes ne pouvait pas être l'objet *habituel* des enseignements du Seigneur. A peine un ou deux disciples l'auraient-ils suivi, s'il s'était tenu d'ordinaire sur ces hauteurs : la masse encore grossière, qui ne demandait qu'un Messie selon son cœur charnel, un roi capable de lui donner tous les jours du pain, dans le sens propre du mot (6.15,34) serait restée étrangère à son influence et l'aurait bientôt laissé seul avec deux ou trois initiés.

C'est par la même raison, sans doute, que ces enseignements sur les choses célestes sont en général restés en dehors des premières prédications apostoliques et de l'évangélisation orale.

Nous pouvons appliquer ici à la différence de forme ce que nous disions plus haut de la différence de fond. Si Jésus n'avait point parlé habituellement comme il parle dans les synoptiques, il n'aurait pas entraîné après lui les foules ; si, d'autre part, il n'avait pas parfois parlé comme il parle dans Jean, il n'aurait pas élevé les croyants à la hauteur de la communion avec Dieu dans laquelle il vivait lui-même, ni créé chez eux cette foi victorieuse du monde et du péché, qui caractérise le christianisme à ses heures glorieuses et qui en fait le couronnement du développement religieux de l'humanité.

Nous avons vu que, sur les deux ans et demi à peu près qu'a duré l'activité publique de Jésus, l'auteur du quatrième évangile ne nous a conservé le souvenir que d'une vingtaine de jours. Vingt jours sur huit ou neuf cents ! Ce sont ceux évidemment pendant lesquels son maître révélait ce

qu'il tenait en d'autres temps enfermé dans son cœur : ce sont ces jours de recueillement profond où Jésus, se replongeant en quelque sorte dans le sein du Père, dévoilait aux hommes le mystère de sa vie cachée. Quoi d'étonnant qu'ils aient laissé une trace ineffaçable dans la mémoire du disciple bien-aimé. et qu'il ait choisi ceux-là, entre tous, pour en fixer l'image dans son récit ?

Toutefois, même si les choses se sont passées de la sorte, il n'est pas vraisemblable que toute trace de ce mode d'enseignement, plus élevé de fond et de ton, ait complètement disparu du récit synoptique. Et en effet, deux de nos évangélistes, ceux qui, à côté de Jean, ont le plus travaillé à nous transmettre les enseignements de Jésus, Matthieu et Luc, nous ont conservé le récit d'un moment d'émotion extraordinaire dans la vie du Seigneur, et qui nous présente l'exemple naturellement attendu. C'est chez Luc surtout qu'il faut en chercher le tableau fidèle (ch. 10). Jésus a envoyé dans les campagnes et les bourgades de la Galilée soixante-dix de ses disciples, faibles enfants spirituels auxquels il a confié la tâche de faire comprendre aux populations l'importance de l'œuvre qui s'accomplit à cette heure et la proximité du royaume. Ils reviennent à lui comblés de joie et lui font part du plein succès de leur mission. En ce moment, nous dit l'évangéliste, « Jésus tressaillit de joie en son esprit et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les as révélées aux enfants ! Oui, père, cela est ainsi, parce que tu l'as trouvé bon. Toutes choses m'ont été confiées par mon Père, et personne ne connaît qui est le Fils que le Père, ni qui est le Père que le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » En lisant ces mots, on se demande si c'est bien du saint Luc ou du saint Matthieu qu'on lit, et non du saint Jean. Que prouve ce fait ? Que, d'après les synoptiques eux-mêmes, dans certains moments d'élévation exceptionnels, le langage de Jésus prenait réellement cet accent suave, cette teinte *mystique*, comme l'on dit, — n'est-il pas plus vrai de dire céleste ? — dont nous

ne trouvons chez eux qu'un seul exemple, et dont six à sept discours chez Jean portent plus ou moins l'empreinte. On a appelé ce passage de Luc et de Matthieu un bloc erratique de roche johannique égaré sur le terrain synoptique. L'image est assez juste : que prouve-t-elle ? Le moindre fragment granitique, déposé sur les pentes calcaires du Jura, est pour le géologue la preuve irrécusable que quelque part, dans les hautes sommités alpestres, la roche tout entière est en place. Autrement ce bloc serait une monstruosité pour la science. Il en est de même de ce fragment de discours johannique dans les évangiles synoptiques. Il suffit pour attester l'existence, à certains instants, de ce langage dit johannique dans l'enseignement de Jésus. La vraie différence entre Jean et les synoptiques, sur ce point le plus décisif, revient à ceci : tandis que ces derniers ne nous ont transmis qu'un seul exemple de cette forme de langage, Jean nous en a conservé plusieurs, choisis dans un but particulier.

Comme, d'un côté, il est certain, par la nature même des choses, que le style propre du traducteur a déteint sur celui du prédicateur dont il reproduit les discours, il ressort, d'autre part, du passage des synoptiques cité plus haut, que le langage du Seigneur avait gravé profondément son empreinte dans l'âme de l'évangéliste et exercé une influence décisive et permanente sur son style. Il y a donc eu ici, si je puis m'exprimer ainsi, une action réciproque dont nul sans doute ne dévoilera jamais complètement le secret.

Du reste, les discours de Jésus dans le quatrième évangile portent en eux-mêmes, pour quiconque a des yeux pour voir, le sceau de leur véritable origine, et, malgré toutes les affirmations des savants, l'Eglise saura toujours ce qu'elle en doit penser. Une communion intime, filiale, inaltérée, avec le Dieu du ciel et de la terre, comme celle qui s'y révèle par la bouche de Jésus, doit être vécue pour s'exprimer de la sorte, que dis-je ? pour être entrevue seulement. *L'inventeur* de pareils discours serait plus qu'un génie de premier ordre ; il devrait être lui-même Fils de Dieu, un



Jésus égal au véritable. La critique ne gagne qu'un embarras de plus à une telle supposition.

### C. La notion johannique de la personne de Jésus

Nous est-il possible de remonter jusqu'à la source unique d'où découlent, comme deux ruisseaux divergents, les deux formes de l'enseignement de Jésus que nous venons de constater ? — Avant tout écartons l'opinion, aujourd'hui assez répandue, qui croit discerner un dualisme dans l'enseignement même de notre évangile. Deux savants, Baur et Reuss ont prétendu que l'auteur de cet écrit n'admettait pas une incarnation réelle du Logos ; que, selon lui, l'être divin aurait persisté en Jésus dans la possession et dans l'exercice de ses attributs célestes, en sorte que son humanité n'aurait été qu'une enveloppe passagère et superficielle, qui ne modifiait en rien l'état qu'il avait possédé avant de venir ici-bas. Partant de ce point de vue, Reuss trouve dans notre évangile une série de contradictions entre certaines paroles de Jésus qu'il croit authentiques, et cette conception, exposée dans les amplifications dues à la plume de l'évangéliste. Tandis que, dans les premières, Jésus affirme nettement son infériorité au Père, l'auteur de notre évangile, rempli de notion du Logos, le présente comme égal à Dieu. — Il est difficile de concevoir un travestissement plus complet de la narration johannique. Nous avons déjà fait voir qu'aucun évangile ne fait ressortir en traits plus prononcés que celui-ci la réelle humanité de Jésus, corps, âme et esprit. Le corps est *exténué* (4.6) ; l'âme est plongée *dans le trouble* (12.27) ; l'esprit lui-même est *ébranlé* (12.21) et *frémit* (11.33). Quelle place reste-t-il dans un tel être pour la présence d'un *impassible* Logos ? Bien plus : d'après le prologue, qui est bien l'œuvre de l'évangéliste, le Logos lui-même, dans son état de divine préexistence, tend à Dieu comme

à son centre (1.1) ; il demeure en Dieu, comme un fils premier-né *dans le sein* de son Père (1.18). Où est dans ce tableau la place pour un être *égal* à Dieu ? Non : la subordination du Fils au Père est affirmée par l'évangéliste aussi nettement qu'elle a pu l'être par Jésus parlant de lui-même ; et quant à son humanité réelle, elle est accentuée par ce même évangéliste plus énergiquement que par aucun des synoptiques.

Il n'y a donc pas trace d'une double théologie contradictoire dans notre évangile<sup>a</sup>. Cette supposition est déjà, par sa nature même, on ne peut plus invraisemblable. Elle implique un fait bien difficile à admettre. C'est qu'un penseur aussi profond que celui qui a composé cet écrit, l'esprit le plus puissant de son époque, ait pu, sans s'en douter le moins du monde, enseigner simultanément deux conceptions opposées sur le sujet qui occupait la première place dans ses pensées et dans son cœur.

L'idée que se faisait l'évangéliste de la personne du Christ, et qui est en parfait accord avec les moindres détails historiques ou didactiques du récit tout entier, est clairement formulée par l'auteur dans le prologue : « La Parole a été faite chair, » ce qui signifie évidemment que l'être qu'il appelle la Parole s'est *dépouillé* de son état divin et de tous les attributs qui le constituaient pour l'échanger contre un état complètement humain, avec tous les caractères de faiblesse, d'ignorance, de sensibilité au plaisir et à la souffrance qui constituent notre propre mode de vivre ici-bas<sup>b</sup>. Cette manière de concevoir la personne du Christ pendant son séjour sur la terre n'est point particulière à Jean c'est aussi celle de Paul, qui nous dit dans les Philippiens « Lui qui était en forme de Dieu. . . , il s'est dépouillé lui-même, avant pris la forme d'un serviteur et étant devenu semblable aux hommes » (2.6-7) : et encore dans la seconde aux Corinthiens : « Vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, en ce qu'il s'est fait pauvre pour

---

<sup>a</sup>Comme le prétend Beyschlag lui-même ; comparez aussi la thèse de M. Jean Réville, *La doctrine du Logos*, 1881.

<sup>b</sup>La même expression est employée 2.9, pour exprimer le changement de l'eau en vin : une même matière, mais revêtant des attributs différents.

vous, lui qui était riche, afin que par sa pauvreté vous soyez enrichis » (2 Corinthiens 8.9). Même enseignement dans l'épître aux Hébreux et dans l'Apocalypse, comme il serait trop long de le montrer ici<sup>a</sup>. C'est là la clef de toutes les intuitions christologiques du Nouveau Testament. C'est en particulier l'explication de cette double forme d'enseignement que nous trouvons dans la bouche de Christ, chez Jean et chez les synoptiques.

Jusqu'à son baptême, Jésus avait vécu dans une communion filiale avec Dieu : cette parole de l'enfant âgé de douze ans en est la preuve : « Ne faut-il pas que je sois dans ce qui est à mon Père ? » (Luc 2.49). Mais il n'avait point encore la conscience distincte de sa relation éternelle, essentielle avec le Père ; sa communion avec lui était de nature morale ; elle découlait de sa conscience pure et de son ardent amour pour lui. Dans cet état, il devait bien se pressentir comme le médecin de l'humanité pécheresse, comme le Messie. Mais un témoignage divin immédiat était nécessaire pour qu'il pût entreprendre l'œuvre rédemptrice. Ce témoignage lui fut donné à son baptême ; à ce moment les cieux lui furent ouverts : les choses célestes, qu'il devait révéler aux autres, lui furent dévoilées. En même temps le mystère de sa propre personne s'éclaircit pour lui : il entendit la voix du Père qui lui disait : « Tu es mon Fils bien aimé. » Dès ce jour, il se connut lui-même parfaitement : et se connaissant *comme Fils* unique, objet de tout l'amour du Père, il connut aussi à quel point le Père aimait ce monde auquel il le donnait : il connut pleinement comme homme le Père lui-même, *le Père* dans toute la richesse du sens de ce mot. C'est ainsi que depuis ce jour il porta le ciel dans son cœur, tout en vivant sur la terre. Il avait donc, s'il est permis de parler ainsi, deux sources d'information : l'une, l'expérience des *choses terrestres*, qu'il avait appris à connaître pendant les trente ans de vie qu'il venait de passer comme simple homme ici-bas : l'autre, l'intuition permanente des *choses célestes*, qui venaient de se dévoiler à lui à l'heure du baptême. Comment s'étonner, par conséquent, que Jésus parlât

---

<sup>a</sup>Comparez Hébreux 1.3 ; 2.17-18 ; 5.6-8 ; Apocalypse 1.1,18 ; 3.12,21 ; 5.5.

alternativement des unes et des autres, selon les besoins de ses auditeurs, trouvant dans les premières le terrain commun qui lui était nécessaire pour exciter leur intérêt et obtenir leur attention, puisant dans les secondes l'objet de la révélation nouvelle par laquelle il devait transformer le monde ? D'un côté, c'étaient les obligations morales de l'homme, ses relations avec les choses d'ici-bas, traitées au point de vue divin, comme nous le voyons particulièrement chez les synoptiques ; de l'autre, c'était le mystère supérieur de la relation d'amour entre le Père et le Fils, et de la charité de l'un et de l'autre envers un monde plongé dans le péché et dans la mort, un monde auquel le Père donne le Fils et le Fils se donne lui-même.

Il me paraît qu'en se plaçant à ce point de vue, on voit naître, comme avec une sorte de nécessité morale, les deux modes d'enseignement qui étonnent la science, mais non point l'Eglise. Ne connaît-on pas des jeunes gens ou des hommes faits, qui, après avoir mené une vie parfaitement morale, voient tout à coup, par l'acte mystérieux de la nouvelle naissance, s'ouvrir devant eux le sanctuaire de la communion avec Christ, la vie de l'adoption, l'intime jouissance de l'amour paternel de Dieu ? Leur langage prend alors dans certains moments un caractère nouveau qui étonne ceux qui les entendent parler de la sorte et se demandent si c'est bien le même homme. Il y a dans leur accent quelque chose d'élevé, de suave, qui leur était précédemment étranger. C'est comme des paroles arrivant d'une région supérieure. On serait tenté de s'écrier avec le poète :

Ah ! qui n'oublierait tout à cette voix céleste !

Ta parole est un chant. . .

mais sans ajouter avec lui :

. . . où rien d'humain ne reste.

Car cette langue divine est pourtant la plus humaine qui se puisse parler. Puis, ce moment d'élévation passé, la vie ordinaire reprenant son cours, le langage habituel reprend avec elle, quoique toujours grave, toujours saint, toujours dominé par la relation immédiate avec Dieu qui fait désormais

l'arrière-plan de la vie entière. De telles expériences ne sont pas rares : elles servent à expliquer le mystère du double enseignement et du double langage de la Parole faite chair, depuis le moment où elle avait été révélée à elle-même par le témoignage du Père<sup>a</sup>.

Mais, même si nous ne pouvions atteindre par la pensée le point sublime où se rejoignent, dans la personne du Christ, les deux lignes convergentes de l'humanité qui s'élève le plus haut et de la divinité qui s'abaisse le plus profondément, ne savons-nous pas qu'en mathématiques on ne se refuse pas à reconnaître la réalité du point où se rencontrent à l'infini les deux lignes dites asymptotes, et qu'on opère sur ce point comme sur une quantité positive ? Weiss dit avec raison<sup>b</sup> : « Il faut bien considérer que l'apparition de Jésus en elle-même, comme réalisation d'une vie divinement humaine, était beaucoup trop riche, trop grande, trop multiple, pour ne pas être présentée d'une manière différente d'après les individualités variées qui en recevaient les rayons et d'après les points de vue plus ou moins idéaux selon lesquels ces rayons étaient reflétés ; sans pourtant que cette différence pût nuire à l'unité de l'empreinte fondamentale et du caractère essentiel sous lesquels cette personnalité s'était fait connaître. »

La critique a souvent comparé la différence qui nous occupe à celle que présentent les deux tableaux de la personne de Socrate tracés par Platon et par Xénophon. Au début, les historiens de la philosophie ont versé du côté de Xénophon, croyant reconnaître le vrai type historique dans ce Socrate simple, pratique, varié, populaire des *Memorabilia*. On n'envisageait alors le Socrate de Platon que comme un porte-voix choisi par cet auteur pour exposer sa propre théorie des idées. Xénophon était l'historien, Platon le philosophe. Mais la critique s'est ravisée ; Schleiermacher surtout a fait comprendre que, si l'enseignement de Socrate n'avait pas renfermé des éléments spéculatifs, tels que ceux que lui attribue Platon et sur lesquels se

---

<sup>a</sup>Envisagé à ce point de vue, le fait de l'incarnation, tout en présentant encore à la raison de profonds mystères, ne nous paraît pas renfermer d'insolubles contradictions.

<sup>b</sup>Introduction de son Commentaire sur l'év. de Jean, 6<sup>e</sup> éd., p. 33.

tait complètement l'autre écrivain, on ne pourrait se rendre compte ni de la relation qui unit si étroitement l'école de Platon à la personne de Socrate, ni de la puissance extraordinaire d'attraction qu'a exercée celui-ci sur les esprits les plus éminents et les plus spéculatifs de son temps, ni de la révolution profonde opérée par lui dans la marche de la pensée grecque<sup>a</sup>. Avec Xénophon seul une lacune demeure, lacune que nous ne pouvons combler qu'à l'aide de Platon. Ce fait provient, d'un côté, du but spécial du livre de Xénophon, qui était de faire une apologie morale de son maître : de l'autre, de ce que Xénophon, homme pratique, manquait de la portée philosophique nécessaire pour saisir les éléments supérieurs de l'enseignement socratique. Zeller reconnaît aussi que Xénophon n'a pas compris la valeur scientifique de Socrate : « que Socrate ne peut avoir été ce moraliste exclusif et non scientifique pour lequel on l'a pris si longtemps, » lorsqu'on parlait uniquement de l'écrit de Xénophon. « Il y a, dit-il, dans l'exposé de chacun des deux écrivains, un *surplus* (Ueberschuss) que l'on peut faire sans peine rentrer dans le portrait commun. » Sans doute, Platon a mis dans la bouche de Socrate sa propre théorie des idées. Mais elle n'était que le développement de l'enseignement de Socrate lui-même ; et il faut reconnaître que, là où il met celui-ci en scène comme personnage historique (dans l'*Apologie* et le *Banquet*, par exemple), il n'en agit pas de la sorte<sup>b</sup>.

Ce parallèle présente, *mutatis mutandis*, plusieurs rapprochements de détail remarquables. Mais il offre surtout une analogie fondamentale que, dans le cas de Socrate comme dans celui de Jésus, nous nous trouvons en face de deux portraits fidèles d'un personnage historique, dont il est impossible d'opérer la parfaite synthèse. Or, si la philosophie cherche encore la fusion des deux portraits du plus sage des Grecs, s'étonnera-t-on que la théologie n'ait pas encore réussi à consommer parfaitement celle des deux images du Christ ? La richesse du premier, de l'homme dont l'influence sur

<sup>a</sup>Des savants tels que Brandis et Ritter ont adhéré à ce jugement.

<sup>b</sup>*Philos, der Griechen*, II<sup>ter</sup> Th., 3<sup>e</sup> éd., p. 85 et suiv. ; 151 et 15

l'histoire morale de son peuple fut si sérieuse, mais si passagère, est-elle comparable à la richesse de Celui dont l'apparition a renouvelé et renouvelé incessamment le monde ? Et s'il y a eu dans le premier de quoi fournir le sujet de deux portraits vrais l'un et l'autre et pourtant irréductibles, comment s'étonner de voir le même phénomène se reproduire à l'égard de Celui qui eût pu s'écrier en Grèce : Il y a ici plus que Socrate, comme il s'écriait en Judée : « Il y a ici plus que Salomon ! »

« Personne ne connaît *le Fils* que *le Père*, » dit Jésus dans les synoptiques. Le point de convergence des deux tableaux, johannique et synoptique, est cette conscience que le Fils a d'une relation avec le Père tellement unique qu'il n'est lui-même connu que du Père. Nous ne réussissons pas, sans doute, à reconstruire parfaitement ici-bas l'unité de la personne du Christ, Homme-Dieu !

Nous contemplons *un* soleil dans la voûte des cieux : et pourtant quelle différence entre son ardent reflet sur les pentes brillantes des glaciers alpestres et son image calme et majestueuse dans les ondes de l'Océan ! Le foyer de lumière est unique, mais les deux miroirs diffèrent.

Nous concluons :

1. L'idée maîtresse de l'écrit johannique n'en a point nécessairement altéré le caractère historique.
2. La fidélité de la narration ressort manifestement de la comparaison du récit avec celui des synoptiques, auquel il est constamment supérieur dans les cas où ils diffèrent.
3. La fidélité du compte-rendu des discours, qui a pour elle de si fortes raisons positives, ne rencontre en fait aucune difficulté insurmontable.

Le quatrième évangile est donc un écrit vraiment historique.

## 2. RELATION DU QUATRIÈME ÉVANGILE AVEC LA RELIGION DE L'ANCIEN TESTAMENT<sup>a</sup>

La critique moderne croit pouvoir constater dans le quatrième évangile une tendance décidément hostile au judaïsme. Baur pense que l'auteur de ce livre a voulu faire pénétrer dans l'Eglise le gnosticisme anti-judaïque : qu'il était docète et dualiste, professant la non-réalité du corps de Jésus et le contraste éternel entre les ténèbres et la lumière. Sans aller aussi loin, Reuss dit « qu'il parle des Juifs comme d'une classe d'hommes étrangers, auxquels rien ne le rattacherait ; » que « tout ce qui a précédé Jésus appartient d'après lui à un passé sans valeur et ne peut même servir qu'à égarer les hommes et à leur faire manquer la porte du salut (10.8). » Renan attribue aussi à l'évangéliste une « vive antipathie » contre le judaïsme, Hilgenfeld enfin est celui qui est allé le plus loin dans l'affirmation de cette thèse. Il attribuait primitivement notre évangile à quelque gnostique du second siècle : il a dès lors adouci cette assertion ; il pense que l'auteur, tout en appartenant à l'Eglise. « marche cependant un bon bout de chemin avec le gnosticisme. » D'après le quatrième évangéliste, « le judaïsme appartiendrait, tout autant que le paganisme, aux ténèbres qui ont précédé l'Evangile ; » la religion de l'A. T. ne posséderait qu'une préfiguration imparfaite et troublée du christianisme. » La connaissance du vrai Dieu lui manquerait aussi bien qu'au paganisme samaritain<sup>b</sup>.

Qu'allègue-t-on pour justifier de telles appréciations ? D'abord quelques termes particuliers, familiers à l'évan-géliste, tels que celui-ci : *les Juifs*, expression qu'il emploie dans un sens toujours hostile à ce peuple : ou cet autre *votre loi*, terme dans lequel se décèle un sentiment de dédain pour

---

<sup>a</sup>Ce sujet a été traité supérieurement par Franke, dans son ouvrage *Das Alte Testament bei Johannes*, 1885. *Rhéol. johann.*, p. 82 et 19.

<sup>b</sup>*Das Evangelium und die Briefe Johannis*, 1849 ; comparez avec son article plus récent dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1865, et *Einleitung*, p. 722 et suiv.



l'institution mosaïque et pour tout l'Ancien Testament. — Mais le sens défavorable attaché dans notre évangile à ce nom : *les Juifs*, pour désigner les ennemis de la lumière, provient non d'un sentiment subjectif de l'évangéliste, mais du fait lui-même, c'est-à-dire de la position prise dès le début (Jean vh. 2), vis-à-vis de Jésus, par la masse de la nation et par ses chefs. L'auteur emploie aussi ce terme, lorsqu'il y a lieu (ce qui est rare), dans un sens tout à fait neutre, comme 2.6 (« la purification des Juifs ») et 19.40 (« la manière des Juifs d'embaumer les corps »); ou même dans un sens favorable, comme dans les passages 4.22 (« le salut vient des Juifs ») et 11.45 (« plusieurs des Juifs venus vers Marie crurent en lui. ») On peut encore citer ici l'emploi du nom d'*Israélite*, appliqué comme titre d'honneur à Nathanaël (1.48). Dans l'Apocalypse, que l'on affirme être un écrit absolument judaïsant, les Juifs rebelles à l'Évangile sont désignés d'une manière bien plus sévère : « Ceux qui se disent Juifs et qui ne le sont pas, mais qui sont *la synagogue de Satan* » (2.9; comparez 3.9). La grande crise qui avait jeté Israël hors du règne de Dieu et qui en avait fait un corps désormais étranger et même hostile à l'Église, avait commencé déjà durant le ministère de Jésus. C'est là ce que fait ressortir l'auteur par ce terme *les Juifs*, opposé dans son récit à celui-ci : *les disciples*. — En faisant dire à Jésus *votre loi*, l'évangéliste ne peut avoir eu l'intention de dénigrer l'institution mosaïque, pas plus qu'il n'a songé, en faisant dire à Jésus : « Abraham *votre père* » (8.56), à rabaisser ce patriarche. Il l'exalte au contraire dans ce verset même en faisant ressortir la sympathie joyeuse qu'il éprouve dans une existence supérieure pour lui et son œuvre : « Abraham a tressailli dans l'attente de voir mon jour, et il l'a vu et il s'en est réjoui. ». De même, 10.34, après avoir employé l'expression : *votre loi*, il ajoute immédiatement, en rapport avec le passage de l'A. T. qu'il vient de citer, ces mots : « Et puisque l'Écriture ne peut être brisée, » faisant ainsi de *la loi* une divine et infaillible révélation. Ailleurs il déclare que « ce sont les Écritures qui témoignent de lui » (5.39); que le péché de ses auditeurs consiste à « n'avoir pas la parole de Dieu demeurant en eux » (v. 38), et même que la cause réelle de leur incrédulité envers

lui n'est autre que leur incrédulité à l'égard des *écrits* de Moïse (v. 46 et 47 ;. L'évangéliste qui fait ainsi parler Jésus ne cherche évidemment pas à dénigrer la loi : la contradiction serait trop flagrante. Jésus veut donc dire, en employant l'expression *votre loi* : « cette loi que vous reconnaissez *vous-mêmes* comme l'autorité souveraine, » ou : « cette loi que vous invoquez contre moi et au nom de laquelle vous cherchez à me condamner. » Il faut remarquer qu'il ne pouvait pas dire « *notre loi* », parce que son rapport personnel à cette institution était trop différent de celui des Juifs ordinaires, pour être compris sous le même pronom ; comme il ne pouvait pas dire non plus en parlant de Dieu : « *notre Père* », mais seulement : « *mon Père* et *votre Père* » (20.17).

On a remarqué que Jésus ne parle jamais dans cet évangile de *la loi* comme du principe sur lequel reposera la vie de la communauté nouvelle. Il est vrai ; mais c'est parce qu'il suppose la loi devenue principe *intérieur* de la vie des croyants par le fait de leur communion avec lui.

On allègue aussi la liberté avec laquelle Jésus, par ses guérisons, se plaisait à violer le *sabbat juif*. Hilgenfeld découvre même l'intention d'annuler cette institution dans cette parole, 5.17 : « Mon père agit jusqu'à maintenant, et moi aussi j'agis. » — Quant aux guérisons sabbatiques, elles se trouvent chez les synoptiques aussi bien que chez Jean, et là comme ici, ce sont ces faits qui commencent à exciter la haine meurtrière des Juifs contre lui (Luc 6.11). Mais nous contestons formellement que, par ces guérisons, Jésus ait réellement enfreint la teneur du commandement mosaïque. Il n'a transgressé autre chose que cette *haie* de statuts arbitraires dont les pharisiens avaient trouvé bon d'entourer le quatrième commandement. Jésus est resté du commencement jusqu'à la fin, dans notre évangile comme dans les autres, *le serviteur de la circoncision* (Romains 15.8, c'est-à-dire l'observateur scrupuleux de la loi. Quant à la parole 5.17, elle n'est point contraire à la notion du repos sabbatique elle signifie seulement : « Tant que le Père travaille à l'œuvre du salut de l'humanité, — et cette œuvre ne souffre évi-

demment aucune interruption en un moment quelconque moins encore dans le jour du sabbat que dans tout autre, — le Fils ne saurait se croiser les bras et laisser le Père travailler seul. » Cette déclaration ne contredit point le repos sabbatique bien compris.

Hilgenfeld allègue encore les deux passages suivants : 4.21 et 8.44. Dans le premier, Jésus dit à la Samaritaine : « L'heure vient où vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, » ce qui prouverait, selon lui, que Jésus voulait s'opposer lui-même aux Juifs non moins qu'aux Samaritains, et que, par conséquent, quand il dit dans le verset suivant : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, » ce jugement s'applique aux premiers aussi bien qu'aux seconds. La religion juive serait donc, d'après cette parole de Jésus, aussi erronée que toutes les autres. — Mais il suffit des mots suivants : « Parce que le salut vient des Juifs. » pour réfuter cette explication ; car, au lieu de ce *parce que*, l'auteur aurait du dire dans ce cas *quoique* : « *Quoique* les Juifs soient aussi ignorants que vous et que tous les autres, il a plu à Dieu de faire sortir le salut du milieu d'eux. » Le *parce que* (ὅτι) n'a de sens que si, dans les paroles précédentes, Jésus avait accordé aux Juifs une connaissance de Dieu supérieure à celle des Samaritains. Ce fait démontre que les mots : « *Nous adorons* ce que nous connaissons, » s'appliquent non seulement à lui, Jésus, personnellement, mais à lui, conjointement avec tout *Israël*.<sup>a</sup> Le vrai sens de la parole du v. 21 s'explique par le v. 23 (qui est la reprise du v. 21) : « Votre culte, à vous Samaritains, ne sera plus restreint à la montagne de Garizim, ni non plus transporté et de nouveau localisé à Jérusalem. » En effet, cette seconde éventualité devait paraître à cette femme la seule possible, une fois que la première était écartée.

Dans le passage 8.44, Jésus dit aux Juifs, selon la construction ordinaire : « Vous êtes *d'un père, le diable*. » Hilgenfeld traduit, comme cela est sans

---

<sup>a</sup>Ce n'était qu'en s'opposant à un peuple étranger (les Samaritains) qu'il pouvait dire *nous*, en parlant de lui et des autres Juifs, comme il le fait ici.

doute grammaticalement possible : « Vous êtes *du père du diable*. » Ce père du diable serait d'après lui le Dieu des Juifs, le Créateur du monde matériel, qui, dans quelques systèmes gnostiques (Ophites, Valentinien), était réellement présenté comme le père du démon. Ce n'est pas tout : Jésus dit à la fin du même verset : « Quand il dit le mensonge, il parle de son propre fonds, parce qu'il est menteur, *et son père*, » ce que l'on entend ordinairement dans ce sens : parce qu'il est menteur et le père du menteur (ou du mensonge). Mais Hilgenfeld explique : parce qu'il (le diable) est menteur, *aussi bien que son père*. Et il retrouve une seconde fois ici le père du diable, qui serait appelé « menteur aussi bien que son fils, » parce que dans tout l'Ancien Testament le Dieu des Juifs se faisait passer pour le Dieu suprême, tandis qu'il n'était qu'une divinité inférieure. — L'auteur de cette explication s'étonne qu'on ait pu la trouver monstrueuse, et prétend « que l'on n'a pas encore avancé contre elle le premier mot raisonnable. » Il devrait pourtant reconnaître les faits suivants :

1. Le père du diable est un personnage totalement étranger à la sphère biblique, et l'auteur de notre évangile aurait grandement compromis le succès de sa fraude en l'introduisant sur la scène.
2. La notion de deux dieux opposés et personnels, dont le second serait un autre être que le diable, est tellement contraire au monothéisme israélite et chrétien professé par l'auteur (5.44), qu'il est impossible d'admettre ici un pareil enseignement.
3. Ce que Jésus, d'après tout le contexte, veut démontrer aux Juifs, c'est qu'ils sont les *enfants* du diable, mais non pas ses *frères*, comme cela résulterait de la traduction de Hilgenfeld : « Vous êtes issus du père du diable. » Dans tout ce morceau il s'agit d'opposer filiation à filiation, père à père. Vous faites ce que vous avez vu chez votre père. » a dit Jésus, v. 38. Les Juifs lui ont répondu : « Nous n'avons qu'un père, Dieu » (v. 41). Et la réponse de Jésus est l'écho de la leur : « Vous êtes issus d'un père, [lequel est] le diable. » La première épître offre un

parallèle décisif (3.10) : « C'est à ceci qu'on reconnaît les *enfants de Dieu* et les *enfants du diable*. »

4. Enfin remarquons que, si l'on applique les premiers mots du verset au *père du diable*, il faut nécessairement appliquer à ce même personnage toute la série des propositions suivantes jusqu'à la dernière inclusivement. Ces mots : « Parce qu'il est menteur, ainsi que son père. » signifieraient donc (d'après l'explication de Hilgenfeld) que : le père du diable est menteur, et son père non moins. Après avoir vu apparaître le père du diable, nous nous trouverions ici en face de son grand-père ! Toute cette fantasmagorie s'évanouit devant une simple virgule introduite entre les deux génitifs πατρός (d'un père) et τοῦ διαβόλου (du diable), ce qui fait du second substantif l'apposition du premier, non son complément. La nécessité de cette explication résulte au point de vue grammatical de l'opposition au v. 41 : « Nous avons un père, [qui est] Dieu » : et religieusement de 2.10 où le temple du Dieu des Juifs à Jérusalem (qui, d'après Hilgenfeld, devrait être la maison du père du diable), est appelé par Jésus « la maison de mon Père. » C'est donc bien, d'après notre évangile, le *seul vrai Dieu* (17.3) qui est adoré à Jérusalem.

Hilgenfeld et Reuss s'appuient encore sur la parole 10.8 : « Tous ceux qui sont venus avant moi, sont des larrons et des brigands » ; ils pensent que Jésus a voulu qualifier par ces deux termes tous les hommes éminents de l'ancienne alliance. Qui donc ? les patriarches et Moïse, les palmistes et les prophètes ? Et cela dans un livre où l'auteur fait dire à Jésus que croire à Moïse, c'est implicitement croire en lui (5.46-47) ; où il déclare lui-même qu'Ésaïe a contemplé en vision la gloire du Logos avant son incarnation, et annoncé l'incrédulité du peuple envers le Messie (12.38,41) ; où la parole d'un psalmiste est citée comme une parole de Dieu qui ne peut être brisée (10.34-35) ; où Abraham est représenté comme tressaillant de joie à la vue de l'avènement du Christ (8.56) ! Non ; l'expression citée s'applique sim-

plement aux chefs actuels de la nation, qui se trouvaient déjà depuis un certain temps en possession du pouvoir au moment où Jésus accomplissait son œuvre en Israël. C'est là ce que fait clairement entendre le verbe au présent : εἰσὶ, sont, et non pas : *ont été*, comme on traduit parfois un peu étourdiment. « Ceux qui sont venus avant moi, *sont* des larrons et des brigands. »

Reuss prétend qu'en général aucune parole dans cet écrit ne rattache d'une manière plus particulière l'Église au judaïsme ; et Hilgenfeld affirme que cet écrit « rompt tout lien entre le christianisme et ses racines juives. » Et pourtant le second de ces savants ne peut s'empêcher de reconnaître ce que le premier cherche en vain à nier : c'est que dans cette parole (1.11) : « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu, » l'auteur parle réellement *des Juifs*, les considérant, ajoute-t-il lui-même, « comme le peuple de Dieu ou du Logos<sup>a</sup>. » Sans doute il cherche ensuite à échapper aux conséquences de ce fait concluant, mais au moyen de subterfuges qui ne méritent pas même d'être mentionnés. Que l'on pèse d'ailleurs les faits suivants : Le temple de Jérusalem est *la maison du Père* de Jésus-Christ (2.10) ; le salut vient *des Juifs* (4.22) ; les brebis que Jésus tire de la théocratie constituent le noyau du vrai troupeau messianique (10.16) ; l'agneau pascal immolé à Jérusalem préfigure le sacrifice du Messie jusque dans ce petit détail que les os de tous deux doivent être conservés intacts (19.36) ; le témoignage le plus éclatant du Père en faveur de Jésus est celui que lui rendent les Écritures de l'ancienne alliance (5.39). Enfin l'auteur lui-même déclare qu'il a écrit son livre pour prouver que Jésus est non seulement le *Fils de Dieu*, comme on le lui fait dire si souvent, mais avant tout *le Christ*, le Messie promis aux Juifs (20.30-31)<sup>b</sup>. Le caractère *messianique* de Jésus est relevé expressément avant son caractère *divin*. D'un bout à l'autre, notre

---

<sup>a</sup>*Einleitung*, p. 723.

<sup>b</sup>Il est curieux d'observer comment, dans la citation de ce passage, nos critiques se rendent parfois coupables d'une inexactitude irréfléchie, en retranchant ce terme : *le Christ* ; comparez Sabatier, *Encyclop.* p. 184. Il y en a d'autres exemples.

évangile fait de l'apparition et de l'œuvre de Jésus l'évolution dernière, le couronnement de l'ancienne alliance.

Quant à tous les passages qu'allègue Hilgenfeld dans le but de prouver que Jésus refuse au judaïsme toute vraie connaissance de Dieu (7.28 ; 8.19 ; 15.21 ; 16.3 etc ) ils ne prouvent quoi que ce soit : ce n'est pas à la religion juive comme telle, c'est aux Juifs charnels et orgueilleux qui l'entourent que s'adresse ce reproche, souvent répété de ne pas connaître Dieu, le Dieu qui s'était pourtant révélé à eux. Les prophètes avaient tous parlé de la même manière et distingué de la masse du peuple (*ce peuple*, Esaïe 6.10) l'élite, « le reste saint » (6.13). Ils n'étaient certes pas pour cela *anti-juifs*.

Le reproche de *dualisme*, adressé à notre évangile, par Hilgenfeld particulièrement, tombe devant cette simple remarque de Hase<sup>a</sup> : « On traduit faussement, par là, une relation *morale* en une relation *métaphysique*. » Faudrait-il voir une notion dualiste dans cette parole de Jésus : « Il *vous* est donné de connaître les mystères du royaume : mais à *eux* cela ne leur est pas donné » (Matthieu 13.11) ? ou dans cette autre, v. 38 : « La bonne semence, ce sont les enfants du royaume ; l'ivraie, ce sont les enfants du malin » ? ou bien encore dans le contraste qu'établit saint Paul, 1 Corinthiens 2.14-15, entre l'homme *psychique* qui ne peut comprendre les choses spirituelles, et l'homme *pneumatique* qui juge de toutes choses ? Qui a jamais songé, en raison de telles paroles, à imputer à Jésus et à Paul l'idée de deux *races* humaines, l'une procédant de Dieu, l'autre du diable ? L'Écriture enseigne tout entière qu'une puissance sainte et une puissance mauvaise agissent simultanément sur le cœur de l'homme et que celui-ci peut se livrer librement à l'une ou à l'autre. Plus le choix s'accroît dans un sens ou dans l'autre, plus l'homme se trouve livré au courant moral qui l'entraîne, et c'est ainsi qu'il peut arriver que, sur la voie du mal, on devienne incapable de discerner et d'éprouver encore l'attrait du bien. C'est là l'*incapacité* que Jésus reproche si souvent aux Juifs ; elle est leur propre

---

<sup>a</sup>*Geschichte Jesu*, p. 44.

fait : autrement pourquoi la leur reprocher, et à quoi bon les appeler encore à la repentance et au renouvellement par la foi ? Cet endurcissement n'est que relatif, parce qu'il est volontaire ; c'est ce que Jésus déclare de la manière la plus expresse dans cette explication si profonde de l'incrédulité juive (5.44) : « Comment pouvez-vous croire, vous qui tirez votre gloire les uns des autres et qui ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ? » Si donc ils ne *peuvent* pas croire, c'est qu'ils ne le *veulent* pas, parce qu'ils se sont faits les esclaves d'un bien opposé aux avantages que procure la foi, de la *gloire humaine*. Ce dualisme-là est moral, l'effet de la volonté, non métaphysique ou de nature. En enseignant autrement, l'auteur se contredirait lui-même ; car n'a-t-il pas dit dans le prologue que « toutes choses ont été faites par le Logos et que rien, non pas même une seule chose, n'est devenu sans lui » ? Hilgenfeld prétend sans doute que l'existence des ténèbres, 1.5, n'ayant été motivée par rien, suppose l'éternité du principe mauvais ; mais, à la suite de ce qui précède (la création, l'état primitif), il est tout naturel de trouver là l'apparition du mal dans l'humanité, la chute telle qu'elle est racontée après la création dans le récit de la Genèse, que l'auteur suit comme pas à pas.

Baur avait trouvé dans notre évangile l'esprit du *docétisme* gnostique, qui serait, non moins que le dualisme, en contradiction avec l'esprit de l'Ancien Testament. Mais chacun paraît abandonner aujourd'hui cette opinion, et nous croyons pouvoir renvoyer à l'exégèse le soin d'en démontrer l'inanité<sup>a</sup>. Il faut, pour la soutenir, torturer le sens de ce mot dans lequel se résume tout l'écrit : « La Parole *a été faite* chair, » et en réduire la valeur à cette idée : La Parole s'est *revêtue* d'une *apparence corporelle*. Le quatrième évangile tout entier repousse cette façon d'expliquer l'incarnation, qui est aussi, jusqu'à un certain point, celle que Reuss lui attribue. Un être qui est fatigué, qui a soif, dont l'âme est troublée à l'approche du supplice, et qui doit être préservé par des circonstances extraordinaires du brisement

---

<sup>a</sup>Voir à 8.59.



de ses os, un être qui ressuscite et qui dit : « Ne me touche pas, » ou bien aussi : « Mets ici ton doigt, » a certainement un corps réel et matériel, ou bien l'auteur ne sait pas ce qu'il dit.

Hilgenfeld découvre enfin dans l'opposition de notre évangile au *chiliasme* une preuve de son esprit anti-judaïque : « Tout l'évangile, dit cet écrivain, est disposé de manière à présenter l'avènement historique de Christ comme sa seule apparition sur terre. » Mais d'abord il est faux d'envisager le chiliasme. L'attente d'un règne final du Christ dans l'humanité, comme l'indice d'une tendance judaïsante. Hase dit avec raison : « C'était là la foi de presque toute l'Eglise au second siècle, et jusque bien avant dans le troisième. » Mais de plus, comme l'ajoute le même auteur, « notre évangile tout en détournant les regards de tout ce qui flatte les sens, ne contredit point cette espérance. » Nous l'avons vu, en effet ; il y est parlé à plusieurs reprises d'une résurrection glorieuse *du corps* qui est promise aux fidèles, et d'un *dernier jour*. Mais ici, comme en toutes choses, Jean s'est attaché à faire ressortir la préparation spirituelle sur laquelle n'avaient pas appuyé les synoptiques, plutôt que les résultats extérieurs, décrits d'une manière si vive et si frappante par ces derniers.

Nous avons développé, dans ce chapitre, uniquement les points qui se rapportaient à la caractéristique de notre évangile, sans toucher à ce qui rentre dans la question de son origine, de sa composition par tel auteur ou par tel autre. C'est en étudiant ce dernier sujet que nous rechercherons l'origine de la notion et du terme de *Logos*. Ce qui nous importait en ce moment, c'était de bien établir la relation de notre évangile avec l'ancienne alliance. Cette relation est double, nous l'avons constaté : d'un côté l'évangile johannique reconnaît pleinement la divinité de l'Ancien Testament, loi et prophètes : de l'autre, il voit dans l'œuvre et l'enseignement de Christ une supériorité décidée sur les révélations anciennes. Le Dieu d'Israël est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, mais les révélations patriarcales et prophétiques ne l'ont fait connaître qu'imparfaitement. C'est

le Fils unique, reposant dans son sein, qui est venu nous le révéler. « La loi a été donnée par Moïse » ; elle a préparé ses sujets fidèles à recevoir Jésus-Christ ; mais ce n'est qu'en celui-ci qu'est accordée au croyant une divine « plénitude de grâce et de vérité » (1.16-18). La Parole avait en Israël son *chez soi*, dès longtemps préparé sur la terre : mais la nouvelle naissance par laquelle on obtient la vie de Dieu, n'est possible que par la foi à la Parole venue en chair (1.12-13)

L'évangéliste lui-même avait commencé par reconnaître Jésus le Christ promis ; de là il s'était élevé à la connaissance du Fils de Dieu (1.41 ; 6.9 ; 16.28-29). La parole 20.31 résume ce développement.

### 3. LE STYLE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Il nous reste à étudier notre évangile au point de vue littéraire. Tholuck, dans l'introduction de son bref commentaire, a bien fait ressortir le caractère unique de la langue de l'évangéliste. Elle n'a pas d'analogue dans toute la littérature profane ou sacrée : simplicité enfantine et transparente profondeur, sainte mélancolie et vivacité non moins sainte : par dessus tout, suavité d'un amour pur et doux. « Le style johannique ne saurait émaner, dit Hase, que d'une vie qui repose en Dieu et dans laquelle toute opposition entre le présent et l'avenir, entre le divin et l'humain, a complètement pris fin. »

Cherchons à préciser les particularités de ce style<sup>a</sup>.

1. Le vocabulaire, somme toute, est *pauvre*. Ce sont, en général, les mêmes expressions qui se reproduisent d'un bout à l'autre :

---

<sup>a</sup>Il est impossible de traiter ce sujet avec plus de finesse et de délicatesse que ne le fait Luthardt dans l'introduction à son Commentaire, 2<sup>e</sup>, 1875, tome I, p. 14-62.

- *lumière* (φῶς), 23 fois
- *gloire, être glorifié* (δόξα, δοξάζεσθαι) 42 fois
- *vie, vivre* (ζωῆ, ζῆν) 52 fois
- *témoigner, témoignage* (μαρτυρεῖν, μαρτυρία) 47 fois
- *connaître* (γινώσκειν) 55 fois
- *monde* (κόσμος) 78 fois
- *croire* (πιστεῦειν) 98 fois
- *œuvre* (ἔργον) 23 fois
- *nom* (ὄνομα) 25 fois
- *vérité* (ἀλήθεια) 25 fois
- *signe* (σημεῖον) 17 fois.

Non seulement l’auteur ne craint pas de répéter ces mots dans son écrit, mais il le fait, et d’une manière réitérée, dans des phrases très rapprochées. Au premier coup d’œil cela donne à son style un caractère de monotonie ; mais au premier coup d’œil seulement. Ces expressions dédommagent bientôt le lecteur de leur petit nombre par leur richesse intrinsèque. Ce sont, non point, comme on le croit à première vue des notions purement abstraites, mais de puissantes réalités spirituelles que l’on peut contempler sous une multitude de faces. Si l’auteur ne possède dans son vocabulaire qu’un petit nombre de termes, ces mots sont comparables aux pièces d’or avec lesquelles paient les grands seigneurs. Ce trait est conforme au caractère de l’esprit oriental, qui aime à se plonger dans l’infini. L’Ancien Testament connaît déjà ces expressions si riches et leur sens profond : *lumière, ténèbres, vérité, mensonge, gloire, nom, vie, mort*.

2. Certaines formes favorites qui, sans heurter précisément les lois de la langue grecque, sont cependant étrangères à cette langue, trahissent une pensée *hébraïque*. Ainsi, pour désigner l’union spirituelle la plus intime, l’emploi du terme *connaître* : pour indiquer la dépendance morale à l’égard d’un autre être, les termes *être dans* (εἶναι ἐν), *demeurer dans* (μένειν) : pour caractériser le rapport entre un principe spirituel et la personne dans la-

quelle il s'incarne, l'expression de *filis* (*le fils de perdition*, υἱος τῆς ἀπωλείας); certaines formes d'origine purement hébraïque : *se réjouir de joie* (χαρᾷ χαίρειν), *à toujours* (εἰς τὸν αἰῶνα); enfin des mots hébreux transformés en termes grecs, comme dans la formule : *Amen, amen* (ἀμήν, ἀμήν), qui ne se trouve que chez Jean.

3. La construction est *simple*; les idées sont plutôt juxtaposées qu'emboîtées organiquement à la manière de la construction grecque. Ce trait distinctif se remarque surtout dans quelques exemples frappants (1.10; 2.9; 3.19; 6.22-24; 8.32; 17.25), où il n'aurait pas été difficile de composer une phrase vraiment syntactique, comme l'aurait certainement fait un écrivain grec. A cette forme toute hébraïque se rattachent également ces *anacolouthies* si fréquentes, d'après lesquelles l'idée dominante est d'abord placée en tête au moyen d'un substantif absolu, puis répétée ensuite par un pronom construit selon les règles : comparez 6.39; 7.38; 17.2. sont plus fréquents encore dans l'Apocalypse.

4. Malgré la richesse de particules propre à la langue grecque. l'auteur ne fait usage que du *or* (δέ), plus fréquemment du *et* (καί), du *donc* (οὖν) et du *comme* (ὥς ou καθὼς). Le μέν si usité, est rare dans son écrit. Le *et* et le *donc* remplacent le *vav* conversif qui est en quelque sorte la seule particule hébraïque. Le *donc* fait ressortir la nécessité providentielle qui, aux yeux de l'auteur, lie les faits. Le *et* est souvent employé dans des cas où l'on attendrait la particule d'opposition *mais*; ainsi : « La lumière luit dans les ténèbres, *et* les ténèbres ne l'ont point reçue » (1.5); ou bien : « Et ils ont vu, *et* ils ont haï et moi et mon Père » (15.24). « Nous disons ce que nous savons, *et* vous, vous ne recevez pas notre témoignage » (3.11). Luthardt observe avec finesse que cette forme est l'indice d'une pensée qui a surmonté le premier mouvement de surprise ou d'indignation produit parmi résultat imprévu, et qui est parvenue à le contempler désormais avec le calme de l'indifférence ou avec une douleur sans amertume. L'emploi de la particule *comme* (comparez, par exemple, ch. 17) est inspiré par le besoin

de faire ressortir les analogies : ce trait est l'un des plus caractéristiques de l'esprit qui a créé ce style. Cette tendance va même jusqu'à identifier les symboles terrestres des choses divines avec ces dernières : « Je *suis* le vrai cep ; je *suis* le bon berger. » Aux yeux de celui qui écrit ainsi, la réalité n'est pas le phénomène terrestre ; c'est le fait divin, invisible, dont le phénomène sensible n'est que la copie.

L'auteur emploie aussi très souvent la conjonction *afin que* (ἵνα) dans un sens affaibli et qui revient, semble-t-il, à la simple notion du *ita ut* latin, *de sorte que* ; cependant nous croyons avec Meyer que ce n'est qu'une apparence. Il s'agit dans ces cas-là d'un but *divin*. Et ici encore se révèle un trait de la tournure d'esprit de l'auteur : la tendance téléologique, qui appartient à l'esprit de l'historiographie sacrée. Ce qui, aux yeux des hommes, paraît n'être qu'un *résultat* de l'histoire, apparaît à un point de vue plus élevé comme la réalisation du dessein de Dieu.

5. On remarque un singulier contraste dans les formes narratives. D'un côté, quelque chose de *lent* de diffus, par exemple cette forme si fréquente dans le dialogue : « Il répondit et dit ; » ou la répétition des noms propres, Jean, Jésus, là où un écrivain grec eût employé le pronom (ce qui appartient aussi au cachet oriental du style : Winer, *Grammaire du N. T.* §65) : ou encore cette construction traînante, en vertu de laquelle, après l'énoncé d'un fait, survient un participe avec sa dépendance, destiné à éclairer d'un jour plus complet l'un des côtés du fait mentionné (comparez 1.12 ; 3.13 ; 5.18 ; 6.71 ; 7.50) ; ou enfin, au lieu du verbe fini, la forme plus lourde du verbe *être* accompagné du participe, forme qui, dans certains cas, est motivée sans doute, comme dans le style classique, mais qui est trop souvent employée ici pour ne pas être, comme l'a observé Thiersch. une reproduction de la forme analogue propre à l'araméen : — et, d'autre part, l'apparition fréquente de propositions brèves qui brisent la phrase comme par une brusque interruption : « Et Barabbas était un brigand » (18.40) : « or il était nuit » (13.30) ; « c'était la dixième heure » (1.40) ; « c'était le sabbat » (5.9) ; « Jé-

sus aimait Marthe et Marie » (11.5) : « Jésus pleura » (11.35). Ce sont là les jets d'un feu intérieur qui, par ses subites explosions, rompt le calme habituel de la sereine contemplation. Tel est bien le Sémite : un souvenir émouvant peut l'arracher tout à coup à la majesté dont à l'ordinaire il trouve bon de s'envelopper.

6. Dans le mode d'après lequel s'enchaînent les idées, remarquons trois traits caractéristiques : Ou bien, comme nous l'avons vu, une parole brève, sommaire, est posée comme centre, et autour d'elle se déroule une série de cycles qui épuisent, de plus en plus, jusqu'à ses applications les plus concrètes, la pensée première. Ou bien c'est toute une série de propositions sans liaison extérieure, comme dans ces 20 premiers versets du chapitre 15, qui se suivent tous par *asyndeton* ; il semble que chaque pensée ait toute sa valeur en elle-même et mérite d'être pesée à part. Ou bien, enfin, c'est un lien d'une nature particulière qui résulte de la répétition, dans la proposition suivante, d'un des mots principaux de la précédente, par exemple : 10.11 ; 13.20 ; 17.2-3,9,11,15-16 ; et surtout 1.1-3. Chaque proposition est ainsi comme un anneau engagé dans l'anneau précédent deux premières formes sont antipathiques au génie hellénique, la troisième est empruntée à l'Ancien Testament (Psaume 121 et Genèse 1.1 et suiv.).

7. Nous avons déjà fait remarquer le caractère imagé du style ; ajoutons ici son caractère profondément *symbolique* ainsi les expressions *tirer, enseigner*, en parlant de Dieu ; *voir, entendre*, en parlant du rapport de Christ avec le monde invisible : *avoir faim, soif*, dans le sens spirituel. C'est toujours le cachet oriental et spécialement hébraïque.

8. Nous ne citerons plus que deux traits : le *parallélisme* des propositions, que l'on sait être le signe distinctif du style poétique chez les Hébreux, et le *refrain*, qui est également usité chez eux. Dans tous les moments où le sentiment de celui qui parle s'exalte, où son âme est ébranlée par la contemplation d'une haute vérité dont il rend témoignage, ces deux formes apparaissent dans l'A. T. Il en est exactement de même chez Jean.

Pour le parallélisme, voir 3.11 ; 5.37 ; 6.35,55-56 ; 12.44-45 ; 13.16 ; 15.20 ; 16.28 ; pour le refrain, 3.15-16 ; 6.39,40,44 ; comparez Genèse ch. 1 : « Ainsi fut le soir, etc. ; » Amos ch. 1 et 2 ; et ailleurs, surtout dans les Psaumes.

Quel jugement porterons-nous donc sur le style et le caractère littéraire du quatrième évangile ? D'un côté, Renan nous dit : « Ce style n'a rien d'hébreu, rien de juif, rien de talmudique. » Et il a raison, si par style on entend uniquement les formes extérieures du langage. On ne trouve pas dans le quatrième évangile, comme dans certaines parties de Luc (dans les deux premiers chapitres, par exemple, depuis le v. 5), des hébraïsmes proprement dits, importés tels quels dans le texte grec (ainsi le *vav* conversif), ni, comme dans la traduction des LXX, des tournures hébraïques grossièrement hellénisées. D'autre part, un savant qui n'a pas moins profondément étudié le génie des langues sémitiques, Ewald, s'exprime ainsi : « Aucune langue ne saurait être, quant à l'esprit et au souffle qui l'anime, plus purement hébraïque que celle de notre auteur » Et il a également raison, si l'on considère les qualités internes du style : toute l'étude précédente l'a suffisamment prouvé.

Dans la langue de Jean, le vêtement seul est grec, le corps est hébreu ; ou, comme le dit Luthardt, il y a une âme hébraïque dans le langage grec de cet évangéliste. Keim a consacré au style du quatrième évangile une belle page ; il y trouve « l'aisance et la souplesse du plus pur hellénisme adaptées au mode d'expression hébraïque avec toute sa candeur, sa simplicité, sa richesse d'images et parfois aussi sa gaucherie. Nulle recherche, nul pathos ; tout y est simple et coulant comme dans la vie : mais partout en même temps la finesse, la variété, le progrès, les traits à peine indiqués qui se forment en tableau dans l'esprit du lecteur réfléchi. Partout des mystères qui vous entourent et vous épient, des signes et des symboles que l'on ne prendrait point à la lettre si l'auteur ne vous en affirmait la réalité, des accidents et de petits détails qui se trouvent être tout à coup pleins de sens : la cordialité, le calme, l'harmonie ; au sein des luttes, la

douleur, le zèle, la colère, l'ironie ; enfin au terme, dans le repas d'adieu, sur la croix et dans la résurrection, la paix, la victoire, la grandeur. »

De cette étude des caractères historiographiques, théologiques et littéraires de notre évangile, il résulte :

1. Que la narration du quatrième évangile porte, soit quant aux faits, soit quant aux discours, le sceau de la fidélité historique.
2. Que, tout en signalant le progrès de l'Évangile sur la religion de l'A. T., il affirme le complet accord des deux alliances.
3. Que, grec pour les formes, le style est cependant hébreu pour le fond.



# L'ORIGINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Nous arrivons au sujet principal de cette étude, le mode de composition de l'écrit qui nous occupe. Ce sujet comprend les quatre points suivants :

1. *l'époque* à laquelle ce livre fut composé ;
2. *l'auteur* auquel il doit être attribué ;
3. le *lieu* où il a pris naissance ;
4. le *but* qui a présidé à sa composition.

Les moyens dont nous disposons pour résoudre ces diverses questions sont, outre les indices renfermés dans l'écrit lui-même, les renseignements que nous puisons dans les restes de la littérature religieuse du II<sup>e</sup> siècle, dans les recueils canoniques des églises de cette époque, et dans les faits de l'histoire primitive du christianisme.

Les restes de la littérature du second siècle sont peu nombreux ; ils ressemblent aux épaves d'un naufrage. Ce sont d'abord la lettre de *Clément* de Rome à l'église de Corinthe, vers la fin du premier siècle ou au commencement du second, et l'épître dite de *Barnabas*, appartenant à la même époque. Après cela viennent les lettres *d'Ignace*, des premiers temps du second siècle, pour qui l'on admet l'authenticité entière ou partielle, et la

lettre de *Polycarpe* aux Philippiens. d'une date un peu postérieure, mais avec la même réserve. Suivent le *Pasteur d'Herma*s, la lettre à *Diognète* et une homélie qui porte le nom de seconde épître de *Clément*. La date de tous ces écrits est diversement fixée. Nous arrivons ensuite aux écrits des apologètes, vers le milieu du siècle : *Justin Martyr* avec trois principaux écrits : *Tatien*, son disciple : *Athénagore*, avec son Apologie, message adressé à Marc-Aurèle : *Théophile* et son écrit adressé à Autolycus ; *Méliton* et *Apollinaire*, avec les quelques fragments qui restent de leurs écrits : enfin *Irénée* de Lyon. *Clément* d'Alexandrie et *Tertullien* de Carthage, qui forment la transition au troisième siècle.

Tous ces écrivains appartiennent à la ligne orthodoxe. Parallèlement nous trouvons sur la ligne hérétique *Basilide* et son école ; *Marcion* ; puis *Valentin*, avec ses quatre principaux disciples. *Ptolémée*, *Héracléon*, *Maracus* et *Théodote*, tous auteurs de plusieurs écrits dont nous lisons quelques fragments chez Irénée, Tertullien, Clément et Hippolyte ; l'ouvrage de celui-ci, retrouvé au Mont-Athos et intitulé *Philosophoumena*. est particulièrement important. Mentionnons enfin le roman judéo-chrétien appelé *Homélie*s *Clémentines*.

Les recueils canoniques de cette époque que nous connaissons, sont au nombre de trois : celui de l'église syriaque dans la traduction appelée *Peshitto* : celui de l'église latine dans la traduction qui porte le nom d'*Ittala*, et le fragment dit de *Murator*i, qui représente le canon de quelque église italienne ou africaine, vers le milieu du second siècle.

C'est au moyen de tous ces documents, ainsi que des indices renfermés dans l'évangile lui-même, que nous devons choisir entre les quatre dates principales assignées aujourd'hui par la critique à la composition de notre évangile.

## I. LE TEMPS

L'opinion traditionnelle, en attribuant ce livre à l'apôtre Jean, place par là même sa composition dans le premier siècle, vers la fin de l'âge apostolique.

A l'extrême opposé de cette date traditionnelle, se trouve celle pour laquelle s'est décidé Baur, le chef de l'école de Tubingue. Selon lui, notre écrit a été composé entre 160 et 170 ; il met son origine en relation particulière avec la dispute pascale qui éclata à cette époque.

Les disciples de Baur ont peu à peu reculé la date de la composition jusqu'à l'époque 130-135 ; Volkmar, vers 155 Bretschneider, Zeller et Scholten, 150 ; Hilgenfeld et Thoma, 130-140 ; ainsi un quart de siècle, à peu près, plus tôt que ne le pensait Baur. Cela vient de ce que plusieurs de ces écrivains mettent la composition de notre évangile en rapport avec l'efflorescence du gnosticisme, vers 140.

De nombreux critiques ont fait depuis lors un nouveau pas rétrograde. Holtzmann croit notre évangile contemporain de l'épître de Barnabas : Schenkel parle de 115-120 : Nicolas, Renan, Weizsæcker, Reuss, Sabatier, envisageant tous le quatrième évangile comme un produit de l'école dans laquelle s'étaient conservées à Ephèse les traditions johanniques, fixent sa composition au premier quart du second siècle. C'était aussi l'opinion de Keim, lorsqu'il publia en 1867 son grand ouvrage, *l'Histoire de Jésus de Nazara* ; il indiqua comme date les années 100-120 (p. 146), et plus précisément 100-115 (p. 155). Plus tard, dans ses éditions populaires, il est revenu à la date de Hilgenfeld (130).

Voilà quatre situations proposées, que nous devons maintenant soumettre à l'épreuve des faits. Commencerons-nous par la plus avancée ou par la plus reculée ? Dans nos éditions précédentes, nous avons adopté la première de ces deux marches. On a vu là un manque de logique, puis-

qu'enfin les faits qui parlent contre les dates plus anciennes prouvent *a fortiori* contre les plus récentes et ne sont cependant indiqués qu'après que la discussion de celles-ci a déjà eu lieu<sup>a</sup>. Il est vrai ; mais nous avons assez de confiance en la logique de nos lecteurs pour espérer qu'ils feront eux-mêmes ce calcul, et que, quand ils arriveront, par exemple, dans la discussion de la date 140, à un fait qui la démontre trop tardive, ils ne manqueront pas d'ajouter ce fait à ceux par lesquels avaient déjà été réfutées les dates plus récentes que celle-là. Nous continuons à préférer la marche chronologiquement régressive, parce que, comme a bien voulu le reconnaître Weizsäcker, elle donne plus d'intérêt à l'exposé des faits. Sur la voie progressive, tout fait prouvant en faveur d'une date plus ancienne rend oiseuse la discussion sur les dates plus récentes.

## DE 160 À 170)

*Baur.*

EUSÈBE déclarait, dans la première partie du quatrième siècle. « que l'on doit recevoir en première ligne l'évangile de Jean, connu dans toutes les églises qui sont sous le ciel » *Hist. Eccl.*. III. 24) : il le rangeait par conséquent parmi les écrits qu'il appelle *Homologoumènes*, c'est-à-dire universellement admis par les églises et par leurs docteurs. En parlant ainsi, il avait sous les yeux la littérature complète des siècles précédents, réunie dans les bibliothèques de son prédécesseur Pamphile, à Césarée. et de l'évêque Alexandre, à Jérusalem. Cette déclaration prouve qu'en étudiant ces écrits, il n'avait trouvé aucune lacune dans les témoignages constatant l'emploi de notre évangile par les Pères et les églises des trois premiers

---

<sup>a</sup>Compte-rendu dans le *Chrétien évangélique*, par M. le prof. Ch. Porret

siècles. Il faut ici se rappeler avec quelle exactitude et quelle franchise Eusèbe mentionne les moindres indices d'une vacillation dans l'opinion à l'égard des écrits bibliques : par exemple, il ne manque pas de signaler l'omission de toute citation de l'épître aux Hébreux dans le principal ouvrage d'Irénée (omission que nous pouvons encore constater nous-mêmes), quoique cette épître prenne rang selon lui parmi les quatorze épîtres de saint Paul. Supposons qu'il eût trouvé dans la littérature patristique jusqu'à la date de 160-170 un blanc complet relativement à l'existence et à l'emploi de notre évangile, eût-il pu en toute bonne foi s'exprimer comme il le fait dans le passage cité ?

ORIGÈNE, vers 220, place l'évangile de Jean au nombre des quatre « seuls reçus sans contestation dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel » (Eus., *H. E.* VI, 25). Cette place lui eût-elle été aussi unanimement accordée, s'il n'eût été connu que depuis 170 ?

Eusèbe et Origène ne sont plus sans doute les porteurs de la tradition : mais ce sont les fondateurs de la critique, qui ont groupé les renseignements des siècles précédents et en ont dégagé le bilan préalable.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, le maître d'Origène, est déjà dans une position un peu différente ; il a recueilli les informations qui lui ont été transmises par les presbytres dont la chaîne se lie aux apôtres (ἀπὸ τῶν ἀνεκαθ'εν πρέσβυτερων). En parlant ainsi, il pense surtout à Pantène, missionnaire en Inde mort en 189. Voici le renseignement qui lui était parvenu par ces vénérables témoins : « Jean reçut les trois premiers évangiles, et remarquant que les choses corporelles [les faits extérieurs] de la vie du Seigneur y étaient consignés, il écrivit, poussé par les hommes éminents de l'Eglise, un évangile spirituel. » (Eus., *H. E.* VI, 14.) Clément, qui écrivait vers 190, aurait-il pu parler ainsi d'un écrit qui n'aurait eu que 20 à 25 ans d'existence ? Il faudrait qu'il eût inventé lui-même cette tradition. Ajoutons que, dans un autre passage (*Strom.* III, p. 465), en citant une parole de Jésus renfermée dans un évangile non canonique, appelé évangile des

Egyptiens, il fait cette réserve : « que nous ne trouvons point cette parole dans les quatre évangiles qui nous ont été transmis » (ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέττασιν εὐαγγελίοις). Le contraste que Clément établit ici, montre bien qu'au point de vue de la tradition il y avait une différence complète entre l'évangile de Jean et un évangile tel que celui des Egyptiens.

TERTULLIEN, né vers 160, cite fréquemment notre évangile comme faisant autorité dans toute l'Eglise. Cela serait-il possible si ce Père et cet écrit étaient nés la même année, l'un en Asie, l'autre en Afrique ? Remarquons qu'il le cite d'après une traduction latine dont il dit (*Ad. Prax.*) : « Elle est en usage chez les nôtres (*in usu est nostrorum*). » Et non seulement elle était en usage et tellement respectée que Tertullien ne se sentait pas libre de s'en écarter, même quand il n'était pas d'accord avec elle<sup>a</sup>, mais encore cette traduction latine en avait déjà remplacé une autre plus ancienne, dont Tertullien dit (*De Monogam.* c. 11) « qu'elle est tombée en désuétude (*in usum exiit*). » Et tout cela pourrait s'être passé entre la naissance de ce Père et le moment où il écrivait ?

IRÉNÉE a écrit en Gaule vers 185 son grand ouvrage *Contre les hérésies*. Plus de soixante fois il y cite notre évangile avec la plus entière conviction de son origine apostolique. Celui qui en agit ainsi était né en Asie Mineure vers l'an 130 et y avait passé sa jeunesse à l'école de Polycarpe, ami et disciple de saint Jean. Comment aurait-il pu sans mauvaise foi dater de l'âge apostolique un évangile qui n'aurait eu que 15 à 20 ans d'existence au moment où il écrivait et dont il n'aurait jamais entendu parler dans les églises où il avait passé sa jeunesse ? — En 177, Irénée rédigea de la part des églises de Vienne et de Lyon une lettre aux églises d'Asie et de Phrygie, pour leur raconter la persécution terrible qui venait de les frapper sous Marc-Aurèle. Cette lettre nous a été conservée par Eusèbe (*H. E.* V, 1). Elle dit en parlant de l'un des martyrs : « Ayant le Paraclet au-dedans de lui ; » et ailleurs : « Ainsi s'accomplissait la parole prononcée par notre

---

<sup>a</sup>Rönsch, *Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der catolischen Vulgata*, 1869, p. 2-4.

Seigneur, que le temps viendra où celui qui vous tuera, croira rendre un culte à Dieu. « Ce sont deux citations de Jean (14.26 et 16.2). Ainsi, une dizaine d'années après l'époque de composition indiquée par Baur, on tirait en Gaule des citations de notre évangile comme d'un écrit possédant l'autorité canonique !

Vers 180, THÉOPHILE, évêque d'Antioche, adresse à son ami païen Autolycus une apologie du christianisme ; il y cite le prologue de Jean en s'exprimant ainsi (II, 22) : « C'est ce que nous apprennent *les saints écrits* et tous les hommes animés de l'Esprit, *parmi lesquels Jean dit* » (suit Jean 1.1). Serait-il admissible que, 15-20 ans seulement après l'apparition de notre évangile, l'évêque d'Antioche en parlât de la sorte ? Les adversaires de l'authenticité font, il est vrai, ressortir cette circonstance que c'est ici la première fois que l'auteur de notre évangile est nommément désigné. Mais que prouve un fait aussi accidentel ? Irénée est le premier écrivain ecclésiastique qui nomme saint Paul comme l'auteur de l'épître aux Romains. Faudrait-il conclure de là que la croyance à l'origine apostolique de l'épître aux Romains ne commença à poindre qu'à ce moment-là dans la conscience de l'Eglise ? Pas plus on ne citait textuellement jusqu'à ce moment, pas plus on ne citait en désignant l'auteur.

APOLLINAIRE, évêque d'Hiérapolis, en Phrygie combattit vers 170 l'opinion de gens qui célébraient la sainte Cène de Pâques le soir du 14 nisan, en même temps que les Juifs mangeaient leur repas pascal ; car, prétendaient-ils, d'après l'évangile de Matthieu Jésus avait mangé ce soir-là la Pâque avec ses disciples et n'avait été crucifié que le lendemain. Apollinaire répliquait à cela deux choses : 1° que cette manière de voir « était en contradiction avec la loi » : car, d'après la loi, l'agneau pascal était immolé le 14 et non le 15 : c'était par conséquent ce jour-là que le Christ devait mourir : 2° que, si cette manière de voir était fondée, « les évangiles se contredi-

raient entre eux. »<sup>a</sup> Cette seconde remarque ne peut se rapporter qu'au récit de l'évangile de Jean, qui place la mort de Jésus le 14 et non le 15, comme paraissent le faire les synoptiques. C'est ainsi qu'en 170 Apollinaire s'appuyait sur le quatrième évangile comme sur une autorité parfaitement reconnue, même de ses adversaires, et c'est à cette même époque que, d'après Baur, il aurait commencé à circuler comme une œuvre toute nouvelle ! Ce savant a cherché sans doute à détourner ce passage de son sens naturel ; mais cette tentative a été unanimement écartée. D'ailleurs le même Apollinaire allègue dans un autre passage encore le quatrième évangile. Il appelle Jésus « celui dont le saint côté a été percé et qui de son côté a répandu l'eau et le sang, la parole et l'Esprit »<sup>b</sup> ; comparez Jean 19.34.

Entre 169 et 176, MÉLITON, évêque de Sardes, écrivit aussi sur le même sujet. Otto (dans le *Corpus apologet.* t. IX) a publié un fragment de ce Père où il est dit que « Jésus, étant à la fois Dieu et homme parfait, a prouvé sa divinité par ses miracles dans les *trois années* qui ont suivi son baptême, et son humanité pendant les trente ans qui l'ont précédé. » Ces trois années de ministère ne peuvent provenir que de la narration johannique.

Vers le même temps (en 176), ATHÉNAGORE s'exprime ainsi dans son Apologie, adressée à l'empereur Marc-Aurèle : « Le Fils de Dieu est la Parole du Père ; par lui toutes choses ont été faites. » C'est ici une citation indéniable : Volkmar lui-même la reconnaît.

Même emploi du quatrième évangile chez les *hérétiques* de cette époque, particulièrement chez les disciples de Valentin. L'un d'eux, PTOLÉMÉE (dans un fragment conservé par Irénée), rappelait en ces mots le passage de Jean 12.27 « Jésus dit : Et que dirai-je ? Je ne le sais. » Il prétendait (également d'après Irénée) que l'apôtre Jean lui-même avait enseigné au commencement de son évangile l'existence de la première Ogdoade (le fondement

---

<sup>a</sup>*Chronicon paschale* (éd. Dindorf, I, p. 14) ὁθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

<sup>b</sup>*Chron. pasch*, p. 14



de la doctrine de Valentin). Irénée et Epiphane nous ont conservé sa lettre à Flora, où il cite en ces mots Jean 1.3 : « L'apôtre déclare que la création du monde appartient au Sauveur, vu que toutes choses ont été faites par lui et que rien n'a été fait sans lui. » — Dans les fragments de THÉODOTE conservés dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, se trouvent 78 citations du N. T., sur lesquelles 26 sont tirées de l'évangile de Jean<sup>a</sup>. — Le fait le plus important à citer ici est le commentaire qu'avait écrit HÉRACLÉON sur le quatrième évangile. A quelle époque ? Vers l'an 200, prétend Volkmar : mais Origène, qui a réfuté cet écrit, en appelle l'auteur un *familier* de Valentin (Ὁὐαλεντίνου γνώριμος) ; or celui-ci enseignait entre 140 et 160. Oui, répond Volkmar, mais Héracléon n'est pas du tout mentionné par Irénée, ce qui prouve qu'il vivait après 185, époque à laquelle celui-ci écrivit contre les hérétiques de son temps. Cette assertion est, comme l'a fait voir Tischendorf, une erreur de fait, provenant simplement de l'omission du nom d'Héracléon dans les registres nominatifs des éditions de Masuet et de Stieren, à la fin de l'ouvrage d'Irénée. En effet, ce Père dit expressément (II,4) : « et tous les autres Eons de Ptolémée *et d'Héracléon*. » Ce dernier vivait et écrivait donc avant Irénée, au plus tard vers 170 ou même 160<sup>b</sup>. Et qu'écrivait-il ? Un commentaire suivi sur l'évangile de Jean. Ce seul fait suppose que notre quatrième évangile jouissait dans l'Eglise à cette époque d'une autorité antique et générale. Car on ne commente qu'un livre qui fait généralement autorité. Depuis combien de temps cet écrit ne devait-il donc pas avoir été composé ! — Du reste Irénée (III, 11) atteste que les Valentiniens « usaient en plein de l'évangile de Jean (*eo quod est secundum Johannem plenissime utentes*). »

Les HOMÉLIES CLÉMENTINES, que l'on place vers l'an 160<sup>c</sup>, s'expriment ainsi (III, 52) : « C'est pourquoi le vrai prophète a dit : Je suis la porte de

<sup>a</sup>Hofstede de Groot, *Basilides*, p. 102.

<sup>b</sup>Selon Harnack, son activité se serait exercée dans l'intervalle des années 145 et 180, en tous cas donc avant Irénée.

<sup>c</sup>Keim lui-même, I, p. 137.

la vie (ἡ πύλη τῆς ζωῆς) : celui qui entre par moi entre dans la vie... Mes brebis entendent ma voix, (τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς). » C'est une citation évidente de Jean 10.7,9,27 ; mais elle n'a pas suffi à Baur, Scholten, Volkmar, Hilgenfeld, etc., pour admettre l'emploi de l'évangile johannique par le fougueux écrivain judaïsant qui a composé ce pamphlet contre la doctrine et la personne de saint Paul. Il a fallu la découverte faite par Dressel, en 1853, de la fin de ce livre encore inconnue, pour couper court à tous les subterfuges critiques. Dans la 19<sup>e</sup> homélie, ch. 22, se trouve cette citation indubitable de l'histoire de l'aveugle-né racontée au ch. 9 de Jean : « C'est pourquoi aussi notre Seigneur répondit à ceux qui lui demandaient : Est-ce celui-ci qui a péché, ou ses parents, qu'il soit né aveugle ? — Ce n'est point celui-ci qui a péché, ni ses parents ; mais c'est afin que par lui soit manifestée la puissance de Dieu guérissant les fautes d'ignorance. » La légère modification que l'auteur des Homélies apporte aux derniers mots de cette parole johannique, est en rapport avec l'idée particulière qu'il cherche à faire prévaloir dans ce passage. Si Volkmar trouve là une raison pour regimber encore en face d'une pareille citation, Hilgenfeld au contraire dit franchement (*Einkl.*, p. 734) : « L'évangile de Jean est employé sans scrupule, même par les adversaires de la divinité de Christ, tel que l'auteur des Clémentines. » Quelle ne devait donc pas être l'autorité d'un livre qu'employaient ainsi les adversaires mêmes de l'enseignement renferme dans cet écrit ! Voilà ce qui se passait en 160, et Baur essaie de soutenir que cet écrit a été composé entre 160 et 170 !

Un philosophe païen, CELSE, a écrit un livre intitulé *La Parole vraie* (λόγος ἀληθής), pour combattre le christianisme ; il voulait, disait-il, immoler les chrétiens « par leur propre glaive », c'est-à-dire réfuter le christianisme par les écrits des propres disciples de son fondateur. Il partait donc dans son travail de l'authenticité universellement reconnue de nos évangiles. Se servait-il aussi du quatrième dans ce but ? Assurément ; car il rappelle la demande, que les Juifs adressèrent à Jésus dans le temple, de prou-

ver par un signe qu'il était le Fils de Dieu (Jean 2.18). Il compare l'eau et le sang qui ont coulé du corps de Jésus sur la croix (Jean 19.34), à ce sang sacré que les récits mythologiques faisaient couler du corps des dieux bienheureux. Il parle de l'apparition à Marie-Madeleine (cette femme *πάρου-στρος*) auprès du sépulcre. Il fait ressortir cette contradiction entre nos récits évangéliques, que, d'après les uns (*οἱ μὲν*), deux anges apparurent au tombeau de Jésus, d'après les autres (*οἱ δὲ*), au contraire, un seul. Et en effet, Matthieu et Marc ne parlent que d'un ange, Luc et Jean en mentionnent deux. L'emploi de Jean dans ce passage, que Zeller osait encore nier, a été reconnu par Volkmar lui-même, mais cet aveu aboutit, comme d'ordinaire, à un subterfuge : « Et qui nous dit que Celse ait écrit avant le commencement du troisième siècle ? » Et au moyen d'un passage d'Origène, dont il rend incorrectement la teneur, Volkmar cherche à prouver que ce Père a parlé de Celse comme de son contemporain<sup>a</sup>. Tischendorf a fait bonne justice de ce procédé. Il lui a suffi de citer correctement Origène pour montrer qu'il n'a rien dit de semblable. Il a, par surcroît, rappelé un autre passage de ce Père, où il désigne expressément Celse comme « un homme mort déjà et depuis longtemps (*ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ*)<sup>b</sup>. » Si nous admettons la date la plus tardive de l'écrit de Celse, celle de Keim (en 178), il reste toujours impossible qu'un païen ait admis comme composé par l'un des disciples de Jésus un écrit publié huit ans seulement auparavant. Et que sera-ce si Celse a vécu beaucoup plus tôt<sup>c</sup> ?

Il nous reste trois documents des recueils canoniques d'écrits apostoliques déjà existants dans les églises du second siècle. — En Syrie, on lisait vers la fin de ce siècle une traduction du N. T. en langue syriaque, et notre quatrième évangile en faisait certainement partie, car les seuls livres du N. T. qui manquaient à ce recueil étaient, d'après des données certaines,

<sup>a</sup>*Ursprung unserer Evang.*, p. 80.

<sup>b</sup>*Wann wurden unsere Evang. verfasst ?* p. 73 et 74.

<sup>c</sup>Harnack s'en remet à la démonstration de Keim du soin d'établir que Celse a vécu entre 120 et 190, mais quant à la composition de *La Parole vraie*, il constate seulement que cet ouvrage n'a pu être écrit avant 145 et l'a été, selon toutes probabilités, entre 176 et 180.

quatre d'entre les épîtres catholiques et l'Apocalypse. Il paraît même, par plusieurs fragments en langue syriaque qu'a publiés Cureton, que cette traduction nommée *Peschitto* et qui comprenait l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau, avait déjà été précédée par une autre plus ancienne<sup>a</sup>. — Dans le même temps, à l'extrémité opposée de l'Eglise, en Italie, en Gaule et dans la province d'Afrique, existait déjà la traduction latine dont nous avons parlé à l'occasion de Tertullien. Dans ce recueil canonique, qui renfermait aussi l'A. T., les écrits du N. T. paraissent avoir été divisés en cinq groupes : 1° le corps des quatre évangiles, *l'instrument* (ou dossier) *évangélique* ; puis les *instruments apostoliques*, à savoir : 2° celui des Actes ; 3° celui de Paul ; 4° celui de Jean (Apocalypse et 1 Jean) ; 5° un groupe d'écrits contestés (1 Pierre, Hébreux, Jude). Est-il possible de supposer que, dans le dernier quart du second siècle, un écrit qui n'aurait paru qu'entre 160 et 170 ait déjà été traduit en syriaque et en latin et ait possédé la dignité canonique dans des contrées qui formaient pour ainsi dire les antipodes de l'Eglise ?

On place entre 160 et 170 le fameux document retrouvé au siècle dernier par Muratori dans la bibliothèque de Milan et qui porte le nom de ce savant. C'est un traité sur les écrits qui doivent être lus publiquement dans les églises. L'auteur indique la coutume de l'église d'Italie ou d'Afrique à laquelle il appartient. L'évangile de Jean y est mentionné comme le quatrième. L'auteur raconte en détail la manière dont il fut composé par l'apôtre Jean et en fait ressortir quelques particularités. Voilà ce qui s'écrivait en Italie ou en Afrique à la date même que Baur assigne à la composition de cet évangile !

On ne s'étonnera pas, après l'énumération de ces faits que l'école dite *critique* ait jugé impossible de maintenir la position choisie par le maître. Elle a opéré tout entière son mouvement de retraite et a cherché, en reculant dans le second siècle, une situation plus tenable. Avant que de

---

<sup>a</sup>*Remains of a very ancien recension of the four gospels in Syriac*, Londres, 1858.

la suivre, constatons qu'entre 160 et 170 le quatrième évangile existait en langue grecque, latine et syriaque, et qu'il était lu publiquement dans toutes les églises, depuis la Mésopotamie jusque dans les Gaules. De pareils faits supposent non seulement deux ou trois dizaines d'années, mais pour le moins un demi-siècle d'existence.

### DE 130 À 155

*Volkmar : 155 ; Bretschneider, Zeller, Scholten : 150 ; Hilgenfeld, Thoma : 130-140 ; Keim (depuis 1875) : 130.*

Au lieu des cinquante années que nous réclamons pour expliquer les faits que nous venons de mentionner, on en accorde vingt à trente. Voyons si cette concession suffit pour rendre compte des faits que nous avons encore à signaler. Nos moyens de contrôle, pour l'examen de cette nouvelle date, sont les écrits de Justin Martyr, le mouvement montaniste et les deux grands systèmes gnostiques de Marcion et de Valentin.

JUSTIN, né en Samarie, avait parcouru l'Orient ; après sa conversion, qui eut probablement lieu en 133, il s'était fixé à Ephèse, puis il était venu à Rome établir une école d'enseignement chrétien, vers 150. Il nous reste de lui trois ouvrages généralement reconnus. La *grande* et la *petite Apologie*, qui depuis les travaux de Volkmar étaient ordinairement envisagées comme datant, la première, de l'année 147, la seconde, supplément de la première, de l'une des années suivantes, sont maintenant placées par Harnack peu après 150 elles sont adressées à l'empereur et au sénat. Le troisième écrit est le *Dialogue avec le Juif Tryphon* ; c'est le compte-rendu, rédigé dans l'intervalle des années 135 et 160 d'une conférence publique tenue

à Ephèse en 133. Justin a péri martyr, entre 163 et 167 (toujours d'après Harnack).

Dans ses trois écrits, l'auteur cite 17 fois, comme la source des faits de l'histoire de Jésus allégués par lui, des écrits intitulés : *Mémoires des Apôtres* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων)<sup>a</sup>, et la question décisive, dans le sujet qui nous occupe, sera de savoir si le quatrième évangile était au nombre des écrits compris dans ce recueil.

Pour comprendre l'importance de la question ici posée, il faut se rappeler que les écrits cités par Justin, comme ses autorités, n'étaient pas uniquement sa propriété privée. D'après le passage fameux de la grande Apologie (I, 67), où Justin décrit le culte des chrétiens dans la première moitié du second siècle, les Mémoires des apôtres étaient lus chaque dimanche dans les assemblées publiques de l'Eglise, à côté des livres des prophètes<sup>b</sup>; et il est bien évident que cette description ne s'applique pas seulement, dans la pensée de l'écrivain, au culte célébré par l'église de Rome, mais à celui de la chrétienté en général; c'est ce qui résulte des expressions employées par lui : « *Tous ceux qui demeurent dans les villes et dans les campagnes se réunissent en un même lieu.* » Justin avait visité l'Asie Mineure et l'Egypte; il savait donc comment le culte se célébrait, aussi bien en Orient qu'en Occident. D'ailleurs il défendait auprès de l'empereur, non seulement les chrétiens de Rome, mais l'Eglise en général. Par conséquent, ce qu'il dit dans ce passage de la célébration du culte public, et dans plusieurs autres de celle du baptême (*Apol.* I, 61) et de la sainte Cène (*Apol.* I, 66), doit être appliqué à toute la chrétienté de cette époque.

Qu'étaient-ce donc que ces Mémoires apostoliques, vénérés par les églises du second siècle au point d'être lus publiquement dans le culte à l'égal

---

<sup>a</sup>*Apol.* I. 33; 66; 67; *Dial.*, 88; 100; 101; 102; 103 (2 fois); 104; 105 (3 fois); 106 (3 fois); 107.

<sup>b</sup>« Au jour appelé jour du Soleil, tous ceux qui demeurent dans les villes et dans les campagnes se réunissent en un même lieu, et on lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, selon que le temps le permet; ensuite... »

du livre que, selon l'exemple de Jésus et des apôtres, l'Eglise envisageait comme Parole divine, l'Ancien Testament ? Justin ne nous indique pas les titres particuliers de ces écrits ; c'est notre tâche de les déterminer.

1° Avant tout constatons une vraisemblance qui s'élève presque jusqu'à la certitude. Nous avons vu plus haut qu'Irénée, qui a écrit une trentaine d'années après Justin (180-183), parlait, en Gaule, de nos quatre évangiles canoniques comme des seuls reçus dans l'Eglise. Cet usage était déjà tellement fixé de son temps, qu'il appelle notre recueil évangélique *l'Evangile à quatre formes* (τετράμορφον εὐαγγέλιον) et qu'il compare ces quatre écrits aux quatre chérubins de l'ancienne alliance et aux quatre côtés de l'horizon. Ils forment pour lui une indivisible unité. Dans le même temps à peu près, Clément, en Egypte, appelle également, nous l'avons vu, nos évangiles « *les quatre* qui seuls nous ont été *transmis*. » Vers 160, le Fragment de Muratori, énumérant les évangiles qui sont admis à la lecture publique, s'exprime ainsi : « *Troisièmement* le livre de l'évangile selon Luc..., *quatrièmement* l'évangile de Jean... » Puis il passe aux Actes et aux épîtres. Serait-il admissible que les Mémoires apostoliques dont Justin nous dit qu'ils étaient lus généralement dans le culte chrétien vingt à trente ans auparavant, fussent *d'autres écrits* que ceux que ces Pères et les églises elles-mêmes distinguaient ainsi de tous les autres écrits du même genre, ou que du moins ceux-ci ne fissent pas partie du recueil auquel le Martyr attribuait déjà une place dans le culte à côté des écrits prophétiques de l'A. T. ? Pour cela, il faudrait qu'il se fût opéré, pendant ce court espace de temps, une révolution dans le culte chrétien, une substitution d'écrits sacrés à écrits sacrés, dont l'histoire n'offre pas la moindre trace, et que rendent absolument impossibles l'universalité et la publicité de l'emploi des Mémoires dont parle Justin et la stabilité des usages apostoliques à cette époque. Les Pères, tels qu'Irénée, étaient là veillant, et n'auraient pas laissé se consommer un échange des documents ou l'Eglise puisait sa connaissance de la vie de Jésus, sans le signaler.

2° Un fait spécial établit un lien plus direct encore entre Justin, d'une part, et les Pères d'une date un peu postérieure, (Irénée, etc.), de l'autre. Justin a eu un disciple nommé TATIEN, qui avait composé un ouvrage intitulé *Diatessaron* c'est-à-dire : *composé au moyen de quatre*<sup>a</sup>. Or, d'après le rapport de l'évêque syrien Bar-Salibi (XII<sup>e</sup>), qui connaissait cet ouvrage puisqu'il le cite dans son Commentaire sur les évangiles, le *Diatessaron* commençait par ces mots du prologue de Jean (1.1) : « Au commencement était la Parole. » D'après le même auteur, le diacre d'Edesse bien connu, Ephrem (mort en 373), avait composé, sur ce même écrit de Tatien, un commentaire dont on a retrouvé et publié une traduction arménienne (Venise, 1876). Cette traduction confirme tout ce qu'ont reporté les Pères sur l'Harmonie de Tatien. Dans un écrit d'un caractère apocryphe, la *Doctrine d'Addée* (du milieu du troisième siècle), où est racontée l'histoire de l'établissement du christianisme à Edesse, il est dit : « Le peuple se réunit pour le service des prières et pour [la lecture de] l'Ancien Testament et [pour celle du] Nouveau dans le *Diatessaron*. »<sup>b</sup> Cet écrit de Tatien était donc fort répandu en Orient même, puisqu'on le lisait en Mésopotamie dans le culte public en lieu et place des quatre évangiles. C'est ce que confirme le rapport de l'évêque de Cyrhus, en Cilicie, Théodoret (vers 420). Il raconte qu'il avait trouvé 200 exemplaires du livre de Tatien dans les églises de son diocèse, et qu'il avait substitué à cette Harmonie, hétérodoxe sur quelques points, « les évangiles des quatre évangélistes (τὰ τῶν τετραρῶν εὐαγγελιστῶν ἀντεισηγάγον εὐαγγέλια) ainsi nos quatre évangiles séparés, ceux que Tatien avait combinés en un seul. Si nous nous rappelons la relation qui unissait Tatien à Justin, on ne pourra douter de l'identité des Mémoires apostoliques.h. maître avec les *quatre* fondus en un par le dis-

<sup>a</sup>Voir Eusèbe, *H. E.* IV, 19 ; Epiphane, *Haer.* XLVI, 1, et Théodoret ret, *Haer. Fab.*I, 20.

<sup>b</sup>Dans la Catène de Victor de Capoue (545), l'écrit de Tatien est appelé *Diapenté*, « composé au moyen de cinq. » Mais immédiatement auparavant le même auteur l'a décrit comme *unum ex quatuor*. Il y a donc ici ou une négligence de l'auteur, ou, comme le pense Zahn, une faute de copiste, ou encore une allusion aux citations de Justin étrangères à nos quatre évangiles, qui paraissent impliquer l'emploi d'une cinquième source. Comparez mon *Introd. au N. T.*, II, p. 94-95.



ciple. Du reste dans son *Discours aux Grecs*, Tatien cite lui-même Matthieu, Luc et Jean : de ce dernier, 1.3 : « Toutes choses ont été faites par Lui (le Logos) ; » 4.24 : « Dieu est esprit ; » enfin 1.5, avec cette formule qui indique une autorité sacrée : « C'est là ce qui est dit (τοῦτο ἐστὶ τὸ εἰρημένον) ; Les ténèbres ne saisissent pas la lumière : . . . or, la lumière de Dieu c'est la Parole. »

3° Mais pourquoi, s'il en est ainsi, Justin désigne-t-il ces livres du nom inusité de *Mémoires*, au lieu de les appeler simplement évangiles ? Parce qu'il s'adresse, non à des chrétiens, mais à l'empereur et au sénat, qui n'auraient pas compris la dénomination chrétienne d'évangiles, sans exemple dans la littérature profane. Chacun en échange connaissait les ἀπομνημονεύματα (*Mémoires*) de Xénophon. C'est à cette dénomination usitée que Justin a recours, absolument comme il substitue aux termes chrétiens de *baptême* et de *dimanche* ceux de *bain* et de *jour du Soleil*. Enfin. Justin lui-même, dans l'un des passages où il cite les *Mémoires* (*Apol.* I, 66), ajoute expressément : « *lesquels sont composés par les apôtres et appelés évangiles (ὅ καλεῖται εὐαγγέλια),* » et dans un autre passage (*Dial.* 103) il s'exprime ainsi : « *Les Mémoires que je dis avoir été composés par les apôtres et par ceux qui les ont accompagnés,* » ce qui, quoi qu'en disent quelques critiques, ne peut s'appliquer qu'à nos quatre évangiles, dont deux sont précisément composés par des apôtres et deux par des *aides apostoliques*. Toutes les arguties critiques ne changeront rien à l'évidence.

4° Mais consultons enfin les citations tirées par Justin des *Mémoires* eux-mêmes. Personne ne nie plus aujourd'hui l'emploi des trois synoptiques par ce Père. En 1848, Zeller l'a concédé pour Luc ; en 1830, Hilgenfeld pour Matthieu : le même, en 1834, pour Marc ; Credner en 1860, Volkmar en 1866, Scholten en 1867, l'ont reconnu pour tous les trois. Reste l'évangile de Jean. Keim écrivait déjà en 1867 (t. I. p. 138) : « Il est facile de montrer que le Martyr avait sous les yeux toute une série de passages johanniques, » et Hilgenfeld dit en 1873 (*Einl.* p. 734) : « La première trace de

l'évangile de Jean se trouve chez Justin Martyr. » Mangold formulait ainsi, en 1881, le résultat des plus récentes discussions sur ce point : « Que Justin ait connu et employé le IV<sup>e</sup> évangile cela est certain, et aussi sans doute qu'il en fait usage comme d'un écrit provenant de l'apôtre Jean<sup>a</sup>. » Et en effet la doctrine du Logos de Jean reparait dans tous les écrits de Justin : c'est ici le trait fondamental. Citons un seul exemple tiré de chacun de ces écrits : « Son Fils, le seul qui soit proprement appelé Fils, le Logos qui était engendré avec lui avant les choses créées, quand il créait toutes choses par lui... est appelé Christ » (*Apol.* II, 6). « La première puissance après Dieu, le Père et le Maître de tous, est le Fils, la Parole, qui, ayant été faite chair d'une certaine manière, devint homme (ὅς τίνᾳ τρόπῳ σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν). » (*Apol.* I, 32). *Dial.* 105 : « Parce qu'il était le Fils unique du Père de toutes choses (μονογενῆς ὅτι ἦν τῷ ὅλων). » La relation entre Justin et Jean sur ce point capital est tellement évidente que Volkmar a dû finir par la reconnaître ; mais il se tire d'affaire par un expédient qui ne ressemble pas mal à un tour de clown. Selon lui, ce n'est pas Justin qui a imité Jean ; c'est pseudo-Jean qui, écrivant vers 155, a imité Justin dont les écrits circulaient depuis 147-130. Justin avait jeté les premiers linéaments de la théorie du Logos ; le faux Jean l'a développée et perfectionnée. « Mais, répond Keim à cette supposition, qui peut penser sérieusement à faire de l'auteur génial et original du quatrième évangile le disciple d'un esprit aussi médiocre, dépendant, compilateur, pauvre de style, que le Martyr ? » Nous dirons : La théologie du premier est la simple expression de sa conscience religieuse, de l'effet immédiat produit sur lui par la personne de Jésus, tandis que, comme l'a bien montré Weizsäcker<sup>b</sup>, le trait caractéristique de Justin est de servir d'intermédiaire entre la pensée chrétienne et les spéculations régnant à son époque en dehors du christianisme. Justin nous apprend que le logos sort du Père comme un feu est allumé par un autre feu, sans que celui-ci soit diminué ; il nous explique

<sup>a</sup>*Gætt. gelehrte Anzeigen*, 5 u. 12 ja., 1881.

<sup>b</sup>*Jahrg. deutsche Theol.* 1867.

qu'il diffère du Père par le *nombre*, mais non par la *pensée*, etc., etc. Comment ose-t-on affirmer que Justin surpasse Jean en simplicité ? La vérité est que Jean est le témoin et Justin le théologien. Le prologue de Jean — c'est là seulement qu'il est question du Logos dans notre évangile — est la révélation primordiale, sous sa forme simple et apostolique ; les écrits de Justin nous présentent le premier effort de la pensée chrétienne pour s'approprier rationnellement cette révélation.

Du reste, écoutons Justin lui-même. *Dial.* 105 : « J'ai montré précédemment qu'il était le Fils unique du Père de toutes choses, son Logos et sa puissance, né de lui, et ensuite fait homme par le moyen de la Vierge, *ainsi que nous l'avons appris par les Mémoires.* » Justin nous dit ici lui-même à quelle source il avait puisé sa doctrine du Logos : c'était dans ses Mémoires apostoliques. Hilgenfeld a prétendu que Justin n'en appelait aux Mémoires que pour le second des deux faits mentionnés dans ce passage : la naissance miraculeuse : mais les deux faits indiqués dépendent également, par une seule et même conjonction (*ὅτι, que*), des idées verbales : *j'ai montré*, et : *comme nous l'avons appris*. D'ailleurs la notion principale, d'après tout le contexte, est celle du *Fils unique* (*μονογενής*), qui appartient à la première des deux propositions dépendantes<sup>a</sup>. Notre conclusion est expressément confirmée par ce que dit Justin (*Dial.* 48) ; il parle de certains chrétiens qui n'étaient pas d'accord avec lui sur ce point, et il déclare que, s'il ne pense pas comme eux, ce n'est pas seulement parce qu'ils ne forment dans l'Église qu'une minorité, mais « parce que ce n'est point par des enseignements humains que nous avons été amenés à croire en Christ [de cette manière], mais par les enseignements des saints prophètes et par ceux de Christ lui-même (*τοῖς διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι*). » Or, où trouver ailleurs que dans l'évangile de Jean les enseignements de Christ sur sa préexistence ? Comparez aussi *Apol.* I.

---

<sup>a</sup>C'est ce qu'a clairement fait ressortir Drummond, *Theological Review* (t. XIV, p. 178-182 ; Comparez Ezra Abbot, p. 43), en rappelant le fait que tout ce développement est amené par l'expression *μονογενής* dans le Psaume 22 dont Justin donne ici l'explication.

46 : « Que Christ soit le premier-né de Dieu, étant le Logos dont toute la race humaine est faite participante, c'est là *qui nous a été enseigné* (ἐδιδάχθημεν). On voit par ce *nous* qui s'applique aux chrétiens en général, et par le terme *enseigné*, que Justin n'était nullement l'auteur de la doctrine de l'incarnation du Logos, mais qu'en appelant Jésus de ce nom, il se sentait porté par le grand courant de l'enseignement donné dans l'Eglise, et dont la source devait nécessairement se trouver dans les écrits ou du moins dans l'un des écrits apostoliques dont il se servait.

5° L'emploi de notre évangile par Justin ressort enfin de plusieurs citations particulières. *Dial.* 88 : « Et comme les hommes supposaient qu'il [Jean-Baptiste] était le Christ, il leur criait lui-même : Je ne suis pas le Christ, mais je suis la voix de celui qui crie (οὐκ εἰμι ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος). » Comparez Jean 1.20,23. Hilgenfeld reconnaît cette citation. — *Dial.* 69, Justin dit que Jésus a guéri les aveugles *de naissance* (τοὺς ἐκ γενετῆς πηρούς); l'évangile de Jean seul (9.1) lui attribue une guérison de ce genre : le même terme (ἐκ γενετῆς) est employé par Jean. — Un autre passage intéressant se trouve *Dial.* 88 : « Les apôtres ont écrit que, lorsque Jésus sortit de l'eau, le Saint-Esprit resplendit au-dessus de lui comme une colombe. » C'est le seul cas où Justin emploie l'expression : *les apôtres ont écrit*. Elle s'applique évidemment aux deux évangiles de Matthieu et de Jean. — *Dial.* 2;), Justin démontre que les chrétiens ne sont plus assujettis au sabbat juif, et il le fait en rappelant que Dieu gouverne le monde ce jour-là aussi bien que les autres. Au chapitre 27, il signale aussi le fait que l'on circoncit les enfants le huitième jour, lors même qu'il tombe sur un jour de sabbat (καὶ ἡ ἡμέρα σαββάτων). On reconnaît aisément ici la relation avec Jean 5.17 et 7.22-23. — *Apol.* I, 52, Justin cite la parole de Zacharie 12.10 : « Ils regarderont à celui qu'ils ont percé (καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. » Sous cette forme elle diffère et de la teneur du texte hébreu (« ils regarderont à moi qu'ils... ») et de celle des LXX : (καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο) « Ils regarderont à moi en échange de ce

qu'ils m'ont outragé. » Or, nous lisons ce même passage dans le quatrième évangile exactement dans la forme où le cite Justin (Jean ch. 19) : ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Plusieurs pensent, il est vrai, que Justin peut avoir tiré ce passage du livre de l'Apocalypse où il est également cité, 1.7 : « Et tout œil le verra, et ceux-là aussi qui l'ont percé. » Mais le texte de Justin se rattache plus étroitement à celui de l'évangile. On allègue encore d'autres raisons, comme la possibilité d'une antique variante chez les LXX<sup>a</sup> ; nous n'insisterons donc pas beaucoup sur ce fait.

Voici en échange un passage important, décisif même. *Apol.I*, 61, Justin raconte au sénat que, lorsqu'un homme a été convaincu de la vérité de l'Évangile, « on le conduit dans un endroit où il y a de l'eau, pour être régénéré comme les croyants qui l'ont précédé ; et qu'il est baigné dans l'eau au nom de Dieu, le Père et Seigneur de toutes choses, et de notre Seigneur Jésus-Christ et du Saint-Esprit ; car Christ a dit : Si vous ne naissez de nouveau (ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε), vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. Or, qu'il soit impossible, continue Justin, à ceux qui sont une fois nés, de rentrer dans le sein de celles qui les ont enfantés, c'est ce qui est évident à tous. » La relation avec Jean 3.3-5 est manifeste ; elle ressort surtout des derniers mots qui reproduisent, sans aucune espèce de nécessité et de la manière la plus gauche, le sens de l'objection de Nicodème dans le récit de Jean (v. 4). Plusieurs nient cependant que Justin ait écrit ainsi sous l'empire de ce récit. Ils allèguent ces deux différences : au lieu du terme employé par Jean, ἄνωθεν γεννηθῆναι (*naître d'en-haut* ou *de nouveau*), Justin dit : ἀναγεννηθῆναι (*renaître*) ; puis à l'expression *royaume de Dieu*, il substitue celle de *royaume des cieux*. Mais ces deux changements n'ont point la valeur que quelques critiques leur attribuent. Quant au premier, Ezra Abbot prouve qu'il se trouve également chez Irénée, Eusèbe, Athanase, Basile, Ephrem, Chrysostome, Cyrille d'Al., Anastase Sin., ainsi que chez la plupart des autorités latines (*renasci*), qui tous se servaient de l'évangile

<sup>a</sup>Voir Ezra Abbot lui-même, p. 46.

de Jean et n'en citent pas moins ce passage comme Justin. C'est sans doute parce que le terme ἄνωθεν γεννηθῆναι, était obscur, sujet à discussion, et qu'il ne se lit que cette seule fois dans l'Écriture, tandis que l'autre est plus clair et plus usité (1 Pierre 1.3,2 3). Quant à l'expression *royaume, des cieux*, elle provient évidemment chez Justin de l'évangile de Matthieu qui, d'après une foule d'indices, était de beaucoup le plus lu dans les premiers temps de l'Église et où ce terme est habituellement employé. Abbot démontre que ce même changement se trouve dans la citation de ce passage chez des Pères grecs et latins qui tous avaient Jean entre les mains. Mais voici ce qu'on objecte de plus grave : c'est que cette même parole de Jésus se trouve citée dans les *Homélies Clémentines* (IX, 26), exactement avec les mêmes changements que chez Justin, ce qui paraît prouver que les deux auteurs l'ont puisée à une source commune autre que Jean, par exemple dans l'évangile des Hébreux. Voici le passage des *Clémentines* ; on jugera : « C'est ici ce que le vrai prophète nous a affirmé avec serment : En vérité, je vous dis que, si vous ne renaissiez d'eau vivante (ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι), au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vous n'entreerez point dans le royaume des cieux. » On voit que, comme le dit Abbot, la différence entre Justin et les *Clémentines* est bien plus grande que celle entre ces deux écrits et Jean. C'est que le texte des *Clémentines* est influencé, non seulement, comme celui de Justin, par Matthieu 18.3, mais surtout par Matthieu 28.19 (formule du baptême)<sup>a</sup>.

Rappelons enfin une citation de la première épître de Jean qui se trouve chez Justin. *Dial.* c. 123, il dit : « Tout à la fois nous sommes appelés à devenir fils de Dieu et nous le sommes. » ce qui rappelle 1 Jean 3.1 (d'après la leçon admise aujourd'hui par plusieurs critiques) : « Voyez quelle charité Dieu a eue pour nous, que nous soyons appelés enfants de Dieu et nous le

<sup>a</sup>L'auteur des *Récognitions* cite ainsi : « Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non intabit in regna cælorum. » Il cite en combinant les versets 3 et 5 de Jean ; il retranche seulement de l'expression : *et d'Esprit*, afin de glorifier d'autant mieux le baptême d'eau, conformément à la tendance rituelle de son temps.

sommes. » Hilgenfeld reconnaît cette cita-

Comment concevoir qu'en face de tous ces faits. Reuss puisse s'exprimer ainsi (p. 94) : « Nous concluons que Justin ne comprenait pas le quatrième évangile parmi ceux qu'il cite généralement sous le nom de Mémoires des apôtres » Quel argument est donc assez puissant pour neutraliser à ses yeux la valeur des citations nombreuses que nous venons d'alléguer ? « Justin, dit-il, n'a pas eu recours, comme on s'y serait attendu, à notre évangile quand il a voulu établir les faits historiques dont il tenait à se prévaloir. » Mais ne sait-on pas qu'il n'y a rien de plus trompeur en critique que les arguments tirés de ce qu'un écrivain aurait dû dire ou faire, et n'a pas fait ou pas dit ? Abbot en cite de curieux exemples, tirés de l'histoire contemporaine. Nous avons déjà rappelé le fait que l'évangile de Matthieu a été dans les premiers temps de l'Eglise la source la plus généralement employée. C'est aussi le cas chez Justin, qui emploie Luc beaucoup moins fréquemment que Matthieu, et Marc beaucoup moins encore que Luc. Jean est plus employé que Marc.

Les autres objections générales soulevées par Thoma, dans la *Zeitschrift* de Hilgenfeld (1870), et par l'ouvrage *Supernatural Religion*, sont réfutées par Abbot, p. 61-76. Elles ne nous regardent pas ici, puisque Thoma lui-même admet, nous l'avons vu, que Justin a connu et employé, presque dans chaque chapitre, « l'évangile du Logos » ; il prétend seulement qu'il ne l'a pas tenu pour apostolique et vraiment historique. Mais il nous importe surtout, en ce moment, de savoir si l'évangile existait au temps de Justin. Le jugement de Harnack (*Chronol.*, p. 673 et suiv.) se rapproche en quelque manière de celui de Thoma. Il admet que Justin s'est servi du quatrième évangile et, s'il ne croit pas que l'on puisse actuellement démontrer qu'il l'a rangé parmi ses *Mémoires apostoliques* ou envisagé comme johannique, il ne nie pas non plus la possibilité de ce fait : c'est une preuve à fournir. Il reste admissible ou vraisemblable « qu'au temps de Justin, entre 153 et 160, le quatrième évangile ait été désigné comme l'œuvre de l'apôtre

Jean. »

Quant à l'expression *Mémoires apostoliques*, Harnack, nous l'avons dit<sup>a</sup>, estime qu'elle serait suffisamment justifiée par la présence dans ce recueil de l'évangile de Matthieu, et surtout de l'évangile de Pierre, auquel il attribue une date (140) de vingt ou trente ans antérieure à celle que j'admets avec Kunze. On s'étonne qu'un critique de sa valeur recoure à des expédients de ce genre. Nous avons déjà exprimé notre opinion sur ce sujet dans le chapitre du présent ouvrage sur « l'apôtre Jean en Asie Mineure. »

Nous croyons donc avoir prouvé :

1. que le quatrième évangile existait au temps de Justin et faisait partie de ses *Mémoires apostoliques* ;
2. qu'il était lu publiquement dans les églises d'Orient et d'Occident comme l'un des documents authentiques de l'histoire et des enseignements de Jésus ;
3. qu'il possédait par conséquent, déjà à cette époque, conjointement avec les trois autres, une notoriété fort antique et une autorité générale, égale à celle de l'A. T. Or il est impossible qu'un écrit qui occupait cette place dans l'Eglise avant 150, n'ait été composé que vers l'an 130<sup>b</sup>.

Dans le même temps où Justin enseignait à Rome, s'y trouvait aussi l'un des plus illustres représentants des doctrines gnostiques, Valentin, qui y résida de 135 à 160 (Irénee, Tertullien). Après avoir tenu école dans cette capitale, il alla probablement terminer sa carrière en Chypre (Epiphane). Nous connaissons déjà quelques-uns de ses principaux disciples, Ptolémée

---

<sup>a</sup>voir ⇒

<sup>b</sup>On attribue quelquefois à Juslin la *Lettre à Diognète* dans laquelle le quatrième évangile a laissé son empreinte profondément marquée. A nos yeux, comme à ceux de Reuss, cette lettre doit dater de l'an 130 approximativement. Mais, indépendamment de ceux qui, comme Overbeck, la font descendre au quatrième siècle, d'autres la placent sous Marc-Aurèle seulement, dans la seconde moitié du siècle. Comparez Dræseke, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1881, 2<sup>e</sup> cah. Dans ces conditions, nous renonçons à alléguer les passages empruntés à Jean.



et Héracléon en Occident, Théodote et Marcus en Orient, et nous savons combien le quatrième évangile était en faveur dans leurs écoles : l'histoire confirme ce mot d'Irénée à leur égard : « usant de la manière la plus complète de l'évangile de Jean. » Il est donc plus que probable que leur maître leur avait sur ce point donné l'exemple. Tertullien oppose Valentin à un autre gnostique, Marcion, en faisant remarquer que le premier acceptait le recueil sacré tout entier, ne composant point des Ecritures selon sa doctrine, mais plutôt adaptant sa doctrine aux Ecritures<sup>a</sup>. On connaît son système ; il présentait comme émanant successivement de l'éternel et divin abîme de paires d'Eons (principes des choses), dont les quatre premières formaient l'*Ogdoade* (la huitaine sacrée), et la totalité le *Plérôma* (la plénitude). Parmi les noms de ces Eons on trouve *Logos*, *Archè* (commencement). *Vérité*, *Grâce Vie*, *Fils unique*, *Christ*, *Esprit-Saint*, *Paraclet*. On reconnaît aisément ici l'influence du prologue de Jean, puisque presque tous ces noms se trouvent réunis dans ce morceau. Le dernier paraît plus tard dans l'évangile et est employé dans l'épître. On a demandé, il est vrai, si peut-être ce ne serait point l'évangéliste qui aurait composé son prologue sous l'influence de la gnose valentinienne, et Hilgenfeld a pensé que son but aurait été de faire pénétrer dans l'Eglise cette doctrine nouvelle en la mitigeant. Nous avons déjà vu à quelles interprétations forcées (de Jean 8.44, par exemple, et d'autres passages) ce savant a été conduit par ce point de vue. Ajoutons que les termes par lesquels Valentin désigne ses Eons reçoivent dans son système un sens artificiel, guindé, mythologique, tandis que dans le prologue de Jean ils sont pris dans leur sens simple, naturel et, de plus, biblique ; car ils appartiennent déjà tous à la langue de l'A. T. Ce n'est certes pas Jean qui a transformé les acteurs divins du drame gnostique en simples notions religieuses : c'est bien évidemment l'inverse qui a eu lieu : « Tout conduit à admettre, dit Bleek, que les gnostiques se sont servis de ces expressions, qu'ils puisaient dans un écrit considéré, comme

---

<sup>a</sup>*De præscr. hæret.*, c. 38

de points d'appui pour leur système spéculatif. » « Jean, dit Keim dans le même sens, ne connaît rien de ces Eons, de ce Plérôma, de ces paires masculines et féminines, et de toute cette longue machinerie destinée à faire entrer Dieu dans le fini ; c'est donc lui sans doute qui est le plus ancien et qui, comme l'indique Irénée, a posé la base de l'édifice. » Hilgenfeld prétend que le Logos de Jean n'est qu'une concentration des séries d'Eons de Valentin. Hase lui répond qu'on peut soutenir, et à aussi bon droit pour le moins, que c'est l'unique Logos de Jean qui a été divisé par les gnostiques en leurs séries d'Eons. Dans les *Philosophoumena* (VI, 35), Hippolyte rapporte de Valentin ce qui suit : « *Il dit* (φησί) que tous les prophètes et la loi ont parlé d'après le Démiurge, ce Dieu insensé, et que c'est pourquoi le Sauveur a dit : Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands. » C'est une citation expresse de Jean 10.8. La critique répond : Peut-être n'était-ce pas Valentin lui-même qui s'exprimait ainsi, mais l'un de ses successeurs Admettons-le, malgré le : *il dit*, très positif, d'Hippolyte. L'Ogdoade, avec ses noms johanniques qui forment la base de tout le système valentinien, n'en demeure pas moins ; et il serait bien étrange que ce ne fût pas le chef de l'école qui eût posé le fondement du système. Nous ne pensons donc pas qu'une critique impartiale puisse refuser à Valentin lui-même l'emploi du quatrième évangile<sup>a</sup>.

Une dizaine d'années avant Justin, c'est-à-dire dès le début de l'épiscopat de Pius (140-155 ou 142-157), MARCION arrivait à Rome : il venait du Pont, où son père était évêque et où il avait été élevé dans les croyances chrétiennes<sup>b</sup>. Tertullien fait allusion à son passé chrétien, lorsqu'il l'apos-

<sup>a</sup>Voici ce que dit Heinrici, dans son écrit bien connu *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, p. 189-190 : « Les Valentiniens employaient ainsi l'Écriture comme une autorité universellement reconnue : elle possédait donc cette autorité antérieurement à l'apparition du système. L'emploi que faisaient les Valentiniens de l'évangile de Jean et des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, prouve que ces livres étaient reconnus et employés comme écrits apostoliques déjà dans la première moitié du second siècle. »

<sup>b</sup>Principales dates de la vie de Marcion, d'après Harnack : naissance, 85 environ ; arrivée à Rome, 140 ou 142 ; fondation de son Église, 144 ; formation de son recueil canonique, 144-154.

trophe ainsi (*De carne Christi*, c. 2) : « Toi qui, lorsque tu étais chrétien, es déchu, retranchant ce que tu avais cru précédemment, comme tu l'avoues dans une certaine lettre. » Sur quoi portait ce retranchement (*rescindendo*) que lui reproche Tertullien et qui avait accompagné sa déchéance spirituelle ? La réponse nous est donnée par deux autres passages du même Père. Dans l'écrit spécialement destiné à réfuter les doctrines de Marcion, Tertullien raconte (*Adv. Marc.* IV, 3) que Marcion, « en étudiant l'épître aux Galates, reconnut que Paul reprochait aux apôtres de ne pas *marcher dans la vérité*, et qu'il profita de ce reproche pour détruire la confiance qu'on avait dans les évangiles publiés sous le nom des apôtres et des hommes apostoliques, et pour réclamer la foi en faveur de son propre évangile, qu'il substituait à ceux-là. » Nous savons, en effet, que Marcion avait choisi de préférence l'évangile de Luc. et qu'après l'avoir mutilé, pour l'adapter à son système, il le donnait à ses églises comme la règle de leur foi. Or, que prouve la conséquence qu'il avait tirée de Galates ch. 2 ? Les apôtres mentionnés dans ce chapitre sont Pierre et Jean. Si Marcion concluait de ce passage au rejet de *leurs* évangiles, il fallait donc qu'il eût entre les mains un évangile de Pierre — était-ce Marc ? — et un évangile de Jean. Il retrancha dès ce moment ces livres du canon qui lui avait été transmis par son père, l'évêque de Sinope. Dans le *De carne Christi*, ch. 3, nous lisons une seconde parole qui conduit au même résultat que la précédente : « Si tu n'avais pas *rejeté* les écrits contraires à ton système, l'évangile de Jean serait là pour te convaincre. » Pour que Marcion *rejetât*, cet écrit, il fallait bien qu'il fût là et que Marcion l'eût auparavant possédé. Et remarquons qu'il l'avait rejeté, non comme n'étant pas apostolique, mais au contraire comme l'étant. Car dans sa pensée les douze apôtres, imbus de préjugés judaïques, n'avaient point compris Jésus ; aussi leurs évangiles (Matthieu, Marc, Jean) devaient-ils être écartés. Paul seul avait compris le Maître, et l'évangile de Luc, son compagnon, devait seul faire autorité. — Volkmar a fait de l'auteur du quatrième évangile un partisan de Marcion, qui cherchait à introduire ses doctrines dans l'Eglise. Mais qu'y a-t-il de commun

entre la haine violente de Marcion contre la loi juive et le Dieu des Juifs, et un évangile où le Logos, en venant en Israël, vient *chez les siens*, et, en entrant dans le temple de Jérusalem, déclare se trouver dans la maison de *son Père* ? Et comment soutenir raisonnablement qu'un écrivain dont la pensée plonge toutes ses racines dans le sol de l'Ancien Testament soit le disciple d'un maître qui retranchait du Nouveau tout ce qu'impliquait la divinité de l'Ancien ? En disant cela, nous avons répondu à la question du même auteur qui demande pourquoi, si Jean existait avant Marcion, celui-ci ne l'a pas choisi, plutôt que Luc, pour en faire l'évangile de sa secte. L'ancien hérétique a été plus clairvoyant que le critique moderne : il a compris que, pour employer Jean, il devrait le mutiler en quelque sorte d'un bout à l'autre et il a préféré le retrancher d'un coup, *rescindendo*, comme dit Tertullien.

A la même époque où Justin, Valentin, Marcion, se rencontraient à Rome, une secte fanatique s'élevait en Asie Mineure, le MONTANISME. Son chef voulait réagir contre le relâchement de la chrétienté et le mécanisme du clergé officiel. Montan annonçait la prochaine venue du Christ et prétendait faire descendre sur l'Eglise l'Esprit promis pour les derniers jours et qu'il appelait le *Paraclet*, évidemment d'après la promesse de Jésus, Jean 14.16,26, etc. Il s'identifiait même avec cet Esprit, s'il est vrai que, comme l'affirme Théodoret, il se donnât à lui-même les titres *du Paraclet*, *de Logos*, *d'Epoux*. Mais ce ne sont pas seulement ces expressions, empruntées à Jean, c'est tout ce mouvement spiritualiste, c'est cette réaction énergique contre le ritualisme de plus en plus régnant, qui suppose l'existence dans l'Eglise d'un écrit faisant autorité et capable de servir de point d'appui à un mouvement aussi énergique.

Ainsi donc, entre 140 et 150, Justin, le martyr appartenant à l'Eglise orthodoxe, Valentin, le gnostique égyptien, Marcion, venu du Pont, Montan, en Phrygie, connaissent, et, sauf Marcion, emploient d'un commun accord l'évangile de Jean pour fonder sur lui leur doctrine et leurs églises : tout

cela serait-il possible, si cet écrit n'eût existé que depuis une dizaine d'années ? La date de 130-140 tombe devant ces faits, aussi bien que celle de 160-170 s'est évanouie en face de ceux qui ont été précédemment allégués.

Arrivons à la troisième position essayée de nos jours par la critique.

## DE 100 À 125

(*Reuss, Nicolas, Renan, Sabatier, Weizsäcker, Hase, Harnack, Jülicher, Holtzmann.*)

L'histoire nous offre ici quatre points de contrôle : le gnostique Basilide et les trois Pères apostoliques Papias, Polycarpe et Ignace. Nous interrogerons enfin l'appendice de notre évangile, chap. 21, qui, tout en étant joint à cet écrit, n'en fait pas proprement partie.

BASILIDE fleurissait à Alexandrie vers l'an 133, suivant Harnack, de 120 à 125. d'après Zahn. Avant d'enseigner en Egypte, il doit avoir travaillé en Perse et en Syrie. Dans l'écrit *Archelai et Manelis disputatio*, il est dit : « Un certain Basilide, plus ancien encore, fut prédicateur chez les Perses peu après le temps des apôtres. » D'après Epiphane (*Hær.* XXIII, 1-7 : XXIV. 1), il avait aussi travaillé à Antioche. Son activité remonte par conséquent jusqu'aux premiers temps du second siècle. Il prétendait lui-même n'enseigner que ce que lui avait appris l'apôtre Matthias d'après des enseignements secrets qu'il avait reçus du Seigneur. Pour que cette assertion eut une ombre de vraisemblance, il fallait bien qu'il eût pu se rencontrer avec lui quelque part ; ce qui nous fait remonter pour l'époque de sa naissance jusque assez avant dans le premier siècle<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup>Voir Hofstede de Groot, *Basilides*, 1868.

Dans une homélie sur Luc, attribuée à Origène, il est dit que « Basilide s'enhardit déjà à écrire un évangile selon Basilide<sup>a</sup>. « Le mot *déjà* prouve que Basilide était envisagé comme appartenant aux premiers temps du gnosticisme. Quant à l'expression : *un évangile selon Basilide*, il est fort douteux qu'il faille entendre par là un récit évangélique destiné à faire concurrence à nos évangiles. Par ce terme, en effet, Basilide lui-même entendait, non une simple narration, mais « la connaissance des choses supersensibles (ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις) (*Philos.* d'Hippolyte, VII, 27). Il nous est dit aussi que son récit de la naissance de Jésus s'accordait complètement avec celui de nos évangiles (*Philos.*, *ibid.*); nous ne possédons pas la moindre trace de cet évangile basilidien apocryphe. Mais nous savons, par Eusèbe (*H. E.* IV, 7, 7), que ce gnostique avait écrit *vingt-quatre livres sur l'Évangile* (εἰς τὸ εὐαγγέλιον), qu'avait réfutés d'une manière distinguée un écrivain chrétien, nommé Agrippa Castor, dont l'écrit était encore entre les mains d'Eusèbe<sup>b</sup>. La vraie nature de cet ouvrage de Basilide ressort d'une citation qu'en fait Clément d'Alexandrie dans *les Stromates* (liv. IV), où il s'exprime ainsi : « Basilide dit dans le 23<sup>e</sup> livre de ses *traités exégétiques*...<sup>c</sup> » C'était donc un ouvrage d'explications : mais sur quel texte ? La réponse ressort 1<sup>o</sup> de l'expression d'Eusèbe : « 24 livres *sur* (εἰς) *l'Évangile*, » et 2<sup>o</sup> du passage des *Philosophoumena* (VII, 22), d'après lequel Basilide doit s'être exprimé ainsi : « C'est là ce qui est dit dans les évangiles (τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις) ». Nous concluons de tout cela que ce gnostique avait exposé sa théorie sur l'origine des choses sous la forme d'explications exégétiques, rapportées au texte des évangiles reçus de son temps dans les églises. Mais la question est pour nous de savoir s'il travaillait aussi sur le quatrième évangile. Or, nous possédons deux textes qui ne paraissent pas laisser de doute à cet égard : l'un, qui est celui que nous venons de mentionner (*Philos.* VII, 22) : « C'est là, dit-il [Basilide], ce

<sup>a</sup> Ambroise et Jérôme ont répété cette assertion.

<sup>b</sup> « Jusqu'à non<sup>3</sup> est parvenu un ouvrage d'Agrippa Castor, » etc.

<sup>c</sup> Ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν.

qui est dit dans les évangiles : C'était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde : » l'autre, un peu plus loin, ch. 27 : « Que chaque chose ait son temps propre, dit-il [Basilide], c'est ce que le Sauveur déclare suffisamment en disant : Mon heure n'est pas encore venue. » Ces deux citations se rapportent évidemment à Jean 1.8; 2.4.

La critique opposée à l'authenticité de notre évangile devait tout faire pour échapper aux conséquences de ces citations johanniques chez Basilide : car elles ne vont à rien moins qu'à faire reculer la composition du quatrième évangile jusque dans le premier siècle. En effet, on ne cite de la sorte qu'un livre qui a déjà une autorité reconnue. On a donc prétendu qu'en rappelant ces citations de Basilide, Hippolyte ne distinguait pas les écrits du maître de ceux de ses disciples postérieurs. Le terme : *il dit*, se rapporterait simplement dans sa pensée à l'adversaire, quel qu'il soit. Basilide ou les Basilidiens, Valentin ou les Valentinieniens : et on a allégué, en faveur de cette supposition, le fait prétendu qu'Hippolyte expose le système basilidien sous une forme postérieure à celle sous laquelle le connaissait encore Irénée. D'après ce dernier, en effet, ce système serait dualiste : ce serait la forme la plus ancienne ; d'après Hippolyte, au contraire, il est plutôt panthéiste ; c'est donc ici une forme plus récente. On peut discuter longuement sur cette différence. Pour nous, nous sommes disposé à accepter l'explication donnée par M. Charteris (*Canonicity*, p. LXIII) d'après laquelle Irénée ne serait pas remonté dans son exposition du système jusqu'à ses premiers fondements. Il y avait un panthéisme caché à l'origine de son dualisme apparent, et Hippolyte, qui l'avait étudié dans les livres mêmes du maître, en a, plus complètement qu'Irénée, saisi et exposé les premiers principes. Quoi qu'il en soit de cette explication, il ne nous paraît pas possible qu'un écrivain sérieux cite toute une série de textes qu'il attribue à un écrivain antérieur, en répétant sans cesse cette formule : *il dit*, et même en indiquant plusieurs fois l'auteur par son nom, sans avoir son ouvrage sous les yeux. Renan dit tout simplement et franchement (*L'Eglise chrétienne*, p.

138) : « L'auteur des *Philosophoumena* a sans doute fait cette, analyse sur les ouvrages originaux de Basilide. « Et Weizsäcker, jadis, s'exprimait dans le même sens (*Unters.*, p.233) : « On ne saurait douter que nous n'ayons ici des citations d'un écrit de Basilide, dans lequel l'évangile johannique était employé. » Depuis lors, il a changé d'avis<sup>a</sup>. Pour quelle raison ? C'est que ces citations attribuées à Basilide se rapportent à des écrits bibliques dont la composition est postérieure à l'époque de Basilide lui-même. Et quels sont ces écrits ? Ce ne peuvent être que les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. citées plusieurs fois par ce gnostique dans les extraits des *Philosophoumena*, et peut-être l'évangile de Jean lui-même. Est-il besoin de faire observer que ce savant tombe ici dans un cercle vicieux ? Car il s'appuie précisément sur ce qui est en question. Si Weizsäcker raisonne ainsi : Le Basilide d'Hippolyte cite les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens : donc c'est là un faux Basilide, puisque ces lettres n'existaient pas encore au temps du vrai, — n'avons-nous pas le droit, nous qui croyons à l'authenticité de ces épîtres, de raisonner d'une manière opposée et de dire : Basilide cite ces écrits ; donc de son temps ils existaient et étaient reconnus dans l'Eglise. Cette conclusion valable pour les Colossiens et les Ephésiens, l'est aussi pour l'évangile de Jean.

Keim a fait encore une découverte qui doit prouver notre évangile est postérieur à Basilide. Ce gnostique prétendait que les Juifs avaient crucifié par erreur Simon de Cyrène au lieu de Jésus, et que celui-ci pendant ce temps se moquait d'eux. Voilà, dit l'auteur de la *Vie de Jésus*, ce qui explique l'omission du récit de Simon portant la croix, dans le quatrième évangile. Pseudo-Jean avait remarqué l'abus que Basilide faisait de ce trait, et pour cette raison il l'a supprimé. On ne discute pas longuement un pareil argument. Nous avons traité en détail des omissions de Jean et montré qu'elles s'expliquent simplement par l'inutilité de pareilles répétitions. Ce que deux ou trois écrits déjà répandus avaient suffisamment raconté, à

<sup>a</sup>*Jahrb. für deutsche Theol.*, 1868, p. 525.



quoi bon le rapporter de nouveau ? Il serait curieux assurément de voir un de nos critiques s'imposer la tâche d'expliquer par des allusions aux systèmes gnostiques toutes les lacunes du quatrième évangile !

PAPIAS était contemporain de Basilide. Nous avons déjà vu que par cette expression : « Ce que *disent* Aristion et le presbytre Jean, » il indique clairement que ces deux hommes, disciples immédiats de Jésus, vivaient encore au moment où il écrivait. Les années 110-120 sont donc l'époque la plus avancée que nous puissions attribuer à la composition de son ouvrage<sup>a</sup>. Alors déjà surgissait toute une littérature qui travaillait à fausser le sens des récits évangéliques. Aussi Papias déclare-t-il « qu'il ne prend pas plaisir en ces livres où sont racontées beaucoup de choses et où l'on cherche à imposer à l'Eglise des commandements étrangers et différents de ceux qui ont été donnés par la Vérité elle-même<sup>b</sup>. » Il me paraît probable qu'en s'exprimant ainsi il faisait allusion à la première apparition des écrits gnostiques, tels que ceux de Cérinthe, des Ophites et des Séthiens de Saturnin, peut-être de Basilide lui-même.

On affirme assez généralement de nos jours que toute trace du quatrième évangile manque chez Papias, et l'on envisage ce fait comme la preuve la plus décisive de la composition postérieure de l'évangile de Jean. Nous prions le lecteur impartial de bien considérer les faits suivants :

De l'ouvrage de Papias, intitulé *Explications des paroles du Seigneur* (en cinq livres), il ne nous reste qu'une trentaine de lignes que nous a conservées Eusèbe : elles appartenaient sans doute à la préface. Papias y explique la préférence qu'il avait cru devoir donner, pour le but qu'il se proposait, au texte de Matthieu sur celui de Marc : c'est là du moins le sens que nous attribuons à ses paroles. Il rend compte des sources où il avait

---

<sup>a</sup>Harnack, p. 337 de sa *Chronologie*, limite à l'intervalle des années 140 et 160 le temps de la composition de l'ouvrage p. 660 il reconnaît que le présent λέγουσιν, *isent*, se rapporte à deux disciples du Christ, ce qui nous semble nécessiter un recul considérable de la date de composition.

<sup>b</sup>Voir le passage tout entier, p. 39-60.

puisé les anecdotes sur la vie de Jésus qui n'étaient pas renfermées dans nos évangiles et au moyen desquelles il cherchait à expliquer ses paroles. Ces sources, nous l'avons vu, étaient de deux sortes : c'étaient d'abord les récits que lui avaient faits jadis à lui-même les anciens (les disciples immédiats du Seigneur) ; c'étaient ensuite les rapports qu'il avait recueillis de la bouche des visiteurs qui avaient eu aussi l'avantage de s'entretenir avec des apôtres et des disciples de Jésus. Il leur demandait « ce que leur avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelqu'autre des disciples du Seigneur, et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, les disciples du Seigneur. » Cette énumération donne à penser. Pourquoi *André* nommé en tête et avant Pierre lui-même ? Cet ordre est contraire à l'usage constant, et en quelque sorte stéréotypé, des synoptiques ; voir tous les catalogues apostoliques (Matthieu ch. 10 ; Marc ch. 3 ; Luc ch. 6). Le premier chapitre de Jean donne seul la réponse à cette question : André (avec Jean lui-même, qui reste anonyme) a été le premier venu auprès du Sauveur : il figure comme premier personnage dans l'histoire évangélique. Après André, Papias dit : *Pierre*. D'après Jean ch. 1, André, son frère, l'amena en effet le jour même auprès de Jésus. Puis Papias dit : *Philippe* ; c'est précisément celui qui suit immédiatement André et Pierre dans la narration johannique (1.43 et suiv.). André et Philippe sont d'ailleurs les deux apôtres le plus fréquemment nommés plus tard dans notre évangile (6.5-9 ; 12.20-22) Puis vient *Thomas*. Nathanaël est ici omis (Jean 1.46 et suiv.), nous ne savons pourquoi ; il est compris dans l'espèce de *et cætera* auquel aboutit cette liste incomplète : « ou quelqu'autre des disciples du Seigneur. » Quant à Thomas, c'est celui d'entre tous les autres disciples qui, avec les précédents, joue dans le quatrième évangile le rôle le plus marquant (11.16 ; 14.5 ; 20.24 et suiv.). Viennent ensuite *Jacques* et *Jean*. Pourquoi si tard, eux qui sont toujours nommés dans les synoptiques immédiatement après et avec Pierre ? C'est encore dans le quatrième évangile qu'il faut chercher l'explication de ce phénomène. Les deux fils de Zébédée ne sont pas nommés une seule fois dans tout le cours du récit :

ils ne sont expressément désignés que dans l'appendice 21.2, où leur nom se trouve, comme ici, à la fin de la liste des apôtres mentionnés dans ce passage. D'entre tous les autres apôtres, *Matthieu* seul est encore nommé par Papias ; et l'on a supposé, avec raison sans doute, que c'est la mention du quatrième évangéliste qui a amené ici celle du premier. On peut présumer aussi que ces trois noms : Jacques, Jean et Matthieu, occupent cette place secondaire parce qu'il s'agissait dans ce passage des apôtres en tant qu'ayant fourni à Papias les traditions orales qu'il employait. Or. Jacques était mort de trop bonne heure pour avoir pu donner beaucoup de renseignements, et Jean et Matthieu avaient consigné la plus grande partie des leurs dans leurs *écrits*. — Enfin, Papias nomme deux personnages encore vivants, *Aristion* et le *presbytre Jean*, qu'il appelle « disciples du Seigneur. » C'est exactement de la même manière que se termine l'énumération johannique 21.2 : « et deux autres d'entre ses disciples » [non apôtres]. Si à ces rapprochements si frappants nous ajoutons le fait que tous ces disciples, nommés par Papias (sauf Pierre, Jacques et Jean), ne jouent aucun rôle quelconque dans la narration synoptique, nous serons conduits à reconnaître que l'intuition que possédait ce Père de l'histoire évangélique s'était formée sur la narration du quatrième évangile, plus encore que sur celle des trois autres. Lüdemann, dans ses articles sur le fragment de Papias<sup>a</sup>, ne conteste pas le rapprochement que nous venons d'établir. « C'est un fait, dit-il, que le fragment de Papias est en contact avec la manière de parler johannique, soit par les expressions ἐντολαί, *commandements*, et ἀλήθεια, *vérité* (voir le fragment p. 59-60), soit par le commencement et la liste des noms apostoliques. . . Mais après cette déclaration viennent les expédients qui ne manquent jamais : « Il existait dans le cercle d'où sont sortis en Asie les écrits johanniques une manière de parler et de penser qui, d'un côté, a laissé certains éléments dans les écrits de Papias (entre 120-140). et qui, de l'autre, a trouvé son complet épanouissement dans les écrits de pseudo-

<sup>a</sup>*Jahrb. für protest. Theol.*, 1879, 3<sup>me</sup> cahier.

Jean, composés à peu près à la même époque. » Cette explication serait admissible, à la rigueur, s'il s'agissait de quelque fait de l'histoire évangélique raconté simultanément par les deux auteurs, ou bien de l'emploi de quelques termes communs, tels que ceux de *commandement* et de *vérité*. Mais elle ne saurait rendre compte d'une énumération de noms propres, tels que ceux mentionnés dans le passage de Papias et dans lesquels se reflète toute l'histoire évangélique. Holtzmann a senti ce qu'il y avait de compromettant dans les aveux de son collègue ; il a cherché à parer le coup d'une autre manière<sup>a</sup>. Il explique l'ordre des apôtres dans le fragment de Papias par la situation géographique des contrées dans lesquelles ils sont censés avoir missionné. Cette solution restera la propriété exclusive de son auteur.

Deux faits nous paraissent attester encore l'existence du quatrième évangile antérieurement au temps de Papias. Eusèbe rapporte que ce Père citait en témoignage, dans son écrit, des passages de la première épître de Jean ainsi que de la première épître de Pierre. Or, nous avons constaté que cette lettre de Jean est du *même* auteur que le quatrième évangile et qu'elle a été composée *après* celui-ci. Si donc Papias connaissait et employait l'épître, comment n'aurait-il pas connu et employé l'évangile composé par le même auteur ? — Dans la bibliothèque du Vatican on a trouvé un manuscrit latin des évangiles, du IX<sup>e</sup> siècle, où celui de Jean est précédé d'un préambule dans lequel il est dit : « L'évangile de Jean a été publié et remis aux églises par Jean, encore de son vivant, comme Papias de Hiérapolis, le bien-aimé disciple de Jean, l'a rapporté dans ses cinq livres exotériques, c'est-à-dire derniers. » Ces derniers mots proviennent évidemment d'une copie incorrecte, comme un si grand nombre de phrases dans le Fragment de Muratori. Au lieu d'exotériques, il faut en tout cas lire *exégétiques* ; comparez le titre du livre de Papias : « *Explications* (ἑξήγησεις) des paroles du Seigneur. » De plus, ce rapport est suivi de quelques détails

---

<sup>a</sup>*Papias und Johannes*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.*, 1880, 1<sup>er</sup> cahier.

légendaires<sup>a</sup>, qui cependant ne sont pas attribués à Papias lui-même. Malgré tout cela, le fait que Papias parlait dans ses cinq livres de l'évangile de Jean, n'en est pas moins attesté par ce passage<sup>b</sup>.

Irénée cite parfois LES PRESBYTRES qui ont vécu avec Jean en Asie Mineure jusqu'au temps de Trajan. C'étaient donc les contemporains de Papias et de Polycarpe. Voici une explication qu'il leur attribue (V, 36) : « Comme le disent les presbytres : Ceux qui seront jugés dignes de jouir de la demeure du ciel, y trouveront leur place, tandis que les autres habiteront la ville [la Jérusalem terrestre] : et c'est pour cela que le Seigneur a dit<sup>c</sup> : Dans la maison de mon Père, il y a plusieurs demeures. » Si c'est la parole de Jésus, rapportée Jean 14.2, que les presbytres interprétaient de la sorte, comme cela paraît évident, l'évangile de Jean était donc déjà entre leurs mains. C'est ce qui ressort également du passage d'Irénée II, 22, où il leur attribue l'idée que Jésus avait atteint l'âge de quarante à cinquante ans, ce qui ne peut guère provenir que d'un malentendu de la parole des Juifs, Jean 8.57 : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ! »

POLYCARPE avait écrit, au dire d'Irénée. un très grand nombre de lettres dont il ne nous reste qu'une seule de treize courts chapitres seulement. Le quatrième évangile n'y est pas cité : mais nous pouvons constater en échange la vérité du rapport d'Eusèbe, qui déclare que Polycarpe, aussi bien que Papias. empruntait des témoignages à la 1<sup>re</sup> épître de Pierre et à la 1<sup>re</sup> de Jean ; c'est là ce qui l'engageait à placer ces écrits parmi les *homologoumènes*. Nous lisons en effet dans l'épître de Polycarpe aux Philippiniens (ch. 7) ces mots : « Quiconque ne confesse pas que Jésus-Christ est venu en chair, est un antéchrist. » C'est le principe posé par Jean. 1 Jean 4.3 : « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est pas de

---

<sup>a</sup>Comme celui-ci, par exemple, que c'est Papias qui a écrit l'évangile sous la dictée de Jean.

<sup>b</sup>Comparez Tischendorf, *Wann wurden unsere Evangelien verfasst ?* p. 118 et 119.

<sup>c</sup>Littéralement : « Et pour cela le Seigneur avoir dit (εἰρηχέναι). » L'infinitif sert à indiquer que c'est ici le dire des presbytres mêmes.

Dieu ; et c'est là l'esprit de l'antéchrist. » La coïncidence de ces deux sentences ne saurait être fortuite. L'expédient imaginé par Baur et Zeller, qui n'ont voulu voir la qu'une maxime circulant à cette époque dans l'Eglise, et celui de Volkmar, qui prétend que c'est Jean qui copie Polycarpe et non l'inverse, sont sans vraisemblance. Dix lignes de Jean lues à côté de dix lignes de Polycarpe montrent de quel côté est l'originalité et la priorité. Il faut donc conclure que si la lettre de Polycarpe est authentique, comme l'a si savamment démontré Zahn<sup>a</sup>, et si elle date, comme cela résulte de son contenu, du temps qui a suivi de près le martyre d'Ignace (vers 110), la 1<sup>re</sup> épître de Jean, et par conséquent l'évangile, existaient déjà à cette époque.

Mais on demande comment il se fait, dans ce cas, que Papias et Polycarpe n'aient pas employé plus abondamment un pareil écrit. On fait contraster surtout le silence d'Eusèbe sur une citation quelconque de notre évangile par ces deux Pères, avec la mention très expresse qu'il fait de l'emploi de la 1<sup>re</sup> épître chez tous les deux. — Si Eusèbe a relevé expressément ce dernier fait, c'est que les deux épîtres de Pierre et de Jean faisaient partie du recueil des épîtres catholiques qui, à l'exception de ces deux, étaient toutes des écrits contestés. Il tenait donc à signaler leur qualité d'*homologoumènes*, exceptionnelle dans ce recueil, qualité résultant de l'usage qu'en avaient fait deux hommes tels que Papias et Polycarpe. Il en était tout autrement de l'évangile qui appartenait d'une manière incontestée à la classe des livres universellement reçus. L'emploi qu'en avaient pu faire ces deux Pères apostoliques rentrait dans l'usage général Eusèbe lui-même s'est expliqué sur sa méthode (*H. E.*, III 3,3) : « Il veut, dit-il, signaler quels écrivains ecclésiastiques se sont servis des livres contestés et desquels d'entre ces livres ils se sont servis ; puis quelles choses [ou quelques-unes des choses qui]<sup>b</sup> ont été dites sur les écrits du N. T. universellement reçus et tout ce qui a été dit (ὄσα) sur ceux qui ne sont pas tels. » Indiquer

<sup>a</sup>Dans son *Ignatius von Antiochien*.

<sup>b</sup>Les deux traductions sont possibles, selon que l'on accentue le pronom grec τίνα (*quelles choses*), ou τινά (*quelques-unes des choses*).

certains détails intéressants sur les homologoumènes (comme nous savons qu'il l'a fait à l'égard de Matthieu et de Marc), puis rapporter tout ce qu'il a pu recueillir sur les antilégomènes, voilà le but qu'il s'était proposé. C'était donc précisément parce qu'avec toute l'Eglise il rangeait Jean dans la première classe, qu'il n'a pas cru devoir signaler expressément l'usage qu'en faisaient ces Pères. Mais, en échange, s'il eût constaté chez de tels hommes une lacune complète au sujet de cet écrit, il n'eût pu en affirmer, comme il le fait, l'admission, universelle. Il y a plus encore ; un mot, dans la discussion d'Eusèbe sur le fragment de Papias qu'il nous a conservé, montre bien qu'il avait trouvé chez ce Père de nombreux passages se rapportant au quatrième évangile. A l'occasion du nom de *Jean*, dans l'énumération des apôtres chez Papias, il fait observer que ce Père veut évidemment désigner par là « l'évangéliste » (σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν). Il eût pu dire : *l'apôtre*, mais il entre dans la pensée de Papias lui-même et dit : *l'évangéliste*, ce qui prouve bien qu'il trouvait dans son écrit la preuve constante du fait que Jean était l'auteur d'un évangile. Quant à Polycarpe, rien ne l'obligeait à citer, précisément dans les huit pages qui nous restent de lui, l'évangile de Jean. Quel prédicateur cite dans chacun de ses sermons tous les écrits du N. T. qu'il reconnaît pour authentiques ? On connaît les discussions interminables auxquelles ont donné lieu les lettres d'IGNACE, évêque d'Antioche au commencement du second siècle. Une tradition à peu près unanime, appuyée sur le témoignage d'auteurs qui écrivaient à Antioche même, tels que Chrysostome et Evagrius porte qu'il périt à Rome, dévoré dans le cirque par les bêtes féroces, en vertu d'une sentence de l'empereur Trajan<sup>a</sup>. C'est en se rendant, comme condamné, dans cette capitale (entre 107 et 116). qu'il doit avoir écrit les sept lettres

---

<sup>a</sup>Le chroniqueur Jean Malalas (VIII<sup>e</sup> siècle) place le martyr d'Ignace à Antioche même. Dans ce cas, Ignace n'aurait jamais fait le voyage de Rome auquel se rapportent ces lettres. Mais comment alors expliquer une tradition si générale ? L'église d'Antioche eût-elle abdiqué si aisément en faveur de Rome l'honneur d'avoir vu s'accomplir dans son sein un pareil martyr ?

qui seules peuvent prétendre à l'authenticité<sup>a</sup>. Ces lettres existent sous une double forme, l'une plus longue, l'autre plus simple et plus concise. Zahn, dans son livre sur *Ignace d'Antioche*, a clairement démontré que le premier de ces deux textes est le résultat d'un travail réfléchi d'interpolation ; il a même très vraisemblablement signalé l'auteur de cette fraude<sup>b</sup>. Il a en même temps démontré l'authenticité des sept lettres, telles qu'elles ont été conservées sous la forme la plus brève. L'historien Eusèbe ne connaissait déjà que ces sept, et dans ce texte-là. Il est vrai qu'on a plus récemment retrouvé trois d'entre ces sept, en syriaque, sous une forme plus brève encore<sup>c</sup> ; et dans le premier moment le monde savant inclinait à envisager ce texte comme la seule reproduction fidèle de l'œuvre d'Ignace. Zahn nous paraît avoir combattu victorieusement cette opinion et prouvé que ce texte n'est qu'un extrait, fait par quelque moine syrien, d'une traduction plus ancienne en cette langue. Il ne reste qu'une alternative : l'authenticité des sept lettres, telles que les connaissait Eusèbe, ou l'inauthenticité complète. On allègue surtout deux raisons en faveur de cette dernière opinion : 1° La constitution épiscopale, telle qu'elle apparaît dans ces lettres, appartient, dit-on, à une époque bien plus avancée de II<sup>e</sup> siècle que le temps d'Ignace ; 2° Le gnosticisme, qui y est combattu, trahit également une époque postérieure à la mort d'Ignace. Ces raisons ne nous paraissent pas décisives. L'épiscopat, tel que le supposent ces lettres, est encore un ministère purement *paroissial*, comme aux temps apostoliques ; ce n'est point l'épiscopat *provincial* postérieur. Ce qui le distingue seulement du ministère de ce nom, au temps des apôtres, c'est qu'il paraît être concentré en une personne unique. Mais c'est déjà le cas dans l'Apocalypse, où *l'ange* de l'église désigne précisément l'homme qui concentre en lui le pouvoir presbytéral : et bien longtemps auparavant nous rencontrons déjà des hommes tels que Jacques, le frère du Seigneur, à Jérusalem, puis son cousin et successeur

---

<sup>a</sup>Il en existe huit autres qui sont décidément fabriquées.

<sup>b</sup>L'un des représentants les moins honorables du parti semi-arien, Acacius, le successeur d'Eusèbe, à Césarée.

<sup>c</sup>Elles ont été publiées pour la première fois par Cureton (1845).



Siméon, Anianus à Alexandrie, Evagrius à Antioche, Linus à Rome, qui occupent une position absolument semblable à celle qu'Ignace attribue à l'évêque de son temps. Quant à l'hérésie supposée dans les lettres, elle avait déjà toutes ses prémisses dans le premier siècle ; on peut le voir dans la 2<sup>e</sup> épître aux Corinthiens (11.3-4), dans l'épître aux Colossiens et dans l'Apocalypse, où une forme de gnosticisme est déjà clairement signalée (2.20-24). Les germes de l'hérésie étaient semés à pleines mains en Orient à l'époque d'Ignace. Ce qui, à nos yeux, rend inadmissible l'hypothèse de l'inauthenticité de ces lettres, c'est qu'il paraît impossible d'inventer, non seulement un style si original et une pensée si étrange, mais surtout un semblable caractère. Il y a dans ces lettres un homme, et un homme comme on n'en crée pas par l'imagination.

Voici quelques citations de notre évangile renfermées dans les sept lettres dont le texte peut prétendre à l'authenticité. *Rom.* c. 7 : « L'eau qui vit et qui parle en moi, me dit au dedans : Viens au Père ; je ne prends pas plaisir à l'aliment corruptible ni aux joies de cette vie ; je veux le Pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ. . . Je veux pour breuvage son sang qui est l'amour incorruptible. » tout l'évangile de Jean est comme renfermé dans ce cri du martyr ; mais comparez plus spécialement les paroles 4.14 ; 6.27,32,51,55,56.. — *Philad.* c 7 : « L'esprit ne trompe pas, lui qui vient de Dieu : car il sait d'où il vient et où il va. et il condamne les choses cachées » (Jean 3.8,20). — Dans la même épître (ch. 9) : « Lui qui est la port du Père (θύρα τοῦ πατρὸς) par laquelle entrent Abraham et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres et l'Eglise » (Jean 10.7-9). — Dans la lettre aux *Ephésiens* (ch. 7). Jésus est appelé ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, *Dieu venu en chair* : et dans celle aux *Magnésiens* (ch. 8) il est dit : αὐτοῦ λόγος αἰδῖος « son éternelle Parole. » L'idée de la *communion* spirituelle (ἔνωσις), qui fait le fond de ces lettres comme de celle de Polycarpe. repose sur Jean ch. 17, ainsi que l'a rappelé Riggenbach.

Hilgenfeld, qui place la composition de ces lettres en 166, ne fait aucune

difficulté de reconnaître que notre évangile (publié selon lui en 130) est réellement employé dans les passages cités des lettres aux Romains et aux Philadelphiens : il affirme même que « la théologie tout entière des lettres d'Ignace repose sur l'évangile de Jean. » Nous recueillons cette déclaration et concluons que, pour peu qu'il y ait un fond authentique dans les lettres de ce martyr, l'existence et l'emploi de l'évangile de Jean se trouvent attestés dès le commencement du second siècle<sup>a</sup>.

Il nous reste à interroger un dernier témoin, c'est l'APPENDICE placé à la fin du quatrième évangile, comme chapitre 21, en particulier le verset 24 dont l'authenticité ne peut être contestée<sup>b</sup>. A la fin de ce récit de l'une des dernières apparitions de Jésus ressuscité, est rétablie la teneur exacte d'une parole que Jésus avait adressée à Pierre au sujet de Jean et qui circulait dans l'Eglise sous une forme peu correcte. On faisait dire à Jésus que Jean ne mourrait point. L'auteur de l'appendice, qui est ou Jean lui-même ou l'un de ceux qui l'entouraient et qui l'avaient entendu raconter lui-même cette scène (voir p. 96-97), rappelle que Jésus ne s'était point exprimé ainsi, mais qu'il avait dit simplement : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne que t'importe ? » A quel moment pouvons-nous supposer que cette rectification ait été jugée nécessaire ? A la fin du second siècle, où Keim place la composition de ce morceau ? Mais à cette époque, ou bien la parole de Jésus était oubliée, ou bien, si on la répétait encore, c'était un peu tard pour éloigner le scandale qu'elle pouvait causer. Non, assurément ; il n'y a eu qu'un moment où cette rectification ait été en place. C'était lorsqu'on voyait le vieil apôtre s'affaiblir et qu'on se demandait : Va-t-il donc mourir, en dépit de la promesse du Seigneur ? Ou lorsqu'il venait de mourir, et que le scandale se produisait effectivement. Ce morceau porte donc en lui-même sa date : il provient ou des jours qui précédèrent ou de ceux qui

---

<sup>a</sup>Nous ne mentionnons ici ni les *Testaments des douze patriarches*, à cause de leurs nombreuses interpolations, ni le *Pasteur d'Herma*s et l'*Épître de Barnabas*, dont les emprunts à notre évangile ne nous paraissent nullement évidents.

<sup>b</sup>On sait qu'il n'en est pas de même du v. 25, qui manque dans le *Sinaiticus*.

s suivirent immédiatement la mort de Jean. Le contraste entre le participe *présent* : « Ce disciple est celui *qui témoigne* (ὁ μαρτυρῶν) de ces choses, » et le participe *passé* : « et qui les *a écrites* (καὶ γράψας), » me paraît décider en faveur de la première supposition. Le disciple que Jésus aimait, vivait et témoignait encore, quand ce morceau a été écrit, et comme le ch. 21 est nécessairement postérieur à l'évangile, il suit de là que cet écrit date du temps même de la vie de Jean.

L'opinion de Harnack (p. 676 et suiv. de sa *Chronol*), d'après laquelle cette rectification aurait été ajoutée par des amis de l'apôtre à la suite de sa mort, ne nous paraît pas soutenable. L'opposition, que nous venons de souligner, entre le présent μαρτυρῶν et le passé γράψας, implique que la circonstance rapportée et l'évangile tout entier ont été consignés par Jean lui-même et, par conséquent, de son vivant : *ab Johanne adhuc in corpore constituto*, ainsi que nous lisons dans un antique *Argumentum* placé en tête du document de Tolède, avec la remarque que ce fait est emprunte à l'ouvrage de Papias le Hiéropolitain. Nous n'ajoutons pas grande foi à cette citation que ne paraissent avoir connue ni Irénée ni Eusèbe (non plus qu'à celle, déjà mentionnée, du même Papias dans Philippe de Sidé) ; mais il est trop évident que, si la rectification a été écrite après la mort « le Jean, les auteurs de l'apostille se contredisent formellement : aussi Harnack n'hésite-t-il pas à les accuser *Gedankenlosigkeit*, terme bien faible pour caractériser l'énormité de leur étourderie, si elle était réelle ; et l'on se demande à juste titre comment elle aurait échappé à l'attention de l'Eglise tout entière !

N'est-il pas plus naturel de supposer que le sens exact des paroles de Jésus fut rétabli, dans son intégrité, au moment où l'on vit s'approcher la mort de l'apôtre et où l'on put craindre le scandale qu'elle pourrait causer ? Une rectification venant après coup n'eût-elle pas dû paraître suspecte et, par cela même, manquer son but ?

La parole 21.24 est donc un témoignage décisif et digne de foi, de la plume des amis auxquels Jean avait remis son livre et qui l'accompagnèrent

de cette déclaration en le publiant (*Nous le savons. . .*).

Harnack conclut lui-même à l'extraordinaire considération dont jouissait l'apôtre en Asie, ce qui prouve qu'en tous cas il y était personnellement connu et qu'il y avait été en relations au moins momentanées avec la chrétienté.

Nous croyons ainsi avoir démontré que la troisième position essayée par la critique, celle de 100-125, est aussi inconciliable avec les faits que les deux autres, et que nous sommes forcés de faire un nouveau pas rétrograde et de placer la composition de cet écrit dans les derniers temps du premier siècle.

## AVANT L'AN 100

*(Tous les partisans de l'authenticité.)*

Quelques écrivains, par exemple Wittichen, Lange, ont essayé de remonter à une date plus ancienne encore. Le premier date notre évangile de 70-80 (voir ⇒); le second le place avant la ruine de Jérusalem<sup>a</sup>. Une époque aussi reculée est incompatible avec la connaissance de nos trois évangiles synoptiques, que l'auteur non seulement possède lui-même, mais suppose d'un bout à l'autre chez ses lecteurs. La dissémination de ces trois écrits, publiés soit peu avant, soit peu après la ruine de Jérusalem, exige un intervalle de temps assez long entre leur composition et celle de notre évangile. La date de ce dernier doit donc vraisemblablement, d'après les faits que nous venons d'exposer, se placer entre 80 et 90; c'est ce qu'admettent

---

<sup>a</sup>De même O. Wuttig, *Das joh. Evang. und seine Abfassungszeit*, 1897, qui en place la composition avant celle des évangiles synoptiques.

Ewald, Keil, Le Camus ; d'autres, comme Zahn, Weiss et Westcott, s'accordent du moins à fixer le temps de la composition dans la dernière dizaine d'années du I<sup>er</sup> siècle.

## II. L'AUTEUR

Mangold formule en ces termes son jugement sur les témoignages externes relatifs au quatrième évangile : « L'attestation externe est à peine moins forte que celle des évangiles synoptiques ; » puis il ajoute : « Elle suffirait pour le légitimer, si les raisons internes n'opposaient à l'admission de son authenticité des obstacles qui, pour moi du moins, demeurent jusqu'à ce moment insurmontables<sup>a</sup>. » C'est ce second ordre de considérations qui va surtout nous occuper maintenant. Nous abordons la question centrale et décisive, celle dont tout ce qui précède n'a servi qu'à préparer la solution. On a prétendu parfois que notre évangile reste ce qu'il est, quel qu'en soit l'auteur. Ceux qui soutiennent cette thèse ne croient pas eux-mêmes sérieusement ce qu'ils affirment ; autrement ils ne mettraient pas tant de zèle à combattre l'origine johannique de cet écrit. Et quand Keim s'exprime ainsi : « La beauté de ce livre, sa vertu édifiante, sa sainteté... , tout cela ne dépend pas d'un nom, » il nous sera permis de lui répondre : Vous trompez les autres, ou vous vous trompez vous-même ; car vous ne sauriez vous cacher que les discours mis dans la bouche de Jésus et la conception de sa personne exposée dans ce livre, ont pour l'Eglise une valeur toute différente, selon que c'est l'apôtre bien-aimé du Seigneur qui nous rend compte de ce qu'il a vu et entendu, ou un penseur du II<sup>e</sup> siècle qui compose tout cela à sa guise.

---

<sup>a</sup>Bleek-Mangold. *Einl.*, 4<sup>e</sup> éd., p. 288.

Nous avons ici quatre sujets à étudier :

1. les *témoignages ecclésiastiques*, portant plus particulièrement sur la personne de l'auteur ;
2. les *objections* élevées par la critique moderne contre, le résultat de cette tradition ;
3. la *preuve interne* tirée de l'étude du livre lui-même ;
4. l'examen des principales *hypothèses* que l'on oppose de nos jours à l'opinion traditionnelle de l'origine johannique.

## 1. LES TÉMOIGNAGES TRADITIONNELS

Notre point de départ est le moment où la conviction générale de l'Église s'exprime par un ensemble de témoignages incontestables, dans le dernier tiers du second siècle.

Nous trouvons ici CLÉMENT D'ALEXANDRIE, qui nous raconte l'origine du quatrième évangile de la manière suivante : « *Jean*, le dernier, voyant que les choses corporelles (τὰ σωματικά, les faits extérieurs) avaient été racontées dans les évangiles... composa un évangile spirituel » (Eus., *H. E.*, VI, 14).

POLYCRATE, d'Ephèse, dans le même temps, s'exprime ainsi : « Des hommes illustres sont enterrés en Asie, Philippe... à Hiéropolis ; et de plus *Jean*, qui a reposé sur le sein du Seigneur et qui est enterré à Ephèse » (Eus., V, 31). Ce témoignage prouve qu'à Ephèse on envisageait Jean comme l'auteur de l'évangile, puisque nul ne doutait qu'il ne fût le disciple bien-aimé dont il est parlé Jean 13.25.

IRÉNÉE termine ainsi son rapport sur la composition des évangiles : « Après cela, *Jean*, le disciple du Seigneur qui a reposé sur son sein, a publié, lui aussi, l'évangile pendant qu'il demeurait à Ephèse, en Asie » (*Adv. Hær.* III, 1).

Nous avons déjà cité le témoignage de THÉOPHILE : « Tous les hommes inspirés, d'entre lesquels *Jean* dit : Au commencement était la Parole. »

Voici comment le FRAGMENT DE MURATORI raconte l'origine de notre évangile : « L'auteur du quatrième d'entre les évangiles est *Jean*, l'un des disciples<sup>a</sup>. Comme ses condisciples et les évêques l'exhortaient [à écrire], il leur dit : Jeûnez avec moi ces trois jours, et nous nous raconterons mutuellement ce qui aura été révélé à chacun. Dans cette même nuit il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean devait tout rédiger sous son nom, tous les autres contrôlant [son récit]... Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que Jean, dans ses épîtres, expose ces choses en détail, en disant par rapport à lui-même : Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons entendu de nos oreilles et ce que nos mains ont touché, nous vous l'écrivons. Ainsi, il se déclare successivement témoin oculaire et auriculaire, et de plus rédacteur des choses admirables de Dieu. » Hilgenfeld prétend trouver dans ce rapport une allusion à des doutes qui auraient existé à ce moment sur l'origine johannique de notre évangile. Hesse, dans son beau travail sur le Fragment de Muratori, a montré que ce morceau ne trahit aucune intention semblable. L'expression : « Qu'y a-t-il d'étonnant ? » s'applique non à l'évangile, mais à l'épître.

Partant de ce point, essayons de remonter le fleuve de la tradition jusqu'aux temps apostoliques, et de rechercher les indices plus anciens de cette conviction qui éclate d'une manière universelle à la fin du II<sup>e</sup> siècle. Entre 140 et 160, elle s'exprime déjà, nous paraît-il, d'une manière indubi-

---

<sup>a</sup> Ce terme n'est point opposé à celui d'*apôtre*, comme le pense Reuss. C'est la traduction du terme de μαθητῆς τοῦ κυρίου qui est appliqué par Papias à tous les apôtres et maintes fois par Irénée à Jean lui-même (3.1,3-4 etc.).

table.

Nous avons vu que JUSTIN, de l'aveu à peu près universel aujourd'hui, s'est servi du quatrième évangile et que, dans notre conviction, partagée par un grand nombre de critiques, il le plaçait au nombre des Mémoires sur la vie de Jésus si souvent cités par lui. Il appelle ces écrits *Mémoires des apôtres* et déclare que les uns étaient composés par des apôtres, les autres par des aides apostoliques. Si par conséquent le quatrième évangile en faisait partie, Justin ne pouvait l'attribuer qu'à un apôtre, et cet apôtre ne pouvait être que Jean, puisque jamais on n'a pensé à attribuer ce livre à un autre personnage apostolique que celui-là. Et comme d'après Justin, les Mémoires des apôtres formaient déjà un recueil qui était joint à celui des prophètes et lu à côté de celui-ci dans le culte public des chrétiens, ce dut être à cette époque que furent placés en tête des évangiles ces quatre titres identiquement formulés : « selon Matthieu... , selon Jean, etc.. « Cette intitulation, œuvre de l'Eglise, accompagna leur réunion en recueil canonique. Le titre : *selon Jean*, est donc l'expression du sentiment général des églises touchant ce livre au milieu du II<sup>e</sup> siècle.

Ce n'étaient pas seulement les églises orthodoxes qui, déjà à cette époque, pensaient de la sorte ; c'étaient aussi les sectes séparées de la grande Eglise : témoin, d'un côté, MARCION. qui rejetait notre évangile, non parce qu'il n'était pas d'un apôtre de Jésus, mais, au contraire, en tant que composé par l'un d'eux, c'est-à-dire par Jean (⇒) ; témoin encore le disciple le plus illustre de Valentin, PTOLÉMÉE, qui, dans son épître à Flora, citait notre évangile en disant : « *L'apôtre* déclare » (⇒). D'après Irénée, Ptolémée allait même jusqu'à affirmer, en raison du prologue de l'évangile, que le véritable auteur de l'Ogdoade valentinienne était Jean (⇒).

En remontant plus haut encore, jusqu'à une époque dont il ne nous reste que de rares monuments, nous constatons toujours la même conviction.



Nous avons vu déjà qu'aux yeux de PAPIAS, Jean était non seulement apôtre, mais *évangéliste*, et que c'est cette qualité d'auteur d'un évangile qui explique le plus naturellement la position qu'il lui assigne dans sa fameuse liste d'apôtres à côté de Matthieu (voir ⇒ et ⇒ 237).

Si nous ne possédons de POLYCARPE aucun témoignage spécial, il est un fait d'une valeur beaucoup plus considérable que celle que pourrait avoir une déclaration quelconque. Polycarpe a vécu jusqu'au milieu du second siècle : c'est donc pendant le temps de son activité comme évêque de Smyrne, que notre évangile a commencé à circuler et qu'il s'est répandu dans toute l'Eglise comme écrit de Jean. S'il n'eût pas cru à l'origine johannique de cet écrit, il n'eût pas manqué de la démentir : car le parti que les gnostiques tiraient de ce livre le rendait fort compromettant pour l'Eglise, dont Polycarpe était le chef le plus vénéré : et la moindre dénégation de la part d'un tel homme eût produit un ébranlement profond dans le sentiment de l'Eglise. Mais rien de semblable ne s'est produit. L'histoire ne constate pas le moindre vestige d'hésitation, ni chez Polycarpe lui-même, ni au sein de l'Eglise. Aucun des presbytres dont parle Irénée et « qui ont vécu avec Jean en Asie jusqu'aux temps de Trajan, » n'a émis un doute, de telle sorte que notre évangile s'est trouvé reçu sans contestation d'un bout du monde à l'autre comme l'œuvre de Jean. Cette absence de protestation est un fait négatif d'une valeur très positive. Il ne faut pas la confondre avec un simple silence littéraire qui peut s'expliquer par des circonstances accidentelles.

Mais de cette époque et de ce milieu même dans lequel a vécu Jean, se fait entendre un témoignage positif : « Ce disciple [celui que Jésus aimait] est celui qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites ; et nous savons que son témoignage est véritable. » C'est là ce que nous lisons Jean 21.24. Qui sont ceux qui nous parlent de la sorte et qui attestent ainsi la composition du quatrième évangile par le disciple que Jésus aimait ? Ils le connaissent personnellement, puisque, en vertu de la connaissance qu'ils

ont de lui, ils croient pouvoir garantir la vérité de son témoignage. Ils le font de son vivant, puisqu'ils disent de lui : « qui *rend témoignage* et qui a *écrit* » (voir ⇒). Ils l'entourent donc, et c'est sans doute entre leurs mains qu'il a déposé son livre ; avant de le livrer au public, ils le munissent de cette apostille, sentant bien qu'en raison des différences qui existent entre cet écrit et ses devanciers, il aura quelque peine à se frayer sa voie. Comment échapper à la force d'un pareil témoignage ? Reuss imagine que ceux qui l'ont rendu, se sont trompés de bonne foi et que, vivant déjà assez longtemps après la mort de Jean, ils ont confondu avec lui l'écrivain anonyme qui avait, au moyen de ses récits, composé l'évangile. Mais nous avons déjà vu que ce ch. 21 ne peut avoir été écrit qu'à une époque très rapprochée de la mort de Jean, où une pareille erreur n'était pas possible. L'emploi du présent : « celui qui *rend témoignage*, » confirme cette observation. Il n'y aurait qu'une supposition possible : c'est que le faux Jean, dans le courant du second siècle, se fut administré lui-même cette attestation. Après avoir pris le masque de saint Jean, il aurait essayé de soutenir sa première fraude en l'étayant d'une seconde. Il aurait imaginé un cercle d'amis de l'apôtre et composé lui-même sous leur nom l'apostille que nous venons de lire. On a excusé souvent les compositeurs d'ouvrages apocryphes en parlant de fraude pieuse. Mais ici nous aurions évidemment quelque chose de plus : nous arriverions jusqu'à la rouerie. Et celui qui aurait imaginé un pareil procédé serait l'homme à qui nous devons attribuer les qualités de pureté morale, de sainteté profonde, de communion intime avec Dieu, qui ont été nécessaires pour composer un semblable évangile ! Le sens psychologique et le sens moral protestent également.

Dans tout le cours du second siècle, il n'existe à notre connaissance qu'un seul démenti donné à l'origine johannique du quatrième évangile. Le parti auquel Epiphane a donné le nom d'*Aloges* (ἄλογοι, ceux qui nient le Logos), prétendait, nous l'avons vu, que l'auteur de cet écrit était, non l'apôtre Jean, mais l'hérétique Cérinthe, son adversaire à Ephèse. Ce re-

jet ne se fondait sur aucun témoignage traditionnel. « Les motifs sur lesquels ces gens s'appuyaient, dit Zeller lui-même, étaient, pour autant que nous les connaissons, tirés de la critique interne. . . » Que résulte-t-il de ce fait, le seul que les adversaires de l'authenticité puissent alléguer ? Deux choses : la première, que les Aloges manquaient de tout point d'appui dans la tradition ; la seconde, qu'il n'existait pas l'ombre d'un doute sur le fait que notre évangile avait été composé à Ephèse à l'époque de saint Jean, puisque Cérinthe, à qui ils l'attribuaient, avait été le contemporain et le rival de cet apôtre. Les seuls opposants se transforment ainsi en témoins et en défenseurs<sup>a</sup>.

## 2. LES OBJECTIONS

C'est contre ce résultat d'une tradition que l'on peut appeler unanime, que de nombreux savants s'élèvent, et nous avons à examiner maintenant leurs raisons.

Hase, dans son *Histoire de Jésus*, énumère huit objections contre l'authenticité ; après les avoir successivement écartées, il s'en fait à lui-même une neuvième qu'il ne parvient pas à résoudre et qui détermine son vote négatif. Nous le suivrons dans cet exposé très clair<sup>b</sup>. Seulement, de ces neuf objections, nous en détacherons quelques-unes qu'il réunit avec les autres et qu'il nous paraît préférable de traiter à part. Les sept premières, nous allons le voir, ont déjà trouvé leur solution implicite dans les pages précédentes.

---

<sup>a</sup>Voir dans le Livre I du présent ouvrage, au chapitre sur l'apôtre Jean en Asie Mineure, la discussion sur ce sujet.

<sup>b</sup>Comparer, en outre le Supplément joint à cette Introduction et consacré à l'exposé des arguments les plus modernes MM. Schürer et Sanday dans leur discussion contradictoire.

I. Le *silence* des Pères les plus anciens, particulièrement de ceux d'Asie Mineure, sur le quatrième évangile. — Il nous paraît que les deux chapitres précédents ont résolu cette objection. Hase observe avec justesse que « rien n'est plus incertain que cette assertion : un écrivain a dû parler d'une certaine chose ou d'une certaine personne. » Les évangiles synoptiques étaient dès longtemps répandus : ils formaient depuis une génération déjà le fond de la connaissance que possédait l'Eglise de l'histoire de Jésus. L'évangile de Jean, tout récent, n'avait point encore fait son chemin, ni exercé son influence ; il fallait lui laisser le temps de prendre sa place, avant que l'on pût en appeler à ses récits aussi bien qu'à ceux des évangiles plus anciens. C'est ce que nous ne constatons que depuis le temps de Justin.

II. Jean, *judaisant*, comme il l'était, ne peut être l'auteur d'un évangile aussi spiritualiste que celui qui porte son nom. C'est là une des objections les plus fortes aux yeux de Schürer : « Il est psychologiquement inconcevable qu'un apôtre qui, dans son âge mûr, discutait encore avec Paul sur la valeur permanente de la loi, ait écrit plus tard un évangile dont l'anti-judaïsme dépasse même celui de Paul<sup>a</sup>. » Nous croyons avoir montré que cette appréciation du point de vue de Jean d'après Galates ch. 2 est mal fondée. Les apôtres observaient personnellement la loi, mais nullement avec l'idée de sa valeur permanente pour le salut ; autrement ils auraient dû l'imposer aux païens ; et au lieu de donner la main d'association à Paul et à Barnabas, ils auraient rompu définitivement avec eux. La différence étant affaire de *pratique*, non de principe, la ruine de Jérusalem a dû achever de la résoudre en rompant le dernier reste de solidarité entre les apôtres et leur peuple. Hase remarque avec raison que le séjour de Jean en Asie Mineure, son activité dans le champ ensemené par Paul et l'influence immense qu'il a notoirement exercée dans ce pays de culture grecque, prouvent avec quelle largeur, quelle souplesse et quelle liberté

---

<sup>a</sup> *Studien u. Kritiken*, 1876, 4<sup>e</sup> cahier, p. 775.

d'esprit il s'était adapté à ce nouveau milieu et avait su se faire grec avec les Grecs.

III. Le christianisme des églises d'Asie Mineure avait un caractère *légal*. Or, si Jean a été l'auteur d'un enseignement semblable, il n'a pu être l'écrivain qui a composé notre évangile. — Mais sur quoi repose cette affirmation du caractère judaïsant des églises d'Asie Mineure ? Sur leur chiliarisme grossier, répond-on. Nous avons déjà vu que presque toute l'Eglise du second et de la plus grande partie du troisième siècle était attachée au millénarisme ; elle n'était pas judaïsante pour cela. On allègue encore le rite pascal de ces églises, dans lequel se trahissent leurs sympathies judaïsantes. Les églises d'Asie célébraient la sainte Cène de la fête pascale le 14 nisan au soir, indépendamment du jour de la semaine sur lequel tombait cette date mensuelle, tandis que les autres églises, Rome en particulier, célébraient la sainte Cène pascale le dimanche matin qui suivait le vendredi-saint, quelle que fût la date mensuelle de ce dimanche. Quelles raisons avaient pu déterminer le rite adopté par les églises d'Asie ? Ou bien elles voulaient célébrer ainsi le soir du jour ou, d'après le quatrième évangile Christ était mort dans l'après-midi (le 14 nisan, veille de la Pâque) dans ce cas, quoi qu'en dise Baur, le rite asiatique repose sur le récit de la Passion d'après le quatrième évangile et témoigne par là de l'authenticité de cet écrit ; ce rite est donc entièrement indépendant de la légalité juive. Ou bien les églises d'Asie célébraient la Cène le 14 au soir, parce que c'était ce soir-là que les Juifs célébraient le repas pascal. — et c'est cette explication que certaines paroles des Pères rendent la plus probable. Serait-ce là un symptôme de légalité judaïque ? Mais saint Paul lui-même a vu dans l'agneau pascal le symbole du Christ (1 Corinthiens 5.7) : il tenait compte avec grand soin des fêtes juives, en particulier de celle de Pâques, comme le prouvent Actes 20.6 : « Après les jours des pains sans levain, nous nous embarquâmes à Philippes. » et 1 Corinthiens 5.8, où il représente, précisément à l'époque de la fête de Pâques (comparez 16.8), la vie chrétienne comme

une fête permanente des pains sans levain. Il est donc probable que c'était Paul, et non pas Jean, qui avait primitivement introduit à Ephèse ce rite pascal que Jean n'avait fait que continuer. L'on retrouve ici ce même symbolisme en vertu duquel Jésus, dans l'institution de la sainte Cène, avait transformé le mémorial de la délivrance d'Égypte en mémorial de la rédemption éternelle.

IV. Les *divergences avec les synoptiques*. — Nous avons déjà traité ce sujet et démontré en détail qu'elles sont toutes à l'avantage du quatrième évangile et en prouvent avec évidence la supériorité historique, de sorte que, bien loin de former une instance contre l'authenticité de cet écrit, elles en sont l'une des preuves les plus décisives.

V. Le contenu élevé, et même souvent *incompréhensible* pour la multitude, des discours de Jésus. — Ce sujet a été traité au long : il n'y a pas lieu d'y revenir.

VI. Comment un pêcheur galiléen serait-il parvenu à une *sagesse aussi profonde* que celle qui éclate dans plusieurs parties de notre évangile ? — Mais, demanderons-nous à notre tour, comment calculer ce qu'un contact intime et prolongé avec le Seigneur avait pu produire dans une âme ardente et profonde, telle que devait l'être celle de Jean. « Si, dit admirablement Hase lui-même, la plus haute sagesse humaine est procédée du christianisme, ne faut-il pas accorder que, dans la proximité d'un être tel que Jésus, un jeune homme à l'âme riche et profonde a pu se développer et comme s'enflammer ? Un esprit aussi puissant que l'a été en tous cas Jésus, ne s'attache pas seulement à un cœur fidèle et loyal, mais aussi à un esprit qui vise et qui aspire haut. Bien certainement, si Jean, lorsqu'il enseignait en Asie, n'eût possédé que la simplicité apostolique et la culture du pêcheur galiléen, il n'eût pas produit dans ce pays l'impression durable d'admiration et de vénération qu'il y a laissée. »

VII. L'auteur du quatrième évangile est sorti des cercles *gnostiques* du

second siècle, non du collège apostolique. — Nous avons pesé cette thèse, et elle s'est trouvée trop légère. Il y a eu certainement un gnosticisme élémentaire datant des temps apostoliques et que combattent déjà les épîtres de Paul et les lettres de l'Apocalypse ; c'est contre lui qu'est dirigée la 1<sup>re</sup> épître de Jean. Il n'a de commun avec les grands systèmes gnostiques du II<sup>e</sup> siècle que la tendance générale ; et le quatrième évangéliste, bien loin de s'être formé sous l'influence de ces derniers, a fourni dans son livre une partie des matériaux au moyen desquels les chefs de ces écoles ont construit leurs édifices sur le sol même du christianisme.

VIII. Nous arrivons au point décisif, *la doctrine du Logos*. L'origine judéo-alexandrine de cette notion et de ce terme est historiquement prouvée ; cela seul suffit pour démontrer qu'un apôtre de Jésus ne peut avoir écrit un livre qui repose tout entier sur elle. Il faut donc admettre que, comme Philon, le principal représentant de l'alexandrinisme à cette époque, s'était servi des intuitions de la philosophie grecque pour se rendre compte rationnellement du contenu religieux de ses croyances juives, de même l'auteur du quatrième évangile s'est à son tour servi de Philon pour s'approprier spéculativement le contenu de ses croyances chrétiennes<sup>a</sup>.

Deux faits donnent un point d'appui apparent à cette explication de l'enseignement johannique : 1<sup>o</sup> le *terme* de Logos inscrit en tête de notre évangile et qui est précisément celui par lequel Philon exprime la notion fondamentale de sa philosophie : 2<sup>o</sup> *l'idée* même d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde, par lequel l'être absolu communique avec les êtres finis. Mais c'est à cela que se borne toute l'analogie. Et il reste à rechercher si ce que les deux écrivains ont de commun sous ce rapport, ne s'explique pas au moyen d'une source supérieure à laquelle ils ont puisé l'un et l'autre, ou si le quatrième évangéliste s'est réellement formé à l'école du

---

<sup>a</sup>Voir *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile*, par Jean Réville, p. 179 et 180.

philosophe alexandrin<sup>a</sup>.

Dans ce dernier cas, il pourra y avoir entre eux des différences de détail, sans doute, mais la même tendance générale devra se retrouver chez tous deux. Or, il n'en est rien. La notion du Logos est pour Philon un théorème métaphysique ; chez Jean, un fait d'amour divin. Pour le premier, Dieu, étant élevé au-dessus de toute détermination particulière, n'est saisissable à la raison humaine et ne peut communiquer avec la matière qu'au moyen de cet être dans lequel il se manifeste : le Logos est la raison divine qui conçoit les choses finies et les réalise dans le monde matériel. Chez Jean, la notion de cet être est au contraire un postulat de l'amour éternel. « Car tu m'as aimé, dit Jésus, avant la création du monde » (17.24) ; et à cet amour de Dieu pour le Logos correspond celui du Logos pour Dieu lui-même : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu ; » littéralement : tendait à Dieu, se mouvait vers Dieu. Ce n'est pas là une distinction secondaire ; nous sommes en face de deux tendances différentes : d'un côté, celle de la spéculation philosophique, le besoin de connaître ; de l'autre, celle de la piété, le besoin du salut. Non que je veuille dire que toute piété manque à Philon, et tout besoin de connaître à Jean. Il s'agit ici du point d'appui des deux enseignements dans l'âme des deux écrivains.

A cette différence fondamentale se rapporte le fait suivant La doctrine du Logos chez Philon a sa valeur en elle-même, comme notion indispensable à la spéculation humaine ; chez Jean, cette notion est uniquement au service d'un fait historique, un moyen d'expliquer ce que l'auteur a ressenti de divin en la personne de Jésus-Christ. M. Réville se plaint plusieurs fois de ce que les données spéculatives sur la nature et l'activité du Logos « sont extrêmement restreintes dans le prologue de Jean... Un peu plus de spéculation, pour la clarté du récit, n'aurait pas été déplacée » (p. 37 et

---

<sup>a</sup>Rappelons que Philon vivait au I<sup>er</sup> siècle de notre ère et qu'il était membre d'une riche famille juive d'Alexandrie. Il a écrit une multitude de traités sur des sujets philosophiques et religieux, dans lesquels il cherche à montrer la relation entre les croyances juives et les philosophies grecques, surtout celles de Platon et des stoïciens.



38). Ce reproche est naïf : l'écrivain français exige du quatrième évangile qu'il soit ce qu'il devrait être, assurément, s'il était ce qu'il voudrait qu'il fût. Il prétend faire de son auteur un philosophe, et comme Jean ne répond pas à ce postulat, il le censure, au lieu de retourner sa critique contre sa propre théorie. Il n'y a aucune spéculation philosophique dans le prologue, mais simplement une conception de la personne de Jésus exprimée au moyen d'un terme qui était courant depuis longtemps dans la langue philosophique.

Et encore ce terme est-il pris dans un tout autre sens que dans la spéculation en général et que dans celle de Philon en particulier. Chez celui-ci, le mot Logos est employé dans le sens de *raison* ; il désigne la raison divine, soit comme résidant en Dieu, soit comme réalisée dans le monde des êtres finis, au sens où les stoïciens parlaient de la raison diffuse dans tous les êtres (ὁ κοινὸς ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος).

Aussi Philon l'appelle-t-il parfois l'idée des idées (ἰδέα ἰδεῶν) ou la métropole des idées. C'est l'idéal du monde fini, dans son ensemble et dans ses détails, comme existant dans l'entendement divin. Chez Jean, le terme de Logos est évidemment pris dans le sens de *parole* ; c'est son sens constant dans l'évangile, où il désigne la révélation divine, et même dans le prologue, où la parole créatrice de la Genèse est personnifiée sous ce nom. Quand Philon veut exprimer cette notion, il ajoute au mot Logos (raison) le terme ῥῆμα (*parole*, dans le sens spécial du mot). Ainsi dans ce passage : « Dieu crée l'une et l'autre chose (le ciel et la terre) τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι (par son propre *Logos-parole*). » Ou bien il n'emploie que le second terme : « Le monde tout entier a été fait διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου (par la *parole cause* des choses). » Cette différence provient de ce que Philon se meut dans la sphère de la spéculation, Jean dans celle de l'action divine pour le salut de l'humanité.

Aussi combien diffère le rôle de ce Logos chez l'un et chez l'autre ! Le Logos de Philon est un principe universel, la loi générale des choses ; il

n'est mis en aucune relation avec la personne du Messie ; tandis que chez Jean le Messie est lui-même cette Parole incarnée, le don que le Père fait au monde et par lequel il vient le sauver. La supposition seule de l'incarnation du Logos serait, quoi qu'en dise M. Réville, une énormité aux yeux de Philon. Le péché ne provient-il pas de la matière, et la souillure de l'âme humaine ne résulte-t-elle pas de son attachement à un corps ? Quel blasphème ne serait-ce pas, par conséquent, que de représenter le Logos comme apparu dans une personne humaine ayant âme et corps ! Aussi le Messie de Philon n'est-il qu'un simple homme qui ramènera les Juifs de leur dispersion et leur rendra l'état glorieux auquel ils ont droit.

Dans le monde spirituel lui-même, le rôle du Logos diffère entièrement, dans l'intuition de Philon, de ce qu'il est dans celle de Jean. Chez ce dernier, le Logos est la *lumière des hommes* (1.4), et, s'il y a des *ténèbres* dans le monde, c'est que le monde ne l'a pas connu, lui qui continue à agir dans sa création en *éclairant tout homme* (v. 9 et 10). Pour Philon, le Logos est bien l'interprète de Dieu, mais non pour les hommes appartenant à l'ordre des *parfaits*. Le vrai sage s'élève par l'acte de la contemplation immédiate jusqu'à la connaissance de Dieu, sans passer par le Logos. Le Logos est le Dieu des imparfaits qui, ne pouvant pas s'élever jusqu'au modèle, doivent se contenter de contempler le portrait. Le Logos de Philon, dit Gess, est un guide qui ne conduit pas au but, à Dieu lui-même : un Dieu dans lequel on ne possède pas le Dieu réel. Spéculer, c'est travailler sur le Logos, sur la raison divine manifestée dans le monde ; mais, sur ce chemin on n'arrivera nullement jusqu'à Dieu même ; l'on ne parvient à celui-ci que par la voie de l'intuition immédiate qui passe à côté du Logos. Ce n'est pas là le Logos de ce quatrième évangile dans lequel Jésus dit : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au l'ère que par moi. »

Enfin l'intention du théorème du Logos chez Philon est de préserver Dieu de tout contact compromettant avec le monde matériel. Dieu est un être absolument transcendant qui, sans déroger, ne saurait se commettre

avec le monde fini. M. Réville cite bien un certain nombre de cas où Dieu semble doué de bonté, de grâce, et agit par lui-même dans le monde fini. C'est un reste de l'influence exercée sur la pensée du philosophe juif par le vivant monothéisme de l'A. T. Nous pourrions ajouter de tels passages aux preuves sans nombre d'inconséquence qui se trouvent dans la spéculation de Philon ; mais il est possible aussi qu'il attribue ces communications divines à l'action de Dieu confondue avec celle du Logos. L'être divin, chez Jean, celui qu'il appelle absolument *Dieu*, n'est point une essence indéterminable ; c'est une personne pleine de volonté, d'activité, d'amour ; c'est *le Père*, qui aime non seulement le Fils qu'il sacrifie, mais aussi le monde à qui il le donne : qui, par un enseignement intérieur et un attrait exercé sur les individus humains, les *amène* lui-même au Fils : « Personne, dit Jésus, ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé *ne l'attire*. . . Tout ce que le Père *me donne*, viendra à moi » (Jean 6.44,37). Ce Père « rend lui-même témoignage au Fils » par des actes opérés dans le domaine de la matière, les miracles (5.36). Il fait même retentir dans le temple une voix extérieurement perceptible en réponse à une prière de Jésus (12.28). Ainsi la conception de Jean est tellement l'opposé de celle de Philon, qu'elle fait du Père l'intermédiaire entre Jésus et les hommes, de sorte que Jésus peut prononcer cette parole, qui eût été pour Philon le comble de l'absurde : « Ils étaient à toi, et tu me les as donnés » (17.6).<sup>a</sup>

La différence entre Jean et Philon est si profonde, que Gess, l'un des hommes qui a le mieux étudié l'un et l'autre, dit : « Celui qui croit pouvoir réunir la pensée de Jean et celle de Philon, ne comprend rien ni à Jean ni à

---

<sup>a</sup>Voir Gess, II, p. 642 et suiv.

Philon<sup>a</sup>. » Ce n'est pas par certains détails seulement, c'est par la tendance même qu'ils diffèrent. — Et pourtant il y a entre les deux, comme nous l'avons vu, certaines analogies dont il faut trouver la cause. Mais est-il si difficile de la découvrir ? Philon et Jean ne sont-ils pas tous deux Juifs, élevés à l'école de la loi et des prophètes ?

Trois lignes convergentes dans l'Ancien Testament conduisent à un terme unique :

1. La notion de la *parole* de Dieu, comme manifestation de sa volonté toute-puissante et créatrice dans le monde fini. Bien souvent ce principe d'action en Dieu est même personnifié dans l'A. T. Ainsi, quand Psaume 107.20 il est dit : « Il envoie sa parole et elle les guérit : ou Psaume 147.13 : « Il envoie sa parole sur la terre et elle court avec vitesse ; » ou Esaïe 45.11 : « Ma parole fera toutes les choses pour lesquelles je l'ai envoyée. » Cependant ce n'est là évidemment qu'une personnification poétique.
2. La notion de la *Sagesse* dans le livre des Proverbes, surtout ch. 8. L'auteur la représente décrivant elle-même ce qu'elle est pour Dieu : « Il m'a possédée dès le commencement de sa voie, avant ses œuvres... : j'étais ouvrière avec lui et je faisais continuellement sa joie. » Encore une simple personnification poétique, assurément. La parole est une puissance d'action ; la sagesse, une intelligence et un plan conçu.
3. Dans plusieurs passages de la Genèse, il est parlé d'un être en qui Jéhova apparaît lui-même dans le monde sensible. Il est tantôt distingué de lui par le nom d'*Ange de l'Éternel*, tantôt confondu avec lui par

---

<sup>a</sup>Les défenseurs de la théorie que nous combattons sont tellement dominés par leur idée préconçue, qu'ils façonnent même à leur guise sans s'en douter, les textes qu'ils citent. Ainsi nous avons relevé cette erreur de Colani qui, citant la prière de Jésus, Jean 12.28, lui fait dire : « Père, glorifie *mon* nom », au lieu de : « Glorifie *ton* nom » (voir notre 3<sup>e</sup> éd., tome III, p. 301). Il arrive à M. Réville le de commettre une faute semblable en citant le même verset : « Une voix vint du ciel et dit : Je *t'ai* glorifié et je *te* glorifierai encore [toi Jésus], » tandis que la vraie voix dit : « Et je *l'ai* glorifié et je *le* glorifierai encore [mon nom]. »

la manière dont il s'exprime, disant : *Je*, tout en parlant de Jéhova lui-même. Plusieurs théologiens ne voient en lui qu'un ange ordinaire, pas toujours le même, peut-être, accomplissant chaque fois une mission spéciale. D'autres lui refusent même la personnalité et ne voient en lui qu'une forme sensible le mode d'apparition passager de Jéhova lui-même. Ces deux interprétations échouent contre le passage Exode 23.21, où Dieu dit en parlant de cet Ange de l'Éternel : « Prends garde ! Car il ne pardonnera pas votre péché ; *mon nom* est en lui. » Le nom est le reflet de l'essence. Ici ce nom est le reflet de la sainte essence de Dieu, inflexible envers la volonté opiniâtre de pécher. Une telle qualité implique la personnalité. Il s'agit donc d'une personne réelle, ayant un caractère divin et dans laquelle Dieu se manifeste lui-même (*mon nom — en lui*). Aussi cet ange est-il appelé par Esaïe (63.9) « *l'Ange de la face* » de Jéhova, et Malachie, au terme de l'A. T., faisant le dernier pas, l'identifie-t-il avec le Messie : « Aussitôt le Seigneur que vous cherchez et l'Ange de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple : voici, il vient, dit l'Éternel des armées. » Dans cette troisième intuition, nous trouvons non plus seulement l'intelligence ou la force divine personnifiées, mais un être divin vivant, Celui qui doit venir sauver son peuple comme Messie.

Ces indices si remarquables ne sont point demeurés inaperçus des anciens docteurs juifs. Ils paraissent s'être efforcés de bonne heure de faire converger ces trois lignes en une intuition unique : celle de l'être dont Dieu se sert chaque fois qu'il se met en rapport avec le monde extérieur. Ils le désignaient tantôt par les noms de *Schekina* (*habitation*) ou *Jekara* (*splendeur*), tantôt, et le plus souvent, par le nom de *Mémar* ou *Memra di Jéhova* (*Parole de l'Éternel*). Les paraphrases chaldaïques de l'A. T., appelées *Targoums*, font incessamment intervenir cet être, là où l'A. T. parle simplement de l'Éternel. Ces écrits ne datent peut-être que du troisième ou quatrième siècle de notre ère, il est vrai ; mais, comme le dit Schürer, il est hors de doute que ces paraphrases reposent sur des travaux plus anciens et sont

le produit d'une élaboration séculaire. Il s'est conservé des fragments de pareils écrits, datant du second siècle *avant* Jésus-Christ, du temps de Jean Hyrcan. Déjà avant la ruine de Jérusalem, il est fait mention d'un Targoum sur le livre de Job, et la Mischna (du deuxième siècle après Jésus-Christ) parle déjà de traductions de la Bible en chaldéen<sup>a</sup>. Il est infiniment peu probable, d'ailleurs, que les théologiens juifs eussent accepté des chrétiens une notion si favorable à la religion de ceux-ci. Or, voici quelques exemples de la manière dont ces docteurs paraphrasaient l'A. T :

- Il est dit Genèse 21.20, en parlant d'Ismaël : « Dieu était avec le jeune garçon » ; la paraphrase dit : « La Parole de Jéhova était avec le jeune garçon. »
- 28.21, où Jacob dit : « L'Éternel me sera Dieu, » le Targoum lui fait dire : « La Parole de Jéhova me sera Dieu. »
- 39.21, au lieu de : « L'Éternel était avec Joseph »... « La Memra (la Parole) était avec Joseph. »
- Exode 19.17, au lieu de : « Et Moïse fit sortir le peuple à la rencontre de Dieu »... « Et Moïse fit sortir le peuple à la rencontre de la Parole de Jéhova. »
- Nombres 22.20, au lieu de : « Dieu vint vers Balaam »... « La Parole de Jéhova vint vers Balaam. »
- Deutéronome 4.24, au lieu de : « Dieu est un feu consumant »... « La Parole de Jéhova est un feu consumant. »
- Esaïe 1.14, au lieu de : « Mon âme hait vos nouvelles lunes »... « Ma Parole hait. . . »
- Esaïe 42.1, au lieu de : « Mon âme a son plaisir en lui »... « Ma Parole a. . . » etc., etc.

Il est donc incontestable qu'à l'époque où Jean écrivait, la théologie juive avait déjà fixé par le nom spécial de *Parole* l'idée du Dieu qui entre en relation avec le monde extérieur. On aura remarqué que cette forme est particulièrement employée dans les passages où l'Écriture attribue à Dieu

<sup>a</sup>Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr.*, I, p. 117-118.

un sentiment humain, tel que celui du repentir, du dégoût, de la complaisance, de la haine.

La question est maintenant de savoir si ces docteurs se représentaient ce Dieu manifesté comme une personne réelle et distincte de celle de Dieu lui-même. On peut alléguer sur ce point, aussi bien que sur la nature du Logos de Philon, des passages en sens contraires. Gess croit incompatible avec la notion d'une personne réelle le passage 1 Rois 8.15, où le Targoum substitue aux expressions : *la bouche* et *la main* de Jéhova, celles-ci : *la parole* (*Memar*) et *la volonté* de Jéhova, la première comme déclarant, la seconde comme exécutant. De même Jérémie 32.41 ou encore Genèse 22.16, où le Targoum fait dire à l'Éternel : « je jure par ma Parole. » au lieu de : « Je jure par moi-même. » Mais est-il nécessaire de supposer les paraphrastes systématiquement conséquents avec eux-mêmes, dans un domaine aussi mystérieux et obscur ? Il me paraît bien plus difficile, d'ailleurs, d'expliquer comment Dieu jurerait par sa Parole, si elle n'est pas une personne semblable à lui, que si elle est un être personnel ; et quant au premier passage, le mot de *parole* paraît reprendre son sens ordinaire, puisque les deux termes « parole » et « volonté » correspondent aux deux actes : parler et agir. Il est impossible de ne pas trouver la notion de la personnalité dans tous ces passages : « Ma Parole *hait*... », « ma Parole *se complaît*... », « la Parole sera *mon Dieu* », « la Parole combattra pour vous. » « la Splendeur de Jéhova se leva *et dit*. » D'autant plus que dans plusieurs passages, au lieu de la Parole ou de la Splendeur de Jéhova, c'est l'Ange de l'Éternel qui est substitué au simple nom de Jéhova, par exemple Exode 4. 21 et Juges 4.14. Gess objecte que si ce théorème d'une seconde personne divine, appelée la Parole de Jéhova, eût été reçu en Palestine à cette époque, il ne pourrait manquer tout à fait dans les écrits de saint Paul. Mais l'enseignement de cet apôtre est puisé dans la révélation qu'il avait reçue, et non dans les leçons de ses anciens maîtres. Paul a pu ne pas trouver, dans le milieu et dans le moment où il enseignait, un appel à employer ce terme,

tandis que, dans le grand centre d'Ephèse, à la fin du I<sup>er</sup> siècle, Jean s'est trouvé dans des circonstances qui ont attiré sur ce terme son attention particulière. Les passages 1 Corinthiens 8.6, où la création est attribuée à Christ, et 1 Corinthiens 10.4, où Christ est représenté comme le conducteur d'Israël dans le désert, montrent en tous cas que la notion elle-même lui était aussi familière qu'à Jean ; et c'est là le point essentiel.

Si l'on y réfléchit bien, les paraphrastes. en refusant à Dieu toutes les émotions humaines pour les attribuer au *Mémar* (la Parole), donnent par le fait à ce Dieu manifesté le sceau de la personnalité d'une manière beaucoup plus prononcée encore qu'à Dieu lui-même. Mais peut-être en est-il d'eux comme de Philon. dont la notion sur la personnalité du Logos paraît assez flottante. Zeller a bien montré la cause de cette oscillation dans l'esprit de ce philosophe. D'un côté le Logos doit appartenir à l'essence de Dieu, ce qui paraît faire de lui un simple attribut divin (la raison ou la sagesse divine) et par conséquent exclure la personnalité ; de l'autre côté, il doit être en relation avec la matière, afin de faire pénétrer en elle les types particuliers sur lesquels sont formées les choses finies, et cette fonction suppose un être distinct de Dieu et par conséquent personnel. On peut faire une observation semblable au sujet des paraphrastes orientaux ; et ce rapport n'aurait rien d'étonnant si, comme le pense Schürer, la philosophie de Philon a exercé une influence sur l'exégèse de ces derniers<sup>a</sup>.

Nous pouvons maintenant conclure. Philon s'est formé avant tout à l'école de l'A. T. ; il y avait appris, par tous les faits que nous avons signalés plus liant, l'existence d'un être, personnel ou impersonnel, au moyen duquel Dieu agit sur le monde lorsqu'il se met en relation avec lui. Et il a cru pouvoir interpréter philosophiquement l'idée de cet être en l'expliquant au moyen du Logos, ou raison divine, des philosophes grecs. Voilà pourquoi il le nomme tantôt *Logos* ou *second Dieu* (δεύτερος θεός), quand il parle en disciple de ces écoles, et tantôt *Archange, Grand-Prêtre, Fils, Fils*

---

<sup>a</sup>Schürer, *Theol. Literatur-Zeitung*, 1876, N° 17.



*premier-né*, quand il reprend le langage juif. Il est si vrai que le Portique et l'Académie lui ont fourni la clef de son judaïsme, qu'il va jusqu'à dire une fois : « *les idées immortelles* ἀθάνατοι λόγοι) que nous [Juifs] ; appelons *anges*. »

Jean, de son côté, a été également à l'école de l'A. T. ; il a appris aussi par ce livre sacré l'existence de cet être, tantôt distinct de l'Éternel, tantôt confondu avec lui, avec lequel Dieu s'entretenait lorsqu'il disait : « *Faisons l'homme à notre image*, » qui a participé par conséquent à l'acte créateur, qui communique la vie à toutes choses, mais qui surtout a marqué de son empreinte lumineuse toute âme humaine, qui enfin est l'agent permanent des théophanies de l'A. T. Jean est tellement pénétré de ce point de vue que dans la personne d'Adonaï, *le Seigneur*, qui appelle Esaïe (ch. 6) au ministère prophétique, il reconnaît ce même être divin qui, en Jésus-Christ, a plus tard manifesté sa gloire dans une vie humaine (Jean 12.41)<sup>a</sup> : absolument comme saint Paul reconnaît l'être divin, manifesté en Christ, dans le conducteur d'Israël à travers le désert (1 Corinthiens 10.4), et comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, enfin, attribue au Fils la création et la conservation de toutes choses, aussi bien que le sacrifice de purification pour nos péchés (Hébreux 1.1-3).

Mais voici la différence entre Jean et Philon : au lieu d'aller de l'A. T. aux écoles de Platon et des stoïciens, Jean passa à celle de Jésus. Et quand il contempla en celui-ci cette gloire unique, pleine d'une grâce et d'une vérité divines, qu'il a décrite Jean 1.14. quand il entendit des déclarations telles que celles-ci : « Celui qui m'a vu. a vu le Père... » « Tu m'as aimé avant la fondation du monde ; » « Avant qu'Abraham fût, je suis ; » il comprit quel était celui qu'il avait devant lui, et consumma sans peine dans son esprit cette fusion entre l'agent éternel de Dieu et le Christ, qui n'était pas montée à l'esprit du philosophe alexandrin. Philon, c'est l'A. T. expliqué par la philosophie grecque ; Jean, c'est l'A. T. complété et expliqué par

---

<sup>a</sup> « Esaïe dit ces choses lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui [Christ]. »

Jésus-Christ<sup>a</sup>.

Quant au *terme* de Logos auquel s'est arrêté Jean pour désigner l'être divin qu'il avait reconnu en la personne de Christ, il lui était offert, comme nous l'avons vu, par l'A. T. : il lui suffisait du rôle que joue la parole de Dieu dans ce livre, particulièrement dans le récit de la création, pour préférer ce terme à tout autre. Celui de *Fils*, comme le dit avec raison Gess, n'exprimait que la relation personnelle entre Dieu et l'être divin que Jean voulait qualifier. Le terme de *Parole*, au contraire, exprimait sa double relation, d'un côté avec le Dieu qui se révèle en lui et de l'autre avec le monde auquel il se manifeste. Et si déjà ce nom de Parole était employé dans les écoles juives (comme cela paraît ressortir des paraphrases), on comprend d'autant mieux qu'il se soit présenté le premier à l'esprit de l'apôtre. Il est remarquable que ce titre se retrouve comme désignation du Christ dans les trois écrits johanniques (Jean 1.1; 1 Jean 1.1-3; Apocalypse 19.13), et dans ces trois écrits seulement. C'est comme un lien indissoluble qui les unit. Le fait que ce nom se trouve dans l'Apocalypse elle-même, dont l'auteur n'est assurément pas suspect d'alexandrinisme, achève de prouver que sa source est juive, et nullement philonienne. Enfin, établi à Ephèse, ce foyer du syncrétisme religieux, où toutes les doctrines philosophiques affluaient de la Perse, de la Grèce et de l'Égypte, Jean pouvait avoir entendu souvent, dans les enseignements ou les entretiens religieux et philosophiques, ce terme de Parole appliqué au *Dieu manifesté*. En l'inscrivant en tête de son récit, c'était donc comme s'il eût dit : « Ce Logos, sur lequel vous spéculiez sans parvenir à le connaître réellement, nous le possédons, nous chrétiens. Nous l'avons vu et entendu lui-même, et c'est lui dont nous allons vous

---

<sup>a</sup>On voit combien d'erreurs sont renfermées dans l'opinion de M. Jean Réville, qui peut se formuler ainsi : « La théologie alexandrine est la synthèse du judaïsme et de la philosophie grecque, et la doctrine de Jean est à son tour la synthèse de cette théologie alexandrine avec la tradition chrétienne. » Nous croyons que la théologie alexandrine est étrangère à l'enseignement de Jean, et que cet enseignement, au lieu de reposer sur la tradition chrétienne, est un témoignage personnel (Jean 1.14; 1 Jean 1.1-4).

raconter l'histoire<sup>a</sup>. »

On voit par conséquent qu'il n'y a rien de compromettant pour l'origine johannique du quatrième évangile dans ce terme de Logos, auquel s'attache avec acharnement la critique.

IX. Après avoir fait justice de toutes ces raisons, Hase s'avoue vaincu par une neuvième et dernière, que voici : Certains traits dans notre quatrième évangile ont un cachet légendaire et ne peuvent avoir été racontés par un témoin oculaire ; ainsi le tableau de Jean-Baptiste et des premiers disciples de Jésus, le changement de l'eau en vin et la multiplication des pains, enfin les apparitions de Jésus ressuscité. Hase a longtemps cru pouvoir échapper à la force de cette raison, en admettant que Jean n'était pas présent lorsque se sont passés les faits qui ont donné lieu à ces légendes. Il reconnaît maintenant que c'était là un expédient forcé et dépose les armes. — La réponse tentée par ce théologien n'était, en effet, qu'une pauvre échappatoire, et il a bien fait d'y renoncer. Mais l'argument devant lequel le vétéran d'Iéna s'incline, n'en a pas plus de valeur pour cela ; car il revient tout simplement, quoique Hase ait cru pouvoir affirmer le contraire, à la question du surnaturel.

X. Baur a surtout insisté sur l'argument tiré de la *dispute pascale* à la fin du II<sup>e</sup> siècle, mais à un point de vue différent de celui où nous nous étions placé pour traiter cette question (⇒). En fixant au 14 nisan le jour de la mort de Christ, que les synoptiques plaçaient le 15, l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile chercherait à extirper le rite pascal des églises d'Asie qui célébraient la Pâque le 14 au soir. En effet, il déplace ainsi le jour du dernier repas de Christ et le fait remonter jusqu'au 13 au soir. Or, comme c'était dans ce repas que Jésus avait institué la Pâque, l'auteur crée par là un

---

<sup>a</sup>Néander, *Apost. Zeitalter*, II. p. 332 : « Jean voulait conduire ceux qui s'occupaient beaucoup de spéculations sur le Logos, de leur idéalisme religieux à un religieux réalisme. Au lieu de sonder ce qui est caché et ne peut être atteint, chacun devait venir et contempler Celui qui s'était manifesté dans une nature humaine, croire et expérimenter, comme Jean lui-même témoignait de ce qu'il avait vu et expérimenté. »

conflit entre l'histoire évangélique et le rite asiatique. Et, comme Jean doit avoir été l'auteur de ce rite, il ne peut avoir composé un évangile destiné à le combattre. — Cet argument repose sur l'idée que l'on célèbre une fête commémorative annuelle le jour où cette fête a été *instituée*, et non le jour où s'est passé l'événement qui y a donné lieu. Chacun sent immédiatement ce qu'il y a de faux dans ce point de vue. D'ailleurs nous avons déjà montré que le récit de Jean sur ce point se justifie historiquement, et cela par les synoptiques eux-mêmes ( $\Rightarrow$ ). Il n'est donc pas inventé au service d'une tactique ecclésiastique. Le rite des églises d'Asie dépendait probablement, non d'une date quelconque dans l'histoire de la Passion, mais du jour du repas pascal dans l'ancienne alliance. En tout cas, si l'évangéliste avait voulu favoriser l'église romaine qui célébrait la sainte Cène pascale le dimanche de la résurrection, et combattre le rite asiatique qui la plaçait au soir du 14, il ne servait à rien de placer l'institution de la sainte Cène le 13 au soir ; pour aboutir il fallait la placer au dimanche matin et en faire le premier acte de Jésus après sa résurrection. (Voir pour plus de détails le commentaire, à la fin du chapitre 19.)

XI. La différence de fond et de forme entre l'évangile et l'*Apocalypse*. — L'impossibilité de rapporter ces deux écrits au même auteur était jadis devenue une espèce d'axiome pour la critique. En conséquence, on estimait que, l'*Apocalypse* ayant pour elle des témoignages plus anciens et plus positifs que l'évangile, il était juste de lui donner la préférence et de rejeter l'origine johannique de ce dernier. C'est ainsi que raisonnaient encore Baur, Hilgenfeld et beaucoup d'autres. Mais le dilemme sur lequel repose cette conclusion est de plus en plus ébranlé à cette heure. Il est positivement écarté par Hase, qui cite comme analogie la différence si marquée entre la première et la seconde partie du *Faust* de Goethe ; bien plus, il estime que l'*Apocalypse*, rendant témoignage au séjour de Jean en Asie, confirme plutôt par là la tradition relative à l'évangile<sup>a</sup>. Weizsäcker ne

---

<sup>a</sup>*Geschichte Jesu*, p. 29-34.

peut s'empêcher de reconnaître que, malgré la différence d'auteur, l'Apocalypse est « en connexion organique avec l'esprit de l'évangile<sup>a</sup>. » Baur lui-même a rendu témoignage à l'identité foncière des deux écrits, en appelant l'évangile johannique « une Apocalypse spiritualisée<sup>b</sup>. » Si, en effet, l'on peut démontrer qu'il faut interpréter spirituellement les images poétiques et les formes plastiques de l'Apocalypse, en quoi différera-t-elle encore de l'évangile, d'après cette déclaration de Baur lui-même ? Ajoutons que la supériorité que l'on attribue au témoignage de la tradition relativement à l'Apocalypse, est une fiction, qui n'en devient pas plus vraie pour être continuellement répétée<sup>c</sup>. Keim et Scholten trouvent l'Apocalypse aussi insuffisamment attestée que l'évangile et les rejettent l'un et l'autre.

A nos yeux, un choix entre les deux écrits n'est nullement nécessaire, car ils portent distinctement le sceau de leur composition par un seul et même auteur.

Et d'abord 1<sup>o</sup> au point de vue du *style*. Le reproche adressé à l'auteur de l'Apocalypse de pécher contre les règles de la grammaire ou de la syntaxe grecque est une, de ces bévues qu'il serait bon de ne plus répéter. La préposition ἀπό, *de*, est construite (1.4) avec les nominatifs ὁ ὢν (*qui est*) et ὁ ἐρχόμενος (*qui vient*). Barbarisme ! s'écrie-t-on. L'évangile, au contraire, est écrit en grec correct. — Mais dans le même verset, 1.4, nous trouvons cette même préposition ἀπό, *de*, construite régulièrement avec le génitif τῶν ἑπτὰ πνευμάτων (*des sept esprits*). Et il en est de même, sans une seule exception, dans tout le reste du livre ! La construction que l'on inculpe, bien loin d'être une faute d'écolier, est donc la hardie anomalie d'un maître qui a voulu peindre, par l'immutabilité du mot, celle

<sup>a</sup>Untersuch., p. 295.

<sup>b</sup>Krit. Untersuchungen über die kanon. Evang. p.380

<sup>c</sup>Il s'agit surtout du témoignage que Justin rend à l'Apocalypse or nous avons vu ce qui résulte, en faveur de l'évangile, du témoignage du même Justin, de celui de Papias et de celui du chapitre 21.

du sujet désigné, Dieu. On incrimine nombre d'appositions, au nominatif, de substantifs au génitif ou au datif. Comparez 2.20 (Tisch,) : 3.12, etc. Mais à tout instant nous trouvons dans le même livre des appositions à leurs cas réguliers (Comparez 1.10-11 ; 3.10, etc.). Dans les cas contraires, l'auteur, en bravant la grammaire, a évidemment voulu donner une plus grande indépendance au substantif ou au participe appositionnel. L'évangile nous présente plusieurs fois des irrégularités analogues (Comparez 6.39 ; 17.2, etc.). — On remarque encore que l'évangile emploie des termes abstraits, là où l'Apocalypse aime à revêtir l'idée d'une image. L'un dira *la vie*, là où l'autre dit : *les sources vives des eaux* : l'un *la lumière*, là où l'autre dit : *le flambeau de la ville sainte* ; l'un *le monde*, l'autre *les Gentils* : l'un *la mort*, l'autre *la seconde mort*, etc., etc. Il suffit, pour toute réponse, de rappeler avec Hase que « l'Apocalypse emploie les formes de la poésie, qui sont sensibles (*sinnlich*). » N'oublions pas non plus que l'Apocalypse est l'œuvre de l'extase et de la vision, et que Jean l'a conçue ἐν πνεύματι (*ravi en esprit*), tandis que l'évangile est la reproduction calme et recueillie de simples souvenirs historiques, et qu'il est écrit ἐν νοῒ (en état de *sens rassis*)<sup>a</sup>. — On parle aussi des araméismes de l'Apocalypse, qui font contraste avec la correction hellénique de l'évangile. Il faut tenir compte ici d'un fait décisif. L'Apocalypse est écrite sous l'influence constante des tableaux prophétiques de l'A T dont le style déteint, par conséquent, sur le sien, tandis que l'évangile raconte simplement les événements dont l'auteur a été témoin, indépendamment de tout modèle étranger. Dans des conditions de rédaction aussi différentes, observe avec justesse le critique hollandais Niermeyer<sup>b</sup>, l'absence totale de différence entre les deux écrits (à supposer qu'ils soient tous deux du même auteur) aurait de quoi « exciter un légitime étonnement. » Winer a fait remarquer combien le style de Josèphe a une couleur plus araméenne lorsqu'il raconte l'histoire de l'A. T. et qu'il est sous l'influence des récits sacrés, que lorsqu'il décrit, dans la *Guerre des*

<sup>a</sup> Comparez sur cette différence 1 Corinthiens 14.14-15.

<sup>b</sup> Compte rendu par Busken-Huet, *Revue de théologie*, sept. 1856.

*Juifs*, les événements qui se sont passés sous ses yeux. — Mais avec tout cela, quelle homogénéité réelle et foncière de style entre ces deux écrits, aux yeux de quiconque ne s'arrête pas à la superficie ! Nous recommandons à cet égard l'excellente étude de Niermeyer (voir ⇒). Mêmes expressions favorites : *faire le mensonge* ; *faire la vérité* ; *garder les commandements* ou *la parole* : *avoir faim et soif*, pour désigner les besoins profonds de l'âme ; le terme *Amen, Amen*, qui ouvre si souvent les déclarations de Jésus dans le quatrième évangile, devenant dans l'Apocalypse le nom personnel de Christ lui-même : l'image de l'Agneau, appliquée dans l'évangile (avec le terme d'ἀμνός) à la victime chargée du péché du monde, et employée dans l'Apocalypse, avec le terme neutre et plus énergique d'ἀρνίον, pour désigner le Seigneur glorifié et pour former le pendant du terme de θηρίον, la Bête. Enfin le nom de Parole ou Parole de Dieu donnée Christ, qui n'appartient qu'aux trois écrits johanniques dans tout le N. T. et les lie comme par un indissoluble trait d'union. A ces analogies d'expression, ajoutons celle de tableaux entiers : par exemple, Apocalypse 3.20, où l'auteur décrit la communion intime de Christ avec le fidèle : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi ; » que l'on compare cette parole avec Jean ch. 14, plus particulièrement avec le verset 23 : « Nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui. » Ou bien la description du bonheur céleste de fidèles, Apocalypse 7.15-17 : « Et celui qui est assis sur le trône habitera avec eux. Ils n'auront plus faim et ils n'auront plus soif. . . parce que l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux sources vives des eaux et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. » Nous trouvons ici réunies plusieurs des expressions caractéristiques du style johannique : σκηνοῦν ἐν (*habiter sous la tente*), comparez Jean 1.14 ; πεινᾶν, διψᾶν (*avoir faim, soif*), comparez 6.35 ; ποιμαίνειν (*paître*), comparez 10.1-16 ; 21.16 ; ὁδηγεῖν (*guider*), comparez 16.13 : et le dernier trait, dépeignant la tendresse de Dieu, ne rappelle-t-il pas l'expression de Jésus 14.21 : « Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père ? » — Une dernière analogie, qui met le sceau aux

précédentes, se trouve dans la citation de Zacharie (12.10), Apocalypse 1.7, où l'auteur corrige la traduction des LXX, exactement comme l'auteur de l'évangile, 19.37.

2° Au point de vue du *fond*, l'accord entre les deux écrits n'est pas moins remarquable<sup>a</sup>.

On a dit parfois que le Dieu de l'Apocalypse est un Dieu de colère, tandis que celui de l'évangile est tout amour. On paraît oublier que c'est dans l'évangile que se trouve cette menace : « Celui qui n'obéit pas au Fils, la colère de Dieu demeure sur lui » (3.36), et cette autre : « Vous me chercherez, mais vous mourrez dans vos péchés » (8.24) ; et, d'autre part, que c'est l'auteur de l'Apocalypse qui reproduit deux fois (7.17 et 21.4) cette promesse d'Ésaïe, la plus tendre de toutes celles que renferme l'Écriture : « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. » L'amour domine dans l'évangile, parce que ce livre décrit la première venue du Fils de Dieu, comme *sauveur* ; la sévérité, dans l'Apocalypse, parce qu'elle est le tableau de la seconde venue du Fils, comme *juge*.

La christologie de l'Apocalypse est identique avec celle de l'évangile. Nous avons déjà montré (⇒) que la désignation de Christ comme ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, *le commencement de la création de Dieu* (3.14), ne doit pas s'entendre dans le sens d'un commencement temporel, comme si Jésus faisait lui-même partie de la création, mais dans le sens dans lequel on peut appeler l'éternité le commencement, c'est-à-dire le principe de la création. Ce sens résulte des passages où le terme de *commencement* (ἀρχή) est complété par celui de *but* (τέλος) et où l'épithète parallèle : *le premier*, l'est également par celle de : *le dernier*. Il faut se rappeler que ces expressions sont empruntées à Esaïe, chez qui elles sont comme les in-

---

<sup>a</sup>Comparez spécialement H. Gebhardt, qui dans son *Lehrbegriff der Apocalypse*, 1873, a traité la question avec beaucoup de soin et établi d'une façon très nette l'identité de conception entre l'Apocalypse et le IV<sup>e</sup> évangile. Il rejette expressément l'idée de Weiss d'un développement considérable dans la pensée de l'apôtre Jean entre la composition des deux ouvrages. Il ne fait exception que pour un point, la doctrine de l'Antéchrist, à cause de la date qu'il assigne la composition de l'Apocalypse (68).



signes de la gloire unique de Jéhova. Si Jésus faisait lui-même partie de la création, d'après l'auteur de l'Apocalypse, comme le prétend Hilgenfeld, comment pourrait-il le nommer ὁ ζῶν, *le vivant* (1.18) ? Ce mot rappelle les paroles de l'évangile, 1.4 : « En elle était la vie, » et 6.51 : « Je suis le pain vivant, » terme qui, dans le contexte, implique le sens de *vivifiant*. L'hommage d'adoration de toutes les créatures s'adresse à l'Agneau en même temps qu'au Père (5.13) ; fait qu'il convient de rapprocher de 22.9 : « Adore Dieu (seul). » Mais en même temps ce Fils est subordonné au Père. La révélation « qu'il donne à ses serviteurs. » dans ce livre même, c'est « Dieu qui la lui a donnée » (1.1). Dans l'évangile, Jésus déclare aussi que c'est « le Père qui donne au Fils d'avoir la vie en lui-même » (5.26), et que « son Père est plus grand que lui » (14.28). Les termes de *Parole* et de *Fils*, qui sont communs aux deux écrits, impliquent tous deux cette double notion de dépendance et de communauté de nature.

Le moyen de la justification devant Dieu est absolument le même dans les deux écrits ; il n'est question dans l'Apocalypse ni de circoncision, ni d'aucune œuvre légale. « Le salut » descend « du trône de Dieu et de l'Agneau » comme un don divin (7.10). Même image appliquée au *fleuve d'eau vive* (22.1). C'est « dans le *sang de l'agneau* que les élus lavent leur robe » (7.14) ; c'est « par ce sang qu'ils remportent la victoire sur Satan » (12.11). Justification et sanctification sont donc le fruit de la foi à l'œuvre de Christ. S'il est parlé fréquemment de l'observation des *commandements de Dieu*, il en est exactement de même dans l'évangile (14.21 ; 15.10) et dans la 1<sup>re</sup> épître (5.2, etc.). Et il est bien évident que cette obéissance est celle qui procède de la foi.

On allègue surtout le reproche adressé à l'évêque de Pergame de tolérer chez lui des gens qui, « à l'exemple de Balaam, enseignent à *manger des viandes sacrifiées aux idoles* et à commettre l'impureté » (2.14). L'enseignement ainsi incriminé n'est autre, dit-on, que celui de saint Paul dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens (ch. 8 à 10). Voilà donc une déclaration de guerre adressée

au paulinisme et l'indice évident d'une tendance jüdaïsante ; c'est l'antipode du quatrième évangile. — Mais une même chose peut se dire dans deux esprits très différents. Paul commence dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens par autoriser le manger des viandes sacrifiées, au nom du monothéisme et de la liberté de la foi : le chrétien ne saurait craindre de contracter une souillure par un aliment matériel ; mais ensuite il restreint cette autorisation de deux manières : 1<sup>o</sup> l'exercice de ce droit est subordonné au devoir de la charité envers des frères anxieux ; 2<sup>o</sup> il ne doit jamais s'étendre jusqu'à la participation aux repas sacrés célébrés dans les sanctuaires païens, parce qu'un tel acte implique une solidarité avec l'idolâtrie (10.14-21), et parce qu'en de pareilles conditions le fidèle, « celui qui se croit debout, » peut facilement tomber (1 Corinthiens 10.12). Evidemment il entend par là : tomber dans l'impureté, ce vice si répandu à Corinthe et contre lequel il venait de mettre en garde les membres de l'église au ch. 6. Or, c'est précisément contre cette seconde manière de manger des viandes sacrifiées que s'élève aussi l'auteur de l'Apocalypse, comme le montre la liaison étroite établie entre ces deux expressions : *manger des viandes sacrifiées* et *commettre l'impureté*. Quelle tentation à ce dernier vice aurait pu résulter du fait de manger un tel aliment à une table privée, soit à celle du chrétien lui-même, soit chez un frère qui l'aurait invité ? Et c'est là seulement ce que Paul autorise (1 Corinthiens 10.25-27). Nous savons au contraire que, vers la fin du premier siècle et dès les commencements du gnosticisme, les hérétiques se mirent à recommander le manger des viandes sacrifiées, précisément dans le sens dans lequel Paul l'avait interdit. Ils cherchaient par là à réconcilier le christianisme avec le paganisme. « Ils mangent sans scrupule, dit Irénée (I, 6), les viandes sacrifiées, estimant ne pas se souiller par là, et dès qu'il y a chez les païens une fête de divertissement arrangée en l'honneur des idoles ils y sont les premiers. » On peut comprendre les chutes qui en résultaient. Aussi Irénée ajoute-t-il immédiatement « que ces gnostiques se livraient aux convoitises de la chair jusqu'à la satiété ; » et, lorsque le Juif Tryphon oppose à Justin le fait que les chrétiens mangent

des viandes sacrifiées, celui-ci lui répond-il sans hésiter que « ce ne sont que les Valentiniens et autres hérétiques qui en agissent de la sorte. » Basile enseignant, au rapport d'Eusèbe *H. E. IV. 7*), qu'en temps de persécution on pouvait, pour sauver sa vie, manger des viandes sacrifiées et renier la foi. Le premier de ces deux actes n'était que la forme extérieure du second. Ce sont là les abominations contre lesquelles proteste l'auteur de l'Apocalypse. Qu'ont-elles de commun avec le cas autorisé par Paul ? — Nous avons traité ce passage assez longuement, parce qu'il est l'un des principaux appuis sur lesquels repose l'opinion si généralement répandue aujourd'hui du caractère judaïsant de l'Apocalypse.

On a prétendu que, quand l'auteur met en garde l'église d'Ephèse « contre ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas et qu'elle a trouvés menteurs, » il veut désigner saint Paul. Mais quoi ! dans une lettre adressée à une église que Paul avait fondée durant un séjour de trois ans et d'où le christianisme s'était répandu dans toutes les contrées d'alentour, on aurait osé prétendre que l'apostolat de cet homme était un mensonge ! N'était-ce pas dans cette contrée de l'Asie Mineure que se trouvaient ces multitudes de convertis dus au travail de l'apôtre dont l'auteur de l'Apocalypse célèbre le triomphe, ch. 7 et ailleurs ? « Qui prouve trop ne prouve rien, » répond simplement Luthardt à une pareille assertion. — Volkmar a fait une autre découverte : le faux Prophète, la Bête aux cornes d'agneau, l'acolyte de l'Antéchrist, qui cherche à amener le monde entier sous la puissance de celui-ci, c'est encore saint Paul ; car dans l'épître aux Romains (ch. 13) il enseigne aux chrétiens le devoir de se soumettre aux puissances supérieures, ce qui équivaut à les engager à prendre la marque de la Bête. — N'est-ce pas là une mauvaise plaisanterie plutôt qu'un argument sérieux ? La voie, de la soumission tracée par Paul est celle qu'enseigne l'Écriture entière à l'égard des pouvoirs terrestres. C'était celle que Jérémie traçait aux derniers rois de Juda envers Nébucadnézar. Jésus n'en connaît pas d'autre : « Remets ton épée dans le fourreau, car celui qui frappe de

l'épée périra par l'épée. » L'auteur même de l'Apocalypse la recommande aux chrétiens persécutés par l'Antéchrist, car il oppose à toute velléité de résistance active cette menace : « Si quelqu'un emmène captif, il ira en captivité ; si quelqu'un tue par l'épée, il doit aussi être tué par l'épée. C'est ici qu'est la *patience* et la *foi* des saints. » La force de l'Eglise persécutée sera, comme le disait déjà Esaïe, *de se tenir en repos* en comptant sur Dieu seul. L'Eglise réformée de France a poussé cette ligne de conduite jusqu'à l'héroïsme, et lorsqu'elle s'en est momentanément départie, elle n'a pas eu lieu de s'en féliciter.

Quant à la conception de *l'Eglise*, elle est absolument la même dans l'Apocalypse que dans le quatrième évangile et chez saint Paul ; et c'est une erreur *matérielle* que de prétendre, comme le fait Volkmar, que les païens croyants ne sont dans ce livre que des *tolérés* et ne forment qu'une sorte de *plebs* dans la ville sainte. Comme le dit Hase : « Derrière les cent-quarante-quatre mille scellés d'entre les douze tribus d'Israël. Jean voit une multitude innombrable d'entre les Gentils, de toute nation, de toute tribu, de toute langue, vêtus de robes blanches » (ch. 7). « Ils sont devant le trône de Dieu et le servent nuit et jour dans son temple. » et « Dieu habite avec eux... et il essuie toute larme de leurs yeux » (v. 15-17). Est-ce là la réception faite à une vile plebs ? cette assertion est si complètement fausse que les cent-quarante-quatre mille Juifs, dont il est parlé auparavant, ne sont pas même encore des croyants. Leur conversion n'est racontée qu'au ch. 14, v.1 et suiv. Au chapitre 7 ils sont seulement *scellés* (réservés) pour être consacrés plus tard. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier point, et même si ces 144 000 formaient l'élite de l'assemblée de l'Eglise, l'Apocalypse, en leur donnant cette place, serait d'accord avec saint Paul, qui, dans le chapitre 11 des Romains compare les païens convertis à des branches sauvages entées sur la racine patriarcale à la place des Juifs, les branches naturelles ; et aussi avec l'auteur du quatrième évangile qui au ch. 10, fait des brebis tirées du troupeau Israélite le centre de l'Eglise et pré-

sente les brebis appelées des autres nations comme simplement groupées autour de ce noyau primitif (v. 16). L'œuvre divine que l'auteur de l'Apocalypse célèbre depuis le commencement jusqu'à la fin, quand il met dans la bouche de tous les croyants indistinctement le cantique de l'Agneau ; quand il leur donne à tous les titres de *rois* et de *sacrificateurs* de Dieu le Père, qu'Israël n'avait portés que typiquement ; quand, aux douze anciens représentant les douze tribus de la chrétienté israélite, il en ajoute douze autres parfaitement égaux aux premiers et qui représentent avec ceux-ci devant le trône les chrétiens de la gentilité ; toute cette création nouvelle, qu'il contemple avec ravissement et qu'il exalte, n'est autre chose que l'œuvre de saint Paul. Et dans ce livre, saint Paul serait le faux prophète au service de l'Antéchrist !

Mais les vues *eschatologiques* de l'auteur ne nous condamnent-elles point, peut-être ? Niermeyer lui-même se sent embarrassé par cette *Jérusalem* de la fin des temps, qui semble perpétuer la prépondérance du judaïsme jusque dans l'état parfait du règne de Dieu. « Si, dit-il, la Jérusalem *terrestre* pouvait être écartée du tableau apocalyptique, le livre *se spi-ritualiserait* tout entier par cela seul. » Il n'est pas difficile de donner satisfaction à ce postulat. L'auteur représente (21.16) la muraille de cette Jérusalem future comme ayant une hauteur égale à sa longueur et à sa largeur et formant par conséquent un cube parfait. Ce cube a douze mille stades, ce qui fait à peu près cinquante lieues dans chaque dimension. Peut-on croire raisonnablement qu'il se soit figuré une ville réelle d'une forme aussi monstrueuse ? Mais cette image, grotesque si on la prend au sens matériel, devient sublime dès qu'on la comprend spirituellement. Le Lieu très saint, dans le tabernacle et dans le temple, avait la forme d'un cube parfait, tandis que le Lieu saint avait celle d'un rectangle. Que veut donc dire l'auteur par cette figure ? Que la nouvelle Jérusalem sera tout entière ce qu'était autrefois le Lieu très saint : la demeure du Dieu trois fois saint. C'est la réalisation de la dernière prière de Jésus : « Qu'ils soient un en nous, comme nous sommes

un ; » l'état que formule saint Paul 1 Corinthiens 15.28 : « Dieu tout en tous. » Et si l'on hésitait à croire que ce glorieux état de choses s'applique dans l'Apocalypse à d'autres croyants que ceux d'origine juive, qu'on lise, 21.2-3, ces paroles : « Je vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem descendant du ciel d'auprès de Dieu, et j'entendis une grande voix du ciel disant : Voici le tabernacle de Dieu *au milieu des hommes*. » Et, comme pour ne laisser aucun doute sur le sens de ce mot : *les hommes*, l'auteur ajoute : « Et eux [eux qui n'étaient pas son peuple] *seront ses peuples*, et lui, Dieu, sera avec eux, leur Dieu. » En parlant de la Jérusalem *finale*, Niermeyer oublie simplement que cette Jérusalem future n'est pas du tout une restauration de l'ancienne : l'auteur la décrit comme une Jérusalem *nouvelle, descendant du ciel d'auprès de Dieu* ; c'est l'Eglise dans toute son extension et dans toute sa perfection, comprenant tout ce qui, dans l'humanité entière, s'est donné à Christ ; nous trouvons ici l'universalisme le plus large. Et s'il en est ainsi de la ville sainte elle-même, il faut naturellement étendre le même procédé d'interprétation spirituelle à tout ce qui en fait la beauté : les portes, les murailles, la place, le fleuve, les arbres. Or, en prenant toutes ces images de l'Apocalypse dans le sens spirituel, ne sommes-nous pas amenés à statuer l'identité foncière de cet écrit et de l'évangile, dans lequel Baur voyait une Apocalypse spiritualisée ? Aussi Harnack se déclare-t-il d'accord avec l'hérésie critique qui attribue l'Apocalypse et l'évangile à un seul et même auteur (du moins quant aux parties chrétiennes non juives — du premier de ces livres). « C'est, dit-il, le même esprit et la même main<sup>a</sup>. »

Une comparaison générale du *drame* apocalyptique avec la narration renfermée dans notre évangile nous conduit aussi à admettre l'identité d'auteur. On affirme, il est vrai, le contraire. On dit : l'Apocalypse respire la haine la plus ardente pour les Gentils, elle est d'un auteur juif l'évangile réserve toute sa haine pour les Juifs, il est d'un auteur païen. L'on dit encore : l'Apocalypse se meut dans les scènes des derniers temps que

---

<sup>a</sup>*Chronol.*, p. 675.

ne connaît pas l'évangile ; celui-ci, au contraire, n'a trait qu'à la relation hostile de Jésus avec les Juifs pendant son séjour sur la terre. Ces deux objections tombent devant une seule observation. L'œuvre de Jésus est double. En premier lieu, elle a concerné les Juifs, puis sont venus *les temps des païens* où le salut a été offert à ces derniers. L'évangile raconte la première de ces relations, l'Apocalypse traite de la seconde ; et les deux écrits se complètent comme les deux moitiés d'un même tout qui aurait pour titre : La substitution du règne de Dieu à celui de Satan, sur la terre entière. — Aussi les *acteurs* dans les deux drames sont-ils au fond les mêmes. Ce sont ces trois : *Christ, la foi, l'incrédulité*. Dans l'évangile : le Christ, comme *Christ abaissé* ; la foi, représentée par *les disciples* ; l'incrédulité, représentée par *les Juifs*. Dans l'Apocalypse, le Christ, comme *Seigneur glorifié* ; la foi, représentée par *l'Epouse* ou l'Eglise ; l'incrédulité, par *les Gentils*, dont la majorité repousse l'appel de l'Évangile, de même que la majorité des Juifs l'avait repoussé au temps de Jésus. Il n'y a donc aucune partialité dans ce livre. D'un côté, des païens croyants, en multitude innombrable, dont l'auteur contemple avec ravissement le triomphe, absolument comme durant la vie de Jésus il y avait eu des Juifs croyants, élevés à la plus intime communion avec lui. De l'autre côté, une masse de païens incrédules qui attire de plus en plus sur elle les châtiments du Seigneur glorifié (sceaux, trompettes, coupes), précisément comme la masse des Juifs s'était de plus en plus endurcie et acharnée contre l'Agneau de Dieu au milieu d'eux. La seule différence entre les deux drames, évangélique et apocalyptique, — et cette différence tient à la nature même des choses, — c'est que, dans le premier, sont racontées la Passion et la Résurrection, fondements de la rédemption de tous : dans le second, le second retour de Christ, comme consommation du salut et du jugement pour tous. Cette différence est un lien de plus entre les deux écrits : car ainsi l'Apocalypse suppose tout du long l'évangile derrière elle, pour ainsi dire, et l'évangile suppose l'Apocalypse devant lui, en quelque sorte ; ce qui explique en même temps l'absence presque complète de l'élément eschatologique dans l'évangile, — *La*

*marche* et les *phases* de la lutte, là avec les Juifs, ici avec les Gentils, sont aussi absolument semblables. Dans les deux écrits, la fin semble proche dès le commencement. Mais toujours elle se trouve différée : on l'attend dans l'Apocalypse après le sixième sceau, après la sixième trompette ; elle est toujours de nouveau renvoyée, comme dans l'évangile où Jean répète à plusieurs reprises cette parole : « Mais son heure n'était pas encore venue. » Il n'y a enfin qu'un seul et même dénouement sous deux formes différentes : c'est la victoire extérieure de Satan sur le règne de Dieu : dans l'évangile, par le meurtre de Jésus : dans l'Apocalypse, par l'extermination de l'Eglise sous l'Antéchrist ; mais, dans les deux aussi, c'est la victoire, spirituelle d'abord, puis bientôt extérieure, du champion de la cause de Dieu : là, par la résurrection du Christ ; ici, par la glorification de l'Eglise. On le voit. Les deux sujets seuls diffèrent : d'un côté le Christ *venu*, de l'autre le Christ *venant*. Mais du reste l'un des écrits semble calqué sur l'autre, soit quant au rôle des acteurs, soit quant à la marche de l'action.

Pour parvenir à mettre en contradiction ces deux écrits, il n'y a qu'un moyen : c'est, comme dit Luthardt, de matérialiser à l'excès l'Apocalypse, et de spiritualiser à l'excès l'évangile. Par cette manœuvre on peut éblouir le vulgaire, mais ce n'est plus là de la science ; c'est de la fiction. Les deux écrits sont-là, et, tôt ou tard, la vérité reprend ses droits.

Si les résultats de notre étude sont fondés, toutes les preuves externes en faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse, auxquelles Baur, Hilgenfeld, Volkmar attachent un si haut prix, deviennent autant de confirmations de l'origine johannique de l'évangile.

XII. Il est une objection qui paraît avoir produit sur l'esprit de nos critiques français, tels que Renan et Sabatier, l'impression décisive. Jean est appelé dans le quatrième évangile *le disciple que Jésus aimait* ; c'est une supériorité marquée qui lui est attribuée vis-à-vis de ses collègues. Ce n'est pas tout : il est constamment relevé de manière à devenir en tout l'égal de Pierre ou même à le surpasser non pas seulement en agilité, mais en-



core en intelligence et en promptitude de foi. Cet esprit de jalousie et de rivalité mesquine ne peut avoir été celui de Jean lui-même ; il faut donc reconnaître que la rédaction, au moins, de notre évangile est due à un disciple de cet apôtre, qui a voulu rehausser à tout prix la personne et le rôle du maître vénéré dont il avait recueilli les récits et les leçons. — Nous nous trouvons évidemment ici en face d'un procès de tendance. Il y a des faits racontés ; dans quel but le sont-ils ? L'un répond : Parce qu'ils se sont passés de cette manière ; l'autre cherche des intentions secrètes et en découvre bientôt ; il attribue les faits à l'imagination du narrateur, mue par quelque vue particulière. Il est grave de fonder des conclusions qui peuvent avoir des conséquences décisives pour l'Eglise, sur de pareils procédés d'interprétation. Dans le cas particulier, il se trouve que l'intention supposée est en contradiction manifeste avec un très grand nombre de faits. Au chapitre 1, v. 43, Pierre n'arrive, il est vrai, que le troisième auprès de Jésus. Mais, si c'était pour relever Jean aux dépens de ce disciple, l'auteur, qui ne se gêne pas avec l'histoire, devrait prêter à Jean lui-même le rôle d'introducteur de Pierre auprès de Jésus. C'est ce qu'il ne fait point ; il attribue cet honneur à André, *le propre frère* de Pierre ; c'est par cette expression qu'il explique ce rôle et le motive historiquement. Quant à Jean, il n'est pas directement désigné dans cette scène, ni sous son nom, ni par une paraphrase quelconque. Non seulement cela : mais au v. 41, avant même qu'André amène Pierre, lorsqu'il est introduit pour la première fois sur la scène, il est déjà désigné comme *le frère de Simon Pierre* de ce Pierre qui n'a pas encore paru et qui est ainsi présenté dès le début comme le personnage principal de toute l'histoire évangélique, à côté de Jésus. Enfin, comme si tout cela ne suffisait pas encore aux yeux de l'auteur pour exalter convenablement la personne et le rôle de Pierre, Jésus du premier regard, discerne en lui son principal auxiliaire et le signale par un surnom honorifique. tandis qu'il ne fait rien de semblable à l'égard des quatre ou cinq autres disciples appelés en la même occasion. Et c'est dans cette scène qu'on a le talent de découvrir l'intention d'abaisser Pierre ou d'élever Jean ! — Le chapitre 6

nous place de nouveau au milieu du cercle apostolique. Qui joue un rôle dans cette scène intime ? C'est Philippe, c'est André, celui-ci de nouveau désigné comme *le frère de Simon Pierre*, (v. 5 et 8). Puis, à la fin de tout le récit, lorsqu'en face de la défection de presque tous les disciples galiléens, l'un des apôtres prend la parole pour répondre à cette question de Jésus : « Et vous, ne voulez-vous pas aussi me quitter ? » quel est celui auquel l'évangéliste donne le poste d'honneur et qui proclame au nom de tous sa foi inébranlable à la messianité de Jésus ? Est-ce Jean ? Est-ce, quelque disciple peu connu dont la rivalité serait peu dangereuse pour cet apôtre ? C'est Pierre lui-même, lui que notre évangéliste veut dénigrer ! — Dans le dernier repas, Pierre fait signe à Jean, qui est assis tout près de Jésus, pour le prier d'interroger le Maître (13.23-24). Mais si la chose s'est passée réellement de cette manière, qu'y a-t-il à conclure de là ? et qui pourrait affirmer sérieusement le contraire ? Y a-t-il là une impossibilité ? Le récit ne prouve-t-il pas plutôt, par une circonstance insignifiante, que Pierre n'était pas à côté de Jésus (v. 5 et 6) ? Enfin, dans le même morceau, l'évangéliste n'attribue-t-il pas à Pierre une parole dans laquelle éclate tout son dévouement, toute sa foi : « Non seulement les pieds, Seigneur, mais les mains et la tête ! » (v. 9). — Les entretiens qui suivent le repas offraient à l'évangéliste une belle occasion de mettre en scène son disciple favori, celui que Jésus aimait. Il est parlé des questions de Thomas, de Philippe, de Jude ; mais il n'est pas fait la moindre allusion à la présence de ce disciple. Le cri de dévouement de Pierre : « Je mettrai ma vie pour toi, » est rappelé : serait-ce du machiavélisme, pour mieux signaler sa présomption et faire mieux ressortir ensuite son reniement ? Mais cette chute de Pierre, Jean est précisément celui qui la raconte de la manière la plus atténuée. Point de serment, point d'anathème dans la bouche de Pierre ; ce simple mot : *Il dit*. — Pierre est introduit dans la maison du grand-sacrificateur par *un autre disciple* qui était connu de ce personnage ; mais rien ne nous dit que ce disciple fût Jean. Et même, si c'était Jean, ce serait un mince honneur dans un écrit dont la tendance doit être si fortement anti-juive que d'avoir été en

relation avec le chef spirituel de la nation — Gethsémané, c'est Pierre qui, dans notre évangile, frappe de l'épée. Jugé en relation avec la pensée de Jésus, cet acte est une faute, sans doute : mais en opposition à la lâcheté des autres disciples qui tous s'enfuient, c'est assurément un honneur. Pierre ne craint pas de mettre en pratique la profession de dévouement qu'il avait faite. — Le matin de la résurrection, lorsque les deux disciples courent au tombeau, Jean arrive *le plus vite*, et ce doit être là une des revendications calculées de la supériorité de cet apôtre sur son collègue... On ose écrire de pareilles puérités ! S'il en est ainsi, qu'on s'abstienne au moins d'appeler avec Hilgenfeld un pareil écrit « l'évangile au vol d'aigle ! » Immédiatement après, par la seule vue de l'ordre qui règne dans le sépulcre, Jean acquiert la foi à la résurrection (20.8), tandis qu'il n'est point dit qu'il en ait été ainsi de Pierre. Voilà qui paraît un peu plus suspect. Mais c'est ici précisément l'un des traits les plus décidément autobiographiques du quatrième évangile. Il s'agit du fait le plus intime, celui de la foi, et Jean nous dit simplement comment ce fait s'est accompli chez lui. Pourrait-il dire si exactement ce qui s'est passé chez son collègue ? si la lumière s'est faite aussi à *ce moment-là et de cette manière-là* dans son cœur ? Peut-être l'a-t-il toujours ignoré lui-même. Mais comme Paul et Luc nous parlent tous deux d'une apparition de Jésus ressuscité accordée à Pierre en ce jour même, cette circonstance laisse supposer que cet apôtre en était resté, près du tombeau, à un pressentiment confus, que cette apparition transforma en foi réelle. Remarquons en passant qu'aucune apparition spéciale accordée à Jean n'est mentionnée. — Reste la scène du ch. 21. Si l'écrivain a véritablement voulu établir un parallèle entre les deux apôtres, il faut reconnaître que le contraste est tout en faveur de Pierre. Jean discerne le Seigneur depuis la barque, il est vrai ; mais il ne bouge pas de la place, tandis que Pierre saute immédiatement à l'eau. Jean ne joue pas le moindre rôle dans l'entretien qui suit le repas ; Pierre est seul l'objet de l'attention du Seigneur. Non seulement Jésus le réhabilite comme apôtre ; mais il lui confie expressément la direction de l'Eglise et même celle de l'apostolat :

« Pais mes agneaux ! Conduis mes brebis ! » Et comme couronnement de son ministère, il lui promet l'honneur d'un sanglant martyr. Après cela, c'est lui, lui seul, qu'il invite à le suivre pour recevoir, dans un entretien intime, les communications qu'il a encore à lui faire. Le disciple que Jésus aimait se permet, sans y avoir été appelé, de marcher modestement derrière eux ; c'est Pierre lui-même qui le met en scène, par la question qu'il adresse un peu indiscretement au Seigneur à son sujet. Mais, dit-on, la supériorité de Jean se retrouve ici-même : car la promesse qui lui est faite de *ne pas mourir* éclipse même celle du martyr qui venait d'être faite à Pierre. Si l'on veut : mais il faudrait seulement que l'explication suivante de l'évangéliste n'invalidât pas immédiatement cette prétendue promesse ! Quel contraste entre ces deux paroles, l'une relative à Jean : « Or Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas : » l'autre relative à Pierre : « Or il disait cela de la mort par laquelle Pierre devait glorifier Dieu. »

Il ne reste en réalité qu'un seul mot qui puisse être exploité dans le sens de l'objection que nous combattons ; c'est la dénomination : *le disciple que Jésus aimait*. Weisse, le premier, je crois, a été choqué de cette expression et y a vu une repoussante gloriole. M. Sabatier pense que, si Jean l'eût employée lui-même, « il serait difficile de mettre l'humilité parmi ses vertus. » Combien Hase montre un tact plus délicat et un jugement plus juste ! « Weisse, dit-il, n'a pas compris cette joyeuse liberté d'être en toute humilité l'objet de l'amour le plus immérité. » Entre tous les rayons de la gloire *pleine de grâce et de vérité*, qu'avait déployée ici-bas la Parole faite chair, il en était un qui était tombé sur Jean et qui devait se refléter dans son écrit : le Fils de Dieu avait poussé la condescendance jusqu'à avoir *un ami*. Rappeler un si doux souvenir, ce n'était pas orgueil, c'était humble reconnaissance. Déguiser son propre nom sous cette périphrase, ce n'était pas glorifier l'homme, c'était exalter la tendresse de celui qui avait daigné s'incliner si bas. Il ne se connaissait plus lui-même que comme se connaît le fidèle gracié, comme l'objet du plus étonnant amour. C'est ainsi que Paul

parle de lui-même, 2 Corinthiens 12.2-5.

XIII. Nous avons exprimé dès longtemps la conviction que la position de Reuss à l'égard du quatrième évangile n'était pas tenable. Admettre l'origine apostolique de cet écrit et envisager en même temps les discours qui y sont renfermés comme formant ensemble un traité de théologie mystique que l'auteur a mis de son chef dans la bouche de Jésus... il y a là une impossibilité morale évidente. Reuss devait chercher le moyen de sortir de cette contradiction, et il crut l'avoir trouvé dans le passage 19.35<sup>a</sup>. A l'exemple de Weisse et de Kœstlin, il y vit la distinction parfaitement nette, établie par l'auteur même de l'évangile, entre sa personne et celle de l'apôtre Jean qui lui avait fourni oralement les matériaux authentiques de son récit. Cette opinion prévalut. Elle devint celle de Sabatier, de Harnack et de bien d'autres. — Etudions de plus près le texte incriminé. Il se compose de trois propositions : « Et celui qui a vu, a rendu témoignage ; et son témoignage est véritable ; et il sait qu'il dit vrai, afin que vous croyiez. » Jusqu'à Weisse l'on avait pensé que c'était le *témoin* lui-même qui parlait ici :

1. il déclare que son témoignage sur le fait raconté (l'accomplissement simultané des deux prophéties par le coup de lance, en apparence accidentel, du soldat romain) est maintenant rendu (le partait μεμαρτύρηκε) : c'est chose faite, faite par ce récit même ; comparez 1.34 ;
2. il atteste la vérité de ce témoignage ;
3. il proteste du sentiment intime qu'il porte en lui-même de la réalité du fait raconté — et cela afin que les lecteurs (*vous*) y ajoutent une pleine foi.

Dans cette troisième proposition *l'auteur* emploie, en parlant du témoin, le pronom ἐκεῖνος, *celui-là*, et plusieurs trouvent dans ce terme la preuve qu'il parle du témoin comme d'un personnage *différent* de lui-même et qui ne serait autre que l'apôtre. Mais, d'abord, l'auteur peut par-

---

<sup>a</sup>théologie johannique, p. 103.

faitement parler de soi à la troisième personne, comme Paul le fait 2 Corinthiens 12.2-3, ou comme Jésus lui-même, lorsqu'il se désigne habituellement sous le nom de Fils de l'Homme ; et par conséquent il peut employer le pronom de la troisième personne sous toutes ses formes<sup>a</sup>. Que s'il choisit ici le pronom ἐκεῖνος, c'est que ce mot a un sens particulier et constant dans le IV<sup>e</sup> évangile. Il y désigne un être qui possède *exclusivement* un certain caractère, une certaine fonction ; non, par conséquent, une personne *éloignée* en opposition à une autre plus *rapprochée*, mais une personne *unique*, en opposition à *toute* autre ; ainsi :

- 1.18 : « Personne ne vit jamais Dieu... : le Fils unique, — c'est *lui* (ἐκεῖνος) qui nous l'a fait connaître : »
- ou 12.48 : « Ma Parole... , c'est *elle*, elle seule (ἐκεῖνος), qui le jugera ; »
- comparez 5.39 : « Les Ecritures... , ce sont *elles* (ἐκεῖναι) qui... ; »
- 16.14 : « L'Esprit... , c'est *lui* (ἐκεῖνος) qui me glorifiera, » etc., etc.

Aussi Jésus, en parlant de lui-même, s'est-il désigné par ce pronom : comparez 9.37 : « Tu l'as vu (le Fils de Dieu), et celui qui te parle, c'est *lui* (ἐκεῖνος)<sup>b</sup>. » Il en est exactement de même 19.35. L'auteur se désigne par ce pronom comme celui qui, ayant été l'unique témoin du fait, parmi les apôtres, peut seul l'attester avec la certitude de l'autopsie. Il n'existe donc aucune objection logique ou grammaticale fondée contre le sens de ce passage le plus généralement admis<sup>c</sup>.

Voici maintenant le sens que cherchent à lui donner les écrivains préci-

<sup>a</sup>C'est l'opinion de Jülicher, qui déclare (*Einl.*, p. 254) : « Rien ne me paraît parler en faveur d'une distinction entre l'auteur et le témoin, son garant (*Gewährsmann*), car, 20.33, l'auteur assure sa véracité à la 3<sup>e</sup> personne, comme Paul le fait à la 1<sup>re</sup> dans Galates 1.20 ou Romains 9.1. »

<sup>b</sup>Reuss objecte que, dans le passage 9.37, le pronom ἐκεῖνος désigne l'attribut, tandis que, 19.35, il se rapporte au sujet de la phrase. Qu'importe ? Dans les deux cas c'est toujours celui-là même qui parle, qui se désigne par ce pronom.

<sup>c</sup>La discussion savante entre Buttmann et Steitz dans les *Studien u. Kritiken* (1859 et 1860), sur le pronom ἐκεῖνος ; n'a conduit à aucun résultat décisif. — Quant au sens développé par Zahn qui entend par ce ἐκεῖνος Jésus lui-même témoignant (comment ? !) de la véracité de son témoin, il me paraît tellement étrange et inadmissible que je ne crois pas devoir m'y arrêter.

tés :

1<sup>re</sup> proposition : Le *rédacteur* de l'évangile déclare que c'est le *témoin* (l'apôtre) qui l'a instruit de la circonstance qu'il vient de rapporter. — Ce sens n'est pas impossible, quoique l'on puisse être surpris de voir tout à coup percer ici la distinction entre ces deux personnages, dont le récit n'avait pas offert jusqu'ici la moindre trace.

2<sup>e</sup> proposition : L'écrivain atteste la vérité du récit qu'il tient de la bouche du témoin. — Ceci est peu naturel, car ce serait plutôt au témoin à attester la vérité du fait raconté par l'évangéliste. Un rédacteur inconnu et anonyme, se porter garant pour le récit du témoin, et d'un témoin qui est un apôtre... ! Ce serait assez étrange. D'où tirerait-il ce droit et cette autorité ?

3<sup>e</sup> propos. : Le rédacteur atteste le sentiment intime que le témoin porte en lui-même de la réalité du fait raconté. « Il sait (l'apôtre témoin) qu'il dit vrai. » Ceci devient tout à fait inintelligible : car comment peut-on témoigner de ce qui se passe dans le for intime d'un autre individu ? On comprendrait encore que le rédacteur dit : « Et *je sais* qu'il dit vrai. » Cela signifierait : Tel que *je* le connais, j'ai la certitude qu'il ne peut mentir. Mais avec la forme : « *il sait* (lui) qu'il dit vrai... » cette déclaration n'a pas de sens. Enfin le rédacteur ajoute : « afin que vous croyiez. » Si c'est Jean qui dit cela pour indiquer le but du récit qu'il vient de mettre par écrit, on comprend ce qu'il veut dire : « Moi, le témoin, j'ai la conscience intime que ce que je vous raconte est vrai, *afin que vous* (qui lisez) *croyiez* (aussi bien que moi qui ait vu). » Son témoignage doit devenir, pour eux qui lisent, ce qu'a été pour lui la vue elle-même. Mais s'il s'agit au contraire du récit oral que l'apôtre a fait à l'auteur longtemps auparavant, cette parole n'a plus de sens : car il n'y a aucun lien direct entre un pareil témoignage et les lecteurs de l'écrit actuel ; le « *afin que vous croyiez* » ne se justifie plus.

Enfin il faut remarquer les deux verbes au présent : « *il sait* » et « *il dit* »

*vrai*. ». Que prouvent-ils ? Qu'au moment où ces lignes furent écrites, le témoin des faits vivait encore. Et dans ce cas, que gagne-t-on à lui substituer, comme rédacteur, l'un de ses disciples ? L'évangile n'en reste pas moins un récit composé sous les yeux et avec l'approbation de Jean lui-même<sup>a</sup>.

Il est d'ailleurs un autre passage qui condamne absolument ce sens donné par Reuss et par plusieurs autres à 19.35 : c'est la déclaration analogue 21.24. Là, des hommes dans une position connue de l'Eglise et respectée, affirment expressément ce que nient ces critiques d'après 19.35, à savoir l'identité de l'évangéliste-rédacteur avec l'apôtre-témoin : « Ce disciple (celui que Jésus aimait) est celui *qui témoigne* (ὁ μαρτυρῶν) de ses choses et *qui les a écrites* (ὁ γράψας), et nous savons que son témoignage est vrai. » Reuss prétend, il est vrai, que ces hommes se sont trompés et que, de bonne foi, un certain temps après la mort de Jean, ils ont confondu l'apôtre avec le rédacteur. Mais ces attestants, qui ont eu le pouvoir de munir l'évangile d'une apostille qui ne manque dans aucun manuscrit et dans aucune version, doivent avoir pris une part active à la publication de l'écrit : ils doivent, par conséquent, en avoir été les premiers dépositaires. Dans ces conditions, comment une erreur de leur part serait-elle possible ? Puis, pour s'exprimer comme ils le font, il faudrait qu'ils n'eussent jamais lu le livre qu'ils publiaient eux-mêmes, au moins le passage 19.35, puisque, selon Reuss, l'auteur déclare dans cette parole précisément le contraire de ce qu'ils affirment solennellement. Enfin, quand on compare ces deux passages, il ne faut pas oublier que les attestants du ch. 21 disent : *nous savons*, et non pas : *il sait*, comme dit celui qui parle au ch. 19. Par la première du pluriel ils se distinguent aussi nettement du témoin-apôtre que par la troisième du singulier, *il sait*, le rédacteur de 19.38 s'identifie avec lui. Comment donc Reuss peut-il dire : « La phrase 21.24 se retrouve à un autre

---

<sup>a</sup>Reuss se rend bien compte de ce grave inconvénient et cherche à y remédier. Il dit que, si l'auteur a dit : *Il sait*, c'est que la langue grecque ne lui offrait pas de terme spécial pour dire : *Il sut*. Mais il suffisait à l'auteur d'écrire (au lieu de οἶδεν, il sait) ᾔδει, *il savait* (*il savait* quand il vivait) ; et le verbe suivant, mis aussi au présent : « qu'il *dit* vrai, » ne confond-il pas une si puérile échappatoire ?



endroit dans le corps de l'évangile : l'analogie est patente. » - Oui, mais la différence ne l'est pas moins<sup>a</sup>.

Hilgenfeld a bien compris qu'il était impossible de trouver dans 19.35 la distinction, intentionnellement établie par l'écrivain, entre lui et le témoin. Il admet donc que l'auteur, après avoir voulu se faire passer dans tout son écrit pour l'apôtre Jean, s'est oublié un moment dans le passage 19.35, et qu'il a laissé percer le bout de l'oreille. Il ne reste en effet que cet expédient. Mais est-il admissible ? Le lecteur en jugera. Nous avons dit déjà qu'il faudrait renoncer, s'il en était ainsi, à parler de l'habileté suprême d'un auteur à qui l'on croit pouvoir attribuer une pareille bévée !

XIV. Sera-t-il nécessaire de nous arrêter à une dernière objection à laquelle quelques critiques paraissent attacher une certaine valeur ? Comment, dit-on, un homme aurait-il pu envisager Jésus comme un être divin, après avoir vécu familièrement avec lui pendant trois ans<sup>b</sup> ? — Mais cette conviction ne s'est formée que graduellement chez lui. Et, précisément cette familiarité de tous les jours lui ôtait ce qu'elle eût pu avoir d'écrasant pour la réflexion dogmatique. L'Apocalypse, cet écrit que, dans l'école dite critique on attribue généralement à l'apôtre, soulève exactement le même

---

<sup>a</sup>Pour ne pas prolonger cette discussion, nous renvoyons à l'article suivant ce que nous avons à dire sur le commencement de la première épître de Jean (1 Jean 1.1-4).

<sup>b</sup>On doit s'étonner de voir Weizsäcker envisager cette objection comme la plus importante et même comme décisive. « Nulle puissance de la foi et de la philosophie, dit-il, n'aurait pu être assez grande pour effacer ainsi le souvenir de la vie réelle de Jésus et y substituer ce portrait merveilleux d'un être divin. » (*Das apostol, Zeitalter*, p. 535.) — Mais Weizsäcker oublie un fait, qu'il a malheureusement de trop bonnes raisons d'oublier, et qui était de nature à opérer ce que n'aurait pu faire aucune foi ni aucune philosophie : le fait divin de la résurrection et de l'élévation céleste de Christ. C'est ce fait qui arracha au douteur le plus opiniâtre entre les Douze ce cri d'adoration : « Mon Seigneur et mon Dieu, » et qui, loin d'effacer du cœur de Jean le souvenir de la vie terrestre de Jésus, la mit à ses yeux en pleine lumière et la lui fit apparaître comme le plus grand sacrifice dont l'histoire offre un exemple. « Celui qui était en forme de Dieu s'est dépouillé lui-même, et a paru comme un homme. » Cet abaissement volontaire est pour Jean, comme pour Paul, la solution de la contradiction entre les deux conceptions que Weizsäcker déclare inconciliables. — Le même théologien fait valoir aussi la prétendue intention de l'évangéliste de relever Jean aux dépens de Pierre (p. 532 et suiv.). Tout son développement fera, j'ai le regret de le dire, sur tout esprit non prévenu, effet d'un pitoyable procès de tendance. Il n'y a pas d'autre réponse à y donner que celle-ci : Viens et vois !

problème. Jésus y est représenté comme *le premier et le dernier* ; il y est appelé le *Saint* et le *Véritable*, ainsi qu'Ésaïe appelle Jéhova : et cependant on l'attribue à l'apôtre. La reconnaissance de la dignité messianique de Jésus a été un premier degré qui a adouci la transition à la reconnaissance de sa divinité.

Arrivés à la fin de cette longue revue de toutes les objections soulevées par la critique moderne contre la tradition unanime de l'Église, qu'il nous soit permis de faire ressortir un phénomène curieux, qui n'est pas sans valeur psychologique dans l'appréciation de cette discussion. N'est-il pas étonnant que chaque adversaire de l'authenticité paraisse surtout frappé de l'une quelconque d'entre ces quatorze objections, qui ne frappe que faiblement les autres critiques et en comparaison de laquelle lui-même n'attribue à toutes les autres qu'une moindre importance ? Nous laissons au lecteur le soin d'expliquer ce fait, qui nous a plus d'une fois donné à penser.

### 3. LA PREUVE INTERNE

Dans son *Introduction au N. T.* (§ 93), Credner a résumé cette preuve de la manière suivante : « Si nous n'avions aucune donnée historique sur l'auteur du quatrième évangile, nous n'en serions pas moins conduits à un résultat positif par les indices que fournit le livre lui-même. La nature de la langue, la fraîcheur et la vivacité dramatique du récit, l'exactitude et la précision des indications, la manière particulière en laquelle sont mentionnés le précurseur et les fils de Zébédée, l'amour, la tendresse ardente de l'auteur pour la personne de Jésus, le charme irrésistible répandu sur l'histoire évangélique présentée à ce point de vue idéal, les réflexions philosophiques par lesquelles commence cet évangile, tout cela nous conduit

au résultat suivant : L'auteur de cet écrit ne peut être qu'un homme né en Palestine qu'un témoin oculaire du ministère de Jésus, qu'un apôtre, que l'apôtre bien-aimé : il ne peut être que ce Jean que Jésus avait enchaîné à sa personne par le charme céleste de son enseignement, ce Jean qui avait reposé sur son sein, qui s'était tenu près de la croix, et qui, pendant son séjour dans une ville telle qu'Ephèse, non seulement s'était senti attiré par la spéculation philosophique, mais s'était même mis en état de tenir sa place au milieu de ces Grecs distingués par leur culture littéraire. »

Nous ne saurions mieux faire que de suivre la marche tracée dans cet admirable paragraphe, auquel nous voudrions seulement pouvoir changer ces deux termes : *idéal* et *philosophiques*, qui nous paraissent ne pas rendre la vraie nuance. Prenant ce sommaire pour programme, nous partirons aussi de la périphérie pour nous rapprocher par degrés du centre.

I. L'auteur est un chrétien d'origine *juive*.

C'est ce que prouve son style qui, sans hébraïser, n'en possède pas moins les particularités intimes du langage hébraïque (voir ⇒).

C'est ce qui résulte également des rectifications que l'auteur fait subir à la traduction des LXX d'après l'original hébreu dans un certain nombre de citations. Nous croyons avec Westcott<sup>a</sup> que le fait est incontestable dans les trois suivantes :

- 6.45 — Esaïe 54.13
- 13.18 — Psaume 41.9
- 19.37 — Zacharie 12.10

et nous ajouterons sans hésiter 12.40 (Esaïe 6.10). Pas une seule fois, au contraire, l'évangéliste ne cite d'après les LXX en désaccord avec l'hébreu.

L'harmonie intime de l'enseignement de Jésus avec la loi mosaïque et avec les prophètes, ses relations constantes avec les types de l'histoire juive, la parfaite communion d'esprit établie entre Abraham et Jésus, —

---

<sup>a</sup>*The holy Bible, St-John*, p. XIV.

tous ces traits sont relevés avec trop de force pour qu'on ne doive pas souscrire au jugement de Weizæcker : Un Juif seul qui, dans le milieu étranger où il vivait, avait conservé *l'héritage de sa jeunesse*, pouvait raconter de cette manière. Le développement de la foi personnelle de l'auteur a certainement passé par ces deux phases normales de la foi judéo-chrétienne : la reconnaissance de Jésus comme Messie et la foi en lui comme Fils de Dieu. Comparez, pour le premier de ces deux degrés, la profession de foi des premiers disciples, 1.42,46, et pour le second toute la suite du récit. Cette marche est rappelée dans la parole qui résume l'évangile (20.31) : « Afin que vous croyiez que Jésus est *le Christ, le Fils de Dieu*.

Une dernière preuve entièrement décisive ressort de la connaissance que l'auteur montre des usages juifs. Il connaît parfaitement les fêtes juives, et non seulement les plus grandes (la Pâque, les Tabernacles), mais aussi les moindres, que la loi n'avait pas instituées, comme celle de *Purim* (5.1 ; voir le Commentaire) et celle de la *Dédicace* (10.22). Il connaît l'adjonction d'un huitième jour à la tête des Tabernacles (7.37) et l'interdiction de tout traitement médical au jour du sabbat (9.14) ; les opinions juives d'après lesquelles la venue du Messie devait être précédée de celle d'Elie, et le Messie sortir d'une origine entièrement obscure (1.21 ; 7.27). Il n'ignore ni l'hostilité régnant entre les Juifs et les Samaritains, ni le caractère plus spirituel de l'attente messianique chez ces derniers (4.9,25,26). La manière juive d'embaumer les corps, différente de celle des Egyptiens (19.40), l'usage des Juifs de se purifier en rentrant dans leurs demeures (2.6), l'excommunication synagogale (9.22), l'usage de fermer les grottes sépulcrales avec de grandes pierres (11.38 ; 20.1), la vente des bestiaux et le change établis dans le temple (2.14), toutes ces circonstances dont plusieurs ne sont pas mentionnées dans les synoptiques, lui sont familières. Il connaît les scrupules qu'éprouvent les Juifs, soit à entrer dans une maison païenne, soit à laisser les corps des condamnés exposés publiquement au-delà du jour même de l'exécution (18.28 ; 19.31). Il sait qu'un rabbin n'engage pas de conversation

avec une femme (4.27) ; que les chefs religieux de la nation traitent avec le plus profond mépris la portion du peuple qui n'a pas reçu enseignement rabbinique (7.49) ; et enfin qu'en cas de conflit entre la loi du sabbat et celle de la circoncision au huitième jour, c'est celle-ci qui l'emporte sur celle-là (7.22-23).

## II. Ce Juif n'a pas vécu à l'étranger ; c'est un Juif *palestinien*.

Il parle des différentes *localités* de la Terre-Sainte comme un homme qui les connaît par lui-même et à qui tous les détails topographiques de ce pays sont familiers. Il sait qu'il existe d'autres endroits du nom de Cana et de Bethsaïda que ceux dont il parle et qu'il détermine par l'épithète : *de Galilée* (2.1 ; 12.21). Il sait que Béthanie est à 13 stades de Jérusalem (11.18) ; qu'Ephraïm est situé sur les confins du désert (11.54) ; qu'Enon est près de Salim (3.23) ; qu'une distance de 25-30 stades équivaut à peu près à la moitié de la largeur de la mer de Tibériade (6.19, comparez avec Matthieu 14.24) : qu'on peut faire aisément à pied le tour du bord septentrional de cette mer (6.5,22) ; que pour aller de Cana à Capernaüm, il faut *descendre* (2.12) ; qu'il faut traverser le Cédron sur un pont pour se rendre de Jérusalem au pied de la montagne des Oliviers (18.1) ; que l'étang de Siloé est tout près de Jérusalem (9.7), et qu'il y a des sources intermittentes dans le voisinage du temple (5.7). Il connaît également l'endroit du temple où se trouvent les troncs destinés à recevoir les offrandes (8.20), et le portique de Salomon (10.23). Le tableau de l'entrée de la vallée de Sichem, dans la scène du puits de Jacob, n'a pu être tracé que par un homme qui avait contemplé la montagne du Garizim dominant la vallée, et les magnifiques champs de blé qui s'étalent à droite dans la plaine de Mokhna. Renan déclare : « Un Juif de Palestine ayant passé souvent à l'entrée de la vallée de Sichem a pu seul écrire cela. »

L'auteur n'est pas moins bien instruit des *circonstances historiques* de l'époque où se passent les faits qu'il décrit, il sait que le droit de mettre à mort a été récemment enlevé aux Juifs (18.31) ; il sait qu'au moment où Jé-

sus paraît pour la première fois dans le temple, le travail de reconstruction de cet édifice dure déjà depuis 46 ans (2.20). Il connaît à fond les relations de famille et de sympathie qui unissent le grand-prêtre actuel au grand-prêtre précédent, et l'influence que ce dernier continue à exercer sur la marche des affaires (18.13-24).

Baur avait cru découvrir dans notre évangile une foule d'erreurs historiques et géographiques. Ce jugement n'a pas été maintenu. « Il n'y a aucune raison, dit Keim lui-même de croire à ces prétendues erreurs » (p. 133). Renan abondé dans cette manière de voir : « L'opinion trop souvent répétée, que notre auteur ne connaît ni Jérusalem, ni les choses juives, me paraît tout à fait dénuée de fondement » (p. 522)<sup>a</sup>.

III. Nous pouvons constater par une foule de traits que ce Juif palestinien a été un *contemporain* de Jésus et un *témoin* de son histoire : ajoutons même, pour ne pas détailler et prolonger outre mesure, un *apôtre*.

Cela ressort de la foule de détails minutieux qui abondent dans le récit, qu'il est impossible d'expliquer par une idée dogmatique ou philosophique, et qui ne peuvent être que l'expression toute simple et en quelque sorte involontaire du souvenir personnel.

Et d'abord, pour les temps et les moments : « C'était environ la dixième heure » (1.40) ; « C'était environ la sixième heure » (4.6) ; « Et il demeura là deux jours » (4.40) ; « Hier, à la septième heure » (4.52) ; « C'était l'hiver » ou « Il faisait mauvais temps » (10.22) ; « Il faisait nuit » (13.30) ; « Malade depuis trente-huit ans » (5.5). — Pour la détermination des lieux : la trésorerie du temple (8.20) ; le portique de Salomon (10.23) ; Jésus se tenait arrêté en dehors du bourg (11.30) ; — Pour les nombres : les six cruches dans le vestibule (2.6) ; les quatre soldats (19.23) ; les cent livres de parfum (19.39) ; les deux cents coudées de distance et les 133 poissons (21.8,11). —

---

<sup>a</sup>Voir, sur les prétendues bévues imputées par Baur à l'évangéliste, notre Commentaire, aux passages suivants : 1.28 (*Béthanie*) ; 3.23 (*Enon*) ; 4.5 (*Sychar*) ; 18.1 (*Cédron*) ; 7.52 ; 11.49, etc.

On est introduit par toutes sortes de détails dans le cercle intime de Jésus et de ses apôtres. L'auteur rappelle les rapports pleins d'aménité que Jésus soutenait avec eux, avec Philippe, par exemple (6.5-7) ; l'intervention d'André (v. 8 et 9) ; le petit garçon détenteur des pains ; l'avertissement indirect donné à Judas (v. 70) ; le nom du père de cet apôtre (v. 71) ; la rude mais généreuse déclaration de Thomas (11.16) ; son exclamation incrédule et son cri d'adoration (20.25,28) les questions de Thomas, de Philippe et de Jude, dans la dernière soirée (ch. 14) ; le moment décisif où la lumière se fit enfin chez eux tous, et où ils proclamèrent leur foi (16.30) ; l'invitation subite de Jésus : « Levez-vous, partons d'ici » (14.31). — Que l'on remarque aussi des traits ceux-ci : « Ils avaient allumé un réchaud... » (18.18) ; « La robe était sans couture, tissée complètement depuis le haut » (19.23) ; « Ayant mis l'éponge autour de l'hysope » (19.29) ; « Ce serviteur s'appelait Malchus » (18.10), etc., etc. « Autant de traits de précision, dit Renan, qui se comprennent parfaitement si l'on y voit des souvenirs de vieillard, d'une prodigieuse fraîcheur ; » mais, ajouterons-nous, qui deviennent repoussants, dans une narration aussi grave, s'ils ne sont que des traits fictifs destinés à cacher le romancier sous le masque de l'historien. Un profane charlatan pourrait seul se faire ainsi un jeu de la personne et du caractère des acteurs les plus connus du drame évangélique, et de la personne du Seigneur lui-même. — Weitzel a bien fait remarquer combien ce récit délicat nous initie à toutes les nuances de la vie intime du cercle apostolique<sup>a</sup>. L'auteur désigne les disciples, non d'après leur nom généralement reçu dans l'Eglise, celui qu'ils portent dans les catalogues apostoliques, mais d'après celui qu'ils portaient entre condisciples : ainsi, au lieu de Barthélémy, il dit : Nathanaël (1.46-50 et 21.2), et trois fois il désigne Thomas par la traduction grecque de *Didyme* (jumeau), comme s'il s'agissait pour lui d'une réminiscence personnelle, chère à son cœur (11.16 ; 20.24 ; 21.2)

A tous ces détails, ajoutons les grandes scènes dans lesquelles se montre,

---

<sup>a</sup>*Studien und Kritiken*, 1849.

comme à découvert, le pinceau du témoin oculaire : le récit de la vocation des premiers disciples (ch. 1); du séjour en Samarie (ch. 4); des scènes intimes de la résurrection de Lazare et du lavement des pieds (ch. 11 et 13), enfin l'incomparable tableau des négociations de Pilate avec les Juifs (ch. 18 et 19).

Si, après tous ces faits, il pouvait nous rester doutes sur la qualité de témoin oculaire de l'auteur, ils tomberaient devant son propre témoignage, que personne en ces derniers temps, ni Weizsäcker, ni Reuss et Sabatier, n'a pu se résoudre à taxer d'imposture, comme l'avait fait l'école de Baur.

Ce témoignage s'exprime dans les trois passages suivants 1.14; 19.35; 1 Jean 1.1-4.

L'auteur déclare 1.14 : « Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire... » On prétend aujourd'hui qu'il s'agit là uniquement de la vue intérieure de la foi, qui est l'apanage de tout chrétien. Paul ne dit-il pas : « Nous contemplons la gloire du Seigneur à visage découvert » (2 Corinthiens 3.18); et Jean lui-même : « Quiconque pêche, ne l'a pas vu » (1 Jean 3.6) ? Ainsi parlent Keim et Reuss. — Il y a, il est vrai, une contemplation spirituelle de Jésus, à laquelle se rapportent les paroles citées ; mais ces paroles ne se trouvent point, dans les épîtres d'où elles sont tirées, en relation avec le tableau du fait de l'incarnation, comme dans le passage Jean 1.14 : « La Parole a été *faite chair...*, elle a *habité...*, et nous avons *contemplé...* » En tête d'un écrit historique, qui commence de la sorte et dans lequel va être racontée la vie terrestre de Jésus, une déclaration semblable ne peut avoir d'autre intention que celle de *légitimer* solennellement la narration qui suivra. On ne saurait confondre un pareil contexte avec celui d'une épître où l'auteur décrit l'état spirituel commun à tous les chrétiens.

Le passage 19.35 a déjà été étudié. L'identité de l'auteur de l'évangile avec l'apôtre, témoin du supplice de Jésus, y est positivement affirmée.



« Ce passage, objecte M. Sabatier, est d'une teneur trop semblable à celui de l'appendice (21.24), pour ne pas en tirer la même conclusion. » Mais nous avons déjà fait voir que la teneur des deux passages est au contraire toute différente : au ch. 19 (*il sait*), le témoin affirme son identité avec le rédacteur de l'évangile ; au ch. 24 (*nous savons*), les amis de l'auteur et témoin affirment son identité avec le disciple que Jésus aimait : ainsi chacun affirme au fond la même chose, mais d'une manière conforme à sa position et à son rôle particuliers<sup>a</sup>.

Il existe un second écrit, dû évidemment à la même plume que l'évangile, et dont l'auteur se déclare également témoin des faits et apôtre, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer pour quiconque ne veut pas fermer les yeux à la lumière. Nous lisons, 1 Jean 1.1 et suiv. : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, de la Parole de vie... nous vous l'annonçons, afin que vous ayez communion avec nous... ; et nous vous écrivons ces choses afin que votre joie soit accomplie ; et c'est ici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons... » Comment nier, en face de pareilles expressions, que l'auteur ait l'intention de se donner pour témoin oculaire et auriculaire des faits de l'histoire évangélique ? Qu'on nous dise quels termes plus énergiques il eût pu employer pour se désigner comme tel. Reuss dit : « Il suffit que Jésus ait vécu de la vie des mortels pour que tout croyant puisse dire : Nous l'avons vu, entendu, touché<sup>b</sup>. » Oui, mais à la condition qu'en parlant ainsi il ne s'oppose pas expressément à d'autres croyants, qui n'ont ni vu, ni entendu, ni touché, et auxquels il dit par cette raison : « *Nous vous annonçons... , nous vous écrivons ces choses afin que vous aussi vous y ayez part, et que votre joie soit aussi complète que la nôtre.* » Reuss dit : « Tout prédicateur qui transmet la vérité a une nou-

---

<sup>a</sup>Les dix lignes de M. Sabatier sur ce sujet (*Encycl. des sciences relig.* p. 193, sont pour moi une énigme indéchiffrable et indiscutable.

<sup>b</sup>*Théol. johann.* p. 106.

velle génération pourra constamment s'exprimer de la même manière. » On peut laisser dans leur heureuse quiétude ceux qui se tranquillisent par un pareil subterfuge. C'est évidemment ici le même contraste que Jean 20.29, entre ceux qui *ont vu* et ceux qui devront *croire sans avoir vu*, ou que 19.33, entre celui qui *a vu*, et *vous* qui devez *croire*. M. Sabatier a recours à un autre expédient. Il croit pouvoir expliquer ces paroles par le désir de l'auteur, « non de déposer un témoignage historique, mais de combattre le docétisme. » Il n'y a plus là, dès lors, dit-il, que « l'affirmation positive de la réalité de la chair de Jésus-Christ » (p. 193). Mais, s'il en était ainsi, à quoi bon commencer par ces mots : « Ce qui était *dès le commencement*, » développés au v. 2 par ceux-ci : « Et *la vie qui était auprès du Père* a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous en rendons témoignage ? » — On voit que la pensée de l'auteur n'est point d'opposer la réalité du corps de Jésus à l'idée d'une simple apparence, mais de faire ressortir ces deux faits qui semblaient contradictoires et dont l'union était d'une importance vitale à ses yeux : d'un côté, l'être *divin*, éternel, du Christ ; de l'autre, la parfaite réalité non de son corps seulement, mais de son existence *humaine*. C'est la même pensée que celle qui est formulée dans ce mot, thème de l'évangile : « La Parole a été faite chair. » D'ailleurs les docètes ne niaient point les apparences sensibles dans la vie du Seigneur, et l'apôtre n'eût avancé à rien vis-à-vis d'eux en les affirmant.

Il reste donc, incontestable, pour tout homme décidé à prendre les textes pour ce qu'ils sont, et non à leur faire dire ce qu'il veut, que l'auteur se donne expressément dans ces trois textes, et qu'il est donné dans un quatrième par des amis qui le connaissent personnellement, pour un témoin des faits racontés dans ce livre ; et si l'on se refuse à admettre ce double témoignage, on ne peut échapper à la nécessité de faire de lui un imposteur. Nous savons gré aux écrivains modernes qui, comme Reuss et Sabatier, ont reculé devant une telle conséquence ; mais nous croyons qu'il n'est possible de le faire qu'en sacrifiant la conscience exégétique.

Iv. Si nous cherchons enfin à désigner cet apôtre, à la fois témoin et rédacteur des faits évangéliques. nous sommes forcés de reconnaître en lui le disciple que Jésus aimait, Jean lui-même.

Et d'abord : *le disciple que Jésus aimait.*

L'auteur déclare 19.33 être celui qui a vu de ses yeux s'accomplir en même temps deux prophéties par le coup de lance du soldat païen. Or, son récit ne mentionne qu'un seul apôtre présent au supplice du Seigneur, celui que Jésus aimait (v. 26). Il est donc évident qu'il se donne pour ce disciple-là. — Nous avons déjà fait remarquer les circonstances dans lesquelles le disciple que Jésus aimait est parvenu à la foi à la résurrection (20.8-9). Le caractère rigoureusement autobiographique de ce récit ne laisse pas, le doute sur l'identité de ce disciple avec l'auteur. — Il en est de même des détails intimes et entièrement personnels qui sont donnés sur la relation de Pierre avec lui dans le dernier souper (13.23-26), et du récit de leur dernière conversation avec Jésus à la suite de son apparition en Galilée (21.19-22). — Ajoutons que personne plus que le disciple que Jésus aimait, ne devait tenir à rectifier la teneur d'une parole qui le concernait et qui circulait sous une forme compromettante pour la dignité de Jésus.

Nous disons encore : *Jean, le fils de Zébédée.*

Dans tous les catalogues apostoliques. Jean et Jacques sont nommés en première ligne après Simon Pierre, et ce rang, qui leur est constamment assigné, est justifié par les distinctions particulières qu'ils ont partagées avec cet apôtre. Comment se fait-il que, dans le quatrième évangile, dans le cas unique où sont mentionnés les fils de Zébédée (21.2), ils soient placés les derniers entre les cinq apôtres désignés, ainsi après Thomas et Nathanaël ? Cette circonstance ne s'explique que si l'auteur de ce récit est précisément l'un de ces deux frères. — Dans les synoptiques, le précurseur de Jésus est constamment appelé : *Jean le Baptiste* ; c'était le titre que lui avait conféré non seulement la tradition chrétienne, mais aussi la tradition juive, comme

nous le voyons par Josèphe *Antiq.* XVIII, 5, 2) : « Jean, surnommé Baptiste, qu'Hérode avait fait égorger. » Dans notre évangile, au contraire, il est toujours appelé Jean, tout court. On doit naturellement conclure de là que l'auteur de ce récit avait appris à connaître le précurseur avant que la renommée eût ajouté à son nom. comme une épithète inséparable, le titre de Baptiste, par conséquent dès le commencement de son activité publique. Puis, si l'on a des raisons d'admettre que l'auteur portât lui-même le nom de Jean, on comprend d'autant mieux qu'il n'ait point éprouvé le besoin de donner au précurseur un titre propre à le distinguer de quelque autre Jean, non moins connu dans l'Eglise. Car l'idée d'une confusion entre lui et son homonyme devait être, comme le dit Hase, « tout à fait éloignée de sa conscience. » — Enfin, il reste une circonstance décisive : c'est l'absence, dans le récit de toute mention soit du nom de Jean lui-même, soit de celui des autres membres de sa famille. Sa mère, Salomé, qui dans les synoptiques se trouve mentionnée parmi les femmes assistant au supplice de Jésus (Matthieu 27.56; Marc 16.1), n'est point désignée ici dans l'énumération parallèle (Jean 19.25). Jacques ne l'est pas davantage dans la scène de la vocation des premiers disciples (ch. 1), où cependant un petit trait plein de finesse trahit sa présence<sup>a</sup>. Cette manière de faire est absolument différente de celle des faussaires. « Ceux-ci, dit Reuss, s'appliquent surtout à accentuer les noms qui doivent leur servir de passeport<sup>b</sup>. » Cette omission complète et conséquente, d'un bout à l'autre de l'écrit, du nom de trois personnages qui ont occupé l'une des premières places dans l'entourage de Jésus, ne permet pas de douter que l'auteur ne fût en relation particulière avec tous les trois.

Nous ne pouvons nous refuser au plaisir de citer ici, en terminant, un beau paragraphe de Hase (p. 48) : « Tandis que l'apôtre Jean n'est nommé

---

<sup>a</sup>1.42 : « André le premier trouve son propre frère, Simon. » Cette forme étrange ne s'explique que par l'idée sous-entendue que l'autre disciple chercha, lui aussi, son frère, mais ne le trouva que plus tard.

<sup>b</sup>*Théol. johann.*, p. 100.

nulle part, à travers tout l'évangile passe une figure inconnue et comme voilée, qui ressort parfois, mais sans que le voile se lève jamais. On ne peut croire que l'auteur n'ait pas su lui-même qui était ce disciple, *que Jésus aimait*, qui dans le dernier repas reposait sur son sein, qui avec Pierre suivait le Maître prisonnier, auquel celui-ci léguait sa mère, et qui, courant avec Pierre, arrivait le premier au tombeau. Il doit donc avoir existé une relation particulière entre l'auteur et ce personnage, et une raison personnelle pour lui de ne pas le nommer. Combien n'est-il pas naturel de penser qu'il s'est désigné lui-même par cette périphrase, qui renfermait le contenu le plus sublime et tout le bonheur de son existence ! »

#### 4. HYPOTHÈSES CONTRAIRES

Nous ne nous occuperons ici que des hypothèses qui ont un caractère sérieux. Nous écartons donc sans discussion des fantaisies telles que celles de Tobler ou de Lützelberger, qui attribuent notre évangile, le premier à Apollos. le second à un Samaritain émigré à Edesse, en Mésopotamie, vers 135. Nous rencontrons en premier lieu « *le grand inconnu* » de Baur et de son école, qui doit avoir écrit, un peu avant ou après le milieu du second siècle, le roman du Logos ; l'homme que Keim appelle « la fleur la plus brillante qui ait éclos après le siècle des apôtres. » — Une chose frappe au premier coup d'œil dans cette hypothèse : c'est précisément ce titre d'inconnu que l'on est obligé de donner à l'auteur d'un tel écrit. Chacun connaît la médiocrité des personnages et des écrivains du second siècle, comparativement à ceux du premier. A l'époque de la production créatrice avait succédé celle de la pâle reproduction. Qu'est-ce que cette épître de Clément Romain, à laquelle Eusèbe décerne les épithètes de *grande et merveilleuse* (ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία) ? Une bonne lettre pieuse

telle que l'écrirait un chrétien ordinaire de nos jours. Polycarpe et Papias ne sont en aucune façon supérieurs à Clément. Ignace les surpasse en originalité ; mais quelles étrangetés et quelle excentricité ! Hermas est de la plus assommante lourdeur. L'épître à Diognète offre une certaine distinction au point de vue littéraire ; mais pour les pensées, et même pour ce qu'elle a de plus saillant dans exposition, elle repose absolument sur les épîtres de Paul et sur le quatrième évangile. Si on lui ôte les emprunts faits à ces écrits apostoliques, elle retombe dans la médiocrité générale. Et au milieu de cette époque d'affaissement surgit un homme unique, dont les écrits ont un caractère tellement original qu'ils forment un genre complètement à part dans tout l'ensemble de la littérature chrétienne et humaine ; cet homme ne vit pas en ermite : il prend, selon Baur, une part active aux luttes de son temps ; il prononce le mot d'apaisement sur toutes les questions qui l'agitent dans un écrit incomparable, il pose la base du christianisme et de la sagesse des siècles futurs. — et cet homme, cette « fleur de son siècle. » nul ne l'a vu fleurir ; l'Eglise, témoin de sa vie et de son travail, a perdu jusqu'à la trace de son existence : nul ne peut dire où cet astre extraordinaire s'est levé et couché. En vérité, une étrange histoire ! On dit, il est vrai : Et l'auteur du livre de Job, et celui de l'épître aux Hébreux, ne sont-ce pas là aussi de grands inconnus ? Nous répondons : L'antiquité reculée, d'où procède le premier de ces écrits, reste plongée pour nous dans une profonde obscurité : quelle différence avec ce second siècle de l'Eglise, sur lequel nous possédons des renseignements si nombreux et si détaillés ! Quant à l'épître aux Hébreux, elle n'est qu'un simple traité théologique, un écrit important, sans doute, et original ; mais quelle différence avec un ouvrage renfermant une histoire, à bien des égards nouvelle, de Jésus, ce sujet capital aux yeux de l'Eglise ! L'auteur de l'un se perd dans les splendeurs de l'époque apostolique : tandis que celui de l'autre devrait briller comme une étoile de première grandeur au ciel mal éclairé du se-

cond siècle.

Ajoutons qu'à cette époque, où l'image de Jésus était fixée par trois récits universellement répandus et distingués déjà de tout autre écrit du même genre, un pseudo-Jean se serait bien gardé de compromettre le succès de sa fraude en s'écartant de l'histoire de Jésus généralement admise. Renan dit avec raison : « Un faussaire écrivant vers l'an 120 ou 130 [combien plus à l'époque de 130-160 !] un évangile de fantaisie, se serait contenté de traiter à sa guise la version reçue, comme font les évangiles apocryphes, et n'eût pas bouleversé de fond en comble ce qu'on regardait comme les lignes essentielles de la vie de Jésus<sup>a</sup>. » Ou, comme l'observe également Weizsäcker : « Celui qui aurait écrit cet évangile pour importer dans l'Eglise certaines idées, ne se serait jamais hasardé à inventer une base historique si différente de celle que présentaient les traditions régnantes<sup>b</sup>. » L'auteur qui, avec une autorité souveraine et magistrale a modifié, rectifié, complété la narration synoptique, n'a pu être un simple inconnu : il a dû se sentir *reconnu* maître sur ce terrain, et assuré de trouver créance pour son récit, au sein de l'Eglise, sur sa seule parole.

Hase fait encore observer avec justesse qu'un écrivain éloigné des faits et désireux d'offrir aux hommes de son temps un tableau de la personne du Logos, n'eût pas manqué de réduire, dans cette image fictive, l'humain à un minimum et de tracer l'histoire absolument merveilleuse d'un Dieu, en ne lui accordant qu'une simple *forme* terrestre : tandis que le quatrième évangile nous présente précisément le phénomène contraire : « Partout en

---

<sup>a</sup>*Vie de Jésus.*

<sup>b</sup>*Jahrb. für deutsche Theologie*, 1859, p. 698. — Reuss dit dans le même sens : « Croit-on qu'un faussaire, s'il avait voulu passer pour l'un des premiers disciples, aurait osé s'écartier tant de fois des récits synoptiques à l'égard de faits généralement connus, au risque devoir aussitôt les siens taxés d'erreurs et de mensonges ? » Le fait que de Wette lui-même en a déjà été signalé ici est si manifeste que de Wette lui-même en a déjà été frappé : « Une sentence critique définitive qui refuse à Jean toute participation à cet écrit, a contre elle non seulement l'odieux de la supposition d'un faussaire, mais aussi l'invraisemblance que l'antiquité chrétienne ait accepté un évangile qui s'écartait sur des points si importants de la tradition évangélique, sans se sentir assurée et tranquillisée par son autorité apostolique. » (*Einkl.*, § 110 g.)

Jésus la plus pleine et la plus tendre humanité ; partout, sous la cuirasse d'or du Logos, le battement de cœur d'un vrai homme, soit quant à la joie, soit quant à la douleur<sup>a</sup>. »

Hilgenfeld pense que l'auteur inconnu, en composant un tel écrit, a voulu ramener les églises d'Asie du christianisme judaïsant de l'apôtre Jean au pur spiritualisme de saint Paul, primitivement établi dans ces églises. A l'ordinaire, on justifie le procédé des faussaires en disant qu'ils font parler l'auteur prétendu comme ils pensent qu'il eût parlé dans les circonstances où ils vivent eux-mêmes. C'est ainsi que Keim excuse encore le pseudo-Jean : « Notre auteur a écrit dans la juste conviction que Jean écrirait précisément ainsi, s'il vivait encore de son temps. » Que nos deux critiques se mettent d'accord, s'ils le peuvent ! Selon le second, l'auteur prétendrait continuer l'œuvre johannique en Asie ; selon le premier, il s'efforceraient de la renverser, et cela en empruntant le masque de Jean lui-même ! Ce second degré de la fraude pieuse se rapproche bien de la fraude impie.

On a singulièrement abusé, dans ces derniers temps, de l'expédient de la fraude pieuse, comme si ce moyen avait été admis sans répugnance par la conscience de l'Eglise elle-même. Qu'il ait été employé fréquemment, c'est ce que les faits prouvent sans réplique ; mais que l'Eglise y ait jamais donné son assentiment, c'est ce que les faits démentent tout aussi positivement. L'auteur du livre connu : *les Actes de Paul et de Thécia*, eut beau alléguer qu'il avait composé ce petit récit à bonne intention et par amour pour l'apôtre Paul (*id se amore Pauli fecisse*), il n'en fut pas moins obligé, après avoir confessé sa faute, de se désister de son office de presbytre (*convictum atque confessum loco decessisse*). Voilà ce qui se passait, au rapport de Tertullien, dans une église d'Asie Mineure au second siècle<sup>b</sup>. Et cependant il ne s'agissait, dans cet écrit, que d'une innocente anecdote dont Paul était

---

<sup>a</sup>*Gesch. Jesu*, p. 47.

<sup>b</sup>Tertullien, *de Baptismo*.



le héros, tandis que, dans le cas du quatrième évangile, le roman ne serait rien moins qu'une histoire fictive de la personne du Seigneur !

Cet X mystérieux de la critique de Tubingue n'est en vérité qu'une *quantité imaginaire*. Dès qu'on se met en face du monde des réalités, on comprend que ce grand inconnu n'est autre qu'un grand *méconnu*, Jean lui-même.

Il a donc fallu essayer d'un nom. Nicolas a proposé *le presbytre Jean*, et c'est à ce personnage que Renan a paru le plus disposé à s'arrêter<sup>a</sup>. Mais cette hypothèse soulève, nous l'avons dit, des difficultés non moins grandes que la précédente. Avant tout, il est inadmissible qu'un pareil homme, disciple immédiat de Jésus et contemporain de Jean, ait cherché à se faire passer pour cet apôtre, en s'exprimant comme le fait l'auteur dans le passage 19.35. Dans quelle autre intention, d'ailleurs, que celle de se déguiser aurait-il effacé avec tant de soin, de son récit, les noms de cet apôtre, de son frère et de sa mère ? Un tel rôle peut-il être attribué au vieux disciple du Seigneur ? Enfin ce pieux presbytre ne peut avoir été qu'un homme de second ordre. Nous croyons l'avoir démontré plus haut<sup>b</sup>, et pouvons conclure sur ce point avec M. Sabatier (p. 195) : « Il faut donc le laisser dans l'ombre et au rang secondaire où les documents nous le montrent. Il n'est d'aucun secours pour résoudre la question johannique. » Ou encore, comme le disait jadis Weizsäcker : « Le presbytre Jean n'est décidément pas un clou assez fort pour y suspendre le fardeau du quatrième évangile<sup>c</sup>. »

Mais que font ces critiques pour se tirer d'embarras ? Ils se réfugient dans une sorte de clair-obscur. Ne pouvant nier l'exactitude, la précision, la supériorité historique des renseignements sur lesquels repose notre évangile, et, d'autre part, bien décidés à ne pas reconnaître l'authenticité des

---

<sup>a</sup>*L'Eglise chrétienne*, 1879.

<sup>b</sup>Voir ⇒ et suiv.

<sup>c</sup>*Apost. Zeitalter*, p. 497.

discours de Jésus, ils reviennent à un auteur anonyme et se bornent à voir en lui l'un des membres de l'école d'Ephèse, un *disciple de l'apôtre*, qui a fondu la tradition émanant de lui avec la sagesse alexandrine. — Mais cette demi-authenticité peut-elle suffire ? N'est-elle pas contraire avant tout au témoignage de l'auteur lui-même, qui, comme nous l'avons vu, se déclare dans son épître témoin personnel des faits, et qui se donne en outre, dans l'évangile, pour le disciple que Jésus aimait ? N'est-elle pas contraire ensuite au témoignage de ses collègues, les autres membres de la même école, qui attestent, d'un commun accord, 21.21, que le témoin-rédacteur n'est autre que le disciple que Jésus a aimé ? Plus nous nous trouvons forcés de faire remonter jusqu'à l'époque de Jean lui-même la composition de cet écrit, plus nous devons reconnaître l'invraisemblance de la supposition d'une fraude. Elle devrait avoir été concertée et exécutée non par un individu seulement, mais par toute la communauté qui avait entouré Jean. — Cette supposition si peu vraisemblable est, de plus, inconciliable avec l'originalité admirable des discours de Jésus. En effet : ou bien ces discours sont l'œuvre de l'apôtre Jean, et dans ce cas il n'y a plus aucune raison de contester la composition johannique de tout le reste de l'écrit ; ou bien ils sont l'œuvre d'un disciple anonyme de cet apôtre, et dans ce cas il faut appliquer ici ce que dit M. Sabatier par rapport à l'hypothèse du presbytre Jean : c'est que « le disciple reste infiniment plus grand que celui qui lui a servi de patron. » Et comment appliquer avec quelque vraisemblance à un disciple éphésien de Jean toute cette multitude de traits par lesquels nous avons constaté l'origine *juive*, le domicile *palestinien*, les caractères de *contemporain* et de *témoin* de l'auteur de cette narration évangélique ? Le maître a bien pu transmettre à un *disciple-rédacteur* les grandes lignes du récit : mais cette multitude de traits particuliers et minutieux, qui d'un bout à l'autre distinguent ce tableau, ne s'expliquent que si le rédacteur et le témoin sont une seule et même personne.

Nous concluons en disant, avec B. Weiss, que toute hypothèse contraire

à l'authenticité se heurte à de plus grandes difficultés encore que l'opinion traditionnelle. Keim dit fièrement : « Notre siècle a cassé le jugement des siècles. » Mais l'école de Baur est-elle « *notre siècle* ? » Et le fût-elle, aucun siècle n'est infaillible. C'est bien assez d'une infaillibilité proclamée de nos jours, sans en ajouter encore une de gauche à celle de droite.

### III. LE LIEU

Si Jean est bien l'auteur de l'évangile et si cet apôtre a accompli la seconde partie de son apostolat en Asie Mineure, rien n'est plus probable que le fait de la composition de cet évangile à Ephèse. C'est la tradition unanime de la primitive Eglise (voir ⇒ et suiv.); et cette contrée est certainement celle dans laquelle nous pouvons le mieux nous représenter la naissance d'un tel écrit. Une foule de traits ne permettent pas de penser qu'il ait été composé pour des lecteurs palestiniens. A quoi bon traduire pour d'anciens Juifs des termes hébreux, tels que ceux de *rabbi*, de *Messias* et de *Siloam* signaler le terme de *Béthesda* comme un nom hébreu et expliquer les usages juifs (1.39,42; 4.23; 5.2; 9.7; 2.6;19.40, etc.)? D'autres traits dirigent naturellement notre pensée vers une contrée grecque : la langue d'abord ; puis la complaisance avec laquelle l'auteur relève certains traits du ministère de Jésus qui se rapportent aux Grecs, comme cette question ironique des Juifs : « Ira-t-il vers ceux qui sont dispersés parmi les Grecs ? » (7.35), ou la demande de ces Hellènes qui, peu avant la Passion, désirèrent s'entretenir avec Jésus (12.20). C'est dans un milieu hellénique que ces souvenirs avaient leur plein à-propos. — Mais il y avait des églises grecques ailleurs qu'en Asie Mineure : aussi plusieurs savants ont-ils pensé à d'autres contrées : Wittichen à la Syrie ; Baur à l'Egypte.

Eh bien ! même indépendamment de la tradition, nous pensons qu'il y aurait encore lieu d'opter pour l'Asie Mineure. Cette contrée, dit Renan, « était alors le théâtre d'un étrange mouvement de philosophie syncrétique ; tous les germes du gnosticisme y existaient déjà. » Nous comprenons par là sans peine l'emploi de ce terme de Logos, qui fait allusion aux discussions probablement soulevées dans un pareil foyer théologique et religieux. N'est-ce pas, d'ailleurs, dans cette contrée que se fait particulièrement sentir, durant tout le cours du second siècle, l'influence de l'évangile johannique ? et l'hérésie contre laquelle paraît être surtout dirigée la première épître de Jean, n'est-elle pas celle de Cérinthe, qui enseignait à Ephèse dans les derniers temps de la vie de l'apôtre ? Ajoutons que c'est aux églises d'Asie Mineure que sont adressées les épîtres de saint Paul qui traitent le sujet de la personne de Christ absolument au même point de vue que le quatrième évangile : nous voulons parler des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. C'était dans ces contrées sans doute que les spéculations humaines tendaient à rabaisser la dignité du Christ et que les églises avaient le plus besoin d'être éclairées sur ce sujet. — Ces indices nous paraissent suffisants et même décisifs.

#### IV. L'OCCASION ET LE BUT

La tradition n'est point aussi unanime sur ce point que sur les précédents. Les rapports des Pères s'accordent sans doute pour déclarer que, si Jean s'est décidé à écrire, c'est uniquement sur les instances de ceux qui l'entouraient. Dans le Fragment de Muratori, il est dit que « Jean fut exhorté à écrire par ses condisciples et par les évêques. » Clément d'Alexandrie rapporte qu'il le fit « à l'instigation des notables et sous l'inspiration

de l'Esprit<sup>a</sup>. » Eusèbe s'exprime ainsi : « L'apôtre, pressé, dit-on, par ses amis, écrivit les choses que les premiers évangélistes avaient omises<sup>b</sup>. » Enfin Jérôme, dans son style emphatique, déclare qu' « il fut contraint par la presque totalité des évêques d'Asie et par les députations de nombreuses églises, d'écrire quelque chose de plus profond sur la divinité du Sauveur et de s'élançer jusqu'au Verbe de Dieu<sup>c</sup>. » Cette circonstance, attestée de tant de manières, est intéressante en ce qu'elle s'accorde avec ce que nous connaissons du caractère essentiellement réceptif et de l'absence d'initiative extérieure qui distinguaient l'apôtre Jean. Mais l'impulsion étrangère qui l'engagea à prendre la plume, dut être provoquée elle-même par quelque circonstance extérieure ; et voici celle qui se présente naturellement à l'esprit. Jean avait enseigné longtemps de vive voix dans ces églises. Lorsque les synoptiques parvinrent dans ces contrées, ses auditeurs remarquèrent et apprécièrent les différences qui distinguaient les récits de leur apôtre de ces autres narrations ; et ce fut l'impression produite par cette découverte qui amena sans doute les sollicitations qui lui furent dès lors adressées. Cette explication est confirmée par le témoignage de Clément plusieurs fois cité : « Jean, le dernier, voyant que les choses extérieures (*corporelles*) avaient été décrites dans les évangiles (les synoptiques), à l'instigation des notables... composa un évangile *spirituel*. » Eusèbe dit également que « lorsque Matthieu, Marc et Luc eurent publié chacun son évangile, ces écrits étant parvenus dans les mains de tous et dans celles de Jean, celui-ci les approuva... , et que, pressé par ses amis, il écrivit... » (voir plus haut). Ces amis de Jean, qui l'avaient engagé à écrire, furent sans doute les dépositaires de son livre et ceux qui se chargèrent de sa publication ; et ce furent eux aussi qui, en s'acquittant de cette tâche, le revêtirent de l'apostille qui l'a accompagné dans le monde entier et qui est parvenue jusqu'à nous (21.24).

<sup>a</sup>Προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα (Eus., *H. E.* VI, 14).

<sup>b</sup>*H. E.*, III, 24.

<sup>c</sup>*Comment, in Matthieu IV ; De vir. illustr.* c. 9.

Mais quel *but* se proposait particulièrement l'apôtre en accédant à ce désir ? C'est ici que les écrivains anciens et modernes diffèrent. L'auteur du FRAGMENT DE MURATORI ne paraît pas admettre d'autre intention chez l'évangéliste que celle d'instruire et d'édifier l'Eglise. Jean a eu, selon lui, la tâche de *raconter* ; les autres apôtres présents (Philippe, André ?), celle de *contrôler*. Ces expressions supposent un but purement *historique* et *pratique*.

Toutefois, si les évangiles synoptiques se trouvaient déjà entre les mains et de l'auteur et des lecteurs, il est impossible que la narration nouvelle ne fut pas destinée à *compléter* ou à rectifier sous certains rapports les narrations plus anciennes. Autrement, à quoi bon en rédiger une nouvelle ? Aussi plusieurs Pères n'hésitent pas à énoncer ce second but, qui se lie étroitement au premier. Nous venons de voir, d'après EUSÈBE, que l'apôtre écrivit les choses omises par les premiers évangélistes, et qu'il répara tout spécialement l'omission de ce que Jésus avait fait au commencement de son ministère : Eusèbe ajoute que « si Matthieu et Luc nous ont conservé la *généalogie* de Jésus selon la chair (γενεαλογία), Jean a pris pour point de départ sa *divinité* (θεολογία). » « C'était, dit-il, la part que l'Esprit divin lui avait réservée comme au plus excellent de tous » (3.24). Ces expressions s'accordent bien avec le rapport de Clément.

A ce but *historico-didactique*, quelques Pères ajoutent l'intention de combattre diverses erreurs qui commençaient à se faire jour à la fin du premier siècle. Ce but *polémique* IRÉNÉE l'attribue, sinon à tout l'évangile, comme on le dit souvent du moins au prologue : « Jean, le disciple du Seigneur voulant extirper la semence répandue dans le cœur des hommes par Cérinthe et déjà précédemment par les Nicolaïtes... , et (III, 11, 1). JÉRÔME s'exprime à peu près dans le même sens : « Comme Jean était en Asie et que déjà pullulait la semence des hérétiques, tels que Cérinthe, Ebion et d'autres, qui nient le Christ venu en chair... , il répondit aux frères qui le sollicitaient, qu'il écrirait si tous jeûnaient et priaient Dieu avec lui, ce qui eut lieu. Après quoi, la révélation dont il fut saturé éclata dans ce pro-

logue : Au commencement était la Parole. » (*Ibid.*) Plusieurs modernes se sont rattachés à ces suppositions ou en ont émis de nouvelles. ERASME, GROTIUS, HENGSTENBERG adhèrent à l'idée d'une polémique contre *Cérinthe*. LESSING, DE WETTE et d'autres pensent avec Jérôme que c'est surtout aux *Ebionites* qu'en voulait l'auteur. SEMLER, SCHNECKENBURGER, EBRARD, croient qu'il a eu en vue les *docètes* ; GROTIUS, STORR, EWALD, BALDENSPERGER : *les disciples de Jean-Baptiste*.

Enfin l'école moderne, rejetant avec une sorte de dédain les buts divers que nous venons d'indiquer et pensant s'élever à une conception plus haute de notre évangile, lui attribue un but purement *spéculatif*<sup>a</sup>. LESSING avait déjà déclaré que Jean avait sauvé le christianisme — qui sans lui aurait disparu comme une secte juive — en enseignant une conception supérieure de la personne de Christ<sup>b</sup>. D'où l'avait-il tirée, cette notion nouvelle du Christ ? Lessing ne s'était pas expliqué là-dessus, sans doute par prudence. La critique moderne s'est chargée de le dire à sa place. LÜCKE pense que Jean s'est proposé d'élever la simple foi de l'Église, menacée par la double hérésie de l'ébionisme et du gnosticisme, à l'étal de *gnose*, de connaissance supérieure. D'après BAUR, tout est fictif, sauf quelques matériaux synoptiques dans cet écrit destiné à résoudre toutes les questions brûlantes du second siècle, en apparence sans y toucher. L'auteur accrédite la gnose dans l'Église en y introduisant la théorie du Logos ; il modère l'exaltation montaniste : il résout la question de la Pâque aux dépens des églises d'Asie, mais dans le sens des autres églises ; il réconcilie les deux partis paulinien et judéo-chrétien, et réussit enfin à fonder l'Église une et universelle à laquelle aspirait le christianisme dès son origine ; il consomme l'œuvre apostolique. Reuss n'attribue plus à l'auteur de cet écrit d'autre but que celui de publier sa propre « théologie évangélique fondée sur l'idée de la divinité du Sauveur. » HILGENFELD, comme nous

---

<sup>a</sup>Keim : « L'évangéliste est vraiment beaucoup trop grand pour poursuivre le but historique. »

<sup>b</sup>*Neue Hypothese über die vier Evangelisten*, éd. Lachmann, t. XI.

l'avons vu, prétend que pseudo-Jean a écrit pour relever en Asie Mineure l'étendard du paulinisme qui avait été renversé et supplanté par le judéo-christianisme de Jean. D'après JÜLICHER, l'auteur, qui se croyait arrivé à une conception de l'Évangile bien supérieure à celle qui régnait autour de lui, s'était proposé de la répandre dans l'Église.

Notre tâche est d'examiner ces conceptions diverses et de discerner la part de vérité ou d'erreur que chacune d'elles peut renfermer.

Nos évangiles se proposent, tous quatre, un but unique, celui de faire naître et de fortifier la foi, en lui présentant historiquement son suprême objet, Jésus-Christ. Mais chacun le fait à sa manière, c'est-à-dire que chacun présente à l'Église cet objet sous un aspect différent. Matthieu *démontre*, en vue des Juifs et par le moyen de l'accord entre l'histoire et les prophéties. Luc *expose*, en faisant ressortir pour les Gentils les trésors de la grâce divine universelle. Marc *dépeint*, en faisant revivre l'Admirable, tel que l'ont contemplé les témoins. Si Jean raconte, ce n'est pas non plus pour raconter seulement. Tout comme les autres, il raconte afin d'affermir la foi de l'Église, d'abord en la messianité, puis en la divinité de Jésus. C'est ce qu'il déclare dans le passage souvent cité 20.30-31, où il s'explique lui-même sur le but de son livre : montrer en Jésus le Messie (*le Christ*), d'abord, puis le *Fils de Dieu*, afin que chacun trouve en lui la vie éternelle.

Cette déclaration n'indique pas autre chose que ce but *historique et pratique*, que l'auteur du Fragment de Muratori attribue implicitement à notre évangile : et son contenu est pleinement confirmé par le contenu du livre lui-même. comment s'y prend en effet l'auteur ? Il raconte l'histoire du développement de sa propre foi et de celle des autres apôtres, depuis le jour où les deux disciples de Jean-Baptiste ont reconnu en Jésus *le Christ* (ch. 1), jusqu'à celui où Thomas l'a adoré comme son Seigneur et son, *Dieu* (ch. 20). Ce sont là le point de départ et le point d'arrivée. Le récit compris entre ces deux termes ne fait que conduire de l'un à l'autre : et ce fait seul suffit à nous éclairer sur son but. Jean veut faire suivre à ses lecteurs



le chemin qu'a parcouru sa propre foi en la compagnie de Jésus ; il veut, par toute la série des faits et des enseignements qui l'ont éclairé lui-même, éclairer l'Eglise : il veut glorifier à ses yeux l'objet divin de la foi par les mêmes moyens par lesquels Jésus s'était glorifié aux siens : par la contemplation et par l'audition de la Parole faite chair. En nous exprimant ainsi, nous ne faisons que paraphraser les paroles de Jean lui-même au commencement de sa première épître (1.1-4), et que commenter cette expression : *en présence de ses disciples*, dans le, passage de l'évangile où il s'explique sur son but (20.30).

Mais par le fait même que l'histoire retracée par lui était déjà exposée dans trois écrits qu'il possédait et que possédaient ses lecteurs, il se met inévitablement en relation avec ces récits antérieurs. Et voilà pourquoi il renonce à raconter la totalité des faits, comme il y eût été forcé si sa rédaction avait été la première ou l'unique. Dans la déclaration 20.30-31, il rappelle expressément que « Jésus a fait en présence de ses disciples bien d'autres choses qui ne sont pas consignées dans ce livre-ci. » Il est naturel aussi, par conséquent, que là où il trouve dans ces récits des lacunes qui lui paraissent de quelque importance, il cherche à y suppléer, ou que, si quelques faits ne lui paraissent pas être présentés sous un jour complet, il cherche à faire tomber sur eux le vrai rayon de lumière. Comme nous l'avons dit, Jean n'a certainement pas écrit *pour compléter*, mais il a souvent complété ou rectifié en passant, et sans perdre de vue son but : déployer la gloire terrestre du Fils de Dieu en vue de la foi. C'est ainsi qu'il omet le ministère galiléen abondamment décrit par ses devanciers, et s'arrête particulièrement aux séjours à Jérusalem où la gloire du Seigneur avait éclaté d'une manière ineffaçable pour son cœur dans la lutte avec la puissance des ténèbres concentrée en ce lieu. Cette intention de compléter les récits antérieurs, soit au point de vue historique, comme l'a pensé Eusèbe, soit sous un rapport plus spirituel, comme l'a déclaré Clément d'Alexandrie, est donc parfaitement fondée en fait ; nous la constatons comme un but

secondaire et, pour mieux dire, comme moyen servant au but principal. Reuss pense que cette combinaison de certains buts secondaires avec le but principal « ne fait que trahir la faiblesse de ces hypothèses. » Mais existe-t-il un seul ouvrage historique, qui ne poursuive réellement qu'un but et qui s'interdise, à l'occasion, de travailler à quelque résultat secondaire ? Thiers, assurément, n'a pas écrit l'histoire du Consulat et de l'Empire dans le but de compléter les narrations antérieures. Mais se refuse-t-il, à l'occasion, le droit de relever particulièrement les faits que ses devanciers ont pu omettre ou de rectifier ceux qui, selon lui, ont été présentés inexactly ou incomplètement ? Ce n'est donc pas en « esclave de la plus vulgaire tradition patristique » que nous soutenons, comme dit Reuss, « une si pauvre thèse »<sup>a</sup>. C'est à cause des faits, faits indéniables, sur lesquels Reuss lui-même, dans sa *Théologie johannique* (p. 76), a dû rétracter ses dénégations antérieures, que nous continuons à soutenir ce point de vue.

Nous persistons même dans une troisième opinion, non moins opposée à la manière de voir de ce savant. Nous maintenons la vérité, dans certaines limites, du but *polémique* attribué à notre évangile par plusieurs Pères et par bon nombre de savants modernes. La première épître de Jean prouve incontestablement que l'auteur de notre évangile écrivait dans un milieu où déjà maintes fausses doctrines avaient surgi au sein de l'Église. Nous sommes parfaitement d'accord avec Keim et beaucoup d'autres pour reconnaître que l'hérésie principale combattue dans cette épître était celle de *Cérinthe*, connu des Pères comme l'adversaire de Jean à Ephèse. Il enseignait que le vrai Christ, le Fils de Dieu, n'était nullement ce pauvre Juif, fils de Joseph appelé Jésus, qui était mort sur la croix, mais un être céleste descendu sur lui à son baptême, qui l'avait pris temporairement pour organe, mais qui l'avait quitté pour remonter au ciel avant la Passion. Rien ne rend mieux compte que cet enseignement de la polémique de 1 Jean 2.22 : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ ? » Compa-

---

<sup>a</sup>*Hist. de la théol. chrétienne*, II, p. 312

rez aussi 4.1-3. Or, peut-on nier que le mot central de notre évangile : « La Parole a été faite chair, » ne coupe court à cette erreur en affirmant, avec le fait de l'incarnation, l'union organique et permanente de la divinité et de l'humanité en la personne de Jésus-Christ ? — Cette même parole écartait, d'un côté, l'hérésie ordinaire des *Ebionites*, qui, sans tomber dans les subtilités de Cérinthe, niaient simplement la divinité du Christ, et, de l'autre, l'erreur *gnostique*, existant peut-être déjà chez quelques-uns, d'un Christ divin qui n'aurait pris de l'humanité que les apparences. Jean posait ainsi au sein de l'Eglise un rocher contre lequel devaient se briser les vagues des fausses doctrines les plus opposées. C'était une polémique indirecte, la seule qui convînt à un ouvrage historique, mais que complétait et précisait la polémique plus directe de l'épître.

Cette épître de Jean ne nous permet pas non plus de méconnaître, dans certains passages de l'évangile, l'intention de repousser les prétentions des disciples de Jean-Baptiste, qui dès l'abord s'étaient rangés parmi les adversaires du Seigneur. Quand l'apôtre dit, 1 Jean 5.6 : « Celui-ci, Jésus le Christ, est celui qui est venu avec l'eau et le sang, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang, » n'est-il pas incontestable qu'il veut écarter la prétendue messianité de Jean-Baptiste, que ses disciples donnaient pour le Christ, lors même qu'il n'avait offert au monde que la purification symbolique du baptême d'eau, et non la purification réelle par le sang expiatoire ? Si de ce passage, évidemment polémique, nous revenons à ces déclarations de l'évangile : « Ce n'était pas lui Jean qui était la lumière ; mais il était là pour rendre témoignage à la lumière » (1.8) : — « Qui es-tu ? Et il déclara et ne nia point mais il déclara : Je ne suis pas le Christ » (1.19-20) ; — « Et ses disciples vinrent vers lui et lui dirent. Voici celui à qui tu as rendu témoignage, il baptise !... Jean répondit : Vous m'êtes témoins que je vous ai dit : Je ne suis pas le Christ » (3.26-28), — il faudra bien pourtant se rendre à l'évidence et reconnaître que Jean avait en vue, dans ces paroles et ces récits, d'anciens disciples du précurseur qui, poussés par la haine jalouse

de Christ et de l'Évangile, allaient jusqu'à donner leur ancien maître pour le Messie<sup>a</sup>.

Le but polémique, comme but secondaire, nous paraît donc justifié par les faits. Et quoi de plus naturel, en effet? Quand on établit une vérité, une vérité de première importance surtout, on l'établit pour elle-même assurément et en considération de sa valeur intrinsèque; mais non sans désirer d'écarter en même temps les erreurs qui pourraient la supplanter ou en paralyser les effets bienfaisants.

Il n'y a qu'un but, parmi ceux qui ont été signalés, que nous nous voyions forcé d'exclure absolument; c'est, nous le répétons, le but *spéculatif*, le seul qu'admette Reuss. Nous nous expliquons. Pour ce savant et beaucoup d'autres, le quatrième évangile serait destiné à faire prévaloir dans l'Église une théorie nouvelle sur la personne de Jésus, que l'auteur s'était personnellement formée en identifiant Christ avec le divin Logos que lui avait appris à connaître la philosophie alexandrine. Nous avons montré que les faits, sérieusement interrogés, ne sont pas d'accord avec cette manière de voir, qui donne d'ailleurs un démenti à la propre déclaration de l'auteur, 20.30-31. Car dans ce passage il ne parle point de son intention d'élever la foi à l'état de connaissance spéculative, mais simplement de son désir de fortifier la foi elle-même, en lui offrant son objet. Jésus le Messie et le Fils de Dieu, dans sa plénitude et conformément à tous les signes dans lesquels il avait fait éclater, en sa présence et en celle de ses disciples, sa gloire unique. Il n'y a pas de place dans un pareil programme pour un Christ qui ne serait que le fruit des spéculations métaphysiques de l'évangéliste. Jamais du reste, dans notre évangile, la foi n'est autre chose que l'assimilation du témoignage (1.7); et le témoignage se rapporte à un

---

<sup>a</sup>Apollos (Actes ch. 18) et les douze disciples de Jean (Actes ch. 19) n'allaient pas aussi loin assurément. Mais ce n'est pas seulement le trait raconté Jean 3.25 et suivants qui nous montre la haine secrète d'une partie des disciples de Jean contre Jésus; ce sont aussi des faits rapportés par les synoptiques; comparez Matthieu 9.14 et parallèle, et peut-être même 11.2 et suivants, puisque les disciples devaient avoir, par leurs rapports, provoqué cette démarche de Jean.

fait historique, non à une idée. On peut bien se représenter Thiers écrivant l'histoire de Napoléon avec l'intention de faire éclater la grandeur de son héros : on peut encore se le représenter complétant et rectifiant occasionnellement les narrations antérieures à la sienne, ou bien justifiant indirectement les mesures politiques et financières du grand monarque, en faisant allusion à de fausses théories répandues sur ces questions. Mais ce que l'historien n'aurait certainement jamais fait, c'eût été de se servir de la personne de son héros comme d'un porte-voix pour répandre dans le monde une théorie quelconque qui lui appartînt à lui-même, et de lui attribuer dans ce but des actes qu'il n'aurait pas accomplis ou des discours qu'il n'aurait jamais tenus. Je m'étais, dans ma 1<sup>re</sup> édition (I, p. 110), exprimé ainsi : « Le seul but positivement exclu par celui que nous venons de dégager de la déclaration de l'auteur (20.30-31), c'est le but spéculatif ou didactique, l'intention de satisfaire l'intelligence en donnant au dogme chrétien un développement nouveau. » Reuss cite ces paroles en supprimant les mots : « l'intention de *satisfaire l'intelligence*. » Or, ce sont précisément ces mots omis qui expliquaient ce que j'entendais ici par but *didactique*. Il est bien clair qu'en racontant, Jean se proposait d'*enseigner* ; la seule question est de savoir si ce récit instructif avait pour but d'affermir la foi, comme il le prétend lui-même et comme je le prétends aussi, ou était fait en vue de *satisfaire l'intelligence*. Supprimer ces derniers mots, c'est rendre ma pensée méconnaissable et absurde. Dès ma seconde édition, j'avais, pour éviter toute équivoque, supprimé entièrement dans cette phrase le terme *didactique* et dit : « Le seul but exclu. . . , c'est le but philosophique ou spéculatif. » (I, p. 360.)

Afin de confirmer le but théologique et spéculatif attribué par lui à notre évangile, Reuss demande « si ce n'est pas ce livre qui a servi de base et de point de départ aux formules de Nicée et de Chalcédoine » (p. 33). — Je réponds. Non, car l'objet de ces formules, ce n'étaient point les textes de Jean. C'était le fait même de l'incarnation, de l'union du divin et de l'humain en la personne de Christ, sur le mode duquel on cherchait à s'entendre. Or, ce fait n'est pas enseigné uniquement dans le IV<sup>e</sup> évangile. Il

l'est, comme nous l'avons vu, dans les épîtres de saint Paul (Colossiens ch. 1 ; Philippiens ch. 2 ; 1 Corinthiens ch. 8 et 10, etc.), dans l'épître aux Hébreux (ch. 1 et 2), dans l'Apocalypse, dans les synoptiques eux-mêmes. L'évangile johannique a trouvé l'expression qui met le mieux en relief l'union du divin et de l'humain en Christ : mais cette union elle-même fait le fond de tous les écrits du Nouveau Testament. Ce n'est donc pas le IV<sup>e</sup> évangile, c'est le fait chrétien qui a forcé les Pères de Nicée et de Chalcédoine à chercher les formules propres à rendre compte de ce contraste, qui fait la grandeur suprême du christianisme, en même temps qu'il est son plus grand mystère<sup>a</sup>.

J'aime à terminer l'étude de ce sujet par les lignes suivantes de B. Weiss, dans lesquelles je retrouve en plein mon sentiment : « Exposer la gloire du Logos divin telle qu'il l'avait contemplée dans la vie terrestre de Jésus (1.14), telle qu'elle s'était de plus en plus magnifiquement révélée en lutte avec le judaïsme incrédule et hostile, et qu'elle avait amené à une foi toujours plus ferme, à une contemplation toujours plus heureuse, les âmes réceptives, — voilà ce que veut l'évangéliste. Cette idée fondamentale du récit ne porte aucune atteinte à son caractère historique, parce qu'elle s'est dégagée des faits eux-mêmes vécus par l'auteur, et qu'il se borne à en dé-

---

<sup>a</sup>Nous ne revenons pas ici sur les buts énoncés par Baur et Hilgenfeld ; Nous pensons que les remarques ⇒ et suivantes, peuvent suffire. Quant à l'opinion exprimée par Jülicher, elle nous paraît renfermer une part de vérité, si on l'applique à l'apôtre s'efforçant d'élever l'Eglise à la hauteur spirituelle où l'avaient lui-même porté les discours qu'il nous transmet.

Parmi les hypothèses modernes, nous indiquerons encore, comme pièce particulièrement curieuse, le système exposé par Noack dans son ouvrage : *Aus der Jordan Wiege nach Golgatha*, 1870 : Jésus, fils de Marie et d'un soldat samaritain, est arrivé, par l'effet même de cette naissance déshonorante, à envisager Dieu comme son père. Il a vécu dans un état constant d'extase qu'il entretenait par des moyens factices, le jeûne, par ex. Après s'être maintenu à cette hauteur artificielle, ne pouvant plus continuer de la sorte, il chercha la mort, et celui qui l'assista dans la réalisation de ce désir et devint le complice de ce dernier acte de sa vie, ce fut Judas. C'est lui qui était *le disciple que Jésus aimait* ; c'est lui qui fut l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile, que l'on a transformé plus tard, mais dont Noack rétablit le sens primitif. Jésus est mort sur le Garizim, où il s'était retiré avec ses sept disciples et où, par l'aide de Judas, il tomba entre les mains de ses ennemis et fut délivré de la vie.

montrer la réalisation dans l'histoire<sup>a</sup>. »

## Résumé et conclusions

Peu après la ruine de Jérusalem, l'apôtre Jean dégagé de tout devoir envers son peuple, vint s'établir en Asie Mineure. Là fleurissaient les magnifiques plantations dues au travail de l'apôtre Paul. Mais la prophétie de ce même apôtre : « Je sais qu'après mon départ viendront parmi vous des loups dévorants qui n'épargneront point le troupeau » (Actes 20.29), commençait à se réaliser. Une main apostolique était nécessaire pour diriger ces églises. Autour d'Ephèse s'étendait le plus beau champ de travail chrétien. Nous l'avons dit déjà avec un grand écrivain : « Le centre de gravité de l'Eglise n'était plus à Jérusalem ; il n'était pas encore à Rome ; il était à Ephèse. » De plus, cette ville était non seulement le grand entrepôt commercial entre l'Asie et l'Europe, mais encore le foyer d'un échange intellectuel riche et actif entre le mouvement religieux et philosophique de l'Orient et la culture occidentale. C'était le rendez-vous des orateurs de toutes les écoles, des partisans de tous les systèmes.

Sur un pareil théâtre, l'apôtre palestinien dut grandir journallement, non sans doute dans la connaissance de la personne et de l'œuvre de Jésus, mais dans l'intelligence des relations multiples, sympathiques ou hostiles, entre l'Évangile et les tendances diverses de la sagesse humaine. Ces populations chrétiennes auxquelles saint Paul avait ouvert le chemin du salut en les instruisant sur le contraste de l'état de péché et de l'état de grâce et en leur montrant le moyen de passer de l'un à l'autre, Jean les

---

<sup>a</sup>Introduction au Commentaire sur l'évangile de Jean, 8<sup>e</sup> éd., p. 37.

introduisit maintenant dans la pleine connaissance de la personne du Sauveur lui-même ; il étala sous leurs yeux un grand nombre de faits saillants que, pour une raison ou pour une autre, la tradition avait laissés dans l'ombre, plusieurs enseignements sublimes qui s'étaient gravés profondément dans son cœur et que lui seul avait conservés ; il décrivit les relations pleines d'amour et de condescendance que le Seigneur avait entretenues avec les siens, et les marques qu'il leur avait données dans l'intimité de sa divine grandeur et de sa relation filiale avec le Père. Tous ces éléments de la connaissance du Christ, qu'il apportait avec lui, acquirent un prix nouveau par le rapport dans lequel ils furent placés, en un pareil milieu, avec les spéculations de toutes sortes qui y avaient cours.

Le jour vint, après bien des années sans doute, où les églises se dirent que l'apôtre dépositaire de pareils trésors ne vivrait pas toujours et ne leur appartenait pas à elles seules ; et, mesurant la distance entre l'enseignement dont elles avaient joui et celui qu'elles trouvaient consigné dans les évangiles existants, elles demandèrent à Jean de mettre par écrit ce qu'il leur avait raconté. Il y consentit, et il ouvrit son écrit par un préambule dans lequel, mettant son récit en rapport avec les efforts de la sagesse humaine dont il était chaque jour le témoin, il posait d'une main ferme le point central de l'histoire évangélique, l'incarnation, et rappelait à chaque lecteur l'importance vitale de l'histoire qu'il allait lire : le Christ, objet de ce récit, serait pour lui, s'il le recevait, *la vie*, aussi bien que pour les disciples ; s'il le rejetait, *la mort*, comme pour les Juifs (Jean 1.1-18).

Plus tard, de son activité apostolique dans ces mêmes églises est procédée la *première épître* du même apôtre, où il s'adresse comme un père aux hommes faits, aux jeunes gens « aux enfants, et où il fait allusion dès les premières lignes au témoignage qu'il ne cesse de rendre parmi eux à ce grand fait de l'incarnation, qu'il a comme *vu de ses yeux* et *touché de ses mains*. Plusieurs ont voulu voir dans le v. 4 : « Et nous vous écrivons » (comparez 2.14,21,26, etc.), une allusion à la composition et à l'envoi de l'évan-



gile. Nous ne croyons pas que l'on soit autorisé par le contexte à appliquer ces expressions à un autre écrit que l'épître elle-même.

Les *deux petites épîtres* sont issues des mêmes circonstances. Elles nous paraissent en effet appartenir au même auteur. Indépendamment de l'identité du style, quel autre que Jean aurait pu se désigner tout court par ce titre : l'*Ancien* (ὁ πρεσβύτερος) ; sans y ajouter son nom ? Un presbytre officiel de l'église d'Ephèse n'aurait pu le faire, puisqu'il avait des collègues, anciens aussi bien que lui ; et si ce mot est pris ici dans le sens qu'il a dans le fragment de Papias : un *disciple immédiat du Seigneur*, nul autre que l'apôtre Jean ne pouvait s'approprier ce nom d'une manière aussi absolue et comme titre exclusif.

Enfin, c'est plus tard encore, sans doute, durant un exil momentané et sous l'impression de la récente persécution de Domitien, que Jean a composé son dernier écrit : l'*Apocalypse*, dans lequel, contemplant comme du haut d'un rocher le siècle écoulé et ceux qui allaient suivre, il complète l'intuition du Christ *venu* par celle du Christ *qui revient*, et prépare l'Eglise aux luttes prolongées et à la crise finale qui précédera son retour<sup>a</sup>.

Un fait est propre à provoquer la réflexion des penseurs. Saint Paul, le fondateur des églises d'Asie Mineure, ne peut manquer d'avoir laissé son type de doctrine imprimé profondément dans la vie de ces églises. Et cependant l'empreinte paulinienne est comme effacée dans toute la littérature théologique de l'Asie Mineure au second siècle. Et cette disparition n'est nullement l'effet d'un affaiblissement, d'une déchéance ; il y a substitution. C'est l'apparition d'une empreinte nouvelle, de dignité égale pour le moins à la précédente, la trace d'une autre influence non moins chrétienne, mais d'un caractère différent. Une autre personnalité également puissante a passé par là et donné un cachet particulier et tout nouveau à

---

<sup>a</sup>Voir, pour les raisons qui ne permettent pas de placer plus tôt la composition de l'*Apocalypse*, mes *Etudes bibliques*, 5<sup>e</sup> éd., t. II p. 336-344.

la vie et à la pensée chrétienne de ces contrées. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que l'histoire de l'Eglise d'Occident nous en présente un tout opposé. Ici le type paulinien persiste ; il règne sans rival jusqu'aux troisième et quatrième siècles ; on le retrouve à chaque instant dans les luttes d'un caractère purement anthropologique qui agitent cette partie de l'Eglise. Et quand il s'efface peu à peu, ce n'est point pour faire place à un autre tout aussi élevé, tout aussi spiritualiste, mais c'est par voie d'affaiblissement graduel et par un procédé de matérialisation et de ritualisme croissant.

Il doit suffire de ce fait grandiose pour prouver que les deux livres johanniques, qui sont les documents du type nouveau imprimé aux églises d'Asie, le quatrième évangile et la première épître, ne sont pas les œuvres d'un chrétien de second ordre, de quelque disciple inconnu, mais qu'ils procèdent d'un des *pairs* de l'apôtre des Gentils, d'un de ces disciples qui s'étaient abreuvés à la source première, d'un héritier immédiat et particulièrement intime du Christ.

Nous comprenons bien ce qui arrête un certain nombre d'excellents esprits, au moment de clore dans leur for intime les actes de ce grand procès par une sentence favorable à l'origine apostolique de notre évangile. Ils craignent, en reconnaissant en Christ l'apparition d'un être divin, de perdre en lui le vrai homme. Cette anxiété s'évanouira, dès qu'ils auront substitué à la notion traditionnelle de l'incarnation, la vraie notion biblique de ce fait suprême. Au point de vue vraiment scripturaire, en effet, il n'y a pas en Christ deux modes d'être opposés et contradictoires, qui marcheraient de pair dans une seule et même personne. Ce que les apôtres nous montrent en lui, c'est un mode d'existence humain *substitué*, par l'abaissement volontaire du Sauveur des hommes, à son mode d'existence divin, — puis transformé, par un développement sain et normal, de manière à pouvoir servir d'organe à la vie divine et à réaliser la gloire primitive du Fils de Dieu. Et n'oublions pas que cette transformation de

notre existence humaine en humanité glorifiée ne s'accomplit pas dans le Christ seulement ; elle ne s'accomplit en lui qu'afin de se réaliser par lui dans tous ceux qui s'unissent à lui par la foi : « A tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom ; et [en effet] la Parole a été faite chair » (1.13-14). Si le Fils abandonne pour un temps l'état divin pour descendre dans notre mode d'être humain c'est afin de nous entraîner dans ce mouvement ascensionnel que, dès le jour de son incarnation, il imprime en sa personne même à l'histoire de l'humanité, qu'il communique depuis la Pentecôte à tous les fidèles, et dont le terme doit être : *Dieu tout en tous*, comme son point de départ a été : *Dieu tout en un*.

Le domaine de *l'être* dépasse infiniment celui de la pensée, non de la pensée absolue, mais de la nôtre. — Ne voit-on pas déjà dans notre vie humaine si limitée, les inspirations de l'amour déborder infiniment les calculs de l'intelligence ? Combien plus, quand il s'agit des inspirations de l'amour divin relativement aux pensées de l'esprit humain !

Accepter de faire descendre par la foi, dans la sphère de la vie humaine, le don vivant de l'amour éternel, c'est accomplir trois choses également salutaires. C'est détrôner l'homme dans son propre cœur : car le Fils de Dieu, en s'abaissant volontairement, nous entraîne au sacrifice du moi (Philippiens 2.5 et suiv.). C'est lui ouvrir le ciel ; car un don pareil est un indissoluble lien entre le cœur de Dieu et celui de chaque homme qui l'accepte. C'est faire du croyant la demeure éternelle de Dieu ; car Christ en lui, c'est Dieu en lui. Par là Dieu règne.

Mais supprimez ce don en le refusant ou en le diminuant, — et c'est à quoi travaillent ceux qui font du quatrième évangile un traité de théologie, au lieu d'une histoire, — la sphère humaine se referme sur elle-même : aussitôt l'homme se redresse ; il ne se nourrit plus que de son moi ; Dieu s'éloigne. L'homme trône et règne ici-bas.

La pensée du don du Fils unique n'est pas le fruit de la spéculation humaine ; elle porte en elle-même le sceau de son origine divine. Dieu seul a pu penser de la sorte, parce que Dieu seul sait aimer ainsi.

Abordons maintenant avec cette certitude l'étude des pages dans lesquelles ce grand fait de l'amour divin a été le plus distinctement révélé à la terre ; et puissent ces pages elles-mêmes parler plus haut qu'aucun plaidoyer, et le moment venir où elles n'aient plus besoin d'avocat !

## Supplément

Pour donner une idée générale de l'état actuel de la question johannique, je ne crois pas pouvoir mieux faire que d'exposer ici, en abrégé, la discussion que soutinrent dans la *Contemporary Review*, à la fin de l'année 1891, MM. les professeurs Schürer et Sanday. On trouvera donc, condensé dans les quelques pages de ce supplément, un résumé des hypothèses émises par la critique moderne au sujet du quatrième évangile. Seuls, les plus récents travaux de Harnack et de Zahn (avec quelques autres de moindre importance) dépassent, sur certains points, le champ de ce débat : ils ont été mentionnés et appréciés en différentes parties de l'étude qui précède.

Je ne me suis pas laissé arrêter par la crainte de fatiguer le lecteur en me répétant, parce qu'il m'a semblé utile qu'il pût comparer lui-même aisément, comme dans un tableau synoptique, la valeur des arguments avancés contre l'authenticité par le professeur de Göttingue et celle des réponses formulées par son contradicteur anglais. J'ai, de plus, indiqué, lorsqu'il y avait lieu, dans un texte imprimé en petits caractères, la position que j'occupe moi-même par rapport aux deux adversaires.

### I

Schürer commence par établir que la question johannique n'est pas proprement une question de foi, mais bien plutôt d'histoire, la foi chrétienne ne consistant pas à croire en tel ou tel livre de la Bible, mais en la grâce de Dieu manifestée par Jésus-Christ. Comme ce fait paraît de plus en plus évident, un rapprochement graduel s'opère entre les partisans et les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile.

Sanday maintient que la question n'est pas seulement un problème littéraire, mais qu'elle est de nature à affecter directement la foi chrétienne.

Il me paraît que la solution plus précise de ce débat préliminaire doit être formulée comme suit : La foi au Christ des synoptiques suffit au salut de l'homme, mais la foi au Christ johannique donne seule au croyant la plénitude de la vie dans la communion du Christ vivant (« l'abondance de la vie, » comme dit Jésus lui-même, Jean 10.10).

## II

Schürer poursuit par un exposé magistral de l'histoire de la critique johannique depuis les *Probabilia* de Bretschneider, qui ouvrirent le débat en 1820, jusqu'à l'époque de son article dans la *Contemporary* (1891). Il met particulièrement en lumière le rôle de Keim (*Geschichte Jesu*, 1867-1872) qui, en adoucissant les assertions les plus exagérées de Baur, contribua à répandre l'idée de la non-authenticité en dehors de l'école de Tubingue et l'accrédita dans le monde théologique en général. Schürer lui-même se range décidément au nombre des négateurs, et cela pour des motifs tirés : 1° des différences entre le quatrième évangile et les synoptiques : 2° de la relation entre le quatrième évangile et la personne de l'apôtre Jean.

## III

La question qu'il étudie donc en premier lieu, c'est celle de la narration johannique comparée avec la narration synoptique, A. au point de vue des faits, B. au point de vue des discours.

### A. *Les faits.*

Le quatrième évangile se trouve à cet égard dans une position fort difficile vis-à-vis des prétentions de son critique. Son récit s'accorde-t-il avec la version synoptique ? On lui reproche d'en dépendre, ce qui ne saurait

convenir à la narration d'un témoin, et surtout d'un témoin apostolique. Diffère-t-il de cette version ? C'est une présomption sérieuse contre son caractère historique et contre son attribution à un apôtre.

A moins, toutefois, que l'on n'admette une troisième hypothèse, qui nous semble pour le moins aussi vraisemblable que celles de la dépendance ou de la non-valeur : c'est celle d'après laquelle Jean, connaissant les trois premiers évangiles, aurait jugé bon d'en écrire un quatrième parce qu'il avait quelques compléments à y ajouter, peut-être même quelques rectifications à y apporter.

Schürer relève une première différence entre le récit du baptême de Jésus chez Jean et son parallèle dans les synoptiques, au moins dans Marc et Luc. Tandis que la révélation divine est accordée uniquement au précurseur d'après le quatrième évangile (Jean 1.32-34 : « J'ai vu l'Esprit descendre sur lui... Celui sur qui tu verras descendre l'Esprit, c'est celui qui baptise du Saint-Esprit. Et je l'ai vu et j'ai rendu témoignage »), on lit dans Marc et Luc : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mon affection. » Il est vrai — Schürer le reconnaît — que Matthieu s'accorde avec Jean, puisque, dans sa version, la voix divine dit en parlant *de* Jésus, et non *à* Jésus, mais au précurseur : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon affection. Mais il est probable que, sur ce point, Matthieu ne nous a pas conservé la vraie forme, qu'il faut chercher dans la source la plus ancienne, comme on le voit par Marc.

Sanday n'a pas traité ce point.

Je répondrai à Schürer que, si Matthieu a emprunté son récit à celui de Marc, on ne conçoit pas comment il s'est permis d'altérer une parole divine ; que si, au contraire, il le tient de la tradition, il apporte une confirmation éclatante de la version johannique et toute la scène s'éclaire. La révélation divine s'est adressée à la fois à la conscience de Jésus, qui devait être initié à la pleine intimité de sa relation avec le Père, puisqu'il allait devoir en témoigner, et à la conscience du précurseur, qui devait lui rendre témoignage auprès du peuple, tout vrai témoin.

gnage exigeant la parole de deux témoins.

Une seconde différence entre le quatrième évangile et les synoptiques se remarque immédiatement après la scène du baptême. D'après les uns — surtout Matthieu 4.12 et Marc 1.14 — Jésus retourne en Galilée à l'occasion de l'emprisonnement du précurseur, tandis qu'il accomplit auparavant, suivant Jean, toute une année de ministère en Judée, et que le précurseur poursuit encore son œuvre en pleine liberté. Sur ce point, Schürer lui-même se prononce délibérément en faveur de la version johannique.

La vocation des quatre premiers disciples a quelque chose de brusque et de non motivé, si elle ne s'explique pas par la relation antérieure, si bien décrite par Jean (ch. 1), entre Jésus et les disciples, quand ils se trouvaient au bord du Jourdain, près du précurseur.

A cet exemple s'applique, ainsi qu'à d'autres, la déclaration suivante du critique allemand : « Ce sont là des souvenirs dont il n'y a pas la moindre raison de révoquer en doute le caractère historique. Ils prouvent décidément que l'évangéliste avait à sa disposition une tradition indépendante des synoptiques. » Schürer eût pu ajouter : « et supérieure à la leur. »

Par contre, Schürer interprète dans un sens défavorable pour le quatrième évangile le fait que celui-ci place la scène de l'expulsion des vendeurs hors du parvis, au commencement du ministère de Jésus (2.13 et suiv.), ce qui suppose que Jésus se présente immédiatement comme le Messie, tandis que les synoptiques ajournent cet événement jusqu'au temps qui précéda immédiatement la Passion, ce qui indique qu'il ne révéla que graduellement cette qualité.

Sanday répond qu'un tel acte d'autorité est simplement prophétique, et non pas messianique ; il estime qu'un Esaïe ou un Jérémie eussent agi de la même manière dans des circonstances pareilles.

Je doute de l'assertion de Sanday, mais je ne saurais, d'autre part, me ranger à l'opinion de Schürer. Pour moi, l'acte de Jésus ne fut ni simplement prophétique,



ni ouvertement messianique ; c'est — comme l'indique sa propre parole au v. 16 — un acte filial : la revendication de l'honneur de la maison paternelle. Une initiative si audacieuse eût pris tout son sens, eût revêtu un caractère messianique, si le peuple et ses chefs s'y étaient associés par un élan de bonne volonté ; c'eût été là le point de départ de la réforme théocratique à laquelle Jésus devait présider. Le titre de « Fils » qu'il s'attribuait, en appelant le temple « la maison de son Père, » impliquait sans doute sa qualité de Messie, mais d'une manière encore voilée. Je dirai la même chose de l'allocution divine au baptême, où Dieu dit non pas : « Tu es le Messie, » mais : « Tu es mon Fils, » — ou encore de la tentation, où Satan dit, non pas : « Si tu es le Messie, ne te laisse pas mourir de faim, » mais : « Si tu es le Fils, dis que ces pierres deviennent du pain et jette-toi en bas du temple. »

La constatation de la qualité messianique était un fait de nature intellectuelle, au lieu que la constatation de la filialité divine de Jésus résultait d'un acquiescement du sens moral percevant dans sa sainteté la marque de sa relation intime avec le Père. Cette dernière opération était la condition préalable de l'autre.

En outre, si l'on n'admet pas que Jésus ait accompli à deux reprises l'acte véhément dont il s'agit, n'est-il pas plus facile à concevoir au début de son ministère, comme un appel à la coopération du peuple, qu'au moment où sa carrière terrestre allait s'achever ?

Deux circonstances encore nous paraissent créer une présomption défavorable pour la version synoptique : Matthieu et Luc rapportent que l'expulsion des vendeurs eut lieu le jour des Rameaux ; suivant Marc, ce ne fut que le lendemain ; de plus, les uns et les autres ne racontent que le séjour final du Christ à Jérusalem, de sorte qu'ils ne pouvaient placer ce fait ailleurs, s'ils tenaient à le rapporter. Autant de motifs pour la supériorité du récit de Jean.

Mais les deux différences principales, celles que Schürer souligne avec le plus de force, ce sont celles qui se marquent par l'omission dans les synoptiques des séjours de Jésus à Jérusalem antérieurs à celui où il fut crucifié, et par les contradictions touchant la date de cet événement.

D'après Jean, Jésus s'est rendu quatre fois à Jérusalem avant les fêtes de

Pâques pendant lesquelles il mourut : 2.13 à une fête de Pâques : 5.1, à une fête qu'il ne spécifie pas, probablement celle de Purim ; 7.14, à la fête des Tabernacles : 10.22, à celle de la Dédicace. La première, au mois d'avril : la seconde, au mois de mars de l'année suivante ; la troisième, en septembre ; la quatrième, en décembre. Celle de Pâques de cette année-là ne fut pas célébrée à Jérusalem par Jésus — voir 6.4 — et c'est cette abstention qui lui valut sans doute les remontrances de ses frères, 7.3 : « Vas en Judée, afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais.é » De ces cinq voyages à Jérusalem, énumérés par Jean, les synoptiques ne mentionnent que le dernier. Baur l'explique en accusant le quatrième évangéliste d'avoir inventé les quatre visites antérieures pour donner à Jésus l'occasion de faire éclater au centre même de la théocratie le conflit entre la lumière et les ténèbres. Schürer estime que cette interprétation ne rend pas compte des détails renfermés dans le récit de chaque voyage ; il reconnaît aussi que de nombreux faits rapportés par les synoptiques impliquent la nécessité de plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem avant la dernière Pâque et en prouvent la réalité. D'ailleurs Jésus, qui observait encore la loi (Matthieu 17.24), n'aurait pu s'abstenir si longtemps de célébrer une fête à Jérusalem.

Schürer admettant ainsi que la vérité du récit johannique peut être défendue sur ce point, Sanday n'a pas à y revenir.

Il n'en est pas moins vrai que l'omission complète des quatre voyages de Jésus à Jérusalem dans les synoptiques est un fait étrange, qui réclame une explication. J'ai essayé de la donner dans mon *Introd. au N. T.*, II, p, 288-293.

Quant au jour de la mort du Christ, je renverrai, pour la discussion de cette date, à mon *Introd. au N. T.*, II, p. 293, 295, et ici ⇒. Schürer lui-même ne se peut dissimuler la supériorité intrinsèque du récit johannique. Il est, dit-il, « le plus probable, » parce que l'on ne peut admettre que les tribunaux aient siégé au grand jour sabbatique du 15 nisan, et à cause de la hâte que l'on mit à terminer toute l'affaire *avant la fête* ; enfin parce que la libération d'un prisonnier devait précéder la Pâque pour qu'il y pût

prendre part avec le peuple. Pourtant Schürer conclut en déclarant que les raisons en faveur des deux récits « se balancent. »

Sanday, de son côté, ne croit pas pouvoir décider entre eux.

Après toutes les concessions consenties par le savant allemand, on ne peut se défendre de l'impression que sa balance pencherait en faveur du récit johannique, s'il ne redoutait les conséquences décisives d'un tel fait pour la question générale de l'authenticité du quatrième évangile. Ce qui le retient, c'est l'idée que la tradition, constatée par les synoptiques, ne peut s'être trompée sur un point de pareille importance. Mais cette tradition est-elle si certaine ? Examinons le récit synoptique.

Cette parole de Jésus (Matthieu 26.18) : « Le Maître dit : Mon temps est proche ; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples, » prouve que Jésus se trouvait forcé d'anticiper le repas pascal qu'il avait en vue, à cause de l'imminence de sa mort, ce qui est parfaitement conforme à Jean. L'expression (v. 7) : « Au premier jour des pains sans levain, » convient parfaitement au 14 nisan et même encore mieux qu'au 15. L'explication qu'ajoute Marc (14.12) : « Au premier jour des pains sans levain, lorsqu'on immolait la Pâque, » est encore plus précise, car il n'y est pas question de *manger* la Pâque ; or, l'immolation de l'agneau avait lieu le 14 dans l'après-midi et non le 15. Enfin, qu'on pèse les termes de Luc (22.7) : « Arriva... le jour des pains sans levain, où il fallait immoler la Pâque. » Lui non plus ne parle pas de manger — ce qui nous mènerait au 15, — mais d'immoler — ce qui avait lieu le 14. Mais à quel moment se rapporte le mot « arriva » ? Evidemment pas au milieu du jour, mais à son début : or, pour les Juifs, le jour ne commençait pas le matin, mais le soir précédent, vers six heures, de sorte que le mot « arriva » se rapporte à l'après-midi du jour que nous appellerions le 13. Les trois synoptiques s'accordent ainsi très bien avec ce que Jean exprime lui-même d'une manière fort claire et exempte de toute équivoque : Jésus a anticipé le repas pascal dans le but d'y rattacher l'institution de la Cène, qui devait le remplacer dans l'Eglise ; il a célébré ce repas le 13 au soir (commencement du 14) et non, avec le peuple, le 14 au soir (commencement du 15). La souveraine autorité avec laquelle l'auteur du

quatrième évangile expose ce fait, en face d'une tradition déjà confuse, prouve mieux que toute autre chose le crédit dont il se sentait assuré et fournit un des plus puissants arguments en faveur de son caractère apostolique.

Schürer insiste enfin sur une opposition générale, qui lui paraît plus importante que toutes les différences déjà signalées, et qu'il croit apercevoir entre Jean et les synoptiques, dans leur manière de représenter la révélation que le Christ a apportée de lui-même. Nous venons de voir le sens que prend à ses yeux l'expulsion des vendeurs : le Christ johannique proclame d'emblée son messianisme, et en s'attachant à lui, ses disciples savent dès le commencement qu'ils suivent les pas du Messie : « Nous avons trouvé celui de qui Moïse a écrit et dont les prophètes ont parlé, » dit Philippe à Nathanaël dès le second jour (Jean 1.45). Aussitôt, les voici liés à lui par une foi absolue, il en est de même pour le précurseur, comme le prouve son témoignage à la suite du baptême (Jean 1.29-34) : il est complètement, définitivement conquis, et conquis au Messie. Chez Marc, source des synoptiques, c'est exactement l'inverse qui se produit : les disciples s'attachent à Jésus comme à un maître ; ils ne font que pressentir parfois sa messianité, témoin cette expression de leur surprise après l'apaisement de la tempête (4.41) : « Qui est celui-ci, que le vent même et la mer lui obéissent ? » Le précurseur lui-même — après le témoignage si ferme qu'il est censé avoir rendu, d'après Jean — semble perdre toute certitude en ce qui concerne la dignité messianique de Jésus : bien plus, on dirait qu'il n'arrive à la foi que par l'effet graduel des récits de miracles (Luc 7.20 ; Matthieu 11.3). Lorsqu'il demande anxieusement : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Schüller ne voit pas dans cette question l'indice d'un étal d'esprit comparable à une lumière qui menacerait de s'éteindre, mais au contraire à une étincelle qui commence briller, à un foyer qui s'allume dans la mesure où la gloire de Jésus éclate en ses œuvres merveilleuses. Enfin, ce qui met le comble au contraste, c'est la scène de Césarée de Philippe.

Ce contraste existe-t-il réellement ? Sanday le nie et je crois qu'il a raison. Il cite en particulier plusieurs passages de Jean prouvant que si, dans le petit cercle des disciples, le sentiment de sa messianité s'était implanté, Jésus avait bien pris garde de ne pas le propager en public : c'est ainsi que, Jean 7.4, les frères de Jésus lui disent : « Nul homme qui veut agir franchement n'accomplit son œuvre en cachette : si tu fais réellement ces choses (les œuvres du Messie), montre-toi au monde (pose-toi en Messie à Jérusalem) : » — ainsi encore que, 10.24, à la fête de la Dédicace, trois ou quatre mois avant la Passion, des Juifs entourant Jésus insistent pour qu'il parle : « Jusqu'à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement. » Est-il possible d'énoncer plus clairement le fait que Jésus ne s'était point encore déclaré ouvertement le Messie ? Je citerai tout à l'heure une autre parole, d'une date antérieure, qui prouve la même chose pour un temps moins avancé.

Nous avons vu, dans le cours de notre étude, combien la position de Jésus à l'égard de la loi était délicate ; elle ne l'était pas moins à l'égard de sa propre personne. D'une part, il devait au petit groupe de ceux qui se donnaient exclusivement à lui, la révélation du titre en vertu duquel il se les attachait, la proclamation de son identité spirituelle comme Sauveur et Christ : d'autre part, vis-à-vis du peuple en général, il eût compromis son œuvre en s'attribuant une qualité qui répondait à tout un ensemble d'espérances et de revendications politiques, parfaitement étrangères à cette œuvre : c'est ce sentiment qui l'induit à couper court à certaine tentative dangereuse à laquelle les apôtres eux-mêmes paraissaient près de s'associer (Jean 6.15-17 ; Comparez les parallèles dans les synoptiques). Mais le petit groupe des disciples n'était pas strictement séparé des foules, qui l'accompagnaient souvent et se mêlaient à ses membres. De là, dans le langage de Jésus, une combinaison — si l'on peut dire — des deux modes de révélation. Dans les synoptiques mêmes, quoique Schürer prétende le contraire, Jésus n'a pas manqué de s'attribuer la dignité messianique : Luc ch. 4, c'est à lui-même qu'en pleine synagogue il applique la parole d'Ésaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur *moi*, car il m'a oint, faisant ainsi la paraphrase du terme Messie, » qui signifie « oint. »

Marc 2.19 (et parallèles), Jésus se déclare l'Époux, l'Époux qui, après un certain temps, sera ôté. Schürer oppose à ces passages celui dans lequel, Marc 4.41, les disciples, sous l'impression de la tempête apaisée, s'écrient : « Qui est celui-ci ? » Mais qu'y a-t-il dans cette exclamation d'incompatible avec la foi en la messianité ? A cette nouvelle manifestation de la puissance surnaturelle du Christ, quoi de plus compréhensible que l'étonnement des témoins s'exprime et augmente en se renouvelant ? Sanday l'observe avec finesse : un homme n'est pas — comme se le représentent trop souvent certains savants allemands, dans le silence de leur cabinet de travail — une machine de précision obéissant à un moteur unique ; être de chair et de sang, « ondoyant et divers, » il subit des impressions qui varient à chaque minute. D'ailleurs, Marc fait expressément observer, v. 36', que les disciples n'étaient pas les seuls témoins de la scène, ce qui achèverait, si c'était nécessaire, de réduire à néant l'objection que nous combattons.

La vraie méthode de Jésus est indiquée dans un mot bien caractéristique par lequel il répond, Jean 8.28, à la question : « Toi, qui es-tu ? » — « Ce que je vous dis dès le commencement, déclare-t-il. Qu'est-ce donc ? Il s'est désigné comme 'e vrai temple, centre de la théocratie (2.19), comme le Fils unique accomplissant dans chacun de ses actes l'œuvre du Père (ch. 5), comme le pain du ciel (ch. 6), comme le rocher d'où jaillit l'eau vive où chacun peut venir se désaltérer (ch. 7) avait-il besoin d'en dire davantage ? N'est-ce pas là se proclamer le Christ, sans en prononcer le nom tragique ? Quiconque voulait comprendre, le pouvait ; et il valait mieux que les autres ne comprissent pas. Si les disciples avaient compris dès l'abord, ce n'était pas seulement que leur sens moral fût éveillé, c'était surtout par suite du témoignage décisif du Précurseur.

La réalité historique de ce témoignage ne nous paraît pas infirmée par la demande qu'adresse à Jésus, du fond de sa prison, celui qui l'avait rendu. Schürer tente, nous l'avons vu, d'expliquer cette interrogation du Baptiste comme la manifestation d'une foi qui commence à s'éveiller. Mais, tout au contraire, la position de Jean paraissait mieux faite pour l'induire au découragement que pour stimuler sa confiance. Bien que les miracles de Jésus ressemblent à ceux qu'il attendait du Messie, ils étaient d'une nature bien peu apparente et bien modeste (Matthieu 3.10,12), et c'est précisément dans ce contraste qu'il faut chercher l'ori-

gine de ses doutes ; aussi est-ce bien à lui que s'appliquent les derniers mots de la réponse de Jésus : « Heureux celui qui ne se scandalisera pas en moi. » Jean-Baptiste voyait l'œuvre de Jésus se réaliser autrement qu'il ne l'avait prévue et annoncée, et il se demandait s'il ne devait voir en lui qu'un nouveau précurseur : telle est la pierre de scandale, contre laquelle Jésus l'avise de ne pas butter.

La scène de Césarée de Philippe, enfin, est aussi mal présentée par Schürer que celle de la députation du précurseur. Dans l'une, ce savant fait d'un doute un commencement de foi ; dans l'autre, il prétend changer en découverte une profession explicite. De quel droit supposer que Pierre et les disciples n'arrivent qu'à ce moment à la foi en la dignité messianique de leur Maître ? En disant : « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux, » Jésus ne parle certainement pas d'une révélation subite et immédiate, mais d'un travail intérieur qui s'est opéré par degrés et de longue date dans l'âme de l'apôtre, sous l'action des paroles révélatrices que nous avons citées. Jésus obtient simplement de Pierre qu'il affirme le résultat de ce long développement, qu'il l'articule comme un fait désormais acquis, point de départ d'une révélation nouvelle : celle du Christ souffrant. Car il s'agissait de savoir si les apôtres ne se laisseraient pas détourner de Jésus par l'hostilité des chefs et de la masse du peuple, s'ils tiendraient bon dans leur foi au Messie Jésus, dont ils avaient eu les mêmes raisons de douter que Jean-Baptiste lui-même.

#### *B. Les discours.*

Schürer marque, à cet égard, l'opposition suivante. Dans les synoptiques, c'est le Royaume de Dieu qui forme l'objet essentiel des enseignements du Christ : Jésus annonce son avènement ; il indique les conditions nécessaires pour y être admis, c'est-à-dire les dispositions tout intérieures des croyants : renoncement à soi-même, amour de Dieu et du prochain ; il prédit son développement terrestre jusqu'à sa consommation par le jugement et par la gloire. Tout cela, en contradiction directe avec la conception juive d'un royaume immédiatement et matériellement établi par l'intervention divine. Les discours de Jean sont tous des variations sur un thème

unique et absolument différent : ils sont la série des déclarations de Jésus sur sa propre personne. Jésus, ici, n'exige qu'une chose : c'est qu'on le reçoive, qu'on reconnaisse en lui la révélation parfaite de Dieu, et cette reconnaissance est pour l'âme la lumière du salut lui-même, car l'union de Jésus avec Dieu n'est pas seulement, dans le quatrième évangile, une union morale, comme dans les synoptiques ; elle repose sur une base métaphysique. Jésus est un être divin, « la seconde puissance du Dieu qui existe dès l'Éternité : » sa personne terrestre n'est que la projection phénoménale de l'éternel Logos divin — une idée philosophique, qui reste parfaitement étrangère à la conception des trois premiers évangélistes, en sorte que les défenseurs prudents de l'authenticité renoncent à l'attribuer à Jésus et accordent qu'elle est émanée des intuitions subjectives de l'auteur : il ne reste donc à discuter que sur la mesure de cette infiltration.

Sanday ne repousse pas absolument la conclusion du savant allemand. Il ne croit pas pouvoir garantir l'exactitude littérale des discours johanniques. mais il n'y trouve rien qui l'oblige à nier leur rédaction par un apôtre : il observe même qu'un écrivain qui se sentait profondément imbu de la pensée du Christ pouvait, dans la sereine assurance de sa conviction personnelle, rédiger avec une plus grande indépendance qu'un auteur qui n'aurait pas appartenu au groupe des disciples immédiats.

Je dois avouer que cette réponse ne me suffit pas. Il m'est impossible d'admettre qu'un apôtre se soit permis de faire parler au gré de sa fantaisie personnelle le Maître dans la bouche duquel il a lui-même placé ces mots : « Je n'ai point parlé par moi-même, mais Celui qui m'a envoyé m'a prescrit ce que j'ai à dire... Les choses donc que je dis, je les dis *comme mon Père me les a dites*. » Est-il psychologiquement ou moralement concevable que l'évangéliste à qui nous empruntons cette citation, ait cru pouvoir rapporter les mêmes choses *à sa manière* ? N'est-ce pas lui encore qui nous a conservé ces mots : « Le Saint-Esprit, que le Père enverra en mon nom, vous remettra en mémoire toutes les choses que je vous ai dites ? » Et l'on prétend qu'il comblerait de son chef, et consciemment, les lacunes de sa



mémoire ? J'ai fait à cet égard ma profession de foi, dans la partie de la présente Introduction relative aux discours johanniques. Je n'y reviendrai que pour préciser et résumer mes convictions en réponse aux arguments retenus par Schürer.

Ce savant allègue d'abord le terme de Logos, *parole*, qu'il croit pouvoir traduire aussi bien par *raison* et qui dénote l'influence d'une conception étrangère à la pensée de Jésus.

Nous nous occuperons tout à l'heure du sens et de l'origine de ce terme. Pour le moment, nous nous bornons à faire observer que l'évangéliste ne place pas une seule fois dans la bouche de Jésus le mot incriminé — bien qu'il en tire l'idée dominante de son prologue — et cela même lorsqu'une circonstance fortuite lui en fournissait le prétexte le plus naturel, comme dans le passage 10.35-36. Cet exemple n'est-il pas propre à nous faire clairement apercevoir la ligne de démarcation que l'auteur s'était tracée entre ses propres pensées et celles de son Maître ? Toute sa vie, comme le dit Pierre lui-même dans les *Homélies Clémentines*, Jean avait repassé dans son cœur les paroles de Jésus qu'il nous rapporte ; elles s'y étaient gravées ineffaçablement, de plus en plus profondément, et c'est pourquoi, dans sa vieillesse même, il pouvait les reproduire par écrit avec la même sûreté que si elles lui eussent été adressées la veille.

## IV

Mais Schürer oppose à cette manière de voir deux objections qui paraissent décisives et qui se rapportent à la question des rapports possibles entre le quatrième évangile et la personne de Jean. Il signale dans cet écrit une tendance hostile au judaïsme, qui serait évidemment inconciliable avec l'origine et l'éducation palestiniennes de l'apôtre, et d'autre part les marques d'une culture philosophique grecque, qui ne saurait lui appartenir.

C'est du récit de la conférence de Jérusalem (Galates ch. 2) que Schürer conclut à l'esprit judaïque de l'apôtre Jean, puisqu'il y est placé sur la même ligne que Pierre et Jacques, parmi les représentants du parti judéo-chrétien desquels Paul cherche à obtenir que les païens convertis soient affranchis du joug légal.

Mais il n'y a pas, dans ce texte, un seul mot qui nous renseigne sur l'attitude particulière de Jean au cours de ce débat. Au v. 6, Paul oppose expressément les trois apôtres (« les trois hommes les plus considérés ») aux intransigeants du parti, qui s'obstinaient à imposer l'observation de la loi mosaïque aux églises de la gentilité. Jean pouvait aller plus loin que Jacques, moins loin que Pierre, dans le sens de la liberté : nous n'en savons absolument rien. Ce que nous apprend Paul, c'est que Jean s'accorda avec ses deux collègues pour lui tendre la main d'association, affirmant ainsi la communauté des œuvres qu'ils accomplissaient, eux auprès des Juifs, lui dans le monde païen. Comment est-il possible de conclure de là à l'étroitesse de Jean, à son esprit légaliste et judaïque, incompatible avec l'inspiration du quatrième évangile ?

Voici, je pense, comment on peut se représenter, de la manière la plus vraisemblable, le cours des choses : Depuis la Pentecôte jusqu'à la prédication de Paul chez les païens, Jean en commun avec les autres apôtres et toute l'Église judéo-chrétienne, continua d'observer la loi. Cependant les expériences de Pierre chez Corneille et de Jean lui-même, en compagnie de Pierre, dans la Samarie, durent commencer à ébranler sur ce point la conviction apostolique. Ces premiers doutes s'accrurent considérablement lorsque l'on entendit à Jérusalem Paul et Barnabas raconter les succès de l'Évangile chez les populations païennes d'Asie Mineure, et l'on tomba bientôt d'accord sur l'impossibilité d'imposer la loi à tous ces nouveaux croyants. Quelques énergumènes seuls protestèrent, les mêmes qui avaient tiré en cause Pierre pour son séjour chez Corneille (Actes 11.1-3 et Galates 2.4). La communauté de l'œuvre chrétienne entreprise chez les païens (sans loi) par Paul et Barnabas, et de celle que poursuivaient chez les Juifs (avec la loi) les apôtres, Pierre à leur tête, fut constatée et affirmée expressément à l'instant où ils se donnèrent la main d'association, avant de se quitter (Galates 2.9).

La question du maintien de la loi chez les païens se trouvait ainsi réglée négativement d'un commun accord. Restait celle, beaucoup plus délicate, du maintien de l'obligation légale pour les Juifs croyants. Il me paraît ressortir des derniers mots du discours prononcé par Jacques dans cette importante conférence (Actes 15.21), que lui-même la résolvait affirmativement ; en était-il de même de Pierre et de Jean ? Le récit de Luc ne nous apprend rien à ce sujet, car le discours

de Pierre (Actes 15.7-11) ne s'applique évidemment qu'aux païens. La question resta donc en suspens et c'est dans l'incertitude qui en résulta qu'il faut chercher l'explication du conflit qui éclata peu après entre Pierre et Paul, à Antioche (Galates ch. 2), en conséquence de la pression exercée sur Pierre par des envoyés de Jacques. Paul lui-même était convaincu que la loi se trouvait abrogée, pour les Juifs aussi, par l'œuvre de Christ : Christ est la fin de la loi, écrit-il aux Romains (10.4). Mais il ne songeait point à imposer aux autres Juifs convertis cette manière de voir ; aussi ne l'expose-t-il (Galates 2.19-20) que comme le résultat de sa propre expérience personnelle, et il déclare (1 Corinthiens 9.20) qu'avec ceux d'entre les Juifs qui persistent à observer la loi, il s'y assujettit volontiers par amour : c'est ce qu'il fait, en effet (Actes 21.26), en s'associant, sur la demande de Jacques, au sacrifice de naziréat de quelques judéo-chrétiens. Quant à Pierre, à Jean et aux autres apôtres, à qui incombait la tâche de prêcher l'Évangile aux Juifs (Galates 2.7-8), il est évident qu'ils ne pouvaient obtenir quelque succès dans leur évangélisation qu'autant qu'ils continuaient d'observer la loi avec tout le peuple. Cet état de choses ne prit fin que lorsque Dieu lui-même, par la ruine de Jérusalem et la destruction du temple, signifia l'abolition de l'institution légale : Lui seul avait le droit d'affranchir de ce joug la conscience israélite, car c'est Lui qui l'avait établi au Sinaï.

Le tort de Schürer est de n'avoir pas tenu compte de cet événement décisif, qui dut avoir une influence profonde, sinon sur l'intelligence, du moins sur la conduite de Jean. Comment, devant le temple consumé, cet apôtre ne se serait-il pas remémoré cette parole de Jésus qu'il nous a lui-même rapportée (4.21) : « Femme, crois-moi, le temps vient que vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne (le Garizim), ni à Jérusalem ? » Jean apprit ainsi que l'heure était sonnée de l'avènement des adorateurs véritables, des adorateurs en esprit et en vérité, païens ou juifs, qui devaient remplacer la foule des anciens pratiquants (v. 23). Si, à la suite de cette catastrophe, il passa encore un quart de siècle en Asie, dans le cercle florissant des églises fondées par Paul sur terre grecque, ne dut-il pas se sentir absolument préparé pour écrire un évangile aussi universaliste et aussi libéral que celui qui lui est attribué par la tradition ? Et cela empêche-t-il que ses convictions religieuses aient continué de s'alimenter au sol de la révélation de

l'Ancien Testament et de la piété juive ? Car il n'en reste pas moins vrai qu'un écrivain palestinien de naissance et d'éducation pouvait seul composer un récit aussi parfaitement exact et précis dans tout ce qui concerne les indications de localités ou de coutumes juives.

Quant à l'antinomie entre l'esprit grec et métaphysique qui, selon Schürer, pénètre notre quatrième évangile et la tendance religieuse qu'il serait naturel de supposer chez un auteur palestinien, ce savant cherche à l'établir d'abord par des arguments tirés de l'emploi du terme Logos emprunt fait à la philosophie alexandrine dans laquelle confluaient les systèmes platonicien et stoïcien.

Sanday répond parfaitement à cette allégation, que j'ai discutée moi-même plus haut. L'expression de Logos conserve, sous la plume de Jean, son sens primitif de *Parole* et il est impossible de l'interpréter dans le prologue par un terme philosophique comme le mot *Raison*, à moins de rompre toute connexion entre ce morceau et le reste de l'Évangile, où le sens naturel est évident. Loin d'attester une communauté de pensée entre l'auteur du quatrième évangile et la philosophie gréco-juive de Philon. l'emploi de cette expression provient d'un emprunt aux commentateurs chaldéens de l'A. T. qui, dans tous les cas où Dieu y est représenté comme un être sentant et agissant à la manière des hommes, substituent à son nom de Jéhova la paraphrase *Memra di Jehora*, « Parole de Jéhova, » dont le terme Logos n'est que la traduction fidèle<sup>a</sup>. Sanday renvoie Schürer à son collègue Harnack, qui, dans la deuxième édition de son *Histoire des Dogmes* (I, p. 85), s'exprimait ainsi : « Ce ne sont pas des théologoumènes grecs qui ont agi sur la théologie de Jean ; son Logos même n'a guère de commun avec celui de Philon que le nom, et sa mention en tête du livre est une énigme plutôt qu'une solution... L'auteur, en dépit de sa forte opposition au judaïsme, doit être envisagé comme un homme d'origine juive. »

Mais Schürer trouve d'autres points de contact entre le quatrième évangile

---

<sup>a</sup>Par exemple, c'est le *Memra* ou *Mémar* qui crée et gouverne le monde, qui est avec Joseph dans la prison, qui délivre Israël de la captivité égyptienne, qui le précède dans le désert, qui prononce les dix paroles sur le Sinaï, qui renie Israël quand Israël le renie, qui suscite les prophètes et s'entretient avec eux. etc. etc. Néanmoins le *Memra* des paraphrases chaldéennes est distingué du Messie, qui n'est qu'un fidèle serviteur de Dieu (voir Weber, *System der alt-synagogalen Theologie*, 1880, p. 177-178).

et la philosophie gréco-juive. Il attribue à cet écrit une tendance essentiellement intellectualiste et gnostique (délivrance du péché par la connaissance de la vérité : c'est de la lumière, synonyme de connaissance, que vient la vie<sup>a</sup> ; c'est par la révélation de Dieu que le Christ nous sauve, etc.). Le salut serait donc, pour l'évangéliste, une affaire de *connaissance*, et il proclamerait Christ pour Sauveur, parce qu'il voit en lui le suprême révélateur.

Qui ne comprend que cette *révélation* n'a rien à voir avec la spéculation métaphysique, puisqu'elle est avant tout la manifestation du caractère moral et de la sainte volonté de Dieu ? Qui ne comprend, en vérité, que cette *connaissance* est un acte ?

Le professeur de Göttingue allègue enfin le style du quatrième évangile. C'est un style plus pur d'hébraïsmes que celui de Paul, qui avait pointant vécu à Tarse, centre brillant de culture hellénique : comment donc un séjour prolongé en Asie Mineure aurait-il pu imprimer au langage d'un vieillard palestinien un caractère si différent de celui qui appartenait à son langage naturel ?

Je rappellerai ici une observation déjà faite, quant au style johannique. Sans doute, il est généralement exempt d'hébraïsmes, mais la juxtaposition des propositions, leur liaison par le simple *καί* (souvent dans un sens d'opposition), les anacolouthies fréquentes, rappellent le langage naturel de l'auteur, de même que sa pensée religieuse trahit à chaque pas son origine juive et plonge ses racines dans l'A. T. (Consulter, outre mon propre Commentaire, l'excellent ouvrage de Franke.)

Et vraiment, s'il avait passé un quart de siècle à Ephèse, dans l'intervalle des années 70 et 100, comment saint Jean ne se serait-il pas assimilé le langage hellénique dans une mesure suffisante pour composer en un style dont on a pu dire que le corps en est hébreu et le vêtement grec ?

## V

---

<sup>a</sup>Schürer fournit ici un exemple frappant de la préoccupation sous laquelle il écrit. A la page 406 de son article, il attribue à l'évangéliste cette idée que « c'est par la lumière que vient la vie ; » or Jean, 1.4 dit précisément le contraire : « En lui était la vie, et *la vie était la lumière* des hommes. »

La question des preuves externes n'a point été traitée à fond par nos deux critiques. Sur le silence de Papias, qui n'est peut-être que celui d'Eusèbe touchant Papias, et dont Schürer me paraît exagérer l'importance, voir la présente Introduction ⇒, et ⇒; sur l'unique argument contre l'authenticité qu'on puisse tirer de la tradition, à savoir l'opposition des Aloges, consulter la même source, aux mêmes sections.

Sanday insiste par contre, sur les preuves d'authenticité que présente le contenu même du livre : la connaissance des localités et des coutumes palestiniennes, la vérité de la série de tableaux qui font voir comment l'œuvre de Jésus s'est peu à peu détachée du judaïsme palestinien, la vivante peinture des sentiments variés et souvent contradictoires qu'éprouvait le peuple durant ses séjours à Jérusalem, la netteté et la fermeté des traits jetés au cours du récit et lui conférant le caractère d'un témoignage.

Et j'ajouterai : la connaissance intime des membres du groupe apostolique, telle qu'elle s'atteste dans le compte-rendu des entretiens de Jésus, le dernier soir de sa vie (Jean ch. 13 à 17), et la quantité de traits inimitables, d'observations prises sur le vif que l'on remarque en si grand nombre dans les scènes antérieures (ch. 1, 7, 9, 11).

## VI

A l'hypothèse qui tend à prévaloir actuellement et qui consiste à substituer le presbytre Jean à l'apôtre comme auteur du quatrième évangile (Weizæcker, Harnack, etc., Schürer lui-même), Sanday oppose avec raison, au point de vue interne, le fait que les traits caractéristiques de cet écrit ne peuvent avoir été transmis par une tradition purement orale et que, si une partie a été réellement composée par l'apôtre, on ne saurait hésiter à lui attribuer le tout. J'ai discuté plus haut la question au fond. Je résumerai ici mon opinion sur ce point, qui a pris une importance capitale.

S'il faut, pour admettre l'hypothèse de cette substitution, se résoudre à croire : 1<sup>o</sup> que Polycarpe, — qui devait être âgé d'une trentaine d'années vers l'an 100, et

n'a pu, par conséquent, comme un enfant étourdi ou comme un vieillard tombé dans la sénilité, prendre un simple chrétien arrivant de Palestine pour l'apôtre bien-aimé du Seigneur, — a cependant laissé sans mot dire se produire autour de lui cette confusion ; 2<sup>o</sup> que les anciens des églises d'Asie Mineure ont pu — *nicht ganz unbewusst*, dit Harnack, c'est-à-dire en se rendant compte jusqu'à un certain point de leur imposture<sup>a</sup> — s'accorder pour tromper l'Eglise en accréditant ce malentendu et faisant passer l'évangile rédigé par le presbytre pour l'œuvre de l'apôtre Jean<sup>b</sup> ; — 3<sup>o</sup> que Polycrate, l'évêque d'Ephèse, — où l'on savait à quoi s'en tenir sur le séjour de Jean en Asie et sur la vraie origine de l'évangile, — a pu, par ignorance ou par calcul, propager l'invraisemblable mensonge, au nom de tous ces dignitaires ecclésiastiques ; 4<sup>o</sup> que l'église de Rome elle-même, avec un empressement débonnaire qui ne lui était pas familier, a cru devoir admettre sans examen une assertion si sujette à caution, — eh ! bien, si ce sont là autant de conditions nécessaires pour transférer au presbytre Jean la gloire que nous revendiquons pour l'apôtre du même nom, j'ose dire que la découverte de ce mystère me paraît achetée trop cher. A moins qu'on ne soit prêt à lui sacrifier toute vraisemblance, j'estime qu'on doit la rejeter dans le nombre de ces fantaisies qu'invente une critique aux abois pour obtenir, coûte que coûte, le résultat qui lui tient à cœur.

---

<sup>a</sup> Ou même tout à fait intentionnellement, *absichtlich*, comme dit finalement Harnack.

<sup>b</sup>Jean 21.24

# COMMENTAIRE



## Avant-propos

Il n'a été apporté que des changements de détail, l'on peut même dire de pure forme, au texte du Commentaire, tel que l'auteur l'avait préparé en vue de cette quatrième édition. Mais quelques additions, motivées par des travaux récents, ont trouvé place dans des notes que nous avons signalées par des initiales. En outre, le Commentaire de Wahle (1888), le seul sans doute parmi les commentaires récents et de valeur qui fût resté inconnu à l'auteur, a été comparé tout du long et fréquemment cité. *L'Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*, de Schürer, est citée d'après la 2<sup>e</sup> édition (1886-1890), la troisième n'ayant pas encore paru quand l'impression du présent volume a commencé.

J'ai collationné, d'après l'édition publiée par H.-S. Cronin (*Texts and Studies*, V, 4, Cambridge, 1899), le texte du Cod. N *Purpureus*), du VI<sup>e</sup> siècle, dont la plus grande partie a été récemment retrouvée (voir ⇒); toutes les variantes de quelque importance ont été notées. On verra que, dans notre évangile tout au moins, ce manuscrit marche très souvent d'accord avec les majuscules alexandrins, entre autres le Cod. de Paris (L).

J'ai consigné d'une manière assez complète dans les notes les leçons de la version syriaque du Sinaï. d'après la traduction qu'en a donnée Ad. Merx (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, I, 1817). On trouvera amplement confirmé par ces indications le fait déjà reconnu de la parenté remarquable de ce plus ancien texte syriaque avec celui des documents occidentaux — particulièrement celui de D et celui du Cod. e (*Palatinus*), de l'Itala — et avec celui de la traduction sahidique. mais aussi, dans bien des cas, avec celui de **Ⲛ**. L'importance que l'étude des anciennes versions du Nouveau Testament a prise aujourd'hui, m'a

engagé à donner, dans les notes critiques de cette édition, les variantes de ces versions d'une façon plus complète que dans les éditions antérieures. Si l'on trouvait que la mesure convenable pour un commentaire qui ne se propose pas spécialement l'étude critique du texte, a été dépassée, je m'en consolerais en pensant que trop vaut toujours mieux que trop peu.

Afin de donner une étendue à peu près égale aux tomes II et III, qui étaient dans les précédentes éditions de dimensions très disproportionnées, on a fait rentrer l'explication du chap. 7 de l'évangile dans le présent tome II. Le III<sup>e</sup> volume, qui est sous presse, ne tardera pas à suivre celui-ci. La quatrième édition allemande de l'ouvrage complet a paru, il y a quelques semaines, à Hanovre.

En réclamant l'indulgence des lecteurs pour les imperfections de mon œuvre de révision et les fautes qui peuvent m'avoir échappé, je demande à Dieu de bénir, celle fois encore, abondamment le travail que l'auteur a accompli pour sa gloire.

Neuchâtel, juin 1903.

GEORGES GODET.

# PRÉLIMINAIRES

Les deux chapitres d'introduction qui vont suivre traiteront uniquement de deux points :

1. Les *documents* où nous puisons le texte du IV<sup>e</sup> évangile ; et
2. La marche générale du récit, ou le *plan* de l'évangile.

## I. LA CONSERVATION DU TEXTE

Le texte de notre évangile est parvenu jusqu'à nous dans trois sortes de documents : les *manuscrits*, les anciennes *versions* et les citations des *Pères*.

### A. *Les manuscrits.*

Les manuscrits (Mss.) se répartissent, comme l'on sait, en deux classes : ceux qui sont écrits en lettres onciales (droites et carrées), ou les *Majuscules* (Mjj.), depuis le milieu du IV<sup>e</sup> jusqu'au commencement du X<sup>e</sup> siècle ; et

ceux chez lesquels nous trouvons l'écriture arrondie et cursive qui a prévalu depuis le X<sup>e</sup> siècle, les *Minuscules* (Mnn.)<sup>a</sup> .

Jusqu'à la 8<sup>e</sup> édition de Tischendorf (de 1869), on comptait 44 Mjj. ou fragments de Mjj. et environ 500 Mnn. Aujourd'hui, grâce entr'autres aux travaux, le M. Gregory, le continuateur de Tischendorf et l'éditeur des *Prolegomène* de la 8<sup>e</sup> édition, le nombre des Mjj. connus s'élève à 100 pour tout le N. T. et à plus de 80 pour les quatre évangiles ; celui des Mnn. notés par Gregory en 1894, à 1287 pour les évangiles, 487 pour les épîtres de Paul, etc.<sup>b</sup>

Aux travaux récents sur la critique du texte ici indiqués il faut ajouter le grand ouvrage de von Soden, professeur à Berlin, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, I, 1, 1902. La liste qu'il donne des documents du texte est la plus complète qui ait paru. Elle compte, sans distinction de Mjj. et de Mnn., 2328 Mss. (1716 pour les évangiles, 531 pour les Actes et les épîtres catholiques, 628 pour les épîtres de Paul, 219 pour l'Apocalypse) ; dans le nombre, 550 accompagnés de Commentaires.

I. Nous ne mentionnerons ici que ceux des *Majuscules* ou fragments de Mjj. qui contiennent tout ou partie du IV<sup>e</sup> évangile. Nous les répartirons en trois groupes :

1. ceux qui datent du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle ;
2. ceux qui datent des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles ;
3. ceux qui ne remontent qu'aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles.

---

<sup>a</sup>Nous ne parlerons pas ici des *Evangelistaria* et *Lectionaria*, renfermant uniquement la collection des morceaux des évangiles et des épîtres destinés à être lus dans le culte public.

<sup>b</sup>Le dernier ouvrage publié sur ce sujet (J.-G. Kenyon, *Handbook of the textual criticism of the N. T.*, 1901) compte pour les évangiles 101 Mjj. ou fragments de Mjj. ; pour tout le N. T., 129 Mjj. et 1825 Mnn.

Depuis Wettstein, on désigne les Mj. au moyen des lettres majuscules des alphabets latin, grec et même hébraïque<sup>a</sup>.

Le premier groupe (IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles) comprend trois Mss. complets ou à peu près complets et six fragments ou groupes de fragments :

- ★ 1. B, *Vaticanus* ; le plus ancien de tous ; du milieu du IV<sup>e</sup> siècle ; probablement écrit en Egypte ; contenant notre évangile sans lacune ; publié par Tischendorf, Leipzig 1871.
- ★ 2. **Ⲛ**, *Sinaïticus*, à Pétersbourg, découvert par Tischendorf le 4 février 1859 dans le couvent de Sainte-Catherine, au mont de Sinaï ; datant, selon ce savant, de la première partie du IV<sup>e</sup> siècle ; plus probablement, de la fin du IV<sup>e</sup> ou du commencement du V<sup>e</sup> siècle ; écrit sans doute à Alexandrie ; retouché par sept correcteurs, du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Il comprend notre évangile sans lacune ; publié par Tischendorf, Leipzig 1863.
- ★ 3. C, *Cod. Ephraemi*, n<sup>o</sup> 9 de la bibliothèque nationale de Paris, *rescriptus* ; selon Tischendorf, de la première partie du V<sup>e</sup> siècle ; écrit probablement en Egypte ; retouché aux VI<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. Au XII<sup>e</sup> siècle, le texte du N. T. fut effacé pour faire place à celui des œuvres d'Ephrem, Père de l'Eglise de Syrie On a fait reparaître, par des moyens chimiques, l'écriture ancienne, mais ce manuscrit présente encore des lacunes considérables. De notre évangile, on n'a rétabli que les huit passages suivants : 1.1-41 ; 3.33 à 5.16 ; 6.38 à 7.3 ; 8.34 à 9.11 ; 11.8-46 ; 13.8 à 14.7 ; 16.21 à 18.36 ; 20.26 à fin de l'évangile.
- ★ 4. A, *Alexandrinus*, à Londres ; de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle ; écrit probablement à Alexandrie. Une seule lacune dans notre évangile : 6.50 à 8.52.
- ★ 5. Q, *Guelferbytanus* ; palimpseste du V<sup>e</sup> siècle, trouvé par Tischen-

---

<sup>a</sup>Nous emploierons en général les signes adoptés par Tischendorf-Gregory dans la 8<sup>e</sup> édition (1869-1894). Voir aussi Nestle, *Einführung das griechische Neue Testament*, 2<sup>e</sup> éd., 1899, et Gregory, *Textkritik des N. T.*, 1901-1902 (en cours de publication).

dorf dans la bibliothèque de Wolfenbüttel ; renfermant 12.3-20 et 14.3-22.

- \* 6. T<sup>a</sup>, *Borgianus*, à Rome ; du V<sup>e</sup> siècle ; renfermant, avec la traduction sahidique, 6.28-67 et 7.6 à 8.31.
- \* 7. O, *Petropolitanus*, fragments palimpsestes du V<sup>e</sup> siècle, trouvés en Egypte par Tischendorf ; de Jean, quelques passages des ch. 4, 5, 11, 12, 15, 16, 19, 20.
- \* 8. T<sup>d</sup>, *Londinensis*, fragments rapportés d'un couvent égyptien ; du V<sup>e</sup> siècle ; quelques versets des ch. 13 et 16.
- \* 9. T<sup>woi</sup>, fragments reçus d'Egypte par Woide ; à Oxford : V<sup>e</sup> siècle ; 8.33-42.

Le second groupe (VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles) comprend un manuscrit à peu près complet et sept fragments ou groupes de fragments :

- \* 10. D, *Cantabrigiensis*, à Cambridge ; du milieu du VI<sup>e</sup> siècle (Tischendorf) ; quoique présentant certaines formes alexandrines, il a sans doute été écrit en Occident et probablement dans la Gaule méridionale (voir Bleek, *Einl.*, 3<sup>e</sup> éd., publ. par Mangold, p. 816). En regard du texte grec se trouve une traduction latine, antérieure à celle de Jérôme. Deux grandes lacunes dans notre évangile : 1.16 à 3.26 ; 18.14 à 20.13.
- \* 11. P, fragment palimpseste du VI<sup>e</sup> siècle ; à Wolfenbüttel ; contenant 1.29-41 ; 2.13-25 ; 21.1-11.
- \* N, *Purpureus*, fragments d'un manuscrit splendide, dont 4 feuilles se trouvent à Londres, 2 à Vienne, 6 à Patmos ; du VI<sup>e</sup> siècle ; 14.2-10 et 15.15-22 dans les feuilles de Londres. 182 feuillets de ce Ms. ont été découverts récemment en Cappadoce et se trouvent maintenant à Pétersbourg (dont 61 renferment un peu plus de la moitié de Jean ; la principale lacune va de 9.33 à 14.2).
- \* 13. T<sup>b</sup>, à Pétersbourg ; VI<sup>e</sup> siècle ; 1.23-42 ; 2.9 à 4.14 ; 4.34-50.
- \* 14. Θ<sup>c</sup> et Θ<sup>g</sup>, fragments du VI<sup>e</sup> siècle, dans la bibliothèque de l'év-

êque Porphyrius, à Kiew ; quelques passages de Jean ch. 6 et 18.

- \* 15. F<sup>a</sup>, annotations marginales dans le *Cod. Coislinianus* (contenant l'Octateuque grec ; bibliothèque nationale de Paris) ; quelques versets d'un texte du VII<sup>e</sup> siècle : 5.35 ; 6.53, 55.
- \* 16. T<sup>d</sup>, *Borgianus II*, à Rome ; VII<sup>e</sup> siècle ; 19.23-27 ; 20.30-31.
- \* 17. W<sup>n</sup>, *Cæsareus*, à Vienne ; fragment d'un beau manuscrit du VII<sup>e</sup> siècle : 6.71 à 8.46.

Le troisième groupe (VIII<sup>e</sup> à X<sup>e</sup> siècle) comprend 14 Mss. complets ou à peu près complets et des fragments de 8 autres :

- \* 18. E, *Basileensis*, à Bâle ; VIII<sup>e</sup> siècle ; paraît avoir servi au culte public dans l'une des églises de Constantinople. Complet.
- \* 19. L, le beau *Cod. Regius* de Paris ; VIII<sup>e</sup> siècle ; manque 21.15-25.
- \* 20. Y, fragments d'un *Cod.* de la biblioth. Barberini, à Rome ; VIII<sup>e</sup> siècle ; 16.3 à 19.41.
- \* 21. Ψ dans un couvent du Mont-Athos ; VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle. Complet.
- \* 22. Ω, au Mont-Athos ; VIII<sup>e</sup> ou IX<sup>e</sup> siècle. Complet.
- \* 23. Δ, *Sangallensis*, écrit au IX<sup>e</sup> siècle par les moines écossais ou irlandais du couvent de Saint-Gall ; manque 19.17-35. Traduction latine interlinéaire.
- \* 24. F, *Boreeli*, à Utrecht ; IX<sup>e</sup> siècle ; 1.1 à 11.34, mais avec de nombreuses lacunes.
- \* 25. W<sup>e</sup>, feuilles au Mont-Athos, à Oxford et à Athènes ; IX<sup>e</sup> siècle ; fragments de Jean ch. 2, 3 et 4.
- \* 26. W<sup>g</sup>, fragments palimpsestes, à Londres IX<sup>e</sup> siècle ; 2.18 à 3.5 ; 4.23-27 ; 5.35 à 6.2.
- \* 27. G, *Seidelii*, rapporté d'Orient par Seidel ; à Londres ; IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle ; deux lacunes : 18.5-19 et 19.4-27.
- \* 28. H, un second *Cod. Seidelii*, à Hambourg ; IX<sup>e</sup> siècle quelques lacunes dans les ch. 9, 10, 18 et 20.
- \* 29. K, *Kyprius*, à Paris ; IX<sup>e</sup> siècle ; parvenu de l'île de Chypre dans la

bibliothèque de Colbert. Complet.

- \* 30. M, le Cod. de *de Camps*, à Paris ; IX<sup>e</sup> siècle ; présent offert à Louis XIV par l'abbé de Camps. Complet.
- \* 31. O, *Athous*, fragments d'un Cod. du Mont-Athos : à Moscou ; IX<sup>e</sup> siècle ; 1.1-4 ; 20.10-13,15-17,20-24.
- \* 32. V, *Moscuensis*, fragment appartenant à la bibliothèque de Moscou ; IX<sup>e</sup> siècle ; 1.1 à 8.39.
- \* 33. Γ, un Cod. rapporté d'Orient par Tischendorf ; à Oxford et Pétersbourg ; IX<sup>e</sup> siècle. Complet.
- \* 34. Λ, un Cod. rapporté d'Orient par le même ; à Oxford ; IX<sup>e</sup> siècle. Complet.
- \* 35. Π, à Pétersbourg ; rapporté de Smyrne par Tischendorf ; IX<sup>e</sup> siècle ; lacunes dans ch. 6, 8, 9 et 10.
- \* 36. X, *Monacensis*, fragments d'un Cod. de la bibliothèque de l'université de Munich ; fin du IX<sup>e</sup> ou commencement du X<sup>e</sup> siècle ; passages de ch. 1 à 3 ; 7 à 15 ; 16 à 20.
- \* 37. Ϛ, au Mont-Athos ; IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle ; 1.18 à 18.33.
- \* 38. S, au Vatican ; de l'an 949. Complet.
- \* 39. U, *Venetus*, à Venise ; X<sup>e</sup> siècle. Complet.

A cette liste il faut ajouter (d'après Grégory, *Textkritik des N. T.*, I, p. 69 et suiv.) les documents suivants qui ne figurent pas encore dans les *Prolégomènes* de la 8<sup>e</sup> éd. de Tischendorf :

- T<sup>i</sup>, à Paris, IX<sup>e</sup> s. siècle, renfermant Jean 5.22-31 ; 8.42 à 9.39 ; 11.50-52 ; 12.46 à 13.4. Texte publié en 1895 ; n'a pu être utilisé ici.
- T<sup>n</sup>, à Paris, IX<sup>e</sup> s. : 4.52 à 5.7.
- T<sup>o</sup>, à Paris, IX<sup>e</sup> s. : 20.26,27,30.
- T<sup>p</sup>, à Paris, VIII<sup>e</sup> s. : 20.4-6, 8-10.
- T<sup>q</sup>, à Paris, VIII<sup>e</sup> s. : 5.2-11.
- T<sup>v</sup>, à Vienne, papyrus de la collection de l'archiduc Régner, VII<sup>e</sup> s. : 1.29-32.
- T<sup>w</sup>, à Londres, VI<sup>e</sup> s. : fragments des ch. III et IV.



Enfin (d'après Kenyon, *Handbook of the textual criticism of the N. T.*, p. 37), un papyrus provenant des fouilles d'Oxyrhinchus (Egypte), qui se trouve actuellement au Musée britannique et renferme Jean 1.23-31, 33-41; 20.11-17, 19-25. Il date de III<sup>e</sup> s., et c'est par conséquent le plus ancien document que nous possédions du texte de notre évangile. Le texte est conforme à celui du Sinaïticus.

Les plus anciens de ces Mss. ne portent à peu près aucune trace d'accentuation, de ponctuation, de séparation des mots et des périodes. Ces divers éléments n'ont été introduits que graduellement dans le texte; et c'est là un des moyens dont on se sert pour apprécier l'âge des Mss. Il ne faut donc accorder à ces éléments du texte aucune espèce d'autorité.

II. Des milliers de *Minuscules* déposés dans les diverses bibliothèques de l'Europe, un grand nombre n'ont point encore été collationnés. Quoiqu'ils soient tous d'une origine plus récente que les Mj., plusieurs d'entre eux offrent parfois des leçons intéressantes, et un Ms. récent peut être la reproduction d'un texte fort ancien.

#### B. *Les anciennes versions.*

Les traductions (Vss.) ont l'inconvénient de ne pas offrir directement le texte du N. T., mais de le laisser deviner. Cependant elles peuvent rendre d'importants services à la critique du texte, surtout lorsqu'il s'agit de l'omission ou de l'interpolation de mots et de passages, et cela d'autant plus que plusieurs d'entre elles sont de beaucoup antérieures à nos plus anciens manuscrits.

Il en est deux qui, pour l'importance critique, l'emportent sur toutes les autres : l'ancienne traduction syriaque, appelée depuis le IX<sup>e</sup> siècle *Peshitto*, et l'ancienne traduction latine à laquelle un passage de saint Augustin a fait donner le nom d'*Itala*.

*Version syriaque (Syr.).*

La traduction nommée *Peschitto*, dont le nom signifie la *simple*, c'est-à-dire probablement la *fidèle*<sup>a</sup>, remonte, selon l'opinion ordinaire, jusqu'au II<sup>e</sup> siècle de notre ère ; d'après *Westcott* et *Hort*, il faudrait la placer sous sa forme actuelle entre 250 et 350. Elle paraît avoir eu dès l'abord une destination ecclésiastique. Elle est ce qu'indique son nom, fidèle sans servilité. L'édition principale, d'après laquelle elle est citée par Tischendorf, est celle de Leusden et Schaaf, 1709 et 1717 (Syr<sup>sch</sup>).

Cureton a publié en 1858, d'après un manuscrit syriaque du V<sup>e</sup> siècle, trouvé dans un couvent égyptien, des fragments d'une traduction syriaque des évangiles que la plupart envisagent comme plus ancienne que la *Peschitto*. Ces fragments ont plus tard été encore augmentés de quelques autres. Ils renferment de Jean 1.1-42 ; 3.5 à 8.19 ; 14.10-12, 15-19, 21-23. 26-29 (Syr<sup>cur</sup>).

Une autre version syriaque, faite au commencement du VI<sup>e</sup> siècle, se nomme traduction *Philoxénienne* (Syr<sup>p</sup>)<sup>b</sup>. Elle est absolument littérale.

En 1892. fut découvert au couvent du Sinaï par M<sup>mes</sup> Lewis et Gibson un Ms. palimpseste renfermant une antique version syriaque des évangiles, très semblable à celle de Cureton. Le texte, qui date de 400 environ, repose, selon des autorités compétentes, sur un original grec du II<sup>e</sup> siècle. Il représente donc une forme de texte de beaucoup antérieure à nos plus anciens Mjj. Ce document (Syr<sup>l</sup> chez Nestle ; nous le désignerons avec Zahn et d'autres par Syr<sup>sin</sup>) renferme nos quatre évangiles avec quelques lacunes.

Enfin, une quatrième version, dans le dialecte syriaque de Palestine, assez différent de celui de la *Peschitto*, nous a été conservée dans un évangélaire de l'an 1030 (bibl. du Vatican), dont deux nouveaux manuscrits ont été découverts récemment. Cette traduction (Syr<sup>hier</sup> = Syr. hierosolymitana) date d'après Tischendorf du V<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>a</sup>Tischendorf pense autrement. — Voir Bleek, *Einl.*, 3<sup>e</sup> éd., p. 829, et J.-B. Glaire, *Intr. hist. et crit.*, 1862, t. I, p. 187.

<sup>b</sup>De l'évêque syrien Philoxène, sous les auspices de qui elle fut faite.

*Itala* (It).

Bien antérieurement à saint Jérôme, probablement même dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle, il existait une traduction latine du N. T. Elle provenait certainement de l'Afrique proconsulaire, où la langue grecque était moins répandue qu'en Italie. Elle était servile à l'excès et d'une grande rudesse, mais elle existait sous des formes très variées. Nous possédons plusieurs échantillons de ces antiques versions latines, soit dans les manuscrits bilingues, le Cod. D, par exemple, qui renferme la traduction latine désignée par d, soit dans des manuscrits particuliers, tels que le *Vercellensis*, du IV<sup>e</sup> siècle (a) ; le *Veronensis*, du V<sup>e</sup> siècle (b) ; le *Colbertinus*, du XII<sup>e</sup> siècle (c), le *Palatinus* du V<sup>e</sup> siècle (e), etc.

Vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, saint Jérôme revisa cette traduction primitive d'après d'anciens manuscrits grecs. Cette nouvelle version, la *Vulgate* (Vg.), nous a été conservée dans plusieurs documents d'une haute antiquité, mais assez différents entre eux, ainsi le Cod. *Amiatinus*(am). de l'an 700 environ, et le *Fuldensis* (fuld.), du VI<sup>e</sup> siècle.

D'entre les autres traductions anciennes, les plus intéressantes pour l'usage critique sont les trois versions *égyptiennes* : les fragments de la traduction *Sahidique* (Sah.), dans le dialecte de la Haute-Egypte ; la traduction dite *Copte*, plus exactement *Bohàïrique*(Cop ), dans celui de la Basse-Egypte, et la traduction *Basmurique* (Bas.), dans un troisième dialecte, que Champollion le jeune a supposé être celui du Fayoum (de Jean, seulement 4.28-33). Ce qui donne à ces versions un intérêt spécial, c'est d'abord leur date (le III<sup>e</sup> ou même, selon l'évêque Lightfoot, le II<sup>e</sup> siècle), puis leur étroite relation avec le texte de nos plus anciens manuscrits grecs.

### C. Les Pères.

On a appelé avec raison les citations du Nouveau Testament dans les écrits des Pères « des fragments d'anciens manuscrits. » Seulement, il faut

se souvenir que très fréquemment les Pères ne citent que de mémoire et pour le sens. Mais leurs citations n'en restent pas moins dans une foule de cas d'importants moyens de contrôle pour constater l'état du texte à une époque jusqu'à laquelle nos Mss. ne remontent pas. Les plus importants sont IRÉNÉE (Ir.), CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Clém.), TERTULLIEN (Tert.), ORIGÈNE (Or.), CHRYSOSTOME (Chrys.). Les leçons des hérétiques ont aussi une certaine valeur, en particulier pour l'évangile de Jean celles d'HÉRACLÉON, gnostique du II<sup>e</sup> siècle, de l'école de Valentin; c'est l'auteur du plus ancien commentaire sur cet écrit. Origène nous a conservé quelques parties de cet ouvrage intéressant.

Ces indications, aussi abrégées que possible, suffiront pour mettre le lecteur en état de comprendre la partie du commentaire qui se rapporte à la critique du texte et pour leur rendre accessible la VIII<sup>e</sup> édition de Tischendorf, dans les notes de laquelle est concentré le résultat des immenses travaux de ce savant.

Depuis *Bengel*, on avait commencé à constater la tendance des documents critiques à se grouper, en cas de variantes, d'une manière plus ou moins constante. Ainsi, dans les épîtres de Paul, il suffit de parcourir quelques pages d'une liste des variantes, accompagnée de l'indication de leurs autorités respectives, pour remarquer bien que les documents se séparent fréquemment en trois groupes plus ou moins fixes. Dans les évangiles, ces camps opposés tendent plutôt à se réduire à deux. Mais le conflit est presque permanent. Il est naturel de supposer que ces deux ou trois groupes de manuscrits représentent les différentes formes de texte qui s'étaient spontanément formées dans les principales contrées de l'Eglise dès le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle. Les écrits du N. T. étant copiés à la main en Syrie, en Grèce, en Asie Mineure, en Egypte, dans la province romaine d'Afrique et en Italie, comment des variantes ne se seraient-elles pas introduites, puis perpétuées et fixées dans chacune de ces régions où fleurissait l'Eglise? On admettait

jusqu'à ces derniers temps trois patries principales de nos documents du texte, et en conséquence trois courants principaux de variantes :

1. l'Égypte, avec sa grande fabrication de manuscrits à Alexandrie ;
2. l'Occident, en particulier l'Italie et l'Afrique proconsulaire, avec les deux centres, Rome et Carthage ;
3. la Palestine et la Syrie, dont la capitale, Antioche, fut remplacée dès le commencement du IV<sup>e</sup> siècle par la nouvelle capitale du monde, Byzance ;

et l'on faisait correspondre plus ou moins avec ces trois régions ecclésiastiques les trois principales familles de manuscrits :

1. le groupe *alexandrin*, composé surtout de B C L, puis aussi parfois de **N** et de A, quoique ces deux derniers, le second surtout, participent en une forte mesure aux autres textes<sup>a</sup> ;
2. le groupe *occidental* ou *gréco-latin*, renfermant principalement les majuscules un peu moins anciens. D F G, etc., dont l'origine occidentale se reconnaît aisément par la traduction latine qui accompagne le texte grec ;
3. le groupe *byzantin* ou *syrien*, comprenant à peu près tous les majuscules postérieurs des VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles et presque tous les minuscules.

Au premier appartiendraient les versions égyptiennes ; au second l'ancienne version latine, l'Itala ; au troisième la version syriaque, nommée Peschitto. La traduction syriaque plus ancienne, dont Cureton a retrouvé des fragments, reproduirait surtout le texte alexandrin. D'entre les Pères. Clément d'Alex, et Origène présenteraient plutôt les leçons alexandrines ;

---

<sup>a</sup>L'origine égyptienne de tous ces manuscrits a été confirmée par l'étude de deux fragments (Luc 7.36-44 ; 10.38-42) appartenant à un *Evangelistarium* de la Basse-Egypte (du VI<sup>e</sup> s.). Ces fragments qui se trouvaient dans une bibliothèque privée de Vienne, présentent toutes les leçons propres aux manuscrits indiqués. Voir le compte-rendu de M. Karl Wessely dans les *Wiener Studien* de 1882.

les Pères latins, les leçons occidentales ; Chrysostome et Théodoret, les leçons byzantines. Quoique de plus en plus la critique et l'exégèse se montrassent disposées à préférer hautement le texte alexandrin, dont les documents sont évidemment les plus anciens, on ne refusait cependant pas toute autorité aux deux autres. Tischendorf, en particulier, dans sa VII<sup>e</sup> édition et jusqu'à la découverte du Sinaïticus, avait cru devoir réadmettre dans le texte beaucoup de leçons byzantines, qu'il avait auparavant écartées.

Mais MM. *Hort* et *Westcott*, à la suite de trente ans de labeurs, sont arrivés à une intuition de l'histoire du texte assez différente<sup>a</sup> et qui, si elle était admise, modifierait complètement cet ancien mode d'appréciation. Selon eux, il faut distinguer, d'un côté, le texte syrien ou byzantin, et, de l'autre, trois textes antérieurs à celui-là. Le premier ne date que des premiers temps du IV<sup>e</sup> siècle, tandis que la formation de ceux-ci remonte déjà au II<sup>e</sup> siècle ; ce sont :

1. le texte alexandrin ;
2. le texte occidental ;
3. un texte qu'ils appellent *neutre*, c'est-à-dire qui n'a ni les particularités alexandrines, ni les particularités occidentales ; qui par conséquent se rapproche le plus du texte apostolique.

Ce dernier nous a été conservé de la manière la plus fidèle dans le Vaticanus, puis, à un moindre degré de pureté, dans le Sinaïticus, de sorte que là où ces deux manuscrits sont d'accord, il y a à peine lieu à discussion, lors même que toutes les autres autorités seraient contraires. Quant au texte syrien, c'est une simple compilation, faite au moyen des trois autres et qui ne possède aucune leçon originale et d'une date antérieure à celle des trois précédents. Ses leçons propres ne sont que le produit d'une œuvre de révision habilement accomplie à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Il n'y a donc pas lieu de tenir le moindre compte de ce texte, même quand les autres ne sont

---

<sup>a</sup>*The New Testament, Introduction*, 1881.

pas d'accord. Il est absolument sans autorité. Ainsi la révolution commencée par Mill, Bentley, continuée par Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Trégelles, se trouve enfin consommée. Le texte byzantin qui, sous le nom de *texte reçu*, avait régné en maître depuis Erasme jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, a reçu son congé complet.

Il est cependant permis de ne pas accepter ce verdict comme une sentence sans appel. On peut difficilement croire que l'Église de Syrie, la première fondée en pays païen n'ait pas conservé un texte à elle, aussi bien que les autres contrées de la chrétienté, et qu'elle ait dû emprunter complètement à des documents étrangers le texte sur lequel a été faite sa traduction officielle, la Peschitto. Je n'ignore pas que la Syriacque de Cureton, qui paraît présenter un texte plus ancien que celui de la Peschitto, se rapproche davantage de l'alexandrin. Et de plus savants que moi renoncent encore à expliquer, avec nos moyens actuels, le rapport entre ce texte et celui de la Peschitto. Mais comment croire qu'un homme tel que Chrysostome eût adopté celui de la Peschitto pour en faire la base de ses prédications, si ce texte n'eût été que le produit d'une compilation toute récente, ne reposant sur aucune espèce d'autorité locale<sup>a</sup> ?

A ces raisons vient se joindre celle que me paraît fournir l'expérience exégétique. Dans la 3<sup>e</sup> édition de mon *Commentaire sur Luc* (II, p. 621), j'ai résumé comme suit les résultats critiques de l'exégèse particulière de cet évangile. Sur mille variantes environ, dont j'ai tenu compte, il m'a paru que 130 à 170 fois le texte alexandrin était inférieur aux deux autres ; dans 30 cas je l'ai jugé décidément rejetable, et cela 13 fois avec Tischendorf et 10 fois avec B. Weiss. J'ai également constaté, dans la 3<sup>e</sup> édition du *Commentaire sur Jean* (II, p. 25), mon accord sur ce point avec l'un des plus éminents critiques américains, *Ezra Abbot*, et j'ai donné une liste d'erreurs marquantes et à mes yeux certaines du texte alexandrin se rapportant

---

<sup>a</sup>Voir le développement de ces raisons dans la *Revue théologique* de Montauban : *Une nouvelle édition du N. T.*, 1882, I.

au N. T. en général, liste qui pourra être considérablement augmentée. Aujourd'hui, depuis les travaux de *Blass*, la cause pour laquelle je plaçais alors n'a plus besoin d'être défendue et, quant au texte occidental du moins, l'importance de ses leçons est pleinement reconnue. Je demande donc qu'en étudiant le IV<sup>e</sup> évangile, on veuille bien garder, quant au texte, le protocole ouvert, ne préjuger en aucune façon la vraie leçon d'après une méthode extérieure et mécanique, et dans chaque cas particulier n'accorder la préférence qu'en vertu du tact exégétique et du contexte.

## II. LE PLAN DE L'ÉVANGILE

Il y a entre l'exégèse des Pères et les travaux modernes sur l'évangile de Jean une différence marquée. Chez les premiers, la pensée d'un plan, d'une ordonnance systématique, semble presque n'exister pas, tant le caractère historique du récit est pris au sérieux. La narration est envisagée comme la simple reproduction de l'histoire. Il n'en est plus ainsi dans la conception moderne. On fait ressortir dans le récit l'intervention d'une pensée ordonnatrice. Selon la manière de voir dont le travail de Baur reste l'expression la plus remarquable, *l'idée* jouerait même un rôle si décisif dans cette composition évangélique, que non seulement elle en déterminerait l'ordonnance, mais qu'elle aurait fourni la substance du récit, de sorte que, d'après ce critique, le fait, comme tel, serait à peu près annihilé, et que l'explication allégorique, dont le nom rappelait jusqu'à ce moment les plus mauvais jours de l'exégèse, redeviendrait la vraie méthode d'interprétation. Le quatrième évangile, œuvre toute systématique, serait aussi indépendant de l'histoire réelle que l'Éthique de Spinoza peut l'être de la réalité sensible.



Ce renversement de manière de voir s'est opéré par degrés. Les travaux de LAMPE, de DE WETTE, de SCHWEIZER et de BAUR, me paraissent être les points marquants de cette élaboration scientifique<sup>a</sup>

LAMPE, le premier, au dire de Lücke, proposa une division générale de l'évangile. Elle était encore très informe. Placée entre un prologue (1.1-18) et un épilogue (20.30 à 21.25) la narration se subdivise en deux parties : A Le ministère public du Seigneur, 1.19 à 12.50. B. Les derniers faits de sa vie, 13.1 à 20.29. Lampe avait ainsi mis le doigt sur l'une des articulations principales de l'évangile. Tous ceux qui après lui ont effacé la ligne de démarcation entre les ch. 12 et 13, me paraissent avoir reculé dans l'intelligence de l'œuvre de Jean.

EICHHORN ne changea rien à cette division. Seulement il désigna différemment les deux parties principales : 1. La première, 1.19 à 12.50, démontre que Jésus est le *Messie* promis ; 2. La seconde, ch. 13 à 20, contient le récit des *derniers jours* de sa vie. Ce n'était pas là une réelle amélioration. Ce qu'Eichhorn indique comme le contenu des douze premiers chapitres ne s'applique réellement qu'aux quatre premiers ; et les sujets, ainsi désignés, des deux parties ne se coordonnent pas logiquement.

Antérieurement à Eichhorn, BENGEL<sup>b</sup> avait essayé de fonder la division de l'évangile sur un autre principe. Après avoir ingénieusement signalé la correspondance entre la semaine initiale (1.19 à 2.11) et la semaine finale (12.1 à 20.31), il divisa l'histoire intermédiaire d'après les voyages de fête : Pâques, 2.13 ; Pentecôte (selon Bengel), 5.1 ; Tabernacles, 7.2. Mais cette disposition repose sur un ordre de faits trop extérieur ; puis elle a l'inconvénient d'effacer la séparation, nettement marquée par l'évangéliste lui-même et déjà signalée par Lampe, entre les ch. 12 et 13.

Bengel fut néanmoins suivi par OLSHAUSEN, qui admit, d'après ce

---

<sup>a</sup>Nous devons beaucoup pour cet exposé à l'ouvrage de Luthardt, *Das joh. Evang.*, éd., I, p. 200-222.

<sup>b</sup>*Gnomon N. T.*, 1742.

principe de division, les quatre parties suivantes : 1. ch. 1 à 6 ; — 2. ch. 7 à 11 ; — 3. ch. 12 à 17 ; — 4. ch. 18 à 21. — Lücke lui-même, dans ses deux premières éditions, désespéra d'arriver à un plan plus profond, et se contenta de travailler à améliorer la division fondée sur ce principe.

DE WETTE, le premier, discerna et fit ressortir dans notre évangile le déploiement d'une idée unique. La *gloire de Christ*, telle est, selon lui, la pensée centrale de l'œuvre entière : 1. Le chap. I<sup>er</sup> expose l'idée d'une manière sommaire ; — 2. La première partie de la narration (ch. 2 à 12) nous la montre traduite en action dans le ministère de Jésus, et cela : A. par des exemples particuliers (ch. 2 à 6) ; B. par la préparation de la catastrophe dans les derniers séjours de Jésus en Judée (ch. 7 à 12) ; — 3. La gloire du Seigneur se manifeste dans tout son éclat dans la seconde partie de la narration (ch. 13 à 20), et cela : A. d'une manière intérieure et morale, dans ses souffrances et sa mort (ch. 13 à 19) : B. d'une manière extérieure et sensible, par le fait triomphant de la résurrection (ch. 20).

Cette grande et belle conception, par laquelle de Wette a certainement fait époque dans l'intelligence de notre évangile, domina pendant un certain temps l'exégèse. LÜCKE en subit l'influence dans sa troisième édition ; mais il introduisit dans ce plan une subdivision qu'il faudra se garder de perdre de vue. C'est la séparation entre les ch. 4 et 5. Jusqu'au ch. 4, en effet, l'opposition à Jésus ne se fait pas encore distinctement remarquer. Depuis le ch. 5, elle domine le récit et va croissant jusqu'au ch. 12.

BAUMGARTEN-CRUSIUS, profitant de la conception de de Wette et fie la subdivision introduite par Lücke, présenta la disposition suivante : 1. les œuvres du Christ, ch. 1 à 4 ; — 2. ses luttes, ch. 5 à 12 ; — 3. sa victoire morale, ch. 13 à 19 ; — 4. sa gloire finale, ch. 20. C'était l'idée de de Wette, mieux formulée qu'elle ne l'avait été par de Wette lui-même. C'était la première division complètement rationnelle de tout le contenu de notre évangile. Presque toutes les articulations principales du récit se trouvaient constatées et signalées : celle entre les ch. 4 et 5 ; celle entre ch. 12 et 13 ;

celle enfin entre ch. 19 et 20.

Cependant cette division ne tenait compte que du facteur divin et objectif du récit, si l'on peut ainsi dire, Christ et sa manifestation. Mais il y a un autre élément dans la narration de Jean, le facteur humain, subjectif, la conduite des hommes envers le Seigneur à l'occasion de sa révélation ; la foi des uns et l'incrédulité des autres.

ALEXANDRE SCHWEIZER revendiqua une place pour cet élément humain dans l'ordonnance du récit. Il lui accorda même le rôle décisif, et cela en appuyant surtout sur le côté de l'incrédulité. Il admit le plan suivant, qui fait ressortir précisément les articulations principales que nous venons de signaler : 1. La lutte s'annonce dans le lointain ch. 1 à 4 — Elle éclate dans toute sa violence, ch. 5 à 12 ; 3. Le dénouement, ch. 13 à 20. — Ainsi compris, l'évangile devient un drame et prend un intérêt tragique. Mais, dans la conduite des hommes envers le Seigneur, l'incrédulité n'est qu'un côté. L'élément de la foi ne reste-t-il pas trop à l'arrière-plan dans la conception de Schweizer ? Le facteur négligé ne pouvait manquer d'obtenir sa revanche.

Avant d'arriver à ce terme facile à prévoir, nous devons mentionner quelques travaux remarquables qui nous paraissent se rattacher, sinon historiquement, du moins en principe, aux points de vue déjà indiqués. Comme de Wette et Baumgarten-Crusius, c'est sur la révélation de Christ

que REUSS fait reposer l'ordonnance générale de l'évangile<sup>a</sup>, telle qu'est son évangile de Jean ? On doit arriver sur cette voie à ne voir dans ces derniers faits historiques qu'une religion ou une morale en action. Et en effet, comment Reuss termine-t-il son analyse de l'évangile ? Par ces mots : « C'est ainsi que l'histoire, jusqu'au bout, est le miroir des vérités religieuses. » Quoi ! Les événements de la mort et de la résurrection du Sauveur mis au même rang que la métaphysique de Jean ! Mais il ne reste pas d'autre moyen pour Reuss de faire de l'évangile un tout homogène et de coordonner logiquement la troisième partie avec les deux autres. On voit déjà à quel prix est achetée cette conception supérieure d'après laquelle les *réflexions de Jean* sur la personne de Christ formeraient le fond du quatrième évangile.

EBRARD revient au plan de Bengel et fait reposer de nouveau l'ordonnance de notre évangile sur les voyages de fête. Mais il attache un sens plus profond à ce principe de division en apparence tout extérieur. Il fait remarquer avec justesse que les voyages en Judée sont les nœuds naturels de l'histoire, (puisque, Jérusalem étant le centre de la résistance, chaque séjour de Jésus dans cette capitale, au lieu d'être un pas vers son avène-

---

<sup>a</sup>*Hist. de la théol. chrét.* 2<sup>e</sup> d., t., II, p. 392-394. — *Gesch. der heil. Schr. N. T.*. Il admet trois parties : 1. Jésus se révèle au *monde*, ch. 1 à 12 : A. d'abord enrôlant, ch 1 à 4 ; B. puis triant, ch. 5 à 12. — 2. Il se révèle aux *siens*, ch. 13 à 17, cherchant à faire pénétrer dans leur cœur et à transformer chez eux en vie intime les idées spéculatives exprimées dans la première partie sous forme dogmatique ou polémique. Jusqu'ici l'ordonnance est logique, et dans ce peu de mots sont renfermées bien des idées propres à éclairer la marche de l'œuvre de Christ dans notre quatrième évangile. Mais ici se présente une difficulté qui résulte du point de vue général auquel s'est placé Reuss à l'égard de l'écrit de Jean : la division rationnelle est épuisée. Il n'y a pas un troisième terme à placer logiquement à côté du *monde* et des *croyants*. Et cependant l'évangile n'est pas terminé, et il faut bien assigner une place aux trois chapitres qui restent encore. Reuss en fait une troisième partie, qu'il intitule : « Le dénouement des deux rapports précédemment établis, » ch. 18 à 20. Il est difficile de comprendre comment le récit de la mort et de la résurrection de Christ peut dénouer le nœud formé par la double relation de Jésus avec le monde et les croyants. Voici la réponse de cet auteur : « En ce que Jésus reste mort pour les incrédules, et ressuscite victorieux pour les croyants. » Si un mot d'esprit suffisait en pareille matière, on pourrait se déclarer satisfait. Mais Reuss peut-il l'être lui-même ? Ne doit-il pas sentir que ce dénouement entièrement historique ne cadre pas avec le caractère d'un évangile spéculatif, d'une œuvre *idéelle*

ment glorieux, en devient un vers la catastrophe. Néanmoins nous avons déjà vu et nous verrons encore l'insuffisance de cette division.

Comme de Wette avait tout fait reposer sur l'élément objectif, la manifestation de la gloire de Jésus, et que Schweizer avait surtout mis en relief l'un des deux facteurs subjectifs, l'incrédulité, il était naturel qu'un interprète s'emparât de l'autre, la foi. C'est ce que fit BAUR. Il vit dans notre évangile l'histoire (idéale) du développement de la foi. Baur a consacré à soutenir ce point de vue les ressources de l'esprit le plus sagace et le plus résolu à ne reculer devant aucun obstacle que lui présenterait le texte et il a ainsi puissamment contribué à démontrer l'unité de l'œuvre de Jean. Il divise l'évangile en neuf sections, qui, le prologue écarté et certaines divisions secondaires passées sous silence, peuvent se réduire à cinq : 1. Les premières manifestations du Verbe, avec les premiers symptômes de foi et d'incrédulité qui en résultent, ch. 1 à 6 ; — 2. La victoire (dialectique) de la foi sur son contraire, l'incrédulité, ch. 7 à 12 — 3. Le développement positif de la foi, ch. 13 à 17. Arrivé à ce point, même embarras pour Baur que pour Reuss. Comment passer de l'idée à l'histoire, du développement dialectique de la foi aux faits positifs de la mort et de la résurrection du Sauveur ? L'idée n'exige plus rien. Voici comment continue Baur : 4. La mort de Jésus apparaît comme l'œuvre de l'incrédulité ; — 5. sa résurrection, comme la consommation de la foi. Tel serait le sens de ch. 18 à 20. Mais, au point de vue de cet auteur, cette dernière partie n'en reste pas moins une superfétation, comme chez Reuss. La Passion et la Résurrection sont des faits trop graves pour qu'il soit possible de leur assigner sérieusement une place dans le récit du développement dialectique de la foi et d'en faire de simples jalons sur la route qui conduit de l'objection de Nathanaël (ch. 1) au cri de foi de Thomas (ch. 20). Il faut ou idéaliser le quatrième évangile jusqu'au bout, ou, par une conclusion rétroactive, partant du caractère vraiment historique de la dernière partie, reconnaître aussi celui

des parties précédentes<sup>a</sup>.

LUTHARDT a accepté à peu près en plein les résultats du travail de Baur sur le point spécial qui nous occupe. Seulement il pose, à bon droit, comme base du développement de la foi, la révélation historique, de Christ, si bien accentuée par de Wette. Le Fils déploie sa gloire : la foi naît, mais en même temps l'incrédulité s'éveille et bientôt Jésus ne peut plus manifester le principe divin qui est lui qu'en lutte avec les éléments hostiles qui l'entourent. Néanmoins, au milieu de ce conflit, la foi se renforce chez les disciples, et le moment arrive où Jésus, après avoir rompu avec le peuple et ses chefs, se donne tout entier à la foi des siens et lui imprime le sceau de la consommation. Luthardt admet dès lors les trois parties suivantes : 1. Jésus commence à se révéler comme Fils de Dieu, ch. 1 à 4 ; — 2. Jésus continue à se rendre témoignage à lui-même, en luttant avec l'incrédulité juive, ch. 5 à 12 ; — 3. Jésus se donne complètement à la loi des siens, ch. 13 à 20.

Luthardt, sur les traces de Baur, me paraît avoir pénétré mieux que personne dans l'esprit du livre et dans la pensée intime qui a présidé à la marche de la narration. Néanmoins le point défectueux du plan qu'il propose, saute aux yeux ; il se trouve dans la dernière section. Comment faire rentrer le récit de la Passion dans la troisième partie, intitulée : *Jésus et les siens* ? Luthardt confond ici en une seule masse des éléments complètement hétérogènes.

La division de MEYER me semble plutôt un pas rétrograde qu'un progrès. D'un côté, elle élève des parties secondaires au rang de parties principales ; par exemple, dans les onze premiers chapitres, que Meyer divise en quatre sections : 1. Premières révélations de la gloire du Fils, 1.1 à 2.11 ; —

---

<sup>a</sup>On voit se produire ici sur un point particulier la difficulté qui tant tout le point de vue philosophique (hégélien) sur lequel repose la théologie de Baur. En vertu de quelle nécessité logique l'idée sort-elle de son existence abstraite pour se traduire en fait. L'idée pure n'a pas de raison de sortir d'elle-même pour se transformer en un monde réel. Seulement le monde est là, et il faut bien lui donner une place dans le système.

2. Continuation de cette révélation en face de la foi et de l'incrédulité naissantes, 2.12 à 4.54; — 3. Nouvelles révélations et progrès de l'incrédulité, ch. 5 et 6; — 4. L'incrédulité parvenue à son faîte, ch. 7 à 11. D'autre part, Meyer réunit des parties bien distinctes en une seule, quand il confond ch. 12 à 20 en une seule masse, intitulée : 5. La suprême manifestation de la gloire de Jésus, avant, dans et après la Passion.

M. ARNAUD<sup>a</sup> est revenu à la division de Bengel, Olshausen, Ebrard, d'après les voyages de fête. Ainsi entre le prologue et la résurrection, il signale les cinq voyages indiqués par l'évangéliste : 1. 2.13 (Pâques); — 2. 5.1 (fête non indiquée); — 3. 7.2 (Tabernacles); — 4. 10.22 (Dédicace); — 5. 12.1 (Pâques). — Outre l'inconvénient, déjà signalé, d'effacer le point d'arrêt nettement marqué par l'évangéliste à la fin du ch. 12, cette division a celui de faire un hors-d'œuvre de toute la partie du récit, si importante pourtant, qui est antérieure au premier voyage de fête, 1.19 à 2.12.

LANGE découvre sept sections dans le récit : 1. L'accueil fait à Christ par les amis de la lumière, 1.19 à 4.54; — 2. Le conflit entre Christ et les éléments ténébreux, 5.1 à 7.9; — 3. La fermentation de plus en plus grande, 7.10 à 10.21; — 4. La séparation complète entre les éléments hétérogènes, 10.22 à 13.30; — 5. Le Seigneur parmi les amis de la lumière, 13.31 à 17.26; — 6. Le Seigneur au milieu de ses ennemis, vainqueur dans la défaite extérieure, ch. 18 et 19; — 7. La victoire accomplie, ch. 20. — Cette division me paraît un recul plutôt qu'un progrès.

F. DE ROUGEMONT, dans sa *Traduction du Commentaire d'Olshausen*, 1844, a tracé le plan qui, quant à la distinction et à l'ordonnance des parties, me paraît se rapprocher le plus de la vérité : 1. Jésus attire à lui les âmes qui font la vérité, ch. 1 à 4 : — 2. Il se révèle au monde qui le rejette, ch. 5 à 12; — 3. Il se manifeste en plein à ses disciples, ch. 13 à 17; — 4. Il meurt après avoir tout accompli, ch. 18 et 19; — 5. Il ressuscite et devient par le Saint-Esprit la source de la vie pour les croyants, ch. 20. — La seule défec-

---

<sup>a</sup>*Commentaire sur le N. T.*, t. II, 1863.

tuosité de cette disposition me paraît résider dans l'indication du contenu de certaines parties et dans l'absence d'une relation logique distincte entre elles.

La revue qui précède a mis successivement en évidence les trois facteurs principaux du récit : 1° Jésus et sa manifestation ; 2° la foi ; 3° l'incrédulité : ou, pour préciser davantage : la manifestation de Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu ; la naissance, la croissance et la consommation de la foi chez les disciples ; le développement parallèle de l'incrédulité nationale. De Wette, Schweizer et Baur nous ont montré dans leurs plans les échantillons les plus remarquables de trois divisions fondées uniquement ou principalement sur l'un de ces facteurs. Mais nous avons vu l'impossibilité de faire rentrer dans les cadres proposés par ces trois hommes soit l'une, soit l'autre des parties du récit. Ce fait s'explique aisément si notre évangile est un ouvrage de nature réellement historique. Un cadre purement rationnel appliqué à l'histoire doit toujours conserver quelque chose d'artificiel et trahir son insuffisance par quelque côté. Le fait déborde à chaque instant l'idée, parce qu'il renferme l'élément incalculable de la liberté. Renonçons donc à ces divisions synthétiques qui se rattachent plus ou moins à l'opinion d'après laquelle le quatrième évangile serait une œuvre essentiellement spéculative, et, sans apporter dans cette question aucune idée préconçue, laissons la narration agir sur nous et nous révéler son secret. Il me semble que nous discernons sans peine cinq masses naturellement graduées et que les travaux indiqués jusqu'ici ont fait successivement ressortir.

1. *Jésus se révèle comme le Messie.* A ce fait fondamental se rattachent, d'un côté, la naissance et les premiers accroissements de la foi ; de l'autre, les premiers symptômes, à peine sensibles, d'incrédulité : 1.19 à 4.54.
2. *L'incrédulité nationale se développe rapidement et puissamment, et cela sur le fond de la révélation croissante de Jésus se manifestant*



toujours plus clairement comme le Fils de Dieu ; en même temps s'opère subsidiairement le développement de la foi chez les disciples par le moyen de ces luttes mêmes : ch 5 à 12.

3. La *foi* se développe et atteint son plus haut point de force et de lumière chez les disciples pendant les dernières heures qu'ils passent avec leur Maître ; ce développement s'opère au moyen des dernières révélations de Jésus et à la suite de l'expulsion du disciple infidèle en la personne duquel l'incrédulité avait pris pied jusque dans le sein du collègue apostolique : ch. 13 à 17.
4. *L'incrédulité* nationale consomme son œuvre par le meurtre du Messie, tandis que le calme rayonnement de sa gloire de celui-ci pénètre cette sombre nuit, et que l'accroissement silencieux de la foi chez les quelques disciples dont l'œil est pour recueillir ces divines clartés : ch. 18 et 19.
5. La Résurrection, cette suprême révélation de Jésus comme Fils de Dieu, consomme la victoire de la *foi* sur les derniers restes d'incrédulité dans le collège des Onze : ch. 20 (et 21).

L'exégèse montrera si ce résumé du récit est conforme aux textes et à l'esprit de l'écrit. S'il en est ainsi, les trois éléments principaux que nous avons indiqués se retrouvent et se développent simultanément et de front dans toutes les parties de la narration, mais avec cette différence que le premier, la révélation de Jésus, forme le fond continu du récit, et que les deux autres se détachent alternativement, l'un avec un éclat toujours plus pur, l'autre en teintes de plus en plus sombres, sur ce fond permanent.

En résumé : De, 1.18 à 20.29 nous voyons Jésus se révéler d'une manière continue comme le Christ et le Fils de Dieu ; sous l'influence de cette manifestation croissante, la foi naît et l'incrédulité s'éveille, ch. 1 à 4 ; cette dernière l'emporte au sein de la nation, ch. 5 à 12 ; la première atteint sa perfection relative dans les derniers entretiens de Jésus avec ses disciples,

ch. 13 à 17 ; enfin l'incrédulité se consomme, ch. 18 à 19 ; et la foi arrive à sa plénitude, ch. 20 (21).

Il n'y a dans cette ordonnance rien de systématique, rien de factice. C'est la photographie de l'histoire. Si l'exégèse constate que ce plan, à la fois si naturel et si profond, est bien celui du livre, nous trouverons dans ce fait une confirmation importante du caractère vraiment historique et du but sérieusement pratique de notre évangile.

Des plans qui ont été proposés depuis la publication de ce Commentaire, nous ne mentionnons que les suivants :

Celui de MM. MILLIGAN ET MOULTON<sup>a</sup> est absolument celui que nous venons d'esquisser, à l'exception des deux dernières parties, la Passion et la Résurrection, qu'ils réunissent en une seule sous ce titre : la victoire apparente et la défaite réelle de l'incrédulité. Il ne nous paraît pas que ce soit un progrès. L'élément de la foi est par là trop effacé.

WESTCOTT<sup>b</sup> accepte la grande division de Reuss : révélation du Christ au monde, ch. 1 à 12 ; révélation du Christ aux disciples (en étendant celle-ci jusqu'à la fin), ch. 13 à 20. Mais il n'est pas possible de placer le récit de la Passion sous le titre général de la révélation aux disciples.

En 1871, dans la *Zeitschrift für unsenshaftliche Theologie*. M. HÆNIG a présenté le plan suivant : La manifestation du Logos en la personne de Jésus, voilà l'idée générale. Elle se déroule en trois phases : 1. ch. 1 à 6 : la manifestation du Logos ; — 2. ch. 7 à 12 : le triage entre les éléments opposés ; — 3. ch. 13 à 20 : la catastrophe résultant de ce triage et aboutissant à la victoire du Logos. — Mais nous ne voyons absolument pas la raison de l'opposition ainsi établie entre les deux premières parties. Le triage entre les éléments opposés a commencé dès le ch. 1 ; et la révélation de Jésus continue après le ch. 6, comme avant. Il en est de même dans la dernière

---

<sup>a</sup>*Popular Commentary*, Edinburgh, 1880.

<sup>b</sup>*The Gospel according to St. John*, London, 1882.

partie. La révélation du Logos demeure jusqu'au bout le fond du récit, et cela comme principe d'un triage dont la description remplit aussi tout le livre.

Comme en un jour de printemps le soleil se lève dans un ciel serein... ; le sol, détrempe par les neiges, absorbe avidement ses chauds rayons ; tout ce qui est susceptible de vie s'éveille et renaît ; la nature est en travail. Cependant, après quelques heures, des vapeurs s'élèvent de la terre humide ; elles se réunissent et se forment en dais obscur ; le soleil se voile, l'orage menace. Les plantes, sous l'impulsion qu'elles ont reçue, n'en accomplissent pas moins leur silencieux progrès. Enfin, lorsque le soleil est arrivé à son midi, l'orage éclate et sévit ; la nature est livrée à des puissances destructives : elle perd pour un temps l'astre qui la vivifiait. Mais, sur le soir, les nuées se dissipent ; le calme renaît, et le soleil, reparaissant avec un éclat plus magnifique que celui qui entourait son lever, jette à toutes ces plantes, filles de ses rayons, un dernier sourire et un doux adieu ; ainsi se déroule, à ce qu'il nous paraît, l'œuvre de saint Jean. Ce plan, s'il est réel, n'est pas l'œuvre de la réflexion théologique c'est le produit de l'histoire longuement contemplée. Conçu dans le calme du souvenir et la suavité de la possession, il n'a rien de commun avec ces combinaisons d'un travail métaphysique ou ces calculs raffinés de politique ecclésiastique, qu'une critique étrangère à l'esprit essaie d'attribuer à son auteur.

## LE TITRE DE L'ÉVANGILE

Ce titre se présente dans les Mss. sous différentes formes. La plus simple est celle que nous trouvons dans **Ν B D** : κατὰ Ἰωάννην (*selon Jean*). La plupart des Mjj. et **Ν** (à la fin du livre) : εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, *évangile selon Jean*. T. R. avec un très grand nombre de Mnn : τὸ κατὰ Ἰ. εὐαγγ., *l'évangile selon Jean*. La 3<sup>e</sup> éd. d'Et. ajoute : ἅγιον (*saint*), devant εὐαγγ., avec plusieurs Mnn. Quelques Mnn. lisent : ἐκ τοῦ κ. Ἰ. εὐαγγ.. Les Vss. varient aussi : *evang. Johannis* (Syr.); *ev. per Joh.* (Goth.); *ev. secundum Joh.* (Cop.); *ev. sanctum prædicationis Joh. præconis* (d'après certaines éd. de Syr.).

Toutes ces variantes paraissent prouver que ce titre ne provient pas de la main de l'auteur ou des éditeurs de l'évangile. S'il eût appartenu originellement au corps de l'ouvrage, il serait le même, ou à peu près, dans tous les documents. Il fut sans doute apposé lorsque se formèrent dans les églises les recueils évangéliques, formation qui s'opéra spontanément dans chaque localité, comme le montre l'ordre différent de nos quatre évangiles et des écrits du N. T. en général dans les canons des églises. Les diversités dans les titres s'expliquent sans doute par la même cause.

Mais quel est le sens exact de cette formule : « *selon Jean*. » Depuis le Manichéen Faustus (Augustin, *contra Faustum*, XXXII, 2) jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des savants qui ont donné à κατὰ, *selon*, un sens très large : évangile rédigé *selon le type de la prédication* de Matthieu, de Jean, etc. C'est ainsi que paraissent l'entendre Reuss (*Gesch. der heil. Schr. N. T.*, § 177) et Renan (*Vie de Jésus*, p. XVI)<sup>a</sup>. Il résulterait de là que ces quatre formules, au

---

<sup>a</sup>« Ces formules signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité. »

lieu d'attester la composition de nos évangiles par les quatre hommes désirés dans les titres, l'excluraient au contraire. Mais jamais personne dans la primitive Eglise n'a songé à assigner à ces quatre écrits d'autres auteurs que ceux qui sont nommés dans les titres ; la pensée de ceux qui ont formulé ces titres ne saurait donc avoir été celle qui leur serait ainsi attribuée. D'ailleurs, ce sens de *selon* ne pourrait convenir ni au second, ni au troisième évangile ; car Marc et Luc n'ont jamais été envisagés comme les fondateurs d'une tradition personnelle indépendante, mais uniquement comme les rédacteurs des narrations provenant de Pierre et de Paul. Le titre de leurs deux écrits eût donc dû être : évangiles *selon Pierre* et *selon Paul*, si réellement le mot *selon* avait eu, dans la pensée des auteurs des titres, le sens que lui donnent les savants que nous combattons. L'erreur de ceux-ci provient de ce qu'ils donnent au terme *évangile* un sens qu'il n'avait pas dans la langue chrétienne primitive, où ce mot ne désignait nullement un *livre*, un écrit racontant la venue du Sauveur, mais le bienfaisant *message de Dieu* à l'humanité, à savoir cette venue elle-même : Comparez par exemple Marc 1.1 ; Romains 1.1. Le sens de nos quatre titres n'est donc point : « Livre rédigé selon la tradition de... » mais : « La venue bienheureuse de Jésus-Christ racontée par la main de... » On trouve fréquemment la préposition *κατά* employée, comme ici, pour désigner l'auteur lui-même : ainsi chez Diodore de Sicile, lorsqu'il appelle l'ouvrage d'Hérodote : « L'histoire selon Hérodote (ἡ καθ' Ἡρ. ἱστορία), » ou chez Epiphane (*Hær.* VIII, 4), quand il dit : « Le Pentateuque selon Moïse (ἡ κατά Μωϋσέα πεντάτευχος). » — Reuss objecte le titre de l'évangile apocryphe εὐαγγ. κατά Πέτρον.. Mais il est bien évident que celui qui avait voulu faire passer cet évangile sous le nom de Pierre *prétendait* en attribuer la rédaction à cet apôtre et donnait ainsi au mot *selon* le même sens que nous. Quant aux formules connues εὐαγγ. κατά τοὺς δώδ. ἀποστόλους, καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους (*selon* les douze apôtres, les Hébreux, les Egyptiens), il est clair que *κατά* désigne, dans ces cas, le cercle ecclésiastique d'où ces

écrits étaient censés provenir ou au sein duquel ils avaient cours<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup>Nous croyons comprendre que dans le passage de son ouvrage *Histoire évangélique*, qui se lit p. 14, Reuss a eu l'intention de rétracter son ancienne explication.

# PROLOGUE

Chaque évangéliste commence son livre d'une manière appropriée au but de sa narration. Matthieu se propose de démontrer le *droit* de Jésus au trône messianique : il ouvre son récit par sa généalogie. Marc veut tout simplement rédiger des *souvenirs* propres à faire comprendre la grandeur du personnage dont il décrit l'activité : il se jette *in mediam rem*, en racontant sans exorde le commencement du ministère public de Jean et de Jésus. Luc se propose d'écrire une *histoire*, dans le sens propre du mot : il introduit son récit, à la manière des historiens grecs, par un préambule dans lequel il rend compte de ses sources, de sa méthode et de son but. — Le prologue de Jean est également en relation étroite avec le but de sa narration. C'est ce que fera comprendre l'étude de ce morceau remarquable, qui a exercé une influence si décisive sur la conception du christianisme jusqu'à nos jours.

Jusqu'où s'étend ce prologue ? Jusqu'au v. 5 seulement, répond Reuss. Les mots : *Il y eut un homme appelé Jean*, au v. 6, seraient le commencement de la narration ; celle-ci continuerait au v. 14 par la mention de l'incarnation du Verbe, au v. 19 par le récit du ministère du Baptiste, et arriverait enfin avec le v. 33 au ministère de Jésus.

Mais un coup d'œil sur tout le passage v. 6-18 montre que cet arrangement ne répond pas à la pensée de l'évangéliste. L'apparition historique du Messie est mentionnée déjà avant le v. 14 ; car les v. 11-13 s'y rapportent

directement ; puis si la narration avait réellement commencé avec la mention de Jean-Baptiste au v. 6, pourquoi placer beaucoup plus tard (au v. 15 seulement) son témoignage ? Cette citation vient trop tôt, s'il s'agit de sa situation historique qui sera indiquée exactement v. 27 et 30, ou trop tard, si l'auteur voulait la rattacher à l'apparition du précurseur (v. 6). On ne peut comprendre non plus, dans la manière de voir de Reuss, l'à-propos des réflexions religieuses renfermées dans les v. 16-18, qui interrompraient d'une manière étrange la narration commencée. Il est évident que le v. 18 forme le pendant du v. 1 et ferme le cycle ouvert par celui-ci. La narration ne commence donc qu'au v. 19, et les v. 1-18 forment un tout d'un genre spécial.

Quelle est la marche des idées exprimées dans ce préambule ? Car il est clair que nous n'avons pas ici un simple épanchement pieux sans plan arrêté.

Lücke admettait deux parties : la première, v. 1-5, décrivant l'existence *primordiale* du Logos ; la seconde, v. 6-18, retraçant sommairement son apparition *historique*. — Cette division n'explique point la double mention de l'apparition historique de la Parole, v. 11 (est *venue*) et v. 14 (a été *faite chair*). On allègue sans doute que le fait est saisi la seconde fois plus profondément que la première. Mais, si la marche doit être historique, cela ne résout pas la difficulté.

Olshausen et Lange admettent trois sections : 1° v. 1-5 : l'activité *primordiale* du Logos ; 2° v. 6-13 : son activité durant le cours de *l'ancienne alliance* ; 3° v. 14-18 : son incarnation ; puis son activité dans *l'Eglise*. — Ce serait là un plan *historique* complet et rigoureusement suivi. Mais la question est de savoir si l'idée de cette marche est vraiment tirée du texte. Dans les v. 6-8, Jean-Baptiste est nommé personnellement ; rien n'indique qu'il doive représenter ici tous les prophètes et encore moins l'ancienne alliance en général. Puis il faudrait, d'après ce plan, rapporter la venue du Logos, décrite au v. 11, aux révélations de l'ancienne alliance, et ses effets régé-



nérateurs décrits v 12 et 13 aux bénédictions spirituelles accordées avant la venue de Christ aux Juifs fidèles. Or il est manifeste que les termes employés par Jean dépassent de beaucoup une semblable application.

Luthardt et Hengstenberg, rejetant l'idée d'une marche historique, admettent une série de *cycles* qui se rapporteraient chacun à la totalité de l'histoire évangélique, en la reproduisant sous différents aspects. Le premier, v. 1-5, résumerait sommairement l'activité du Logos jusqu'à sa venue en chair, en y comprenant l'insuccès général de son ministère ici-bas. Le second cycle, v. 6-13, reprendrait la même histoire en rappelant spécialement le rôle du précurseur, afin d'arriver par là à la mention de l'incrédulité juive. Le troisième enfin, v. 14-18, décrirait une troisième fois l'œuvre de Jésus-Christ, et cela au point de vue des bénédictions extraordinaires qu'elle a apportées aux croyants. — Ce plan se rapproche de la vérité plus que les précédents. Cependant ce serait un procédé assez étrange que d'ouvrir une narration en la résumant trois fois. De plus, si ces trois cycles doivent réellement présenter chaque fois le même sujet, comment se fait-il qu'ils aient des points de départ et des points d'arrivée tout différents ? Le point de départ du premier est l'existence éternelle du Logos ; celui du second, l'apparition de Jean-Baptiste (v. 6) ; celui du troisième, l'incarnation du Logos (v. 14). Le premier aboutit à l'incrédulité du monde (v. 5) ; le second, à l'incrédulité Israélite (v. 11) ; le troisième, à la parfaite révélation de Dieu en la personne du Fils (v. 18). Trois paragraphes commençant et finissant si différemment ne peuvent guère être trois sommaires de la même histoire.

Westcott divise en deux parties : I. Le Logos dans son existence éternelle (v. 1) ; II. Le Logos dans sa relation avec la création (v. 2-18). Cette seconde partie renferme trois subdivisions : 1<sup>o</sup> les faits fondamentaux, v. 2-5 ; 2<sup>o</sup> la manifestation historique de la Parole en général, v. 6-13 ; 3<sup>o</sup> l'incarnation comme objet d'expérience individuelle, v. 14-18. Cette subdivision offre une belle progression ; mais la grande disproportion entre les deux

parties principales ne prévient pas en faveur de ce cadre général, dont le principal inconvénient est de ne pas mettre suffisamment en relief l'idée centrale, le fait de l'incarnation du Logos, et d'établir entre la venue de Christ en général et sa venue comme objet d'expérience individuelle une distinction peu simple et qui n'est point suffisamment indiquée dans le texte.

Le Commentaire de Milligan et Moulton propose le plan suivant : 1° La Parole en elle-même et dans ses manifestations générales (v. 1-5) ; 2° La Parole apparaissant dans le monde (v. 6-13) ; 3° La Parole pleinement révélée par son incarnation (v. 14-18). — Mais la différence entre les deux dernières parties ne ressort pas distinctement.

Gess<sup>a</sup> admet quatre parties : I. La relation primordiale du Logos avec Dieu et avec la création (v. 1-4). II. La conduite des ténèbres envers lui (v. 5-13). III. Son habitation comme Logos incarné au milieu des hommes (v. 14-15). IV. Le bonheur que procure la loi en lui (v. 16-18). A la première partie correspondrait la troisième (le Logos avant et après l'incarnation) et de même à la seconde la quatrième (l'incrédulité et la foi). Cet arrangement est ingénieux. Mais correspond-il bien aux articulations marquées dans le texte même, surtout en ce qui concerne la dernière partie ? Il ne le paraît pas. Puis, il semblerait que le Logos avant son incarnation n'a rencontré qu'incrédulité, et comme incarné, que foi, ce qui n'est certainement pas la pensée de l'évangéliste.

Mentionnons enfin la disposition présentée par Düsterdieck : 1° Le Logos et la nature critique de son apparition (v. 1-5) ; 2° Le Logos à partir de son existence divine jusqu'à son apparition historique (v. 6-13) ; 3° Le Logos dès son apparition historique, comme objet de l'expérience et du témoignage de l'Eglise. — Ce plan est grand et simple. Mais où trouver dans le prologue la mention de l'ancienne alliance qui répondrait à la seconde

---

<sup>a</sup>*Christi Person und Werk* (2<sup>e</sup> éd.), dans le volume : *Das apostolische Zeugnis*, p. 562 et suiv.

partie ? Le personnage de Jean-Baptiste est mentionné là en raison de son rôle à l'égard de Jésus, nullement comme représentant de toute l'époque Israélite. Puis on ne se rend compte, d'après cette marche, ni de la double mention de l'apparition du Logos (v. 11 et 14), ni de la citation du témoignage de Jean-Baptiste au v. 15.

Malgré les critiques dont a été l'objet la disposition que j'ai proposée, je ne puis autrement que de la reproduire ici, comme celle qui selon moi répond le plus exactement à la pensée de l'évangéliste. Elle se résume dans ces trois mots : Le Logos, l'incrédulité, la foi. La première partie nous présente le Logos éternel et créateur, comme la personne qui va devenir, en Jésus-Christ, le sujet de l'histoire évangélique (v. 1-4). La seconde décrit l'incrédulité humaine envers lui, telle qu'elle s'est réalisée de la manière la plus tragique au sein du peuple le mieux préparé à le recevoir (v. 5-11). La troisième enfin célèbre la foi, en décrivant le bonheur de ceux qui ont reconnu en Christ la Parole faite chair et obtenu ainsi le privilège de rentrer par l'union avec Jésus-Christ dans la plénitude de vie et de vérité que l'homme puisait dans le Logos avant de rompre avec lui par le péché (v. 12-18).

On verra, en étudiant l'évangile, que ces trois idées fondamentales du prologue sont précisément celles qui président à la disposition de la narration tout entière et qui en déterminent les grandes divisions.

Il est difficile sans doute de savoir s'il faut assigner au v. 5 sa place dans le premier ou dans le second morceau. C'est qu'il est la transition de l'un à l'autre et qu'au fond il appartient à tous les deux. Les v. 12 et 13 occupent une position analogue entre le second et le troisième morceau. Remarquons cependant qu'au commencement du v. 12 se trouve un *δέ, mais*, la seule particule adversative du prologue. Par là l'apôtre paraît avoir voulu marquer nettement l'opposition entre le tableau de l'incrédulité et celui de la foi. C'est ce dont me paraissent ne pas tenir compte les nombreux interprètes qui, comme Weiss et Gess. rattachent les v. 12 et 13

à la seconde partie, pour commencer la troisième au v. 14 : cette circonstance nous engage plutôt à faire commencer le troisième morceau (celui de la foi) au v. 12.

Comme l'ouverture d'un oratorio renferme déjà les principaux thèmes et, comme on dit à cette heure, les *Leitmotive* qui seront développés dans la suite de l'œuvre, ainsi Jean fait ressortir dans ce préambule les trois facteurs essentiels de l'histoire qu'il va retracer : *le Logos*, d'abord, puis *l'incrédulité* et la *foi* dont son apparition a été l'objet. Les questions générales que soulève ce morceau seront traitées dans un appendice à la suite de l'exégèse.

## PREMIÈRE SECTION : LE LOGOS

Il serait difficile de méconnaître dans ces premiers versets une allusion au commencement de la Genèse. Les premiers mots des deux écrits se correspondent visiblement. *Le commencement*, dont parle ici Jean, ne peut être que celui dont Moïse avait fait le point de départ de son récit. Mais, aussitôt après, les deux écrivains sacrés se séparent. Partant du fait de la création, Moïse descend le fleuve du temps, et arrive à la création de l'homme (v. 26). Jean, parti du même point, suit la marche inverse et remonte du commencement des choses à l'éternité. C'est que son point de mire est plus lointain et que pour arriver plus loin il doit partir de plus haut. L'historien juif n'a en vue que la fondation de l'œuvre théocratique en Abraham, tandis que l'évangéliste veut arriver à la rédemption de l'humanité par Jésus-Christ. Pour trouver celui qui sera l'agent de cette seconde création, au lieu de descendre le cours des choses, il doit remonter au-delà même du commencement, avant la création génésiaque.

Au v. 1, Jean trouve dans l'éternité le sujet de l'histoire qu'il va raconter, le Logos ; au v. 2, il se replace avec lui au commencement du temps ; dans le v. 3, il nous le montre coopérant à l'œuvre de la création, qui est la condition de celle de la rédemption ; dans le v. 4 enfin, il dévoile la relation qui de tout temps a existé entre cet être divin et l'humanité, jusqu'au moment où il parut lui-même comme membre de cette race.

### 1.1 Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu<sup>a</sup>.

Ces trois propositions se suivent comme des oracles : elles énoncent chacune l'un des traits de la grandeur du Logos, avant sa venue en chair. La progression ascendante qui les lie, est indiquée, à la manière hébraïque, par la simple copule *καί, καί, et, et*. — Le *ἐν ἀρχῇ*, *au commencement*, reproduit manifestement le premier mot de la Genèse (*bereschith*). Il désigne donc naturellement le commencement de l'existence des choses créées. Quelques Pères l'ont appliqué à cette *sagesse* divine que le livre des Proverbes décrit comme le *principe* de l'univers ; mais rien ne saurait justifier un sens si extraordinaire. Plusieurs modernes, tels qu'Olshausen, de Wette, Meyer, entendent par ce commencement l'éternité. En effet, l'éternité est, non le commencement temporel, mais le principe rationnel du temps. Et c'est dans ce sens que paraît être pris le mot *ἀρχή*, Proverbes 8.23 : « Au commencement, avant de créer la terre, » peut-être aussi 1 Jean 1.1 : « Ce qui était dès le commencement (*ἀπ' ἀρχῆς*). Comme l'observe Weiss<sup>b</sup>, le commencement absolu ne peut être que le point d'où part notre *pensée*. Or, un pareil point ne se trouve pas dans le temps, parce que nous pouvons toujours concevoir dans le temps un point antérieur à celui que nous nous représentons. Le commencement absolu auquel s'arrête notre esprit, ne peut donc être que l'éternité *a parte ante*. Cependant il n'en est pas moins vrai que, comme le reconnaît ce même auteur, l'allusion à Genèse 1.1 déter-

<sup>a</sup>L et Grégoire de Nysse lisent *ο* devant *θεος*.

<sup>b</sup>*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*, 6<sup>éd.</sup>, p. 610.

mine le mot ἀρχή comme le commencement temporel des choses. Mais, si la notion de l'éternité ne se trouve pas dans le mot lui-même, elle n'en est pas moins impliquée dans la relation logique de ce régime avec le verbe ἦν, *était* (voir plus loin. Comparez Keil). Les Sociniens, dans l'intérêt de leur doctrine, ont appliqué ce mot ἀρχή au commencement de la *prédication évangélique*, comme Marc 1.1; Luc 1.2. Ce sens est évidemment incompatible avec tout ce qui suit; personne ne le défend plus aujourd'hui. — L'imparfait ἦν, *était*, doit désigner, selon le sens ordinaire de ce temps, la simultanéité de l'acte indiqué par le verbe avec quelque autre fait. Cette simultanéité est ici celle de l'*existence* de la Parole avec le fait désigné par le mot commencement. « Quand tout ce qui a commencé commençait, la Parole *était*. » Elle-même donc, elle seule ne commençait pas; elle *était* déjà là. Or ce qui n'a point commencé avec les choses, c'est-à-dire avec le temps, qui est la forme du développement des choses, appartient à l'ordre éternel. Reuss objecte (*Hist. de la théol. chrétienne*, II, p. 439) que « si l'on conclut de ces mots à l'éternité du Verbe, il faut conclure aussi du commencement de la Genèse à l'éternité du monde. » Cet argument est sans valeur. Car dans la Genèse il n'y a pas l'imparfait *était*, mais le parfait défini *créa*. Quand Jean passe à l'acte de la création (v. 3), lui aussi abandonne l'imparfait pour employer l'aoriste (ἐγένετο). La notion d'éternité, nous l'avons vu, n'est pas dans le terme *au commencement*, mais uniquement dans le rapport de ce terme à l'imparfait *était*. — Le terme de *Parole*, non moins que celui de *au commencement*, sert à rappeler le récit génésiaque; il fait allusion à ce : *Et Dieu dit*, huit fois répété, qui est comme le refrain de ce magnifique poème. Tous ces *dire* de Dieu, Jean les rassemble comme en une parole unique, vivante, douée d'intelligence et d'activité, de laquelle émane chacun de ces ordres particuliers. Au fond de ces paroles divines parlées, il découvre la Parole divine parlante. Mais, tandis que celles-là retentissent dans le temps, celle-ci existe au-dessus et en dehors du temps. — L'idée de cette première proposition est donc celle de l'*éternité* du Logos.

Le mot saillant de la seconde proposition est la préposition *πρός*, qui, avec le régime à l'accusatif, désigne le mouvement d'approximation vers l'objet ou la personne qui lui sert de régime. Le sens est donc tout autre que si Jean eut dit *μετά*, dans la société de, ou *σύν*, dans l'union avec, ou *ἐν*, dans le sein de, ou *παρά*, auprès de (17.5). Cette préposition est choisie pour exprimer sous une forme locale comme le font en général les prépositions, la direction tendance, le mouvement moral de l'être appelé la Parole. Son aspiration tendait à Dieu. La forme, incorrecte en apparence, par laquelle Jean rattache une préposition de mouvement (*vers*) à un verbe de repos (*était*), signifie que ce mouvement était son état permanent, c'est-à-dire son essence. Comparez 2 Corinthiens 5.8; Galates 1.18. Cet emploi de la préposition *πρός* n'a évidemment de sens qu'autant qu'il est appliqué à un être personnel. On croit entendre ici un écho de ce pluriel de la Genèse qui indique la communion intime (1.26) : « *Faisons l'homme à notre image.* » Aussi dans le v. 18 le terme de *Fils* sera-t-il substitué à celui de *Parole*, comme celui de *Père* remplacera celui de *Dieu*. Ce ne sont pas des êtres abstraits, des principes métaphysiques, dont Jean indique ici la relation, mais des personnes. — Le but auquel tend incessamment le Logos est *τόν θεόν*, Dieu (avec l'article); par là Dieu est désigné comme un être complet en lui-même, indépendamment de la Parole. Ce n'est pas le Logos qui le fait être Dieu, lors même qu'il est inséparable de son Logos. De là résulte déjà que l'existence du Logos repose sur un tout autre principe que celui d'une nécessité métaphysique. — L'idée de cette seconde proposition est celle de la *personnalité* du Logos et de sa communion intime avec Dieu. Mais ainsi se trouve posée dans l'existence divine une mystérieuse dualité. C'est cette dualité que la troisième proposition est destinée à résoudre.

Dans cette troisième proposition, il ne faut pas faire de *θεός* (*Dieu*) le sujet, et de *ὁ λόγος* (*la Parole*) l'attribut, comme si Jean voulait dire : Et Dieu était la Parole. Jean ne se propose pas d'expliquer dans ce prologue ce qu'est Dieu, mais ce qu'est la Parole. Si le mot *θεός* (*Dieu*), quoique

attribut, est placé en tête de la proposition, c'est parce que dans ce mot est renfermé le progrès de l'idée, relativement à la proposition précédente. Un anonyme anglais<sup>a</sup> a proposé de ponctuer après ἦν, *était*, et de faire de ὁ λόγος, *la Parole*, le sujet du v. 2. Le sens serait : « La Parole était en relation avec Dieu et était Dieu. » Puis suivrait dans le v. 2 : « Et *cette parole-là* (ὁ λόγος οὗτος) était au commencement avec Dieu » Cet auteur n'a pas compris que la triple répétition du mot ὁ λόγος, *la Parole*, dans ces trois premières propositions était intentionnelle et que celle forme a une solennité particulière : comparez la répétition semblable du mot κόσμος, v. 10 et 3.17. Nous trouvons ici la même forme grammaticale que 4.24 (πνεῦμα ὁ θεός), où l'attribut est aussi placé en tête de la phrase. — Le mot θεός, *Dieu*, est employé sans article, parce qu'il a le sens d'adjectif et désigne, non la personne, mais la qualité. Sans doute il faut se garder de lui donner par cette raison le sens de *divin*, ce que signifierait le mot θεῖος. L'apôtre ne veut point attribuer au Logos, comme l'exprimerait cet adjectif, une quasi-divinité, un état intermédiaire entre Dieu et la créature. Cette notion serait incompatible avec le rigoureux monothéisme scripturaire. Le Logos est autre chose que le plus parfait des hommes ou le plus élevé des anges ; il participe à la θεότης (*déité*). Ce n'est qu'en comprenant ainsi cette proposition qu'elle répond à son but, celui de ramener à l'unité la dualité posée en Dieu dans la précédente. — L'idée renfermée dans la troisième proposition, est donc celle de la *divinité* essentielle de la Parole.

A la plénitude de la vie divine appartient donc l'existence d'un être *éternel* comme Dieu, *personnel* comme lui, *Dieu* comme lui ; mais dépendant de lui, aspirant à lui, ne vivant que pour lui. C'est cet être que Jean a reconnu dans ce Jésus qu'il a connu comme le Christ, et qui sera l'objet de la narration subséquente (v. 14).

Nous avons donné au mot Logos le sens de *parole* et non celui de *raison*

<sup>a</sup>The prologue of St. John's Gospel (Plymouth).



qu'il a ordinairement chez les philosophes grecs. Ce mot signifie les deux choses : 1° la raison, comme étant par sa nature même en voie de manifestation ; et 2° la parole, comme organe de la raison. Mais la première des deux acceptions est étrangère au N. T. En outre, elle est exclue dans ce passage par le rapport à Genèse 1.1. On ne saurait donc, comme cela a été essayé parfois, donner ici à ce mot le sens philosophique de *raison divine* et l'appliquer à la conscience que Dieu a de lui-même. — Storr et d'autres l'ont pris dans le sens de ὁ λέγων, *celui qui parle*, l'interprète suprême de la pensée de Dieu ; d'autres (Bèze, etc.) dans celui de ὁ λεγόμενος, *l'annoncé, le promis*. Ces deux sens sont grammaticalement inadmissibles. — Hofmann et Luthardt, dans le désir d'éloigner du prologue de Jean tout élément de spéculation philosophique, ont pris ce mot dans le sens qu'a ordinairement dans le N. T. l'expression de *parole de Dieu* le message du salut. D'après Hofmann, Jésus serait désigné ainsi parce qu'il est le vrai objet de tous les messages divins ; d'après Luthardt, comme étant la prédication personnifiée, le message et le messager identifiés. Mais que deviendrait à ces deux points de vue l'allusion à Genèse 1.1 ? Puis, dans les v. suivants, il est parlé de l'œuvre de la création, non de celle de la rédemption. Enfin, si le mot de parole avait ce sens, la proposition du v. 14 : *La Parole a été faite chair*, pourrait-elle encore se comprendre ? Est-il admissible que Jean ait voulu dire par là : Le contenu ou l'agent de la prédication évangélique a été fait chair ? Le fait est que Jésus n'est devenu ce contenu ou cet agent qu'à la suite et par le moyen de l'incarnation. — L'anonyme anglais dont nous parlions, qui appartient évidemment à un parti professant la doctrine unitaire (anti-trinitaire), donne au mot Logos le sens de *déclaration* divine. C'est en effet le décret divin proclamé comme ordre qui a produit l'univers (v. 1-5), puis les révélations prophétiques (v. 6-13), enfin la rédemption chrétienne (v. 14). Toute personnalité de Jésus antérieure à son apparition terrestre est ainsi éliminée du texte de Jean. Mais comment, dans ce sens du mot *parole*, expliquer le ἦν, *était*, du v. 1 ? La *déclaration* de la volonté divine n'est pas éternelle ; il eût fallu dire ἐγένε-

νετο, *devint*, comme au v. 3 ; car c'est là un fait historique. La seconde et la troisième proposition du v. 1 ne sont pas plus compréhensibles. Elles signifieraient que l'ordre créateur se rapporte à Dieu (πρός), en ce sens que la création est destinée à révéler Dieu, et autres étrangetés du même genre. — Beyschlag, et plusieurs autres après lui, reconnaissent bien dans le v. 1 l'idée de l'éternité du Logos ; mais ils refusent à cet être la personnalité, et ne veulent voir en lui qu'un principe abstrait, préexistant dans l'entendement divin et qui s'est réalisé dans le temps en la personne de Jésus-Christ. C'est à ce sens que revient l'explication socinienne, d'après laquelle le Logos n'aurait préexisté que dans le décret divin, et celle de Ritschl et de son école, qui réduit la préexistence du Christ à l'éternelle *élection* de sa personne comme agent de l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Exégétiquement parlant, toutes ces explications se heurtent à la seconde et à la troisième proposition, de notre verset qui, comme nous l'avons vu, impliquent l'une et l'autre la personnalité du Logos. Elles sont également en contradiction avec les paroles de Jésus, rapportées par notre évangéliste et d'où il a lui-même tiré la notion formulée dans ce prologue, en particulier celles-ci, 6.62 : « Quand vous verrez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant. » 8.58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » 17.5 : « Rends-moi la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » Ou c'est Jésus qui a tenu ce langage, ou c'est l'évangéliste qui le lui a prêté. Dans le premier cas, Jésus a rendu sur sa personne un faux témoignage, ainsi que l'en accusaient les Juifs. Dans le second, l'apôtre s'est permis de le faire parler à sa guise, et sur un sujet d'une importance capitale. Pour nous, nous envisageons comme moralement impossibles l'une de ces suppositions aussi bien que l'autre. — Meyer a modifié l'opinion précédente en admettant que le Logos, essentiellement impersonnel, avait revêtu le caractère d'une personne au moment de la création et pour opérer cet acte. Cette manière de voir n'a aucun point d'appui dans le texte du prologue ni dans le reste des Ecritures. Les trois ἦν, *était*, du v. 1 indiquent bien plutôt un état permanent et identique à lui-même. — Néander, en-

fin, a vu dans le Logos l'organe par lequel Dieu se révèle, comme dans le Saint-Esprit la force par laquelle il se communique. Nous ne contestons point la vérité relative de cette conception ; nous la trouvons seulement incomplète. Et voici pourquoi : La seconde proposition du v. 1 nous montre le Logos tourné primordialement, non point *ad extrà*, vers le monde pour révéler Dieu, mais *ad intrà*, vers Dieu lui-même. Le Logos ne révèle Dieu au monde qu'après s'être plongé en Dieu. Il interprète dans le temps la révélation de Dieu qu'il reçoit ou plutôt qu'il *est* lui-même éternellement.

A l'essence divine appartient donc un être qui est à Dieu ce que la parole est à la pensée, ce que le visage est à l'âme. Reflet vivant de Dieu au dedans, c'est lui qui le révèle au dehors. Cette relation implique à la fois la communion personnelle la plus intime et la subordination la plus parfaite. Comment ces deux faits peuvent-ils se concilier ? A une seule condition : c'est que cette existence éternelle du Logos soit affaire, non de nécessité métaphysique, mais de libre amour. Dieu est amour. « Or ce qu'il est il l'est librement et essentiellement tout ensemble. Il en est de même du Logos. Son existence est affaire d'éternelle essence et de libre volonté divine, ou, ce qui réunit ces deux notions, de nécessité morale (Comparez 17.24). Il convient à l'homme de se souvenir de cette parole de Christ lui-même : « Nul ne connaît le Fils que le Père. » (Luc 10.22 ; Matthieu 11.27), et de cette autre de l'apôtre Paul : « Nous ne voyons maintenant que confusément, et comme dans un miroir alors nous connaissons comme nous avons été connus. » (Voir encore les considérations générales sur le prologue à la fin du v. 18.)

## 1.2 Cette Parole était au commencement avec Dieu.

Avec ce Logos que Jean vient en quelque sorte de découvrir dans l'éternité, il se retrace à ce commencement du temps (v. 1) d'où il était remonté jusqu'avant le temps, et descend maintenant le cours des âges, afin de montrer le Logos fonctionnant dans l'histoire du monde comme organe de Dieu, avant le moment où il apparaîtra lui-même sur la terre. — Le pro-

nom οὐτος, *ce Logos-là*, reproduit plus spécialement l'idée de la troisième proposition du v. 1 : *cette Parole-Dieu* ; mais l'apôtre y joint celle des deux premières, de manière à résumer dans ce verset le contenu des trois propositions du v. 1 et à expliquer ainsi le rôle de créateur qu'il va attribuer au Logos dans le v. 3. Il n'y a donc dans le pronom οὐτος aucune opposition à un autre être quelconque, comme le suppose Meyer et comme l'indiquerait la traduction de Rilliet : « *C'est elle qui était...* » — L'allusion au récit de la Genèse, dans les mots : *avec Dieu*, n'est pas moins évidente ici qu'au v. 1 ; comparez Genèse 1.26 (*faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance*).

### 1.3 Toutes choses sont devenues par elle, et pas une des choses qui sont là<sup>a</sup>, n'est devenue sans elle.

L'œuvre de la création a été le premier acte de la révélation divine *ad extra*. — La préposition διὰ, *par*, ne rabaisse pas le Logos au rang de simple instrument. Car cette préposition est souvent appliquée à Dieu lui-même (Romains 11.36 ; Galates 1.1 ; Hébreux 2.10). Néanmoins elle a bien pour but de réserver la place de Dieu à côté et au-dessus du Logos. Cette même relation est expliquée et plus complètement développée par Paul, 1 Corinthiens 8.6 : « Nous n'avons qu'un Dieu, le Père, *de* qui (ἐκ) sont toutes choses et nous sommes *pour* lui (εἰς) et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par* (διὰ) qui sont toutes choses, et nous sommes *par* lui. » Ainsi donc nul être n'est arrivé à l'existence sans avoir passé par l'intelligence et la volonté du Logos. Mais aussi le Logos puise tout dans le Père et rapporte tout au Père. C'est là ce qu'indique en même temps le διὰ, *par*, qui laisse place au ἐκ relatif au Père. — Le mot πάντα, *toutes choses*, diffère de τὰ πάντα, *toutes les choses*, en ce que le second pourrait désigner une totalité particulière qu'il faudrait déterminer d'après le contexte (comparez 2 Corinthiens 5.18), tandis que le

<sup>a</sup>ND, quelques Pères et quelques gnostiques lisent οὐδεν (rien), au lieu de οὐδε εν (*pas même une chose*). — Les gnostiques Héracléon, Ptolémée, etc, les Pères alexandrins, Clément, Origène, Cyrille, plusieurs Pères latins, et A C D G L O It. Syr<sup>cur</sup>, ponctuent après et rattachent ο γεγονεν (*ce qui est devenu*) à la phrase suivante.

premier indique l'universalité la plus indéterminée. — Le terme γίνεσθαι, *devenir*, fait contraste avec celui de εἶναι, *être*, dans les v. 1 et 2 ; il indique le passage du néant à l'existence, en opposition à l'existence éternelle ; Comparez le même contraste 8.58 : « Avant qu'Abraham *devint*, je *suis*. »

La seconde proposition répète sous forme négative l'idée énoncée affirmativement dans la première. Cette manière de s'exprimer se retrouve souvent chez Jean, surtout dans la première épître ; elle est destinée à exclure toute exception. — La leçon οὐδέν, *rien*, au lieu de οὐδὲ ἔν, *pas même une chose*, n'est pas suffisamment appuyée. Elle est sans doute en relation avec l'explication qui ponctue immédiatement après ce mot ἔν (voir au v. 4). — Quelques modernes, Lücke, Olshausen, de Wette, Bæumlein, supposent que par cette expression : *pas même une chose*, Jean a voulu écarter l'idée platonicienne de la matière éternelle (ὕλη). Mais la matière éternelle ne serait point un ἔν, *une chose* ; ce serait le fond de toute chose. Il n'est pas moins arbitraire de prétendre, comme on l'a fait, que dans ce passage l'apôtre tend à faire sortir le monde d'une matière éternellement préexistante. Où trouver dans le texte la plus légère trace d'une telle idée ? Bien loin d'admettre qu'un principe aveugle, tel que la matière, ait coopéré à l'existence de l'univers, Jean veut dire, au contraire, que toute existence provient de cet être intelligent et libre qu'il a désigné par cette raison du nom de Parole. Pas un insecte, pas un brin d'herbe, qui ne porte la trace de cette médiation divine, le sceau de cette sagesse. « Le fond de l'univers, comme le dit Lange est lumineux. » C'est la Parole !

Nous avons rattaché dans la traduction les derniers mots de la phrase grecque : ὃ γέγονεν, *ce qui est là*, au v. 3 et non, comme plusieurs interprètes, au v. 4 (voir à ce verset). Ces mots semblent, il est vrai, faire double emploi avec le verbe ἐγένετο, *est devenu*. On a expliqué cette répétition apparente par une redondance propre au style de Jean. Mais il ne faudrait pas oublier que le parfait grec est, en réalité, un présent, et que le sens de ce ὃ γέγονεν est par conséquent, non : Rien de ce qui *est devenu*, n'est devenu

sans elle ; mais : « Rien de ce qui *subsiste*, de ce qui *est là* actuellement (γέγονε), n'est *devenu* (ἐγένετο) sans elle. » Il n'y a donc là ni redondance, ni tautologie. — L'apôtre ne fait point ici de la spéculation théologique ; son but est pratique. Il a en vue l'œuvre rédemptrice (v. 14) : il veut faire comprendre que celui qui est devenu notre Sauveur n'est rien moins que l'être divin et personnel qui a été l'associé de Dieu dans l'œuvre de la création. Mais la Parole n'a pas été l'organe de Dieu uniquement pour faire passer tous les êtres du néant à l'existence : c'est elle encore qui, une fois le monde créé, reste le principe de sa conservation et de son développement ultérieur, physique et moral :

#### 1.4 En elle il y avait vie<sup>a</sup>, et la vie était la lumière des hommes<sup>b</sup>.

Un grand nombre d'autorités rattachent à ce verset les mots ὃ γέγονεν, *ce qui subsiste*, que nous avons liés au verset précédent ; ainsi déjà le gnostique Héracléon, puis Origène, les Mjj. A C D L (N B n'ont pas de ponctuation), quelques minuscules, l'Itala et les Pères latins. C'est ce que font également plusieurs éditeurs modernes (Wettstein, Lachmann, Westcott, etc.). On peut dans ce sens traduire de trois manières. Ou bien avec Cyrille d'Alex. : « Ce qui existe... il y avait vie en lui » (en cet être existant) ; ou bien : « Ce qui existe en elle, était vie (était vivant), » en mettant la virgule après αὐτῷ ; ou enfin : « Ce qui existe, était vivant en elle » (la virgule avant ἐν αὐτῷ). Le premier sens est grammaticalement forcé ; la pensée est d'ailleurs oiseuse. Des deux autres constructions la plus simple, celle aussi qui donne le sens le plus naturel est certainement la seconde. Car l'idée qui a besoin d'être déterminée et expliquée par le régime ἐν αὐτῷ, *en elle*, n'est pas celle du sujet (*ce qui subsiste*), suffisamment claire par le v. 3, mais celle du prédicat (*était vie*). — Cependant cette dernière interprétation aussi est inadmissible. Jean aurait dit dans ce sens, non : *était vie* (expression beaucoup trop forte), mais : « *avait vie* en elle. » L'expression

<sup>a</sup> N D It<sup>plérique</sup> Syr<sup>cur</sup> lisent εστιν (*il y a*), au lieu de ην (*il y avait*).

<sup>b</sup> B omet dans le texte των ανθρωπων (*des hommes*), plus tard suppléé en marge.

ζωὴν ἔχειν lui est familière dans le sens de participer à la vie (3.15-16; 5.24; 6.47, etc.). — Les mots ὃ γέγονεν ne peuvent donc d'aucune manière appartenir au v. 4; et le sujet de la première proposition de ce verset est par conséquent le mot ζωή, *vie* : « Vie était en elle. » — Mais quel sens donner à ces mots? Devons-nous appliquer, avec Weiss. Wahle, le terme de *vie* à la vie du Logos lui-même? Le Logos avait la vie, comme communiquant incessamment avec le Père (v. 1). Mais pourquoi revenir à la description de la nature du Logos, déjà décrite v. 1 et 2, et après que sa première manifestation, l'acte de la création, avait déjà été mentionnée? Weiss répond que, comme les v. 1 et 2 avaient préparé la mention de l'œuvre créatrice (v. 3), le v. 4 revient à la nature du Logos pour préparer ce qui va être dit au v. 5 de son activité illuminatrice. Mais cette symétrie prétendue entre le v. 4 et le v. 1 est très forcée. Il y a progrès constant et non recul. Il est tout simple d'envisager le v. 4 comme continuant la description de l'œuvre du Logos. Le monde, après avoir reçu par lui l'existence (v. 3), puisait *en lui* la vie dont il jouissait. Il y a ici double gradation, d'abord de l'idée d'existence à celle de *vie*, puis du « *par lui* » au « *en lui*. » Comparez une double gradation analogue Colossiens 1.16-17 : « Toutes choses ont été créées *par lui* (δι' αὐτοῦ ἔκτισται)..., et elles subsistent *en lui* (ἐν αὐτῷ συνέστηκε). » La vie en effet est plus que l'existence. C'est l'existence saturée de force, l'existence dans son état de progrès normal vers la destination parfaite de l'être. Et cette première gradation se lie à la seconde : C'est *par* le Logos que le monde existe ; c'est *dans* la relation intime avec lui (« *en lui* ») qu'il puise les forces vivifiantes par lesquelles il subsiste et se développe. Gess dit dans le même sens : « La création n'a point été abandonnée par le Logos à la suite de l'acte créateur ; mais il la pénétrait des forces capables de la faire prospérer. » Plusieurs interprètes appliquent ici le terme de *vie* uniquement à la vie physique (Calvin, etc.) ; d'autres, à la vie spirituelle (Origène, Hengstenberg, Weiss). Mais cette distinction est hors de place dans ce passage. Car, comme il s'agit de ce qu'était le Logos pour les êtres créés, il résulte de là qu'il communiquait à chacun d'eux la vie dans une

mesure différente et sous une forme appropriée à ses aspirations et à ses capacités ; aux uns, la vie physique seulement : aux autres, cette vie-là et de plus l'un ou l'autre des degrés de la vie supérieure. Ainsi s'explique fort bien le manque d'article devant le mot ζωή, *vie*, qui a pour but de laisser à ce mot le sens le plus indéterminé et le plus diversement applicable. — La leçon ἐστὶ, *est* (au lieu de ἦν, *était*), dans le *Sinai.* et le *Cantabr.*, a été admise à tort par Tischendorf dans sa 8<sup>e</sup> éd. : elle est incompatible avec le ἦν de la proposition suivante. C'est sans doute une correction résultant de l'interprétation de ceux qui rattachaient les mots ὁ γέγονε au v. 4 ; car ce parfait γέγονε, étant pour le sens un présent, réclamait dans le verbe de la proposition principale le présent (*est*), et non l'imparfait (*était*).

A quel moment de l'histoire faut-il rapporter le fait énoncé dans cette proposition ? Hengstenberg et Brückner pensent qu'il s'agit d'une relation purement idéale : le premier dans ce sens : « Le Logos *devait* un jour (au moment de son incarnation) devenir la vie, c'est-à-dire le salut du monde ; » le second : « Le Logos *eût été* la vie du monde, sans le péché qui a rompu le lien entre le monde et lui. Mais ces deux explications faussent le sens du mot *était*, qui doit exprimer une réalité, aussi bien que les *était* des v. 1 et 2.

Dans les premières éditions de ce Commentaire, me laissant guider par la liaison entre le v. 3 et le v. 4, j'avais appliqué, ainsi que Meyer, le v. 4 au temps qui suivit immédiatement la création à ce moment d'épanouissement normal où la Parole, ne rencontrant encore aucun obstacle à son action bienfaisante dans la nature et dans l'humanité répandait à flots dans chaque être la richesse de la vie ; ces mots désignaient ainsi l'état paradisiaque. Par là le v. 4 répondait à Genèse ch. 2I, comme le v. 3 à Genèse ch. 1 et le v. 8 à Genèse ch. 3 (la chute). Les deux imparfaits *était*, dans ce verset conviennent à ce sens. Cependant j'ai dit y renoncer, par suite du changement que j'ai cru devoir apporter dès la seconde édition à mon interprétation du v. 5 (voir à ce verset). Si l'on rapporte, comme je le fais



maintenant, le v. 5, non à la chute et à l'état qui a suivi, mais à l'apparition du Logos dans sa venue en chair et à son rejet par l'humanité, le saut entre le v. 4 (le paradis) et le v. 5 (le rejet de Christ) serait trop considérable pour être renfermé dans le simple *καί, et*, en tête du v. 5. Il faut donc nécessairement étendre l'époque décrite dans le v. 4 à tout le temps qui s'est écoulé depuis la création (v. 3) jusqu'à la venue de Christ (v. 5). Durant toute cette période de l'histoire de l'humanité, le monde ne subsistait et ne se développait qu'en vertu de la vie que lui communiquait le Logos. Le Logos était, comme dit Schaff, « la vie de chaque vie. » Non seulement toute existence, mais toute force, toute jouissance, tout progrès dans la création étaient son don.

Le sens de la seconde proposition résulte naturellement de celui que l'on a donné à la première. Si, comme le pense Weiss, celle-ci se rapportait à la vie que le Logos possède en lui-même, la seconde signifierait que ce même Logos, en tant que possédant la vie spirituelle par la connaissance parfaite qu'il avait de Dieu, devenait *la lumière* des hommes en la leur communiquant. Mais Jean ne dit pas au v. 4 que le Logos fût lui-même la lumière des hommes ; il fait précéder la lumière de *la vie* que le Logos leur communiquait. Et c'est là la raison pour laquelle il détermine le mot *vie* par l'article dans la seconde proposition : *Cette vie*, que le monde recevait du Logos, devenait lumière *chez les hommes*, s'épanouissait chez eux et chez eux seuls, en vertu de leurs aptitudes innées, sous forme de lumière.

La *lumière*, chez Jean, est une de ces expressions extrêmement riches qu'il est difficile de bien déterminer. Elle ne désigne point une notion exclusivement morale le *salut* ainsi que le pense Hengstenberg, ou la *sainteté*, le vrai mode d'être, comme le dit Luthard ; car dans ces deux sens on ne pourrait la distinguer suffisamment d'avec la vie. Ce n'est pas non plus une notion purement intellectuelle : la *raison* (Calvin, de Wette) ; car Jean ne pourrait dire dans ce sens : « Dieu est lumière » (1 Jean 1.5). Dans ce dernier passage Jean ajoute : « Et il n'y a pas en lui de *ténèbres*. » S'il entend par

ce dernier terme le mal moral, la dépravation de la volonté, en y joignant le mensonge intérieur, l'obscurcissement de l'intelligence qui en résulte, la lumière sera dans sa pensée le bien moral, la sainteté, avec la clarté intérieure, l'intuition générale de la vérité qui émane d'une volonté bonne ; nous dirions : la conscience distincte de soi-même et de Dieu dans le milieu commun du bien, la possession du vrai point de vue sur toutes choses par la droiture du cœur, la sainteté contemplant joyeusement sa propre réalité et par là toute vérité. Cette lumière intérieure est une émanation de la vie, de la vie comme vie morale. C'est là ce qui explique le complément : *des hommes* ; car les hommes seuls, comme êtres intelligents et libres, comme agents moraux, sont susceptibles de jouir d'une telle lumière. Assurément cette parole s'appliquerait très naturellement à l'état primitif de l'homme dans le paradis. Mais elle peut s'étendre à la condition humaine en général, même après la chute. Dieu a continué à révéler à l'homme « le but et le chemin » (Gess). De l'existence, telle qu'elle apparaît chez l'homme, déterminée par la conscience de l'obligation morale, a jailli, dans tous les temps et dans tous les lieux, une certaine lumière sur l'homme, sur ses relations avec Dieu, sur Dieu lui-même et sur le monde ; comparez pour les Juifs 7.17 et pour les païens 10.16 ; 11.52 ; de même chez Paul : Romains 1.19,21 ; 1 Corinthiens 1.21 ; Actes 14.17. Les formes diverses du culte et les traces incontestables d'une certaine appréciation morale, même chez les peuples les plus dégradés, sont les preuves de cette lumière universelle émanant du Logos. Tous les rayons des sentiments du beau, du vrai et du juste qui ont illuminé et qui ennoblissent l'humanité, justifient l'expression de Jean (comparez v. 10.).

C'est cette vérité fondamentale que les Pères (Justin, Clément d'Alex.) ont formulée dans leur doctrine du λόγος σπερματικός. — Rien n'est plus opposé à l'idée, que Baur et son école attribuent à Jean, d'un dualisme originaire, que cette expression : *des hommes*, qui embrasse toute l'humanité sans distinction aucune.

## DEUXIÈME SECTION : L'INCRÉDULITÉ

Ce Logos, lumière du monde, apparaît dans un monde plongé dans les ténèbres du péché ; il y est méconnu et rejeté (v. 5). Et cependant Dieu avait pris toutes les précautions pour prévenir un tel résultat (v. 6-8). Mais l'impossible s'est réalisé (v. 9-11).

### 1.5 Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie.

Qu'est-ce donc que ces *ténèbres* (σκοτία) qui occupent tout à coup la scène d'un monde créé et éclairé par la Parole ? Il est impossible de penser, avec quelques interprètes de l'école de Baur, à des ténèbres éternelles, à un règne du mal co-éternel de celui du bien. Le v. 3 s'y oppose positivement : tout ce qui est, sans exception, est l'œuvre du Logos. Mais Jean, comme l'ont démontré les v. 3 et 4, écrivait pour des lecteurs qui connaissaient le récit de la Genèse. C'est encore d'après ce récit qu'il faut expliquer le v. 5. Les ténèbres dont parle l'évangéliste sont l'assujettissement au péché et au mensonge dans lequel vit l'humanité à la suite du fait de la chute raconté Genèse ch. 3. Le Logos était le principe de la vie et de la lumière pour le monde. Dès que l'humanité eut cessé de vivre *en lui* (v. 3), l'obscurité morale l'envahit ; il y eut *ténèbres*. — Le Logos cependant n'en persévère pas moins dans son office d'illuminateur (v. 4), et il finit par apparaître lui-même extérieurement sur ce théâtre qu'il n'a jamais cessé d'éclairer. — Précédemment, je rapportais le présent φαίνει, *luit*, à l'action bienfaisante du Logos avant son incarnation ; c'est la pensée que je viens de montrer renfermée dans la seconde proposition du v. 4. Ce sens se rapprochait de l'explication de de Wette, qui rapporte le φαίνει, *luit*, aux révélations de l'A. T., et de celle des interprètes qui l'appliquent aux lumières morales

accordées aux païens par le moyen de la raison et de la conscience. Trois raisons m'ont détourné de cette interprétation : 1° Le présent φαίνει, *luit*, ne s'explique naturellement, surtout en opposition aux deux temps passés du v. 4, que si on l'applique à un fait actuel ; or, ce fait contemporain du moment où écrit l'évangéliste ne peut être que celui de l'apparition terrestre de Christ et de la prédication évangélique qui en perpétue l'éclat ici-bas. 2° Le passage parallèle si frappant (1 Jean 2.8) : « Parce que les ténèbres passent et que la vraie lumière luit déjà (ἤδη φαίνει), » ne peut, d'après le contexte, s'appliquer qu'à l'ère évangélique, et détermine ainsi le sens de l'expression identique du prologue. 3° La raison vraiment décisive à mes yeux est *l'asyndeton* significatif entre le v. 5 et le v. 6. L'absence de particule logique annonce le plus souvent en grec une réaffirmation plus accentuée et plus développée de la pensée déjà énoncée. Or, il ne me paraît pas possible d'interpréter autrement cette forme dans ce passage. Le fait historique introduit si brusquement au v. 6 par les mots : « Il parut un homme... » ne peut être mentionné ainsi que dans le dessein de donner par l'histoire la preuve de la pensée énoncée au v. 3 ; et comme le développement qui s'ouvre au v. 6 et se termine au v. 11 se rapporte tout entier au rejet du Christ par Israël, il suit de là que la seconde partie du v. 5, thème de ce développement, ne peut se rapporter qu'à ce même fait. C'est ainsi que le φαίνει, *luit*, est compris par Ewald, Hengstenberg, Luthardt, Weiss. Plusieurs interprètes croient pouvoir appliquer l'acte de *luire* à l'action du Logos tout ensemble *avant* et *pendant* sa vie terrestre ; ainsi Olshausen, Meyer, Westcott, ce dernier en étendant même le sens du présent *luit* depuis le moment de la création jusqu'à la consommation des choses. Mais les deux modes d'illumination, intérieur et extérieur, qui ainsi attribués ici au Logos, sont de nature trop hétérogène pour pouvoir être réunis dans un même terme. Nous avons déjà reconnu d'ailleurs que le présent *luit* ne peut pas s'appliquer naturellement aux temps qui ont précédé l'incarnation.

Le *καί, et*, indique simplement la calme continuité de l'œuvre du Logos à travers ces phases diverses ; l'office qu'il accomplissait dans les profondeurs de l'âme humaine (v. 4) a abouti à celui qu'il est venu accomplir comme Messie au sein du peuple juif (v. 5-11). Weiss et Gess objectent à cette explication qu'elle nous force à donner au mot τὸ φῶς, *la lumière*, un sens différent dans le v. 4 et dans le v. 5 : là, *la lumière*, comme *don* du Logos ; ici, *la lumière*, comme étant le Logos lui-même. Mais c'est qu'au v. 4 il s'agissait d'une lumière émanant de la vie, par conséquent impersonnelle, tandis qu'au v. 5 Jean parle de la lumière comme visiblement et personnellement présente. Voici donc ce qu'il veut dire : c'est que ce bien moral dont le Logos faisait briller l'idéal dans l'âme humaine (v. 4), il est venu le réaliser lui-même ici-bas et le faire ainsi briller dans tout son éclat (v. 5). Jean use avec une grande liberté de cette notion de lumière. Nous retrouvons les deux mêmes sens réunis 8.12 dans le même verset : « *Je suis la lumière du monde* » — c'est le sens du mot lumière dans notre v. 5 — et : « *Celui qui me suit aura la lumière de la vie* » — c'est le sens de ce mot au v. 4. — La forme active φαίνει, *luit*, est employée à dessein plutôt que le moyen φαίνεται, qui signifierait : *paraît*, se montre. Jean veut dire, non qu'il est apparu, mais qu'il répand désormais son éclat dans les ténèbres de l'humanité, travaillant à les dissiper.

La seconde partie du v. 5 est expliquée de deux manières opposées, suivant les deux sens que l'on donne au verbe κατέλαβεν. Ce verbe, qui signifie mettre la main sur, saisir, peut désigner ou un acte hostile : saisir pour comprimer, surmonter, ou un acte bienveillant : saisir pour s'approprier, posséder. Le premier de ces sens est celui qu'admettent les anciens interprètes grecs (Origène, Chrysostome, etc.) ; longtemps abandonné, il est maintenant préféré de nouveau par plusieurs modernes (Lange, Weiss, Westcott) : « *Et les ténèbres ne sont point parvenues à comprimer, à étouffer cette lumière.* » On cite en faveur de ce sens la parole 12.33 : « *Marchez pendant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous sur-*

*prennent* (καταλάβη, dans le sens hostile). » Mais, même dans ce passage, le sens de ce verbe n'est nullement celui de surmonter ; Jésus parle de la nuit, non comme *comprimant* la lumière, mais comme *atteignant* le voyageur parti trop tard. Cet unique exemple cité n'en est donc pas réellement un. De plus, ce sens est exclu par le contexte bien compris. Nous avons vu que l'*asyndeton* entre les v. 5 et 6 impliquait une relation de sentiment très étroite entre eux. Or, cette relation n'existe qu'autant que le v. 5 énonce un fait se rapportant déjà, comme tout ce qui suit, au développement de l'incrédulité, non de la foi. C'est là ce qui ne permet pas de traduire : « Et les ténèbres ne l'ont pas comprimée. » Pour trouver dans ce qui suit la preuve d'une pareille idée, il faudrait passer par dessus tout le développement v. 6-11, et aller la chercher dans le fait mentionné v. 12 et 13 : « A tous ceux qui l'ont reçu... ; » ce qui est naturellement impossible, d'autant plus que le v. 12 est rattaché par la particule adversative δέ au v. 11. Du reste, si l'apôtre voulait énoncer l'idée qu'on lui prête, il avait pour cela le terme tout naturel de κατέχειν, contenir, réprimer ; comparez Romains 1.18. Il convient donc d'appliquer ici l'autre sens qui est celui qui règne dans tout le N. T. Comparez Philippiens 3.12-13 (atteindre le but) ; 1 Corinthiens 9.24 (saisir le prix) : Romains 9.30 (obtenir la justice de la foi). C'est dans le même sens qu'il est employé aussi dans Sirach 15.1-7 : καταλαμβάνειν σοφίαν (*parvenir* à la sagesse). Je ne m'appuie que sur les passages où le verbe est employé, comme ici, à l'actif. Le sens de *comprendre* dans lequel il est pris au moyen (Actes 4.13 ; 10.34 ; Ephésiens 3.18) repose aussi sur le sens de ce verbe que nous admettons ici. Jean veut donc dire que les ténèbres ne se sont point laissé pénétrer de la lumière qui luisait pour les dissiper. Pour comprendre cette image un peu étrange, il faut se rappeler que le mot *ténèbres* désigne ici, non pas un principe abstrait, mais des êtres vivants et libres, l'humanité corrompue. — Comprise dans ce sens, cette seconde proposition est le sommaire développé dans le morceau suivant, v. 6-11 ; elle a son pendant dans la seconde propos du v 11. Le choix du terme un peu différent παρέλαβον, *ont accueilli* (v. 11), pour exprimer à

peu près la même idée que le κατέλαβεν du v. 5, s'expliquera facilement. Le καί, *et* qui lie cette proposition à la précédente, remplace comme souvent un δέ, *mais*. Jean présente le cours des choses, non au point de vue de la conduite changeante de l'humanité envers Dieu, mais à celui de la conduite fidèle et persévérante du Logos envers elle. — L'aoriste κατέλαβεν se détache sur le fond du présent φαίνει, comme un acte particulier et unique, une attitude prise une fois pour toutes. Aux yeux de l'évangéliste, le refus de la masse de l'humanité de se laisser éclairer par l'Évangile est déjà un fait accompli. Comparez la parole de Jésus 3.19, qui est comme le texte d'où Jean a tiré celle-ci : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes *ont mieux aimé* les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » — L'apôtre passe maintenant au récit de la manière dont s'est accompli ce fait moral décisif formulé au v. 5, et tel qu'il s'est consommé en Israël. Pour en bien faire saisir la gravité, il commence par rappeler la mesure extraordinaire que Dieu avait prise pour le rendre, semblait-il, impossible, v. 6-8.

### 1.6 Il parut un homme envoyé de la part de Dieu ; son nom était Jean.

Le précurseur n'est point mentionné ici comme représentant soit l'ensemble de l'économie juive, soit le prophétisme en particulier, ainsi que le pensent les interprètes qui s'efforcent de trouver un plan historique dans le prologue. L'apôtre parle du précurseur uniquement quant à sa personne et au point de vue de sa relation avec celle du Sauveur. — La mention si particulière du précurseur en cet endroit est, comme l'observe Weiss, un trait caractéristique de l'apôtre Jean, à qui le Baptiste avait servi de guide pour le conduire à Christ. — Le terme ἐγένετο, *devint, parut*, indique un fait historique et pourrait faire ainsi contraste avec les verbes ἦν, *était*, qui désignaient, v. 1, l'existence éternelle de la Parole ; mais entre eux sont survenus les ἦν du v. 4. Le mot ἄνθρωπος, *un homme*, pourrait également être l'antithèse du sujet divin, seul mis en scène jusqu'à présent ; cependant, rien ne l'indique assez positivement. — La forme analytique ἐγένετο ἀπε-

σταλμένος fait mieux ressortir l'importance du personnage de Jean que le simple ἀπεστάλη, qui ne se rapporterait qu'à sa mission. C'était depuis longtemps le premier personnage prophétique suscité de Dieu. — Sur le terme d'*envoyé*, comparez 3.28 : « Parce que je suis *envoyé* devant lui, » ainsi que Malachie 3.1, d'où cette expression est certainement tirée. — Le nom de *Jean* (*Dieu fait grâce*) signalait le caractère de l'ère qui allait s'ouvrir. Cependant ce n'est pas par cette raison que l'évangéliste rappelle ici ce nom. Il veut dire simplement : « Cet homme dont je vous parle, était celui qui est connu de vous tous sous le nom de Jean. » Il est remarquable que l'évangéliste emploie tout court le nom de Jean, sans ajouter l'épithète de *Baptiste*, qui était devenue de bonne heure inséparable de ce nom, comme on le voit par les synoptiques et même par l'historien juif Josèphe<sup>a</sup>. Meyer (Intr. p. 31) n'a-t-il pas raison de conclure de cette omission que l'auteur de notre évangile devait avoir connu le précurseur autrement que par la tradition générale de l'Eglise ? S'il l'avait réellement connu avant que la voix publique lui eût donné ce titre, il était naturel qu'il le désignât par son nom tout simple. Credner a pensé que, le titre de Baptiste ayant servi dans l'Eglise à distinguer le précurseur d'un autre personnage du même nom (Jean l'apôtre), celui-ci a omis ce titre pour ne pas attirer par contraste l'attention sur lui-même ; observation ingénieuse, mais moins bien fondée peut-être que la précédente. — Après avoir introduit ce personnage, l'auteur décrit son rôle :

### 1.7 Celui-ci vint comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.

Le pronom οὗτος, *celui-ci*, résume toutes les données du verset précédent, comme le οὗτος du v. 2 résumait toutes celles du v. 1. Le verbe ἦλθε, *vint*, indique un degré plus avancé que le ἐγένετο, *parut*, du v. 6 : c'est l'entrée de Jean dans son activité publique. — Ce rôle de *témoin* a, aux yeux de l'évangéliste, une telle importance qu'il le présente une première

<sup>a</sup> « Jean surnommé le Baptiste. » *Antiq.* XVIII, 5, 2.



fois sans régime : *comme témoin*, ou (plus littéralement) *en témoignage* ; la seconde fois, en indiquant l'objet de ce témoignage. La première expression fait ressortir la *qualité* de témoin en elle-même (par opposition à la dignité supérieure du personnage qui suivra) : la seconde complète la notion de ce témoignage.

L'idée du *témoignage* est l'une des notions fondamentales de notre évangile. Elle est corrélative et inséparable de celle de foi. Le témoignage n'est rendu qu'en vue de la foi, et la foi n'est possible qu'au moyen du témoignage. La seule foi digne de ce nom est celle qui s'attache à un témoignage divin, en acte ou en parole. Le témoignage ressemble au tronc vigoureux du chêne : la foi, à la faible tige de la plante qui embrasse ce tronc et en fait son point d'appui. — Mais la lumière avait-elle besoin d'être attestée, signalée ? Le soleil ne se prouve-t-il pas lui-même ? Assurément si la Parole était apparue ici-bas dans la splendeur qui lui est propre (*la forme de Dieu*, Philippiens 2.6), l'envoi d'un témoin n'eût pas été nécessaire. Mais elle devait apparaître enveloppée d'un voile épais (*la chair*, v. 14) : et dans l'état d'aveuglement où le péché avait plongé l'homme (v. 5, *les ténèbres*), il ne pouvait la reconnaître qu'à l'aide d'un témoignage. — L'évangéliste ajoute : *afin que tous crussent par lui* ; évidemment : crussent en Christ par Jean, et non en Dieu par Christ, comme l'ont pensé Grotius et Ewald. Il ne s'agit pas du rôle de Christ, mais de celui de Jean. — Quand les critiques de l'école de Baur accusent notre auteur de statuer, de concert avec les gnostiques, deux espèces d'hommes, d'origines et de destinations opposées, les psychiques et les pneumatiques, ils semblent oublier ces mots : « afin que *tous* crussent par lui. » Nous trouvons ici un nouvel indice du rôle que le précurseur avait joué dans le développement de la foi de l'écrivain lui-même. A l'affirmation du fait, Jean ajoute, comme au v. 3, une proposition négative, destinée à exclure toute idée contraire.

**1.8 Ce n'était pas lui qui était la lumière ; mais [il était là] pour rendre témoignage à la lumière.**

L'accent n'est pas, comme le pensent Meyer et Weiss, sur l'idée verbale *était*, mais sur le sujet *lui*, en opposition à l'autre personnage (v. 9). De là le choix du pronom ἐκεῖνος, qui a toujours chez Jean un sens fortement accentué et même souvent exclusif. C'est en vain que Weiss nie cet emploi spécial du pronom ἐκεῖνος dans notre évangile. Dans une foule de cas, ce commentateur est obligé de recourir à de vrais tours de force pour soutenir que ce pronom désigne toujours un sujet ou un objet *plus éloigné*, en opposition à un autre plus rapproché ; comparez, par exemple 1.40 ; 5.39 ; 7.45, et beaucoup d'autres passages que nous ferons remarquer et où le sens réclamé par Weiss n'est point applicable. — Le ἵνα, *afin que*, dépendrait, selon Meyer et Weiss, d'un ἦλθε, *vint* sous-entendu, ou serait même, d'après Luthardt, indépendant de tout verbe, comme souvent chez Jean (9.3 ; 13.18 ; 15.25). Mais cette indépendance ne peut être jamais qu'apparente ; il faut toujours qu'un but dépende d'une action. Et il est peu naturel d'aller chercher bien loin le verbe ἦλθε, *vint*, tandis que le verbe ἦν, *était*, peut aisément prendre le sens de « était là » (*aderat*) et servir de point d'appui au *afin que* ; comparez 7.39, où Weiss lui-même rend le ἦν par *aderat*.

Il ne me semble guère admissible que par cette remarque Jean veuille uniquement faire ressortir la supériorité absolue de Jésus sur Jean-Baptiste (Meyer, Hengstenberg) ; ou que, comme le pense Weiss, nous ayons de nouveau ici un trait caractérisant simplement l'expérience de l'auteur lui-même, comme ancien disciple du précurseur. La forme négative est trop accentuée pour s'expliquer ainsi, et les passages analogues 1.20 ; 3.25 et suiv., comparés avec Actes 3.20 et avec le fait remarquable raconté Actes 19.3-4, font plutôt supposer une intention polémique contre des gens qui attribuaient au précurseur la dignité de Messie. (Comparez ⇒) — Baldensperger (*der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898) a fait ressortir dans plusieurs passages du IV<sup>e</sup> évangile une intention apologético-polémique à l'égard des disciples de Jean-Baptiste. Ceux-ci, en communion d'esprit dans le commencement avec les disciples de Jésus par leur attente mes-

sianique, s'étaient bientôt séparés d'eux et répandus dans les contrées environnantes. Ils étaient même arrivés en Asie Mineure, où Jean écrivait son évangile (Actes 20.1 et suiv.), et il n'y a par conséquent rien d'étonnant à ce que Jean se fît un devoir de les combattre, ainsi que d'autres sectes pullulant dans cette contrée. C'est ce qu'il paraît faire dans plusieurs passages, en particulier 3.22-36 et 5.33.

Le témoignage de Jean devait ouvrir à tous l'accès à la foi, et rendre l'incrédulité impossible. Et pourtant l'impossible s'est réalisé, et même sous la forme la plus monstrueuse. C'est ce qui est développé dans les v. 9-11.

### 1.9 La véritable lumière qui éclaire tout homme, venait au monde.

Je crois en définitive devoir m'arrêter à cette interprétation en faisant du participe ἐρχόμενον, *venant*, l'attribut du verbe ἦν, *était* : *était venant*, pour : *venait*. Cette forme analytique implique une idée de durée. Au moment où Jean témoignait de la lumière, elle était en marche pour venir ; elle venait justement ; ainsi Bengel, Lücke, de Wette, Weiss. Ce verset ainsi compris laisse à l'expression *venir au monde* le sens habituel et en quelque sorte technique qu'elle a chez Jean (3.19 ; 6.14 ; 9.39 ; 18.37, etc.). Quelques interprètes, tout en admettant la même construction, rapportent ce terme : *venait au monde*, à la longue venue du Logos à travers les siècles, au moyen de ses révélations dans tout le cours de l'ancienne alliance (Keim, Westcott). Mais ce sens conduirait, comme nous le verrons, à une tautologie avec la première proposition du verset suivant. D'autres sens donnés à ἦν ἐρχόμενον par Tholuck : « il allait venir, » par Luthardt : « il devait venir, » sont peu naturels. — Meyer, avec plusieurs interprètes anciens et modernes (Origène, Chrysostome, Augustin, Calvin, Bèze, Schanz, Wahle, etc.), admet une construction toute différente ; il lie le ἐρχόμενον au substantif ἄνθρωπον : « qui éclaire *tout homme venant au monde*. » On prend alors τὸ φῶς, *la lumière*, comme sujet de ἦν quoi traduit dans le sens de « *était là* » (*aderat*) : « La vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde, *était là* ; » ou bien on fait de τὸ φῶς l'attribut de ἦν, en donnant

pour sujet à ce verbe un φῶς sous-entendu à tirer du verset précédent : « Cette lumière (à laquelle Jean rendait témoignage, v. 8) était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde. » On a allégué, contre cette liaison du ἐρχόμενον, *venant*, avec le substantif *tout homme*, l'inutilité de cet appendice qui s'entend de lui-même ; mais à tort, comme je l'ai montré dans la 1<sup>re</sup> éd. où j'admettais cette explication. Car ces mots ainsi compris signifieraient que la lumière du Logos est une dotation divine que chaque homme apporte avec lui en naissant, qu'il s'agit donc d'une lumière innée. Cependant cette idée n'est pas perdue dans l'autre construction ; elle se retrouve toujours, quoique moins clairement énoncée, dans les mots : *qui éclaire tout homme*. Les deux constructions du ἦν, soit dans le sens de *était là*, soit en lui sous-entendant un sujet tiré du verset précédent, ne sont pas très naturelles. Enfin la liaison logique avec le v. 8 est plus étroite dans le premier sens : Jean venait pour témoigner de la lumière (v. 8) ; car à ce moment même celle-ci était sur le point d'apparaître dans le monde (v. 9). Dans la 2<sup>e</sup> éd. j'avais essayé une troisième ou même quatrième construction, en rattachant le participe ἐρχόμενον, non à ἦν, ni à ἄνθρωπον, mais à φωτίζει, *éclaire*, comme une sorte de gérondif latin : « *qui éclaire tout homme en venant* (elle-même) au monde. » Mais cet emploi du participe peut difficilement se légitimer par des exemples suffisants.

Le mot ἀληθινός, *véritable*, paraît ici pour la première fois. C'est un des termes caractéristiques du style de Jean. Sur 28 passages où il se rencontre dans le N. T., 23 appartiennent à Jean ; 9 dans l'évangile, 4 dans la 1<sup>re</sup> épître, 10 dans l'Apocalypse (Milligan). Il est employé aussi chez les classiques. Il désigne, le fait comme la réalisation adéquate de l'idée. Il oppose donc, non le vrai au faux, mais l'apparition normale à la réalisation imparfaite. La lumière dont parle Jean est par conséquent caractérisée ainsi comme la lumière *essentielle*, en opposition à toute lumière d'ordre inférieur. — L'expression : *qui éclaire tout homme*, si on l'appliquait à la ré-

vélation évangélique, désignerait le caractère universaliste de l'Évangile ; le présent *éclaire* serait celui de l'idée. Cependant il est plus naturel de retrouver ici la notion énoncée au v. 4 : le Logos, comme la lumière interne, éclairant tout homme, l'illuminant par les intuitions sublimes du bon, du beau et du vrai. — Le terme *tout homme*, donne de nouveau un démenti formel à l'assertion de l'école de Baur qui fait de Jean un philosophe dualiste.

Le Logos, en venant dans le monde, n'y arrivait pas en étranger. Par de profondes et intimes relations avec l'humanité, il avait préparé son avènement ici-bas et semblait s'être assuré un accueil favorable :

**1.10 Il était dans le monde et le monde avait été fait par lui, et le monde ne l'a point connu.**

Il y a évidemment dans les premiers mots de ce verset un contraste voulu avec les derniers du v. 9. C'est ce contraste qui motive l'*asyndeton*. « Le Logos venait dans le monde » (v. 9) ; « et *pourtant* il y était dès longtemps » (v. 10<sup>a</sup>) ; « et même ce monde était son ouvrage » (v. 10<sup>b</sup>). Les deux premières propositions font ressortir ce qu'il y a d'incroyable, en apparence d'impossible, dans le résultat énoncé par la troisième (10<sup>c</sup>) : « et le monde ne l'a point connu. » Weiss envisage le *être dans le monde* (10<sup>a</sup>) comme la conséquence du *venir au monde* indiqué v. 9. Mais l'*asyndeton* entre les deux versets 9 et 10 ne convient pas à cette relation logique (voir Keil) ; et à quel fait rapporter dans ce cas l'expression : « elle était dans le monde » ? Il faudrait que ce fût à un fait postérieur à la naissance de Jésus. C'est ce qu'admettent, en effet, de Wette, Meyer, Astié, Weiss et d'autres ; ils appliquent la première proposition (10<sup>a</sup>) à la présence de Jésus *en Israël* au moment où Jean-Baptiste exerçait son ministère, et la troisième (10<sup>c</sup>) à l'ignorance où *les Juifs* se trouvaient encore à ce moment-là du fait si important de la présence du Messie ; ainsi dans le même sens où Jean lui-même leur dit (v. 26 ; « Il est là au milieu de vous, *celui que vous ne connaissez pas*. » Je ne crois pas qu'il soit possible de proposer une inter-

prétation plus inadmissible. D'abord cette ignorance où se trouvait alors le peuple à l'égard de la présence du Messie, n'avait rien de répréhensible, puisque cette présence n'avait pas encore été dévoilée par le précurseur ; elle ne pouvait donc motiver le ton de reproche attaché à cette phrase solennelle : « Et le monde ne l'a point connu ! » Puis il eût fallu l'imparfait. « Et le monde ne le *connaissait* pas, » et non l'aoriste, qui indique un fait accompli et définitif. De plus, il faudrait donner au mot *monde* un sens infiniment plus restreint que dans la propos, précédente où il était dit : « et le monde (l'univers) avait été fait par lui. » Enfin, comment justifier la juxtaposition de deux faits aussi hétérogènes que celui de la création du monde par la Parole (10<sup>b</sup>) et celui de sa présence, alors momentanément ignorée, en Israël ! Il n'y a harmonie entre les trois propos, de ce verset qu'en rapportant la première et la troisième à des faits non moins cosmiques et universels que celui de la création du monde, mentionné dans la seconde. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à rapporter la première à la présence et à l'action du Logos dans l'humanité avant sa venue en chair, et la troisième à l'inintelligence criminelle de l'humanité qui, dans son ensemble, a méconnu en Christ le Logos, son créateur et son illuminateur, apparu au milieu d'elle. Ce retour en arrière sur ce que le Logos est pour l'univers (comparez v. 3) et spécialement pour l'homme (comparez v. 4) est destiné à faire ressortir le caractère contre nature du rejet dont il a été l'objet ici-bas. Le monde était son ouvrage, portant le sceau de son intelligence, comme le chef-d'œuvre porte le sceau du génie de l'artiste qui l'a conçu et exécuté ; il le remplissait de son invisible présence et particulièrement de la lumière morale dont il éclairait l'âme humaine... , et voilà que, quand il paraît en personne, ce monde créé et éclairé par lui ne le reconnaît point ! — On pourrait être tenté d'appliquer les mots : *ne l'a point connu*, au fait signalé Romains 1.21-23 ; Actes 14.16 ; 17.30 ; 1 Corinthiens 1.21 : celui de l'ignorance volontaire du monde *païen* à l'égard de Dieu révélé dans la nature et dans la conscience. Il faudrait traduire dans ce cas : « *ne l'avait pas connu*, » et voir dans ce péché du monde païen le prélude de celui du monde juif, signalé

dans le verset suivant. Mais la méconnaissance et le rejet du Logos *comme tel* ne peuvent pas être reprochés au monde avant sa manifestation personnelle en Jésus-Christ. Il s'agit donc du rejet du Logos dans son apparition terrestre. Ce rejet général et cosmique était déjà envisagé par Jésus comme un fait consommé dans le temps de son ministère (3.19; 15.18) : combien plus devait-il paraître tel au moment où écrivait Jean ! L'Église ne formait dans l'humanité qu'une imperceptible minorité, et cette proportion entre les vrais croyants et les non croyants est demeurée la même dans tous les temps et dans tous les lieux.

Le pronom masculin αὐτόν, *lui*, se rapporte au terme neutre τὸ φῶς, *la lumière*, ce qui prouve qu'il faut prendre aussi αὐτοῦ comme masculin. Cette anomalie grammaticale provient de ce que l'apôtre a maintenant en vue la lumière en tant que personnellement apparue en Jésus. C'est également là la raison pour laquelle il substitue le terme ἔγνω, *a connu*, au κατέλαβε, *a saisi*, du v. 5, quoique l'idée soit au fond la même. On *saisit* un principe, on *reconnaît* une personne.

La méconnaissance du Logos apparu en Jésus est énoncée d'abord dans la troisième propos, du v. 10 d'une manière abstraite et sommaire, comme un fait général. Puis le fait est décrit au v. 11 sous la forme de sa réalisation historique et concrète la plus saillante.

### 1.11 Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont point reçu.

On pourrait établir un rapport de gradation entre ce verset et le précédent, si l'on appliquait celui-ci au rejet de la révélation naturelle par les païens : « Et il y a eu quelque chose de plus fort encore ! » Mais l'*asyndeton* ne favorise pas ce sens que nous avons déjà réfuté. Il nous conduit plutôt à voir ici une réaffirmation plus énergique du fait signalé au v. 10 : « Le monde ne l'a point connu. » Oui ; ce rejet a eu lieu et là même ou il paraissait le plus impossible, dans la demeure que le Logos s'était préparée ici-bas ! Les mots *chez lui*, les *siens*, en faisant ressortir la monstruosité du

crime juif, le caractérisent comme l'apogée du péché de l'humanité. — Le mot ἦλθε, *est venu*, se rapporte au ministère public de Jésus en Israël. — Τὰ ἴδια, littéralement : *son chez-lui* (comparez 19.27). Avant devenir ici-bas, le Logos s'y était préparé une demeure qui lui appartenait en propre et qui devait lui servir comme de porte d'entrée auprès du reste du monde. Comparez Exode 19.5 où Jehova dit aux Juifs « *Vous serez ma propriété entre tous les peuples,* » et Psaume 135.4 : « *L'Éternel s'est choisi Jacob.* » Malachie avait dit de Jehova, en décrivant l'avènement messianique comme sa suprême apparition : « *Et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, entrera dans son temple ; voici, il vient* » (Malachie 3.1). — Mais cette porte lui a été fermée, et par ceux-là mêmes qui devaient la lui ouvrir ; οἱ ἴδιοι, *les siens*, ses serviteurs, les habitants de sa maison, qu'il y avait lui-même établis. De même que τὰ ἴδια, *son chez-soi*, désigne Canaan avec toute l'institution théocratique, οἱ ἴδιοι, *les siens*, désigne tous les membres de la nation israélite. Paul aussi les appelle οἰκῆοι, *gens de la maison, domestici, familiares*, en opposition aux ξένοι et πάροικοι, *étrangers, habitants de passage*. Jamais, semble-t-il, les Juifs n'avaient mieux mérité de la part de Jehova ce titre d'honneur : « *son peuple,* » qu'au moment où Jésus parut. Leur zèle monothéiste et leur aversion pour l'idolâtrie avaient atteint à cette époque le point culminant. La nation en général semblait former une communauté messianique toute disposée à recevoir « *celui qui devait venir,* » comme une fiancée accueille son fiancé. — Le terme παραλαμβάνειν, *recevoir chez soi* (14.3), exprime bien la nature de l'accueil empressé auquel le Messie, avait droit de s'attendre. Cet accueil devait être une réception solennelle, officielle, de la part de la nation tout entière acclamant son Messie et rendant hommage à son Dieu. Si le gîte préparé se fût ouvert de la sorte, il devenait le foyer de la conquête du monde (Psaume 110.2-3). Au lieu de cela, un fait inouï s'est accompli. Agamemnon rentrant dans son palais après dix années d'absence et tombant sous les coups de son épouse infidèle, voilà l'événement tragique par excellence dans l'histoire païenne. Qu'est-ce que ce forfait en comparaison de la tragédie théocratique ? Le Dieu invoqué



par la nation élue paraît dans son temple, et il est crucifié par ses propres adorateurs. — Remarquez la différence finement nuancée entre les deux verbes composés καταλαμβάνειν, *saisir*, v. 3, et παραλαμβάνειν, *accueillir*, qui caractérise la réception à faire au maître de la maison. — Sur le καὶ, *et*, même observation qu’aux v. 5 et 10. L’écrivain en est arrivé à contempler avec calme le poignant contraste que présentent les deux faits signalés par les deux propositions de ce verset.

Deux explications opposées à celle que nous venons de développer ont été présentées. Quelques interprètes, Lange, par exemple, rapportent la *venue* de la Parole, indiquée dans ce verset, aux apparitions de Jéhova et aux révélations prophétiques dans l’Ancien Testament. D’autres, tels que Reuss tout en appliquant, comme nous, les mots : *elle est venue*, à l’apparition historique de Jésus-Christ, pensent que les ἴδιοι, *les siens*, sont, non les Juifs, mais « les hommes en général, comme créatures du Verbe préexistant » (*Hist. de la théol. chrét.*, t. II. p. 476). Reuss signale même l’application des mots τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι, aux Juifs, comme « une étrange erreur de l’exégèse ordinaire. » Cependant il est bien moins affirmatif dans un ouvrage postérieur : « On peut défendre, dit-il seulement, une interprétation d’après laquelle il n’est pas ici question des Juifs. » — Quant à la première opinion, elle est exclue par le terme ἦλθε, *elle est venue*, qui ne peut désigner, comme celui du v. 7, qu’un fait historique, la venue de Christ en chair. Nous verrons d’ailleurs que les versets suivants ne sauraient s’appliquer aux temps de l’ancienne alliance, comme ce devrait être le cas dans le sens que Lange donne au v. 11. L’interprétation de Reuss lui paraît commandée d’abord par une difficulté qu’il trouve dans le ὅσοι, *tous ceux qui*, du v. 12, si par *les siens*, au v. 11, on devait entendre les Juifs — nous examinerons cette objection en son lieu ; — puis par ce fait général que, selon notre évangile, « entre le Verbe et les Juifs comme tels, il n’y a pas de rapports particuliers. » Nous croyons pouvoir constater, au contraire, que le quatrième évangile, non moins que le premier, établit du commencement

à la fin une relation organique entre l'institution théocratique et la venue du Christ. Voici quelques-uns des principaux passages qui ne permettent pas d'en douter. 2.16 : « La maison *de mon Père* ; » 4.22 : « Le salut vient *des Juifs* ; » v. 39 : « Les Ecritures rendent témoignage de *moi* ; » 5.45-47 ; 8.35,56 ; 10.2-3,16 ; 12.41 ; 19.36-37. Toutes ces paroles sont incompatibles avec la pensée de Reuss et prouvent que les expressions *sa demeure, les siens*, se rapportent bien à la terre d'Israël et à l'ancien peuple de Dieu.

### TROISIÈME SECTION : LA FOI

L'apparition de la Parole n'est donc point parvenue à dissiper les ténèbres de l'humanité et à vaincre la résistance d'Israël comme nation. Cependant sa mission n'a pu échouer. Dans le moment où le peuple qu'elle s'était préparé se détourne d'elle, une famille de croyants divinement engendrée apparaît et se groupe autour d'elle. C'est ce contraste que signalent les v. 12 et 13. Le v. 14<sup>a</sup> explique la puissance régénératrice de cette foi : c'est que son objet n'est rien moins que le fait absolument unique de *l'incarnation de la Parole*. Et la suite prouve que ce fait, tout prodigieux qu'il soit, n'en est pas moins *certain* ; certain, car il a été contemplé avec ravissement par des *témoins oculaires*, au nombre desquels appartient l'auteur (v. 14<sup>b</sup>) ; certain, car il a été signalé par un *héraut divin* qui avait reçu la mission de le proclamer (v. 15) ; certain, car il est un objet d'expérience pour *l'Eglise entière*, qui, par les dons célestes qu'elle reçoit de cet homme unique, appelé Jésus-Christ, constate en lui tous les caractères du divin Logos (v. 16-18). Ce triple témoignage des témoins oculaires, du témoin officiel et de l'Eglise elle-même, fonde inébranlablement la foi. Cette troisième partie du prologue est donc bien la démonstration de la certitude et de la richesse de la foi. — La plupart des commentateurs font commencer cette

troisième partie seulement au v. 14, par les mots : « Et la Parole a été faite chair. » Mais cette manière de séparer les sections a deux graves inconvénients : 1° les v. 12 et 13 deviennent un appendice traînant de la section précédente, dans laquelle ils ne rendent pas logiquement, puisque l'idée dominante de celle-ci est l'incrédulité qu'a rencontrée ici-bas le Logos ; et 2° cette troisième mention de la venue de la Parole (comparez v. 5 et 11), n'étant point amenée, prend quelque chose d'abrupt et d'accidentel. Il en est tout autrement dès que les v. 12 et 13 sont rapportés à la section qui suit, qui traite de la foi. Ils forment l'antithèse du v. 11 et par là la transition de la seconde à la troisième section du prologue. Ainsi la troisième et principale mention du fait de l'incarnation est motivée par l'idée de la foi dans les v. 12 et 13.

**1.12 Mais<sup>a</sup>, à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à eux qui croient en son nom.**

Δέ, *mais*, exprime non seulement une gradation, mais une opposition. C'est ce que confirme l'antithèse du verbe ἔλαβον, *reçu*, avec le οὐ παρέλαβον, *n'ont point accueilli* (v. 11), aussi bien que celle du sujet : ὅσοι (littéral. : *autant il en est qui*), avec le οἱ ἴδιοι, *les siens* (v. 11). Ce dernier terme désignait la nation en corps ; le pronom ὅσοι n'indique plus que des individus. Par ses représentants officiels, la nation, comme telle, a refusé d'accueillir Jésus ; dès ce moment, la foi prend le caractère d'un fait purement individuel et pour ainsi dire sporadique. C'est ce qu'exprime le pronom ὅσοι, *tous ceux qui*. Mais les ὅσοι ne sont donc pas seulement les quelques membres du peuple juif qui n'ont pas partagé l'incrédulité nationale ; ce sont *tous les croyants* (τοῖς πιστεύουσιν, v. 12<sup>b</sup>), soit Juifs, soit Grecs, que Jean contemple réunis dans la famille nouvelle des enfants de Dieu (ἡμεῖς πάντες, *nous tous*, v. 16). Reuss (*Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 475) pensait que, si le terme *les siens* (v. 11) désignait réellement les Juifs, et non les hommes en général, on devrait aussi conclure de là que les ὅσοι,

<sup>a</sup> Δε est omis par D et quelques Pères.

croyants n'étaient que des Juifs. Mais Jean ne dit pas ὅσοι ἐξ αὐτῶν, tous ceux d'entre eux, mais : tous ceux qui... en général. Une fois le Messie rejeté par Israël incrédule, il n'y a plus désormais que l'humanité, et en elle des *individus* croyants ou non croyants. — Cette substitution de la foi individuelle à l'accueil collectif et national du peuple élu, qui a fait défaut, est précisément ce qui motive, dans ce verset, l'emploi du verbe simple ἔλαβον, ont reçu, au lieu du composé παρέλαβον, ont accueilli (v. 11). Le composé avait quelque chose de grave, de solennel, qui convenait à une réception officielle, telle qu'auraient dû la faire les autorités Israélites au nom de toute la nation théocratique, en introduisant joyeusement le roi divin dans son palais, le temple de Jérusalem ; tandis que le simple λαμβάνειν, qui signifie *prendre*, saisir au passage et comme accidentellement, s'applique parfaitement à la notion de la foi individuelle. — Dans ce verset, Jean substitue donc, de la même manière que le fait saint Paul dans toutes ses épîtres, la grande notion de l'individualisme chrétien, avec son caractère universaliste et humanitaire, au nationalisme juif, avec l'étroit particularisme dans lequel il demeurait naturellement renfermé. — En signalant le contraste (δέ, *mais*) entre l'incrédulité de la nation israélite et la foi des individus croyants, quels qu'ils soient, Juifs ou païens, l'apôtre veut arriver à faire comprendre la grandeur des biens dont s'est privé le peuple rebelle, lui qui était pourtant appelé à en jouir le premier. Il s'est privé, en repoussant la Parole, de participer à la vie de Dieu qu'elle apportait en elle. En effet, cet hôte divin, le Logos, a conféré à ceux qui l'ont reçu deux privilèges dignes de lui : d'abord une nouvelle position vis-à-vis de Dieu, puis, en raison de cette position, le pouvoir de participer à sa vie divine.

Le terme ἐξουσία, *autorité, compétence*, désigne plus qu'une simple possibilité, et moins qu'un pouvoir proprement dit. Il s'agit d'une position nouvelle, celle de réconcilié, de justifié, que le croyant obtient par la foi, et c'est par celle-ci qu'il reçoit le pouvoir, qui est une faveur, de réclamer et d'obtenir l'Esprit saint par lequel il devient *enfant de Dieu*. H. Holtzmann

*Hand-Commentar*) distingue ἐξουσία de δύναμις, en ce sens que le second terme désigne une faculté fondée sur la nature du sujet, tandis que le premier désigne un droit reçu du dehors. Cette distinction est loin de s'appliquer à tous les cas : car il est aussi des δυνάμεις reçues et des ἐξουσίαι résultant d'une situation naturelle. — Le terme de τέκνον θεοῦ, *enfant de Dieu*, employé par Jean, renferme plus que celui de υἱός, usité chez Paul. Le sens de ce dernier terme ne dépasse pas l'idée de l'adoption (υἱοθεσία), le droit de fils accordé au fidèle, tandis que le mot τέκνον, *enfant*, de τίχτειν, *engendrer*, implique la communication réelle de la vie divine. Comparez Galates 4.6 : « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs ;* » parole qui revient à dire : « *Parce que vous êtes fils, υἱοι (par adoption), Dieu vous fait enfants (τέκνα) par régénération.* » Ce ὅτι, *parce que* de Paul exprime précisément la relation d'idée renfermée dans le terme d'ἐξουσία chez Jean. — Comment, en face du mot γενέσθαι, *devenir*, Hilgenfeld ose-t-il imputer à Jean le système dualiste, d'après lequel les enfants de Dieu le seraient par nature et avant toute foi au Christ historique !

La notion d'*enfant de Dieu*, dans le sens concret où elle apparaît ici, est étrangère à l'Ancien Testament. Les termes de *père* et d'*enfant* n'y expriment, dans les cas rares où ils sont employés (Psaume 103.13 ; Esaïe 63.16 ; Jérémie 31.20 ; Osée 11.1), que des sentiments d'affection, de tendresse, de compassion. Cette observation suffit pour écarter l'opinion des interprètes qui, comme Lange et Baldensperger, dans le but de réserver la notion de l'incarnation pour le v. 14, rapportent ces v. 12 et 13 aux fidèles de l'ancienne alliance. Les expressions de *recevoir la Parole* et d'*être faits enfants de Dieu* sont beaucoup trop fortes pour s'appliquer aux saints Israélites et seraient en contradiction flagrante avec la déclaration de Jésus, Matthieu 11.11, et avec les réflexions de Jean lui-même, 1.17 et 7.39.

Le terme figuré, et par conséquent un peu vague, de *recevoir*, demandait à être expliqué, précisé ; car les lecteurs devaient connaître au juste le

moyen par lequel on se range au nombre de ces ὅσοι, de *tous ceux qui*. De là l'appendice : τοῖς πιστεύουσιν... , à eux qui croient en son nom. *Croire*, tel est le moyen du λαμβάνειν le mode de cet accueil individuel. Seulement, au lieu de rattacher cette explication au verbe *ils ont reçu*, l'auteur la rattache à la personne même des ὅσοι (à eux qui). C'est une des particularités du style de Jean, observe Luthardt, de déterminer la condition morale au moyen de laquelle s'accomplit un acte, par un appendice explicatif ajouté à l'un des mots qui dépendent du verbe principal. Comme style, c'est lourd peut-être ; mais, comme expression de la pensée, c'est énergique. Voir une construction semblable 3.13 ; 5.18 ; 7.30, etc. Nous avons cherché à rendre la force de cette tournure dans la traduction. — Entre ces deux actes : *recevoir* et *croire*, la relation est étroite : le premier s'accomplit par le fait même du second Mais pourquoi donc faut-il un acte de foi pour recevoir la Parole ? Parce que le caractère divin de celle-ci est caché à la vue par le voile de la chair qui l'enveloppe. Elle ne peut donc être discernée que par une aperception de nature morale. Rendu attentif par le témoignage, l'homme attache son regard sur le Christ, et, discernant en lui le sceau divin de la sainteté, il s'abandonne personnellement à lui : voilà la foi.

L'objet de la foi, tel qu'il est indiqué ici, ce n'est pas le Logos ; c'est *son nom*. *Le nom*, le nom normal de l'être, c'est l'expression vraie de son essence, la parfaite révélation de son caractère propre. Ce nom est ainsi le moyen de la connaissance que les autres êtres ont de lui, de l'idée qu'ils se font de sa personne. De là vient que cette *idée* est appelée parfois *le nom* dans un sens relatif et secondaire, comme dans cette prière : *Ton nom soit sanctifié*. Dans notre passage, Jean veut dire : ceux qui croient à la révélation qu'il a donnée de lui-même, comme Logos, qui ont discerné sous le voile de la chair la manifestation de cet être divin, du *Fils unique* (v. 14,18), et qui se sont en vertu de cette perception abandonnés à lui. — Après avoir ainsi expliqué le terme : *l'ont reçu*, l'apôtre développe au v. 13 celui d'*enfants de Dieu*.

### 1.13 Qui sont nés<sup>a</sup>, non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.

Il semble au premier coup d'œil, en raison du verbe au passé : *qui sont nés*, que l'apôtre place, la régénération avant la foi, ce qui est naturellement impossible. Mais, comme le fait observer avec raison Meyer, le relatif οἱ, *qui*, ne se rapporte point au mot τοῖς πιστεύουσιν, *ceux qui croient*, mais par une construction *ad sensum* au substantif neutre τέκνα θεοῦ, *enfants de Dieu*. Le v. 13 développe ce terme : « enfants de Dieu, » d'abord sous le rapport négatif, au moyen de trois expressions accumulées qui ont quelque chose de dédaigneux, de méprisant même. Jean veut-il par là stigmatiser la fausse confiance des Juifs en leur qualité d'enfants d'Abraham ? Cela ne me paraît pas vraisemblable. Trois expressions pour exprimer l'idée de la naissance théocratique seraient oiseuses. D'ailleurs, le prologue a un vol trop élevé, une tendance trop universelle, pour comporter une aussi mesquine polémique. Jean veut plutôt faire ressortir avec force la supériorité de la seconde création que le Logos vient accomplir sur le fondement de la première. Il y a deux humanités, l'une qui se propage par la voie de la filiation naturelle ; l'autre dans laquelle la vie supérieure est communiquée immédiatement par Dieu lui-même à chaque croyant. C'est donc la naissance ordinaire, comme base de l'humanité naturelle, que Jean caractérise dans les trois premières expressions. Le premier terme : *du sang*, désigne la procréation au point de vue purement physique ; le sang est mentionné comme siège de la vie naturelle (Lévitique 17.11). Le pluriel αἱμάτων a été appliqué soit à la dualité des sexes, soit à la série des générations humaines. Il doit plutôt être interprété comme le pluriel γάλαξι dans ces mots de Platon (*Leg. X*, p. 887 D) : ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι, le pluriel rappelant la multiplicité des éléments qui forment le sang (voir Meyer). Les deux ex-

---

<sup>a</sup>On lit : *Qui natus est*, dans le Ms. b de l'Itala et chez Irénée, qui cite trois fois ce passage sous cette forme, appliquant ainsi ces mots à Christ lui-même Justin paraît avoir lu aussi ος ἐγεννηθη, et Tertullien croit si fermement à l'authenticité de cette leçon qu'il attribue la leçon contraire, celle de notre texte, à une falsification d'origine gnostique (valentinienne). Mais la leçon reçue se trouve dans tous nos documents critiques.

pressions suivantes ne sont point subordonnées à la première, comme le pensait saint Augustin, qui, après avoir rapporté celle-ci aux deux sexes, rapportait les deux autres, l'une à la femme seule, l'autre à l'homme seul. Il faudrait dans ce cas la négation disjonctive *ni... ni* (οὔτε... ὅυτε). Les deux derniers termes désignent, comme le premier, la naissance naturelle, mais en y faisant intervenir, l'un, le facteur de la volonté dominée par l'imagination sensuelle, ce que, selon la remarque de H. Holtzmann, Paul appelle l'ἐπιθυμία (*la volonté de la chair*), l'autre, celui d'une volonté plus dégagée de la nature, plus personnelle, plus virile (*la volonté de l'homme*). Il y a une gradation de dignité de l'un de ces termes à l'autre. Mais, à quelque hauteur que puisse s'élever la transmission de la vie naturelle, cette communication ne peut franchir le cercle tracé à la première création, celui de la vie physico-psychique. *Ce qui est né de la chair*, même dans les meilleures conditions, *est* et reste *chair*. La vie supérieure, spirituelle, éternelle, est le don immédiat de Dieu. Il faut pour l'obtenir, cet engendrement spirituel par lequel Dieu communique sa propre nature. Le régime ἐκ θεοῦ, *de Dieu*, renferme à lui seul l'antithèse des trois expressions précédentes. Il exprime, par sa concision même, la beauté de cette naissance nouvelle, toute pure d'éléments matériels, d'attrait naturel, de volonté humaine, et à laquelle ne concourent que Dieu par son Esprit, d'une part, et la foi de l'homme, de l'autre.

Mais cette foi qui rend l'homme apte à être engendré de Dieu, comment expliquer sa vertu ? A-t-elle en elle-même, dans sa propre nature, le secret de sa puissance ? Non, car elle n'est qu'une simple réceptivité, un λαμβάνειν, *recevoir* ; — sa vertu vient de son objet. L'apôtre l'avait déjà fait entendre par les mots : « qui croient *en son nom* ; » et il le déclare maintenant positivement.

**1.14 Et la Parole est devenue chair, et elle a habité au milieu de nous — et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique**



**venant d'auprès du Père — toute pleine<sup>a</sup> de grâce et de vérité.**

Le lien entre ce verset et le précédent, renfermé dans le *καί, et*, est exprimé par cette idée : Si la foi peut faire d'un homme né de la chair un enfant de Dieu, c'est qu'elle a pour objet *la Parole faite chair*. — La venue de Christ sur la terre avait déjà été mentionnée au v. 11, au point de vue de sa relation avec Israël et de l'incrédulité qu'elle avait rencontrée. Jean proclame de nouveau le grand fait, sujet de son récit, au point de vue de l'humanité entière et comme objet de la foi de l'Église. Il n'y a donc aucune tautologie dans cette répétition. Elle reflète même très fidèlement les phases du développement de la foi dans le cœur d'anciens Juifs tels que Jean et les apôtres. Ils assistent d'abord à l'apparition du Messie en Israël (*chez les siens*), v. 11, et ils le voient ignominieusement rejeté. Mais bien loin de s'associer à ce rejet ils le reçoivent comme le Messie promis et obtiennent par là foi en lui les privilèges de l'adoption et de la régénération (v. 12-13). Sondant alors dans toute sa profondeur l'objet d'une foi capable d'opérer de telles merveilles, ils s'écrient : « C'est là la Parole qui a été faite chair ! » L'idée du Messie national s'est ainsi transformée graduellement chez eux en celle du Fils de Dieu, Sauveur de l'humanité. — Le *καί, et*, n'est donc pas ici une simple copule de liaison. Comment, en effet, lier l'une à l'autre par un *et*, ou un *et aussi*, deux idées aussi dissemblables que celles de 13<sup>b</sup> et de 14<sup>a</sup> : « Ils sont nés de Dieu, » et (*et aussi*) : « La Parole s'est faite chair ? » Nous ne pensons pas non plus que l'on saisisse mieux la pensée de l'évangéliste en paraphrasant ce *καί*, comme Luthardt, par : « *Et pour tout dire*, » ou, comme Brückner, par : « *Et dans ces conditions-là*. » La paraphrase de Meyer-Weiss : « *Et voilà comment* la foi en lui a pu se former et produire des fruits si heureux... » revient à peu près à notre explication, qui était déjà celle de Chrysostome, Grotius, etc. — L'accent n'est pas sur le sujet : *la Parole* ; ce nom n'est répété (au lieu du simple pronom) que dans le but de mieux accentuer le contraste entre le sujet et

---

<sup>a</sup>D et quelques Pères lisent : πληρη (accordé avec δοξαν), et Augustin : *pleni* (d'après une variante πληρους ??), à rapporter à *unigeniti*.

le prédicat *est devenue chair*. La Parole à qui tout doit son existence, qui nous a créés nous-mêmes, est devenue membre de l'humanité. — Le mot *chair* désigne au sens propre les parties molles du corps, en opposition, soit aux parties dures, les os, — c'est ainsi qu'il est dit : « chair de ma chair, os de mes os, » Genèse 2.23, — soit au sang (6.54). De ce sens le plus restreint dérive un sens plus large : le corps tout entier, considéré au point de vue de sa substance, la matière animée ; ainsi 1 Corinthiens 15.39. Enfin, comme la chair dans le sens propre est le siège de la sensibilité physique, ce mot désigne fréquemment, par métonymie, l'être humain tout entier, en tant que dominé dans son état naturel par la sensibilité à l'égard du plaisir et de la douleur. « *Car aussi ils ne sont que chair,* » est-il dit des hommes d'avant le déluge, Genèse 6.3. Comparez Jean 17.2 ; Psaume 65.3 ; Romains 3.20 : *toute chair, nulle chair*, pour : tout homme, nul homme. Sans doute le désir de la jouissance et l'effroi de la souffrance ne sont pas en eux-mêmes des instincts criminels. Ce sont même souvent des moyens précieux par lesquels l'homme échappe à une foule de dommages et d'altérations dont autrement il n'aurait pas conscience. Il y a plus : sans cette double sensibilité naturelle, l'homme ne pourrait jamais présenter à Dieu que « des holocaustes qui ne lui coûtent rien. » Il ne saurait devenir lui-même un holocauste vivant, saint, agréable à Dieu » (Romains 12.1) et par là remplir sa plus noble destination, celle de glorifier Dieu par le sacrifice de lui-même. Mais, d'autre part, on ne peut nier que dans ces deux penchants naturels ne se trouve la possibilité de la tentation et du péché. L'humanité dans cette position critique : voilà la forme d'existence que la Parole a consenti à s'approprier. L'expression : *est devenue chair*, signifie donc, d'abord, que la Parole a quitté l'état immatériel de l'être divin pour prendre un corps et s'enfermer, comme la créature, dans les limites du temps et de l'espace. Mais l'expression de chair va plus loin. Depuis le travail de Zeller (*Theol. Jahrb.*, 1842), l'école de Tübingue fait dire à Jean que le Logos n'a emprunté à l'humanité que le corps matériel, tandis que ce serait lui-même qui remplirait en Jésus la fonction de *l'esprit* chez tout autre homme (l'ancienne

théorie d'Apollinaire). Mais Jean ne songe à rien de semblable. Nous venons de constater que le mot *chair* désigne souvent la personne humaine tout entière (*esprit, âme et corps*, 1 Thessaloniens 5.23). C'est certainement le cas dans ce passage. L'expression : « la Parole est devenue corps, » n'aurait pas de sens. Il eût fallu dire : a pris corps. Jésus parle parfois dans notre évangile de *son âme*, et de son âme comme *troublée* (12.27). Il est raconté de lui qu'il frémit ou qu'il fut troublé *en son esprit* (11.33; 13.21), qu'il *remit son esprit* (19.30) : tout cela suppose que le Logos ne joue nullement le rôle de l'esprit dans la personne de Jésus. L'esprit, en Jésus, est, comme chez tout homme, l'un des éléments de la nature humaine, aussi bien que l'âme et le corps. Il résulte de là que *la chair* désigne dans notre passage la nature humaine complète. Par conséquent, ce terme de *chair* n'a pas pour but de caractériser uniquement la visibilité ou la corporéité de Jésus (de Wett, Reuss, Baur), ou bien même la pauvreté et l'infirmité de son apparition terrestre (Olshausen, Tholuck). Ce qu'il désigne c'est la *réalité* et l'*intégrité* du mode d'être humain dans lequel est entré le Logos. En vertu de cette incarnation, il a pu souffrir, jouir, être tenté, lutter, apprendre, progresser, aimer, prier, exactement *comme nous* ; comparez Hébreux 2.17. L'expression ἄνθρωπος ἐγένετο, *est devenue homme*, eût exprimé à peu près la même idée ; seulement elle eût caractérisé Jésus comme une personnalité particulière, comme un représentant déterminé du type humain, et l'on eût pu se figurer que *cet* homme s'était réservé au sein de la race une position exceptionnelle. L'expression de *chair*, qui n'indique que l'état, le mode d'existence, affirme plus clairement l'homogénéité complète entre son état et le nôtre. Du reste, Jésus n'a pas craint de s'appliquer à lui-même le terme d'ἄνθρωπος, *homme* (Jean 8.40) ; et le terme de prédilection par lequel il se désignait, était celui de *fil de l'homme* (voir à 1.52).

Le mot qui comble l'intervalle entre le sujet, *la Parole*, et l'attribut, *chair*, est le verbe ἐγένετο, *est devenue*. Le terme *devenir*, lorsqu'il a pour attribut un substantif, implique une transformation profonde dans le mode d'être

du sujet. Ainsi 2.9 : « l'eau devenue vin (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον). » Que s'il s'agit d'une personne, ce mot *devenir*, sans compromettre son identité, indique qu'elle a changé d'état ; par exemple dans cette locution : le roi devenu berger. Baur et Reuss affirment que, dans la pensée de l'évangéliste, le Logos, tout en devenant chair, est demeuré en possession non seulement de sa conscience, mais encore de ses attributs de Logos. Il s'est bien, selon eux, revêtu d'un corps, mais comme d'une enveloppe temporaire. « Cette incarnation n'a été pour lui que quelque chose d'accessoire » (Reuss, t. II, p. 456). Cependant ce savant ne peut s'empêcher de dire (p. 451) : « Il n'y a que le mot *devint* qui affirme positivement qu'en venant il changea la forme de son existence. » Eh ! certainement. Et nous n'affirmons rien de plus, mais rien de moins. Le mot *devenir* en effet montre que ce changement a atteint le fond même de l'existence du Logos. Ce sens naturel du terme *devenir* n'est nullement infirmé par l'expression *venu en chair*, 1 Jean ch. 4, dans laquelle Reuss trouve l'affirmation du maintien de sa nature primitive avec tous ses attributs mais qui en réalité ne renferme que la continuité de sa personnalité. Le sujet personnel dans le Logos est resté le même dans son passage de l'état divin à l'état humain, mais avec l'abandon complet de tous les attributs divins, dont la possession eût été incompatible avec la réalité du mode d'existence humain. Et si jamais il recouvre l'état divin, ce ne sera pas en renonçant à sa personnalité humaine, mais en exaltant celle-ci jusqu'au point où elle peut devenir l'organe de l'état divin. Voilà, ce nous semble, la vraie conception christologique, telle qu'elle ressort des Ecritures en général, de notre passage en particulier.

Le contenu de la déclaration de Jean n'est donc pas : deux natures ou deux modes d'être opposés coexistant dans le même sujet ; mais un sujet unique passant d'un mode d'être à un autre, pour recouvrer le premier en réalisant parfaitement le second. L'enseignement de Jean ainsi compris est en complète harmonie avec celui de Paul. Cet apôtre dit en effet, Philippiens 2.6-8 : « Lui qui était en forme de Dieu... , *il s'est anéanti* (dépouillé)

*lui-même*, ayant pris la forme d'un serviteur et étant devenu semblable aux hommes ; » et 2 Corinthiens 8.9 : « Etant riche, il s'est fait pauvre, afin que vous soyez, enrichis par sa pauvreté. » Ces passages expriment, sous une forme complètement indépendante de celle de Jean, une conception identique : l'incarnation par le dépouillement (κένωσις). Nous verrons que toute l'histoire évangélique, et spécialement le tableau de la personne de Jésus tracé par notre évangéliste, s'accorde parfaitement, malgré toutes les assertions contraires de Reuss, avec la thèse du prologue ainsi comprise.

Après être entrée dans la vie humaine, la Parole y est demeurée et se l'est appropriée jusqu'au bout ; c'est ce qu'exprime la proposition suivante. Le terme σκηνοῦν, littéralement *habiter sous une tente*, renferme, selon Meyer, Reuss, etc., une allusion à un mot technique dans la philosophie religieuse des Juifs postérieurs, celui de *Schekina* (la demeure), qui désignait les formes visibles par lesquelles Jéhova manifestait sa présence au milieu de son peuple. On pourrait voir aussi dans ce terme σκηνοῦν, *vivre sous la tente*, surtout avec le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous* une allusion au tabernacle du désert, qui était comme la tente de Jéhova, pèlerin lui-même au milieu de son peuple pèlerin. A cette conformité entre le genre d'habitation de Jéhova et celui de son peuple répondrait la communauté complète de mode d'existence entre la Parole incarnée et les hommes, ses frères. Peut-être ces allusions sont-elles un peu recherchées et la pensée de Jean est-elle simplement de comparer la chair de Jésus (son humanité) à une tente semblable à la nôtre (2 Corinthiens 5.1). Ce mot σκηνοῦν, *camper*, désigne en tout cas toutes les relations familières qu'il a soutenues avec ses semblables ; relations variées comme celles qu'un pèlerin soutient avec les autres membres de la caravane. C'est comme si Jean disait : « Nous avons mangé et bu à la même table, couché sous le même toit, marché et voyagé ensemble ; nous l'avons connu fils, frère, ami, hôte, citoyen. Il est resté fidèle jusqu'au bout à la voie dans laquelle il était entré en se faisant homme. » Cette expression rappelle donc toute la condescendance de cet

être divin qui a ainsi voilé sa majesté pour partager l'existence de ses compagnons de route. — Le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous*, en relation avec le terme σκηνοῦν, *vivre sous la tente*, et avec l'expression suivante : *nous avons contemplé*, a été appliqué par un grand nombre d'interprètes à l'humanité tout entière, qui contemple cette gloire par l'intermédiaire de ses témoins immédiats. Cependant, H. Holtzmann reconnaît lui-même (*Hand-Comm.*, p. 28) que si l'on explique ces termes par le passage 1 Jean 1.1-3, ils ne peuvent se rapporter qu'aux témoins immédiats de l'existence terrestre de Jésus, à ceux qui ont vécu avec lui dans les relations de la vie journalière. Et en effet il est clair que les expressions si fortes : « *Ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu et contemplé de nos yeux, ce que nos mains ont touché de la Parole de vie...* » ne peuvent s'entendre que de la perception sensible des témoins oculaires tels que les apôtres ; — et ce qui le prouve sans réplique, c'est que par les mots suivants : « *Ce que nous avons vu, dis-je, et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous y ayez part avec nous,* » Jean oppose clairement ceux dont il déclare qu'ils *ont vu* et qu'ils *annoncent* à ceux qui reçoivent de leur bouche ou par écrit leur témoignage, c'est-à-dire aux croyants et aux hommes en général. L'expression du sentiment général de l'Eglise viendra plus tard, v. 16-18.

A mesure que ce spectacle se représente à la pensée de l'évangéliste et prend, par ces mots : *au milieu de nous*, le caractère du souvenir le plus personnel, il devient chez lui l'objet d'une suave contemplation. La phrase se brise. Le mot *nous* de régime devient tout à coup sujet, tandis que le sujet, la Parole et sa gloire, passe à l'état d'objet grammatical : « *Et nous avons contemplé sa gloire.* » Comme ce changement de construction se comprend bien sous la plume d'un témoin oculaire ! On remarque le changement inverse dans les premiers versets de 1 Jean : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé de la Parole de vie..., car la vie a été manifestée et nous l'avons vue, c'est ce que nous vous annonçons.* » Ici l'apôtre commence par l'impression reçue — c'est une lettre — pour passer de là au fait lui-

même. Mais dans l'évangile où il parle en historien, après être parti du fait, il décrit l'ineffable jouissance qu'ont éprouvée à cette vue les témoins. — Le mot  $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ , *contempler*, est plus riche que  $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$  (*voir, discerner*); c'est le *voir au repos*, comme dit Luthardt, avec une idée de satisfaction, tandis qu'à  $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$  s'attache plutôt celle de connaissance. Baur, Keim, Reuss appliquent ici ce terme de *contempler* à un acte purement spirituel, la vue intérieure de Christ accordée à tout croyant; comparez 1 Jean 3.6 : « Celui qui pêche ne l'a point vu; » et 2 Corinthiens 3.18. On comprend l'intention de cette interprétation. Ces critiques se refusent à reconnaître dans l'évangéliste un témoin, et cependant ils ne voudraient pas faire de lui un imposteur. Il ne leur reste donc que cette issue. Mais cette issue est une impasse; nous l'avons montré dans l'introduction ( $\Rightarrow$ ). Comment s'agirait-il ici du Christ glorifié, objet de la contemplation spirituelle des fidèles. Ne sommes-nous pas à l'ouverture du récit de la vie terrestre du Christ, au moment où la venue en chair du Logos et sa condescendance envers les compagnons de sa arrière terrestre viennent d'être indiquées? Attribuer au mot *contempler* dans un tel contexte un sens purement spirituel c'est braver l'évidence. Sans doute, il y a eu chez les témoins plus que la vue du corps. Cette contemplation a été aussi une aperception interne. Mais la première a été le moyen de la seconde.

L'objet de la contemplation a été *la gloire* de la Parole. La gloire de Dieu, c'est le rayonnement de ses perfections aux yeux des créatures. Cette gloire-là est réellement l'unique : toute gloire que possède un être quelconque n'est que la participation, en une mesure quelconque, à l'éclat que jette la perfection de Dieu même. — La gloire que les témoins de la vie terrestre du Logos ont contemplée en lui, n'a pu être la splendeur dont il jouissait dans son état de préexistence. Car cette gloire, Jésus la redemande, 17.5 : « Et maintenant glorifie-moi, toi Père, auprès de toi, de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût. » On ne redemande pas ce que l'on possède encore. Reuss prétend qu'il n'y a que

« l'harmonistique la plus arbitraire » qui puisse attribuer à Jean l'idée que le Logos s'est dépouillé des attributs divins en s'incarnant (*Théol. Johann.* p. 120). Mais cette harmonistique, c'est Jean lui-même qui nous la suggère par la prière de Jésus que nous venons de citer, et cela en plein accord avec Paul (Philippiens 2.6 et suiv.). Que faut-il donc entendre par cette gloire de Jésus dont parle ici Jean et qui n'est pas celle du Logos préexistant ? A la suite du miracle de Cana, 2.11, Jean dit : « Et il manifesta sa gloire. » On pourrait conclure de là que, comme le pense Weiss, la gloire terrestre du Logos a consisté dans les œuvres de toute-puissance ainsi que dans les paroles de toute-science que le Père lui donnait de faire et de prononcer. Cependant, 17.10, Jésus dit : « Je suis glorifié *en eux*, » et cette expression nous conduit à une notion plus spirituelle de la *gloire* qu'il a possédée ici-bas. Dans notre verset même, les mots : *pleine de grâce et de vérité*, caractérisent la Parole et nous donnent de sa gloire une notion bien plus morale que ne le suppose l'explication de Weiss. Le caractère essentiel de cette gloire terrestre du Logos a été, me paraît-il, le sceau filial imprimé à toute la vie humaine de Jésus, la communion intime avec le Père, qui a distingué si profondément cette vie de toute autre. Jésus nous met sur la voie, quand, avant de prononcer ces mots : « Je suis glorifié en eux, » il dit (17.10) « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi. » Une pareille relation avec Dieu est la plus parfaite gloire qui puisse rayonner au front d'un être humain. Elle comprend naturellement toutes les manifestations d'une pareille relation, ainsi que les œuvres de puissance, les paroles de sagesse, la vie de sainteté et de charité, tout ce que les disciples ont contemplé en Jésus de divinement grand et beau. — Cette explication s'accorde avec celle de Jean lui-même dans les mots suivants : « *Une gloire comme celle du Fils unique venant du Père.* » La conjonction ὡς, *comme*, n'exprime certainement pas ici une comparaison entre deux choses semblables, mais, comme c'est si souvent le cas, l'accord absolu entre le fait et l'idée : une gloire comme (doit être) celle du Fils venant d'auprès du Père. Weiss oppose à cette explication l'absence de l'article τοῦ, *du*, devant les mots : *Fils unique* et *Père*,



puis aussi le sens le plus naturel de ὡς, *comme*, qui est celui d'une comparaison. Il traduit donc : « Une gloire semblable à celle d'un fils unique venant d'un père, » en ce sens que tout fils unique hérite du rang et de la fortune de son père. Ainsi l'on voyait dans ce cas que Dieu avait transmis toute sa gloire à Jésus. Mais cette explication supposerait que tout père, qui a un fils unique, possède aussi une grosse fortune à lui transmettre, ce qui n'est rien moins que vrai. Le manque d'article qui conduit Weiss à une explication si forcée, s'explique bien plutôt par le fait que les termes de *Fils unique* et de *Père* sont traités ici comme des noms propres, ou du moins comme des substantifs désignant des êtres uniques en leur genre (Winer, *Grammatik*, §18). En effet, le père dont il s'agit est le *Père* absolument parlant, celui de qui tout ce qui s'appelle *père*, au ciel et sur la terre, tire son caractère paternel (Ephésiens 3.15) : et ce *Fils unique* est l'unique, non pas seulement comme seul fils de ce père, mais en tant que modèle et prototype absolu de tout ce qui, entre les fils des hommes, porte le nom de fils unique. Quant au ὡς, *comme*, employé pour indiquer l'accord complet du fait avec l'idée, comparez les ὡς tout semblables Matthieu 7.29 ; 1 Corinthiens 5.3 ; 2 Corinthiens 2.17 ; Galates 3.16, etc. La gloire du Logos incarné était donc une gloire plus humble sans doute que celle de son état de préexistence, mais qui le signalait néanmoins comme uni à Dieu par le lien d'une intimité filiale sans exemple. On contemplait en lui, comme jamais chez aucun homme, l'assurance d'être aimé paternellement de Dieu, de pouvoir tout lui demander avec la certitude de l'exaucement, en même temps que la fidélité filiale la plus parfaite envers lui. — Cette gloire unique de la Parole faite chair, l'apôtre la décrit en caractérisant toute l'apparition terrestre de la Parole par ce dernier coup de pinceau : *pleine de grâce et de vérité*. Nous rapportons ces mots au sujet principal de toute la phrase, la Parole. C'est la construction simple et correcte du nominatif πλήρης, *pleine* ; c'est aussi celle qui donne le meilleur sens. Sans doute on pourrait faire de cet adjectif, avec Grotius, Meyer, Luthardt, Wahle, Weiss et d'autres, un nominatif absolu, en le rapportant à αὐτοῦ, *d'elle* : « sa gloire, à elle pleine de

grâce... » (de là la leçon πλήρη chez Augustin), ou en le rapportant à δόξαν, comme le fait Keil : « gloire pleine de grâce... » (leçon πλήρη, dans D?). Mais ces explications, grammaticalement possibles, me paraissent méconnaître le vrai mouvement de la phrase. Entraîné par le charme du souvenir, l'évangéliste a interrompu la description historique des relations que la Parole a soutenues avec ceux qui l'ont entourée ; il reprend maintenant ce tableau demeuré inachevé, non qu'il faille admettre une parenthèse comprenant les mots entre καί et πατρός ; il n'y a pas interruption réfléchie ; la vivacité du sentiment a amené le brisement de la phrase qui maintenant s'achève. — Dans l'Ancien Testament, les deux traits essentiels du caractère de Dieu étaient la grâce et la vérité (Exode 34.6) : « abondant en grâce et en vérité. » Ce sont aussi là les deux traits qui ont distingué aux yeux de Jean la vie humaine de la Parole faite chair et qui ont servi à lui révéler sa relation filiale avec le Père. La grâce : l'amour divin revêtant le caractère de l'affabilité envers les amis, de la condescendance envers les inférieurs, de la compassion envers les malheureux, du pardon envers les coupables ; Dieu consentant à se donner. Et comme c'est de la grâce que découle la vie, la Parole est redevenue pour les croyants par ce premier trait, ce qu'elle était primordialement pour le monde (v. 4), la source de la vie. Le second trait, la vérité, c'est la réalité des choses mise au jour adéquatement. Et, comme l'essence des choses, c'est l'idée morale qui préside à l'existence de chacune d'elles, la vérité, c'est la pensée sainte et bonne de Dieu, complètement dévoilée : c'est Dieu révélé. Par cet attribut la Parole incarnée est également redevenue ce qu'elle était originellement, la lumière des hommes (v. 4-3). A ces deux attributs essentiels du caractère de Jésus, les témoins de sa vie ont donc pu reconnaître en lui le Fils unique venant d'auprès du Père. Ils l'ont senti : cet être, c'était Dieu donné, Dieu révélé dans une existence humaine.

Comme un homme qui a fait une découverte importante, se rappelle avec satisfaction les indices qui ont donné le premier éveil à sa pensée

et mis son intelligence sur la voie, ainsi de cette expérience faite l'apôtre se reporte au moment décisif où il a entendu la première révélation, non comprise d'abord, mais éclaircie plus tard, du fait de l'incarnation. Car c'est bien à ce fait divin que se rapporte la parole du précurseur qu'il va citer. Jean détache ce témoignage de la situation historique dans laquelle il fut prononcé et qui sera expressément rappelée v. 30 : et il en tire simplement parti en ce moment dans un but didactique, en confirmant par là le fait capital de l'incarnation, énoncé au v. 14. C'est le second témoignage, celui du héraut divin officiel, à la suite de celui des témoins oculaires.

**1.15 Jean rend témoignage de lui, et s'écrie, disant<sup>a</sup> : C'était de lui que je parlais quand j'ai dit<sup>b</sup> : Celui qui vient après moi m'a précédé, vu qu'il était avant moi.**

Le présent *rend témoignage* est ordinairement expliqué par la valeur *permanente* de ce témoignage mais peut-être provient-il plutôt de ce que l'auteur se reporte vivement au moment où il a entendu cette mystérieuse parole, sortant d'une pareille bouche : il lui semble l'entendre encore. Le parfait *κέρραγε* est toujours employé en grec dans le sens de présent : *il s'écrie* ; cette déclaration fut faite avec la solennité d'une proclamation officielle. Selon la leçon de B C et Origène, il faudrait, pour donner un sens à ces mots : *c'était celui qui disait*, les mettre entre parenthèses, comme le font Westcott et Hort, et prêter ainsi à l'évangéliste la plus inepte des répétitions. Voilà où sont conduits ces critiques par le système qu'ils ont adopté une fois pour toutes ! La leçon de **N** n'est pas plus admissible. — D'après le v. 30 le précurseur prononça cette parole le lendemain du jour où la députation du sanhédrin lui avait posé officiellement la question relative à sa mission. Après avoir expressément décliné devant ces délégués l'honneur d'être le Messie, il avait ajouté, en termes mystérieux, que ce personnage était déjà là et allait lui succéder immédiatement, quoiqu'en réalité il eût

<sup>a</sup>**N** D b omettent λεγων.

<sup>b</sup>B C Or. (une fois) lisent ο ειπων (*celui qui disait*), au lieu de ον ειπον (*dont je disais*). **N** omet ces mots et ajoute ος après ερχομενος (*c'était le venant après moi, qui a été...*).

déjà été là avant lui (v. 26-27). Le lendemain il renouvela cette déclaration devant le peuple, mais cette fois en désignant positivement Jésus comme celui dont il avait parlé la veille et en ajoutant une explication au sujet de cette antériorité qu'il lui attribuait par rapport à lui-même (v. 30). C'est cette seconde déclaration plus complète que cite par anticipation l'évangéliste au v. 15, parce que c'était la première qui se rapportât personnellement et intelligiblement à Jésus, Jésus n'étant pas présent le jour avant. On peut se demander pourquoi il y a, entre la déclaration citée et celle-ci (v. 15), cette petite différence, que là Jean-Baptiste dit οὗτος ἐστίν, « c'est lui... », tandis que l'évangéliste lui fait dire au v. 15 : οὗτος ἦν, « c'était lui... » La première forme paraît plus en rapport avec la présence immédiate de celui auquel se rapporte le témoignage : « C'est là celui dont je disais hier... Vous le voyez là ! » Cette forme convient parfaitement au témoignage primitif. La forme : *c'était* là, rappelait que *c'était* à Jésus que le Baptiste pensait la veille en parlant comme il l'avait fait. Mais si elle appartient à l'évangéliste, elle est due à l'éloignement où il se trouve actuellement du fait raconté.

Le témoignage reproduit ici par l'apôtre a une tournure paradoxale, conforme au caractère original de Jean-Baptiste « Celui qui me suit m'a précédé. » Il y avait dans la contradiction apparente de ces deux verbes de quoi exciter l'attention et stimuler l'activité d'esprit de ceux à qui cette parole était adressée. De nombreux interprètes, comme s'ils prenaient à tâche d'ôter à cette parole ce qui en fait le piquant, ont donné au mot *m'a précédé* le sens de *m'a surpassé* (Chrysostome, Tholuck, Olshausen, de Wette, Lücke, Luthardt) Mais qu'y a-t-il d'étonnant à ce que celui qui vient après soit supérieur à celui qui le précède ? N'est-ce pas même là l'ordinaire ? Le héraut ne marche-t-il pas devant le souverain ? C'est donc une platitude que l'on prête à Jean-Baptiste. Hofmann l'a senti. Et au lieu de rapporter l'un de ces verbes au *temps*, l'autre à la *dignité*, il les applique tous deux à la *dignité*, dans ce sens : « Celui qui d'abord m'était inférieur (qui marchait

derrière moi comme mon disciple) est devenu mon supérieur (marche maintenant devant moi comme mon maître). » Mais Jésus n'a jamais été dans la position de disciple à l'égard de Jean et il n'est pas davantage devenu son maître. D'ailleurs les termes de μείζων et de ἐλάσσων se seraient offerts bien plus naturellement pour exprimer cette idée. Rappelons-nous que l'évangéliste a pour but de prouver, par le témoignage du précurseur, la dignité de Logos incarné attribuée à Jésus ; or, c'est précisément le sens *temporel* qui convient à ce but, et si l'une des deux propositions, se rapporte au temps, l'autre doit s'y rapporter aussi : car c'est la contradiction apparente des deux termes qui donne à cette parole toute sa valeur. « Celui qui est mon après-venant m'a précédé » (Luther, Meyer, Bæumlein, Weiss, Wahle. Keil, etc.). *Mon après-venant* : quant à l'activité messianique : Jésus a paru sur la scène après Jean. Et pourtant il a *été là avant lui*. Comment cela ? par sa présence et son activité dans toute l'ancienne alliance. Le Christ a réellement précédé dans le monde son précurseur : comparez 12.41 ; 1 Corinthiens 10.4, et le passage Malachie 3.1, où Jean-Baptiste a trouvé cette notion, comme nous le verrons. Le parfait γέγονε ne signifie pas *a existé*, mais *a été là* (de fait) ; comparez 6.25.

Jean, en répétant le lendemain cette parole énigmatique y ajouta cette phrase qui devait faire entrevoir la solution de l'énigme : « *parce qu'il était avant moi,* » ou plus littéralement « *mon premier.* » Plusieurs, ici encore, rapportent ce mot *premier* à la supériorité de *rang*, non de *temps* (Chrysostome, Bèze, Calvin, Hofmann, Luthardt) : mais l'imparfait *était* s'oppose à ce sens ; il eût fallu *est*. On objecte la tautologie, entre cette propos, et la précédente, si toutes deux se rapportent au temps. Mais on oublie la différence entre le γέγονε, qui nous place sur le terrain de l'histoire : *a été là*, et le ἦν, *était*, qui se rapporte à l'essence du Logos, à l'ordre éternel auquel il appartient par nature. Il n'a pas passé, lui, du néant à l'être comme son précurseur. S'il a précédé celui-ci sur le terrain de l'histoire, c'est qu'en réalité il appartenait à un ordre de choses supérieur à celui du temps. Plusieurs

interprètes (Meyer, Bæumlein) qui prennent ce mot *premier* dans le même sens que nous, disent que le superlatif  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma$ , est mis ici pour le comparatif  $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ , *antérieur à*, et citent comme exemple 15.18. Mais Jean évite le comparatif parce qu'il se rapporterait à la relation de deux personnes qui appartiendraient toutes les deux au même ordre de choses, et que l'on pourrait par conséquent comparer l'une à l'autre. Or, il n'en est point ainsi dans ce cas ; et toute comparaison est impossible. Jésus n'est pas seulement antérieur à Jean ; il est *premier*, absolument parlant, par rapport à lui et à tout ce qui est dans le temps. De là l'expression : *mon premier*. Et c'est bien aussi là le sens dans 15.18. Car Jésus n'est pas seulement persécuté avant les disciples, comme leur égal ; c'est lui qui est en eux l'objet réel de la persécution. — Cette dernière proposition renferme donc bien la solution de la contradiction apparente qu'offraient les deux précédentes. Il peut avoir été le devancier de son précurseur, puisqu'il appartient à l'ordre éternel.

On prétend que Jean-Baptiste ne peut avoir prononcé une pareille parole qui suppose déjà la connaissance de la divinité du Messie, connaissance qui ne s'est développée que plus tard dans l'Eglise. Ce serait donc l'évangéliste qui la lui mettrait dans la bouche (Strauss, Weisse, de Wette) ou qui du moins modifierait dans ce sens une parole quelconque qu'il avait entendue de sa bouche et où le précurseur proclamait la dignité supérieure de Jésus (Weiss). D'autre part, Lücke, Meyer, Brückner et d'autres défendent l'exactitude historique de cette parole. Et en effet la préexistence du Messie fait déjà partie de renseignement de l'A. T. (Comparez les passages Esaïe 9.5 ; Michée 5.1 ; Daniel 7.13-14). Bertholdt, dans sa *Chrystologia Judæorum*, p. 131, a démontré la présence de cette idée dans les écrits rabbiniques. Elle se trouve dans le livre d'Hénoch et dans le IV<sup>e</sup> livre d'Esdras<sup>a</sup>. Bien loin de l'avoir empruntée aux chrétiens, la théologie juive s'en est plutôt détournée dans sa lutte avec le christianisme<sup>b</sup>. — Si cette parole était, soit en tout, soit en partie, une composition de l'évangéliste, ce

<sup>a</sup>Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, § 29 ; II, p. 444-446.

<sup>b</sup>*Ibidem*, p. 446

serait assez de l'avoir placée dans son prologue ; il ne se permettrait pas d'y revenir encore deux fois dans le cours de la narration suivante pour indiquer la situation historique où Jean l'a prononcée, en fixer exactement le lieu, le moment, l'occasion (v. 26-27 et 30), et faire remarquer le progrès dans sa teneur d'une circonstance à l'autre. — Il suffirait d'ailleurs de la forme originale et énigmatique sous laquelle elle se présente, pour en garantir l'authenticité. Elle offre sous ce rapport une grande analogie avec la parole incontestablement authentique du précurseur, 3.30. N'oublions pas qu'il y avait dans l'A. T. un passage qui, plus que tout autre, renfermait comme le programme de la mission de Jean-Baptiste, passage qu'il avait dû lire et relire, et qui était le texte de la déclaration qui nous occupe. C'est Malachie 3.1 : « Voici, j'envoie mon messager devant moi, et il me prépare le chemin. » Si le Messie envoie son messager devant lui, c'est-à-dire pour le suivre bientôt lui-même, et si cet envoi consiste dans une naissance, il est clair que le Messie doit nécessairement préexister à son après-venant. Le simple bon sens impose cette conclusion qu'avait bien su tirer Jean-Baptiste. — Enfin, même indépendamment de tout cela, le précurseur avait reçu des révélations propres des instructions relatives à sa mission. « Celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là m'a dit ; » c'est ainsi qu'il s'exprime, faisant allusion à une communication directe à une sorte de théophanie qui lui avait été accordée (v. 33). Il n'est donc pas possible que, quand la vision du baptême vint couronner cette préparation prophétique spéciale, il n'ait pas eu les yeux ouverts pour comprendre pleinement la dignité supérieure de celui que Dieu lui-même saluait du titre de son *Fils bien-aimé*.

L'évangéliste nous a fait entendre le témoignage des témoins immédiats de la vie du Christ (v. 14), puis celui du héraut divin envoyé pour lui préparer le chemin (v. 15) ; il ne lui reste plus qu'à formuler celui qui ressort de l'expérience de toute l'Eglise :

### 1.16 Et<sup>a</sup> de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.

C'est à ce premier trait du caractère divin, la *grâce*, que l'Eglise a reconnu en Jésus la Parole faite chair. Les deux termes *χάρις*, *grâce*, et *πλήρωμα*, *plénitude*, rattachent étroitement cette parole aux derniers mots du v. 14. L'expérience faite par l'Eglise est venue mettre le sceau au témoignage de ceux qui avaient entouré Jésus ici-bas. — Depuis Héracléon et Origène, plusieurs (Luther, Mélanchton, etc.) ont fait de ce v. 16 la continuation du discours de Jean-Baptiste (v. 13). Et il est possible que ce soit de cette explication que soit provenue la leçon *ὅτι*, *parce que*, que les alex., Origène et quelques autres autorités substituent à *καί*, *et*, que lit le T. R. au commencement du verset. Le *nous tous* du v. 16 qui implique l'existence de l'Eglise, exclut en tout cas la supposition que ce soit encore Jean-Baptiste qui parle. Quant au *ὅτι*, *parce que*, si c'était là la vraie leçon, il faudrait le faire porter soit sur le témoignage des apôtres au v. 14, soit sur celui du Baptiste au v. 15. La première relation n'est pas possible, puisqu'elle forcerait à faire du v. 15 une simple parenthèse, ce qui est inadmissible; la seconde ne l'est pas non plus car il faudrait dans ce cas, comme Weiss essaie de le faire, rapporter ce *parce que*, non au contenu du témoignage de Jean (v. 13), mais à l'acte même de ce témoignage, ainsi au verbe *il témoigne* : « Jean témoigne ainsi de Jésus, parce qu'en effet nous avons tous reçu... » On ne peut imaginer une liaison plus forcée grammaticalement et logiquement parlant. Rien de plus naturel au contraire que la liaison par *καί*, *et*, dans le T. R.; ce *et* exprime tout simplement l'adjonction du troisième témoignage, celui de l'Eglise, aux deux autres. Cette leçon est donc certainement la vraie; elle se trouve déjà dans la plus ancienne version syriaque, la Syr. de Cureton. L'autre est due à la fausse interprétation d'Héracléon, suivie par Origène.

Le mot *πλήρωμα*, qui désigne proprement ce qui sert à remplir un es-

---

<sup>a</sup>Au lieu de *καί* que lit T. R. avec A E F G H K M S U V Γ Δ Λ Π Syr<sup>cur.</sup> sch. p. It<sup>aliq</sup> et la plupart des Mnn., on lit *ὅτι* dans **N** B C D L X 33. It<sup>aliq</sup> Cop. et plusieurs Pères, en particulier Or. (trois fois.)



pace vide, se rapporte à la plénitude inépuisable de grâce et de vérité dont est remplie et dont déborde la personne du Logos. Ce terme de πλήρωμα est employé ici de la manière la plus simple et la plus naturelle, dans le même sens que Romains 15.29 (πλήρωμα εὐλογίας, *plénitude de bénédiction*, et sans la moindre analogie avec le sens mythologique que les gnostiques lui ont donné au II<sup>e</sup> siècle dans leurs systèmes. — Dans le mot *nous tous* sont compris tous les croyants mentionnés au v. 12, l'Église déjà répandue en toute contrée de l'Orient et de l'Occident au moment où Jean écrivait ce prologue. — Le verbe : *nous avons reçu*, reste sans régime. Il ne s'agit pas d'abord de tel ou tel don reçu, mais seulement de l'acte de recevoir : « Nous avons tous puisé, puisé richement à cette invisible source. » Les témoins avaient *contemplé* ( v. 14) ; l'Église a *reçu*. — Dans les mots suivants, Jean précise ce qu'elle a reçu. D'abord la *grâce*, ce premier signe auquel elle a reconnu en Jésus le divin Logos ; puis, *la vérité* ; ce second signe sera relevé dans les v. 17 et 18. Le καί, *et*, signifie ici : « et voici comment. » Les mots : *grâce pour grâce*, sont ordinairement traduits par « grâce *sur* grâce. » Cela signifierait simplement une grâce *ajoutée* à la grâce précédente. Mais Jean, dans ce sens, n'eût-il pas plutôt employé la préposition ἐπί (Philippiens 2.27) ? Dans le verset suivant, la grâce est opposée à la loi. On doit donc supposer que Jean a déjà présente à l'esprit cette antithèse et que c'est là la raison pour laquelle il cherché faire ressortir avec force dans le v. 16 le caractère propre de la grâce. Sous le régime de la loi chaque nouvelle grâce doit être obtenue au prix d'une nouvelle œuvre. Dans l'économie de la grâce qu'ouvre la foi en la Parole faite chair, le don déjà reçu est l'unique titre pour en obtenir un nouveau : « A celui qui a, il est donné davantage. » Il y a de l'enthousiasme dans cette formule paradoxale qui exalte le régime de la grâce en l'opposant si complètement à celui de la loi. — On ne défend plus aujourd'hui l'explication des anciens interprètes grecs qui ont cru voir ici le remplacement du don de l'ancienne alliance par le don supérieur de la nouvelle. Il suffirait du verset suivant où la grâce, comme telle, est opposée à la loi pour exclure une telle interprétation. Celle de Calov,

qui a imaginé de voir ici la grâce du *salut* remplaçant l'état bienheureux que l'homme possédait avant la chute, est encore plus malheureuse.

Le v. 16 décrit *la grâce* ; le v. 18 décrira *la vérité* ; le v. 17, qui les lie, réunit la grâce et la vérité :

**1.17 Car la loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.**

Jean, qui était arrivé à la lumière de la nouvelle révélation par le régime préparatoire de l'ancienne, ne pouvait manquer d'indiquer au moins sommairement dans ce prologue la relation entre les deux ; et il le fait naturellement en cet endroit où la mention des dons divins obtenus par Jésus-Christ l'appelle à une comparaison avec ceux qu'avait reçus l'ancien peuple de Dieu, spécialement avec la loi. Le *car* porte sur la notion de grâce, si énergiquement formulée dans le v. 16 : « grâce sur grâce ; *car* le régime légal a fait place désormais à celui de la gratuité qui est en même temps celui de la vérité. » — Nous retrouvons dans ce verset la construction paratactique propre au génie hébreu ; un écrivain grec n'eût pas manqué de marquer l'antithèse entre les deux propositions, de ce verset par les particules μέν et δέ. — Le rôle de la *loi* est de commander et de demander ; le propre de la grâce, essence de l'Évangile, est d'offrir et de donner. La loi attache le salut à une œuvre qu'elle exige : Christ donne gratuitement un salut qui doit devenir le principe de l'œuvre. — Or, cette manifestation toute de grâce révèle enfin pleinement le *vrai* caractère de Dieu qui restait voilé dans la loi, par conséquent la *vérité* qui est la parfaite connaissance de Dieu. Bengel explique l'opposition entre la loi et les deux termes suivants par cette ingénieuse formule : *lex iram parans et umbram habens* ; mais peut-être est-ce là la note de Paul plutôt que celle de Jean. Weiss fait consister la grâce dans la révélation de la vérité, c'est-à-dire de Dieu comme amour. Keil, à l'inverse, fait consister la vérité de Dieu dans la révélation de sa grâce, ce qui est plus juste. Mais Jean me paraît plutôt juxtaposer les deux dons et les envisager comme distincts l'un de l'autre ; la grâce, c'est Dieu possédé ; la

vérité, c'est Dieu connu. Ces deux dons se lient, mais sont distincts. Aussi Jean, après avoir développé le premier, v. 16, expose-t-il le second, v. 18.

Le terme *a été donnée*, ἐδόθη, rappelle l'institution positive et extérieure de la loi, sa promulgation officielle. L'expression *sont venues*, littéralement *devenues*, convient mieux à l'apparition historique de la grâce et de la vérité en la personne et dans le ministère de Jésus-Christ. Moïse peut disparaître : la loi donnée par lui demeure : mais ôtez Jésus-Christ, la grâce et la vérité manifestées en lui disparaissent. « Jean, dit Bengel à ce sujet, choisit ses expressions avec la rigueur d'un philosophe. » Disons plutôt avec la précision énergique qui est le caractère de l'inspiration.

C'est à ce moment du prologue que l'apôtre fait pour la première fois intervenir le nom si longtemps attendu de *Jésus-Christ*. Il descend graduellement du divin à l'humain : le Logos (v. 1), le Fils unique (v. 14), Jésus-Christ enfin, en qui le monde céleste prend pleinement vie et réalité pour nous. — L'apôtre passe maintenant au second trait caractéristique de la gloire divine de Jésus-Christ : la vérité, v. 18.

**1.18 Dieu, personne ne le vit jamais ; le Fils<sup>a</sup> unique, qui est<sup>b</sup> dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître.**

L'absence de particule entre le v. 17 et le v. 18 est la preuve d'une relation très intime de pensée ou de sentiment entre les deux. Le second devient ainsi comme une énergique réaffirmation du précédent. Et en effet, qu'est-ce que cette *vérité* née pour la terre en la personne de Jésus-Christ d'après le v. 17, si ce n'est la parfaite révélation de Dieu décrite v. 18 ? — La vraie connaissance de Dieu n'est pas le résultat de l'investigation philosophique ; notre raison ne peut saisir que les quelques rayons isolés de

---

<sup>a</sup>T. R. littéralement ο μονογενης υιος (*le Fils unique*) avec 24 Mjj du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle (A E F G... X Γ Λ Δ, etc.), presque tous les Mnn. It Syr<sup>cur. p. hier</sup> Ir (deux fois), Or. (une fois), Tert., Eus. (six fois), Athan. (quatre fois), Julien l'empereur (deux fois), Chrys., Théod., etc. ; — On lit μονογενης (*Dieu fils unique*) dans **N** B C L le Mn. 33, Syr<sup>sch</sup> Ir. (une fois), Clém. (deux fois). Or. (deux fois), Epiph. (trois fois). — D N Syr<sup>sin</sup> ont ici une lacune.

<sup>b</sup>**N** a omettent ο ων.

la révélation divine répandus dans la nature et dans la conscience. Elle ne parvient pas à en faire un tout, parce qu'elle ne saurait remonter jusqu'au foyer vivant d'où ils émanent. Les révélations théocratiques elles-mêmes, accordées aux saints de l'ancienne alliance, ne renfermaient qu'une manifestation approximative de l'être divin, comme l'Éternel le faisait comprendre à Moïse, au moment même où il allait lui faire contempler quelque chose de sa gloire : « Tu me verras par derrière ; mais ma face ne se verra point » (Exode 33.23). Cette connaissance centrale et vivante de Dieu, qui est la seule vraie et qui a pour emblème *la vue*, n'a été possédée par aucun homme, ni en dehors, ni en dedans de la théocratie, pas même par Moïse. — Le mot *Dieu* est placé en tête, quoiqu'il soit l'objet, parce que c'est l'idée principale. On peut connaître toute autre chose, Dieu non ! — Le parfait ἑώρακε, *a vu*, désigne un résultat plutôt qu'un acte, qui serait indiqué par l'aoriste : « Personne *n'est en possession* de la vue de Dieu et par conséquent ne peut parler de lui *de visu*. » La vérité complète n'existe donc pas sur la terre avant et en dehors de Jésus-Christ ; elle est vraiment *venue* par lui. — La leçon alexandrine *Dieu fils unique*, μονογενῆς θεός, jadis abandonnée, a trouvé dans Hort<sup>a</sup> un défenseur érudit et sagace, qui a obtenu l'assentiment de savants tels que Harnack<sup>b</sup>, Weiss<sup>c</sup>, Zahn<sup>d</sup>. La leçon reçue a été défendue avec une érudition et une habileté au moins égales par le critique américain Ezra Abbot dans un article de la *Bibliotheca sacra*, octobre 1861, et dans un travail publié par l'*Unitarian Review*, 1875 ! Le résultat de ces travaux, quant aux témoignages externes, est : 1° Que les deux leçons doivent avoir coexisté déjà dans le II<sup>e</sup> siècle. Il est probable qu'elles se trouvaient déjà toutes deux chez Irénée. On lisait la leçon reçue dans l'*Itala* et chez

<sup>a</sup>*Two dissertations. On μονογενῆς θεός*, Cambridge 1876.

<sup>b</sup>*Literatur-Zeitung* de Schürer, 1876, N° 21, et *Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, 1892, p. 214 et suiv.

<sup>c</sup>Sixième édition du Commentaire de Meyer.

<sup>d</sup>*Einkl. in das N T.*, II, p. 544.

Tertullien; l'autre celle des alexandrins, chez Clément d'Alexandrie<sup>a</sup>. 2° Que celle-ci (l'alexandrine) ne se trouve que dans les documents égyptiens (Pères, versions et Mss.) et que les documents de toutes les autres contrées présentent la leçon reçue; ainsi, pour l'Occident, l'*Itala*, Tertullien et tous les Pères latins sans exception, — la seule exception qu'on ait citée, Hilaire, n'étant qu'apparente, comme le prouve Abbot; — en Syrie et en Palestine, l'antique traduction *syriaque* de Cureton, Eusèbe Chrysostome, Théodoret, etc.; et, ce qu'il y a de plus étonnant, en Egypte Athanase lui-même, le plus inflexible défenseur de la divinité du Christ. — Ne semble-t-il pas résulter de là que la leçon alexandrine est due à une influence purement locale qui remonte déjà jusqu'au second siècle? Quant aux raisons internes, on peut faire valoir en faveur de la leçon alexandrine son caractère unique et tout à fait étrange; car, dit-on, il est plus probable qu'elle ait été remplacée par la leçon reçue, qui a un caractère simple et usité, que le contraire. Mais on peut se demander aussi si une leçon qui ne trouve son analogue dans aucun écrit du N. T. et dans aucun passage de Jean lui-même ne devient pas par là très suspecte. Il suffit pour motiver son rejet d'expliquer comment elle a pu se former et s'introduire, et c'est ce qu'a fait Abbot en rappelant combien naquirent de bonne heure des locutions comme celles-ci: *le Logos-Dieu*, qui se trouve dès le II<sup>e</sup> siècle chez Mélicon et Clément d'Alexandrie, ou l'épithète θεοτόχος; *mère de Dieu*, donnée à Marie. De là des leçons telles que celle-ci: *le corps de Dieu*, au lieu de: *le corps de Jésus*, Jean 19.40. dans A; ou: *tous attendaient Dieu*, au lieu de: *tous l'attendaient*, (Jésus), Luc 8.40, dans le *Sinaiticus*; ou: *l'Eglise de Dieu qu'il a rachetée de son propre sang*, au lieu de *l'Eglise du Seigneur*, etc., Actes 20.28, dans le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*. Il est curieux que ce soient précisément ces deux mêmes Mss. qui appuient surtout la leçon *Dieu*, au lieu de *Fils*, dans notre passage. Il serait difficile en échange d'expliquer la raison dogmatique qui aurait

<sup>a</sup>C'est à tort que l'on a cru pouvoir ranger parmi les témoins de celle-ci le Valentinien Ptolémée. d'après un fragment de ce gnostique cité par Irénée (I, 8,5). Il ne résulte point de cette citation que cette citation ait lu dans son exemplaire θεός au lieu de υἱός, ni que la citation se rapporte à Jean 1.18. (Voir Keil, p.101)

fait substituer ici le terme de *Fils* à celui de *Dieu*. Les Ariens eux-mêmes n'avaient aucun intérêt, comme l'a bien montré Abbot, à ce changement ; car il leur était facile d'exploiter la leçon alexandrine pour prouver que le mot *Dieu* pouvait se prendre dans un sens affaibli et désigner un être divin de second rang, inférieur au Père ; c'était pour eux le meilleur moyen de se défaire aussi du terme de *Dieu* appliqué à la Parole dans le v. 1. Aussi Athanase lui-même n'hésite-t-il pas à employer la leçon reçue. Quant à nous, nous ne saurions hésiter non plus. L'absence de tout parallèle pour la leçon alexandrine et sa saveur dogmatique prononcée nous semblent, indépendamment de la critique externe, des motifs suffisants pour la rejeter. Il est vrai que MM. Hort et Weiss objectent contre la leçon reçue l'article *ὁ, le*, devant le titre de *Fils unique* : Jésus, n'ayant point encore été appelé de ce nom dans le prologue, ne pourrait être désigné ainsi avec l'article défini. Cette objection tombe par la vraie explication du v. 14, où le mot *Fils unique* ne saurait désigner *un* fils unique en général, comme le veut Weiss, et ne peut s'appliquer qu'à la Parole faite chair. D'ailleurs, même sans ce précédent, aucun lecteur, en lisant ces mots : « C'est le Fils unique qui nous l'a fait connaître, » ne pouvait douter un instant de qui Jean voulait parler.

La qualité de révélateur parfait, attribuée ici à Jésus est expliquée par sa relation intime et personnelle avec Dieu lui-même, telle quelle est décrite dans les mots suivants *qui est dans le sein du Père*. Ce participe *ὁ ὢν, qui est*, se rattache par une relation logique très étroite au verbe suivant : *il a fait connaître*. Il équivaut, comme dit Bæumlein à un *ἄτε ὢν, en tant qu'étant* : c'est là-dessus que repose sa compétence pour révéler. — L'image dont se sert Jean pourrait être tirée de la position de deux convives voisins dans un repas (13.23) ; mais elle semble plutôt empruntée à la position d'un fils assis sur les genoux de son père et appuyé sur son sein. Elle est l'emblème de l'épanchement complet ; celui qui occupe cette place en Dieu doit connaître les plus secrètes pensées du Père et sa volonté la plus intime. Le mot *κόλπος, sein*, prouverait à lui seul que le mystère de l'existence du

Fils est affaire non de métaphysique, mais d'amour. Comparez 17.24 : « Tu m'as aimé avant la fondation du monde. » — L'omission des mots ὁ ὢν dans le *Sinaïticus* est une négligence condamnée par tous les autres Mss. — Faut-il rapporter, avec Hofmann, Luthardt, Weiss, ces mots : « qui est dans le sein du Père, » à l'état actuel de Jésus glorifié ? Mais l'état céleste dont jouit présentement Jésus ne saurait expliquer comment il a pu révéler Dieu parfaitement pendant qu'il était sur la terre. Il faudrait donc dans ce cas rapporter l'acte révélateur de Jésus à l'envoi du Saint-Esprit à la Pentecôte, ce que rien ne fait supposer dans le texte. Ou bien Jean penserait-il spécialement à l'état divin du Logos avant sa venue sur la terre ? Mais ce serait dire que la connaissance de Dieu que Jésus a communiquée aux hommes, a été puisée dans les réminiscences de son existence antérieure. C'est ce que nous ne saurions admettre. En effet, c'est par la conscience humaine de Jésus qu'a passé tout ce qu'il a révélé de Dieu à la terre (voir à 3.13 et 6.46). Je pense donc plutôt avec Lücke que ce participe présent ὁ ὢν, *qui est* se rapporte à la relation permanente du Fils avec le Père à travers toutes les phases de son existence divine, humaine et divine-humaine. Toujours il se replonge avec une égale intimité dans le sein du Père qui se révèle à lui conformément à sa position et à sa tâche de chaque moment. La forme εἰς τὸν κόλπον, au lieu de ἐν τὸν κόλπον (la préposition de mouvement au lieu de la préposition de repos), exprime précisément cette relation active et vivante. Le sein du Père n'est pas un lieu, mais une vie ; on n'y est qu'en vertu d'un acte moral continu. Si Jean substitue ici εἰς au πρὸς du v. 1, cela vient simplement de la différence entre le régime κόλπος, *le sein*, qui désigne une chose, et le régime θεός, *Dieu*, qui désignait une personne. — Le mot τοῦ πατρός, *du Père*, n'est pas une simple paraphrase du nom de Dieu ; ce terme est choisi pour faire comprendre le contenu essentiel de la révélation apportée par le Fils. Il a manifesté Dieu *comme Père*, et pour cela il n'a pas eu besoin de donner un enseignement spéculatif ; il lui a suffi de se montrer lui-même *comme Fils*. Montrer en lui le Fils, c'était le mode le plus simple de montrer en Dieu le Père. C'est ainsi que par sa

relation filiale avec Dieu Jésus a initié la terre au secret le plus profond du ciel, secret que les anges eux-mêmes peut-être ne sondaient pas encore tout entier. En dehors de cette révélation du caractère divin, toute idée que l'homme se fait de Dieu est incomplète ou imaginaire, dans une certaine mesure une *idole*, comme dit Jean (1 Jean 5.21). — Le pronom ἐκεῖνος, *celui-là*, a ici, comme ordinairement chez Jean, un sens prégnant et même exclusif : « celui-là et celui-là seul ! » Il est impossible d'expliquer l'emploi de ce pronom, comme le veut Weiss, par l'opposition à un sujet plus rapproché qui serait le Père lui-même. — On explique fréquemment l'emploi du mot ἐξηγήσθαι, expliquer, *faire connaître*, par l'usage technique qui en était fait chez les Grecs, chez lesquels il désignait l'explication des choses divines par des hommes chargés de cette fonction, les ἐξηγηταί. La simplicité du style de Jean ne convient guère à ce rapprochement qui n'est d'ailleurs point nécessaire pour expliquer ce terme. — L'apôtre l'emploie d'une manière absolue sans lui donner de complément. C'est sur l'acte plutôt que sur son objet qu'il veut attirer l'attention, comme dans la première propos, du v. 16 (*nous avons reçu*) : « Il a expliqué, lui, réellement expliqué ! Chacun comprend quel est l'objet de cet enseignement : Dieu d'abord, puis en lui tout le reste. Révéler Dieu, c'est tout dévoiler.

Avec ce v. 18 nous revenons évidemment au point de départ du prologue, à l'idée du v. 1. Par la foi au Christ comme Fils unique, le croyant retrouve l'accès à cette Parole éternelle dont le péché (*les ténèbres*, v. 5) l'avait tenu séparé. Il obtient de nouveau sous la forme de la *grâce* et de la *vérité* (v. 16-18) ces trésors de vie et de lumière que la Parole répandait dans le monde (v. 4). L'œuvre du péché est vaincue ; la communion avec le ciel est rétablie. Dieu est possédé, connu ; la destination de l'homme recommence à se réaliser. L'infini habite dans le fini et agit par lui ; l'abîme est comblé.

En même temps, ces derniers mots du prologue forment, comme le dit Keil, la transition à la narration qui va commencer. Comment Jésus-Christ a-t-il révélé le Père ? C'est là ce que va retracer le récit auquel l'apôtre passe



dès le v. 19.

## CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LE PROLOGUE

### I.

#### LE PLAN

Trois pensées résument ce morceau remarquable et en déterminent la marche : le *Logos* (v. 1-4) ; le *Logos méconnu* (v. 5-11) ; le *Logos reçu* (v. 12-18). Entre le premier et le second sujet, le v. 5 forme la transition, de même que les v. 12 et 13 forment entre le second et le troisième. Enfin les derniers versets du prologue ramènent l'esprit du lecteur aux premiers mots du morceau.

Ce plan nous paraît le seul conforme à la pensée de Jean. On s'en convaincra en reconnaissant dans la suite de cette étude que le récit tout entier repose sur les trois facteurs signalés et que ses phases sont déterminées par l'apparition et la prépondérance successives de ces trois éléments essentiels de l'histoire.

## II. L'INTENTION

Il y a sur ce point trois manières de voir très différentes.

I. L'école de Tubingue pense que l'auteur s'est proposé d'acclimater dans l'Eglise la doctrine du Logos. Trouvant cette idée spéculative dans les systèmes de son temps, il a voulu jeter un pont entre l'Eglise et la philosophie régnante. Et comme dans toute sa narration il n'avait d'autre but que de réaliser ce dessein en illustrant cette idée dominante du Logos par certains faits et discours plus fictifs que réels, il n'a pas craint d'inscrire en tête de son écrit la grande pensée qui en forme la synthèse, celle d'un être éternel, intermédiaire entre le Dieu infini et le monde fini.

S'il en est ainsi, il faut reconnaître que le théorème du Logos est le but de l'ouvrage et que la personne de Jésus n'en est plus que le moyen. Est-ce bien là le sens de ce prologue ? Qui pourra penser en rapprochant le v. 1 et le v. 14 que le second de ces versets soit là pour le premier, et non pas l'inverse ? Non ; l'auteur ne veut pas nous faire faire une promenade métaphysique dans les profondeurs de la divinité pour y découvrir l'être appelé Logos ; il veut nous faire sentir toute la grandeur et tout le prix de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, en nous montrant dans ce personnage historique l'apparition du divin Logos. Ce n'est pas le fait de l'incarnation, v. 14, qui est au service de la thèse du Logos, v. 1 ; c'est cette thèse qui prépare le récit de ce fait capital de l'histoire humaine. Rien ne fait mieux toucher au doigt l'opposition entre l'intention spéculative que Baur attribue au prologue (comme à tout l'évangile) et le but réel de ce morceau, que l'explication que ce savant est obligé de donner du v. 14. Ce verset, qui est le centre de tout le morceau, Baur lui donne une place tout à fait subordonnée. Jean ne veut point dire que la Parole se soit incarnée,

mais simplement qu'elle s'est rendue visible par une espèce de théophanie. Ce fait, selon Baur, n'a aucune valeur pour l'accomplissement même du salut, il sert seulement à nous en faire mieux sentir toute la douceur. Cette explication suffit à montrer la contradiction entre la pensée du professeur de Tubingue et celle de l'évangéliste.

II. Reuss se garde d'une telle exagération ; il estime que la personne historique de Jésus est le but et que la théorie du Logos ne peut être en tous cas qu'un moyen. L'auteur, en possession de la foi évangélique, cherche à se rendre compte rationnellement de sa nouvelle croyance, et pour cela il va puiser en dehors de l'Évangile, dans la philosophie contemporaine, une notion capable de devenir pour lui la clef de l'histoire de Jésus, et d'élever sa foi et celle de ses lecteurs à toute la hauteur de la spéculation religieuse. Notre prologue est l'initiation de l'Église à la vraie gnose. C'est également là le résultat de l'étude de Lücke. — Expliquer ainsi le prologue, c'est, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, abandonner l'authenticité de l'écrit tout entier. Car il est impossible d'attribuer à un apôtre de Jésus un pareil amalgame de la métaphysique contemporaine avec la conception de la personne de son Maître. Aussi l'auteur de cette explication a-t-il fini, après bien des hésitations, par se placer au nombre des adversaires de l'authenticité. Il devait fatalement en arriver là. Il y avait en effet pour l'apôtre Jean, s'il tenait réellement à consigner dans un écrit la théorie du Logos qui lui avait éclairci sa foi, un moyen bien simple de fixer pour l'Église cette vue nouvelle. C'était de la lui exposer dans une épître ; il n'y avait pas besoin d'employer pour cela le moyen moralement fort équivoque d'une narration évangélique.

Reuss envisage le procédé qu'il attribue à l'auteur comme inconscient de sa part et par conséquent comme innocent. Mais le fait que l'auteur évite tout du long de mettre le mot de Logos dans la bouche de Jésus, prouve bien qu'il agissait avec réflexion, et qu'il avait conscience de ne point tenir ce nom de la bouche de celui auquel il l'appliquait. Quant à

l'innocence de ce moyen, l'histoire a jugé et son jugement est sévère. L'histoire dit, en effet, qu'entre tous les écrits du N. T. l'évangile de Jean et particulièrement le prologue ont surtout contribué à établir dans l'Eglise la *Jésulâtrie*, c'est-à-dire — au point de vue de ceux qui pensent de la sorte — un reste de paganisme. Julien l'Apostat a bien su le dire : « Ce Jean, qui a déclaré que le Verbe s'est fait chair, doit être envisagé comme la source de tout le mal<sup>a</sup>. » Voilà le résultat des velléités spéculatives de Jean : il a jeté dans l'Évangile le levain de l'idolâtrie, vicié le culte en esprit et en vérité et troublé à sa source même la pureté de la vie chrétienne, depuis dix-huit siècles ! Aujourd'hui seulement l'Eglise se réveille de cette longue ivresse dont il est l'auteur, et revient à la saine raison. Ainsi s'est vérifiée la promesse du Maître à son apôtre : « Celui qui vous écoute, m'écoute ! »

Lorsqu'on pénètre la pensée du prologue, on voit bien que l'enseignement du Logos n'est point pour l'auteur superposé à sa foi, mais qu'il en forme le fond et l'essence. Si l'incrédulité juive, à l'égard de Jésus, a été quelque chose de si monstrueux, c'est qu'il était non seulement le Messie, mais la Parole venue au milieu des siens. Si la foi de l'Eglise est pour elle un si grand privilège, c'est qu'en l'unissant à Jésus elle la remet en communication avec la source divine de la lumière et de la vie, avec la Parole elle-même. Cette notion du Logos appartient donc à l'essence de la loi de Jean : elle n'est pas plus pour lui un *moyen*, comme le prétend Reuss. qu'un *but*, comme le voulait Baur.

Ces remarques suffisent à réfuter aussi le point de vue de Harnack (*Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, 1892, p. 189-231), d'après lequel le prologue n'aurait pour but que d'orienter les lecteurs helléniques sur la valeur absolue de la personne de Jésus au moyen d'une notion philosophique qui leur était familière, mais à laquelle Jean ne se rattache un moment (en la transformant d'ailleurs) que pour se hâter de l'oublier et d'y « substituer » le Christ historique (« Jésus-Christ », v. 17). Ce point de vue, qui ne laisse subsister qu'un rapport tout extérieur et statue même

---

<sup>a</sup>Cyrille, *contra Julianum*.

une sorte d'incompatibilité entre le Logos du prologue, mis là uniquement, en vue des lecteurs grecs, et le Messie Fils de Dieu de l'évangile, nous paraît, en dépit de l'approbation qu'il a reçue de F. Barth (*Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 1899, p. 22), insoutenable. (Voir les remarques fort justes de Baldensperger, *der Prolog des vierten Evang.*, 1898, p. 165 et 166). Le nerf de l'évangile et le centre de la foi de Jean, c'est la pénétration mutuelle complète ou l'identité du Logos divin et éternel et de l'homme Jésus, exprimée dans la thèse 1.14 : « La Parole est devenue chair. » Le terme (20.28) répond au début (1.1 et suiv.). Georges GODET.

III. Cette notion est simplement un *résultat*. Elle s'était dégagée pour Jean de la contemplation recueillie de la personne de Jésus. Lui-même nous décrit au v. 14 la manière dont s'est accompli chez lui ce travail. Le Fils de Dieu s'était révélé à lui en la personne de Jésus par la gloire pleine de grâce et de vérité qui distinguait cet homme de tout autre homme ; et il a inscrit cette découverte en tête de sa narration, afin de faire comprendre au lecteur l'importance décisive de l'histoire qui allait passer sous ses yeux : ce n'est pas ici un de ces événements que l'on quitte après l'avoir lu, pour passer à un autre : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez et qu'en croyant vous ayez la vie » (20.31). C'est de vie et de mort éternelles qu'il s'agit dans cette histoire : accepter, c'est vivre ; rejeter, c'est périr. Voilà le *nota bene* par lequel Jean ouvre son récit et oriente le lecteur.

Mais pourquoi employer un terme aussi étrange que celui de Logos ?

### III. L'IDÉE ET LE TERME DU LOGOS

Nous avons à étudier ici trois questions : 1° Où l'évangéliste a-t-il puisé la *notion* du Logos ? 2° Quelle est l'origine de ce *terme* ? 3° Quelle est la raison de son *emploi* ? Ayant discuté ces questions dans l'Introduction au

présent Commentaire (voir ⇒), nous ne relèverons ici que ce qui est en rapport spécial avec l'étude exégétique que nous venons de faire.

I. Avant tout constatons un fait : c'est que le prologue ne fait que résumer les *pensées* renfermées dans le témoignage que le Christ rend de lui-même dans le quatrième évangile. Weiss<sup>a</sup> mentionne deux points principaux dans lesquels le témoignage du Christ lui paraît être dépassé par le prologue : 1° la notion de *la Parole*, par laquelle Jean formule l'existence anté-historique de Christ ; 2° la fonction de *créateur* qui lui est attribuée (v. 3).

Laissons pour le moment de côté le *terme* de Logos, auquel nous reviendrons. La fonction créatrice se rattache naturellement au fait de l'existence éternelle du Logos en Dieu. Celui qui a pu dire à Dieu : « *Tu m'as aimé avant la création du monde,* » n'est certainement pas resté étranger à l'acte par lequel Dieu a tiré le monde du néant. Comment ne pas appliquer ici les paroles 5.17 : « *Tant que le Père agit... j'agis aussi,* » et 5.19-20 : « *Le Père montre au Fils tout ce qu'il fait...,* » et : « *Tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement* » ? Ajoutez la parole de Genèse 1.26 : « *Faisons l'homme à notre image,* » à laquelle Jean fait certainement allusion dans la seconde propos, du v. 1 du prologue. Toutes les autres affirmations de ce morceau reposent également sur les discours et les faits rapportés dans l'évangile ; comparez le v. 4 : « *En elle il y avait vie...,* » avec 5.26 : « *Comme, le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même ;* » — le v. 9 : « *La lumière véritable venait...,* » avec 8.12 et 9.5 : « *Je suis la lumière du monde... Celui qui me suit aura la lumière de la vie ;* » — le v. 7 : « *Jean vint pour rendre témoignage,* » avec 1.34 : « *Et j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu,* » et 5.33 : « *Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité ;* » — ce qui est dit de la présence et de l'activité du Logos dans le monde en général (v. 10) et dans la théocratie en particulier (*chez lui, les siens*, v. 11) antérieurement à son incarnation, avec ce que Jésus déclare au

---

<sup>a</sup>Johanneischer Lehrbegriff, 1862.

ch. 10 de la voix du berger qui est aussitôt *reconnue* par *ses brebis*, et cela non seulement par celles qui sont déjà dans la bergerie de l'ancienne alliance (v. 3), mais aussi par celles *qui ne sont pas de cette bergerie* (v. 16) ; ou avec ce qui est dit des enfants de Dieu *dispersés dans tout le monde* (11.52) ; — l'opposition qu'établit le prologue (v. 13) entre la naissance charnelle et l'engendrement divin, avec la parole de Jésus à Nicodème (3.6) : « *Ce qui est né de la chair, est chair ; ce qui est né de l'Esprit, est esprit* ; — la notion de l'humanité réelle de Christ, si énergiquement affirmée dans le prologue (v. 14) avec le caractère parfaitement humain de la personne et des affections du Sauveur dans toute la narration johannique il est *exténué* de fatigue (4.6) ; il a *soif* (4.7) ; il *pleure* sur son ami (11.35) : il est *ému, troublé* même (11.33 ; 12.27 ; 13.21) ; — d'autre part, sa gloire *pleine de grâce et de vérité*, son caractère de *Fils venu du Père* (v. 14-18), avec sa dépendance complète (6.38 et suiv.), sa docilité absolue (5.30, etc.), son intimité parfaite avec Dieu (5.20), la divinité des œuvres qu'il lui est donné d'accomplir : vivifier, juger (5.21-22) ; l'assurance parfaite de l'exaucement, quoi qu'il demande (11.41-42) ; l'adoration qu'il accepte (20.28), qu'il réclame même, à l'égal du Père (5.23) ; — le témoignage de Jean-Baptiste, cité au v. 15, avec la narration subséquente (1.27,30) ; — le don de la loi, comme préparation à l'Évangile (v. 17), avec ce que le Seigneur dit de son rapport à Moïse et à ses écrits (5.46-47) ; — le v. 18, qui clôt le prologue, avec la parole 6.46 : « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est du Père ; celui-là a vu le Père* ; » — les termes de *Fils* et de *Fils unique*, enfin, avec les paroles de Jésus 6.40 : « *C'est ici la volonté du Père, que celui qui contemple le Fils...* » ; 3.16 : « *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique.* » et 3.18 : « *Parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.* »

On le voit : le prologue est un édifice entièrement construit avec des matériaux fournis par les paroles et par les faits de l'histoire de Jésus. Il ne renferme de propre à Jean que la notion et le terme de Logos appliqués à son état de préexistence. C'est assurément ce terme, usité dans la langue

philosophique du temps, qui a porté tant d'interprètes à transformer l'auteur du prologue en un disciple de Philon. H. Holtzmann (*Hand-Comm.*, p. 34) énumère quinze points de ressemblance ou de coïncidence, soit de fond, soit de forme, entre Jean et Philon mais il ne me paraît pas qu'il y en ait un seul, dans ce nombre, qui égale en valeur les différences fondamentales que nous allons signaler. Nous avons déjà cité ( $\Rightarrow$ ) à cet égard le jugement d'un savant dont la compétence et l'impartialité dans ce domaine sont au-dessus de tout soupçon, Harnack, qui déclare que le Logos de Jean « n'a guère, avec celui de Philon, de commun que le nom<sup>a</sup>. » Voici, à notre sens, les différences essentielles qui distinguent les deux conceptions ; on jugera s'il est possible d'admettre que l'évangéliste ait été à l'école du philosophe :

1. Le mot  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , chez Jean, signifie, comme dans tout le texte biblique, *parole*. Chez Philon, il signifie, comme dans la langue philosophique des Grecs, *raison*. Ce simple trait révèle un point de départ tout différent dans l'usage qu'ils font de ce terme.

2. Chez Philon l'existence du Logos est un théorème métaphysique. Dieu étant conçu comme l'être absolument indéterminé et impersonnel, il y a un abîme infranchissable entre lui et le monde matériel, fini, varié, que nous contemplons. Pour combler cet abîme, il faut à Philon un intermédiaire, un *second Dieu*, plus rapproché du fini ; c'est le Logos, la raison divine à demi personnifiée. L'existence du Logos chez Jean n'est point le résultat d'une pareille nécessité métaphysique. Dieu est pour lui, comme dans l'Écriture entière, Créateur, Maître, Père. Il agit lui-même dans le monde, il l'aime, il lui donne le Fils ; nous verrons même que c'est lui qui sert d'intermédiaire entre les hommes et le Fils (6.37,44), ce qui est juste l'opposé de la théorie de Philon. En un mot, chez Jean, dans la relation du Logos avec Dieu, tout est affaire de liberté et d'amour, tandis que chez

---

<sup>a</sup>*Lehrb. der Dogmengesch.*, 2<sup>e</sup> éd., I, p. 85. Comparez l'article déjà cité du même auteur, p. 216 et 224.



Philon tout résulte d'un besoin logique. C'est que l'un est le disciple de l'A. T. interprété au moyen de Platon et de Zenon ; l'autre, celui du même A. T. expliqué par Jésus-Christ.

3. Le rôle du Logos chez Philon ne dépasse pas les faits divins de la création et de la conservation du monde. Il ne met cet être en aucune relation avec le Messie et le règne messianique. Chez Jean, au contraire, le Logos créateur n'est mentionné qu'en vue de la rédemption dont il doit être l'agent : tout, dans l'idée de cet être, tend à son apparition messianique.

4. Aux yeux de Philon, comme à ceux de Platon, le principe du mal est la matière : le philosophe juif ne songe donc nulle part à faire descendre ici-bas le Logos, et cela sous une forme corporelle. Chez Jean, au contraire, le fait suprême de l'histoire est celui-ci : « *Le Logos a été fait chair*, » et c'est aussi là le mot central du prologue.

Les deux points de vue diffèrent donc complètement et sont même à bien des égards l'antipode l'un de l'autre. Cependant on remarque chez Philon certaines intuitions, certains termes qui établissent une relation entre lui et Jean. Comment expliquer ce fait ?

La solution est aisée : une source commune n'est pas difficile à trouver. Jean et Philon étaient tous deux Juifs : tous deux ils ont été nourris de l'Ancien Testament. Or, trois lignes dans ce saint Livre convergeaient vers la notion d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde :

1. Les apparitions de l'Ange de l'Éternel (*Maleach Jahvè*), de cet envoyé de Dieu qui lui sert d'agent dans le monde sensible, et qui tantôt est distingué de Jéhova, tantôt est identifié avec lui : comparez par exemple Genèse 16.7 avec v. 13 : puis Genèse 23.28 avec Osée 12.4-5. Dieu dit de cet être mystérieux, Exode 23.21 : « *Mon nom (mon essence manifestée) est en lui.* » D'après l'A. T. (Comparez particulièrement Zacharie 12.10 et Malachie 3.1), ce personnage divin, après avoir été l'agent de toutes les

théophanies, doit consommer son office de médiateur en remplissant ici-bas la fonction de Messie.

2. La description de la *Sagesse*, Proverbes 8.22-31. Sans doute ce tableau de la Sagesse dans les Proverbes paraît n'être qu'une personnification poétique, tandis que l'Ange de l'Éternel est présenté comme une personnalité réelle.
3. Le rôle actif attribué à la *parole de l'Éternel*. Ce rôle commence avec la création et continue dans les révélations prophétiques ; comparez Psaume 107.20 ; 147.15 ; Esaïe 54.11, où sont décrites les œuvres accomplies par ce divin messager.

Depuis la captivité de Babylone, les docteurs juifs réunirent ces trois modes de manifestation et d'activité divine en une conception unique : celle de l'agent permanent de Jéhova dans le monde sensible, qu'ils désignèrent du nom de *Memra* (Parole) de Jéhova (מִמְרָא דִּי יְהוּדָה)<sup>a</sup>. On ne peut discerner certainement si ces savants juifs établissaient une relation entre cette Parole de l'Éternel et la personne du Messie.

Peut-être en Palestine était-on, dès les temps anciens, plus enclin à opérer la fusion entre la notion de la Parole et l'idée messianique qu'à Alexandrie. Il existe dans le livre d'Hénoch (de la dernière partie du deuxième siècle av. J.-C), et précisément dans l'une des parties presque unanimement reconnues comme les plus anciennes, un passage étrange, qui, si la forme sous laquelle nous le possédons est la reproduction exacte du texte original, ne permettrait plus de doute sur ce point. Le Messie y est représenté (ch. XC, 16. 38) comme un taureau blanc qui, après avoir reçu l'adoration de tous les (animaux de la terre, transforme toutes ces

---

<sup>a</sup>Voir ⇒. — A côté de cette expression sont usitées aussi celles de *Schekina* (*habitation*) ou *Jekara* (*splendeur*) dans les *Targoums* ou paraphrases chaldaïques de l'A. T. Les deux plus anciens, ceux d'Onkélos et de Jonathan, étaient généralement envisagés comme datant du milieu du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Des travaux récents paraissent en faire descendre la rédaction jusqu'au III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> s. ; mais la rédaction seulement. Car une foule de traits prouvent que leurs matériaux remontent jusqu'aux temps apostoliques On a même des preuves de l'existence de rédactions qui remontent jusqu'au temps de Jean Hyrcan. Chez les Juifs tout est affaire de tradition. La rédaction n'est en pareil cas que « le couronnement du travail des siècles. » Comparez Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, I, p. 117-118.

rares en taureaux blancs semblables à lui ; après quoi le poète ajoute : Et le premier « *était la parole, et cette parole était un animal puissant qui avait de grandes cornes noires sur la tête [l'emblème de la toute-puissance divine]. . .* » C'est ainsi que Dillmann dans son travail classique sur ce livre, reproduit ces derniers mots. Comparez la remarquable étude de M. Wabnitz, *Revue de théol.*, juillet 1874. — L'application messianique de ce passage ne fait pas de doute (voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II p. 429). Il paraît donc bien y avoir là un indice de la relation établie en Palestine, dès les temps avant J.-C., entre l'être divin appelé *Memra* ou *Parole* et la personne du Messie. On ne doute pas de l'origine palestinienne du livre d'Hénoch. Celui de la *Sagesse*, composé à Alexandrie un siècle avant J.-C., parle de la *Sagesse* en la personnifiant très énergiquement. Mais il est impossible d'y trouver (même au ch. 7) la notion d'une personnalité réelle, ou de reconnaître, dans le tableau du juste persécuté, au ch. 2, la moindre allusion à la personne du Messie.

L'idée d'un être divin, organe des œuvres et des révélations de Jéhova dans le monde sensible, ne pouvait donc manquer d'être connue et de Jean et de Philon. C'est là la donnée commune aux deux auteurs. Mais dès ce point de départ leurs voies divergent. Jean passant à l'école de Jésus la notion de la Parole prend pour lui une signification historique, une application concrète. En entendant Jésus affirmer qu'il est avant Abraham, que le Père l'a aimé *avant la création du monde. . .*, il lui applique cette notion de la *Parole*, qui plonge de tant de manières ses racines dans le sol de l'A. T., tandis que Philon, vivant à Alexandrie, devient le disciple des philosophes grecs et cherche à interpréter au moyen de leurs spéculations et de leurs formules les notions religieuses de la religion juive. On comprend ainsi facilement et ce que les deux auteurs ont de commun et ce qui les distingue, les oppose même.

II. Quant au terme de *Parole*, usité, comme il l'était déjà, dans l'Ancien Testament, puis employé plus théologiquement par les docteurs juifs, il devait se présenter à l'esprit de Jean comme très propre à désigner l'être

divin dans la personne de son Maître. Ce qui confirme l'origine palestinienne, et nullement alexandrine, de ce terme, c'est qu'il est employé, dans le même sens, dans l'Apocalypse, qui certes n'est rien moins qu'un produit de la sagesse alexandrine ; comparez Apocalypse 19.13 : « Et son nom était *la Parole de Dieu*. » Philon, en s'emparant de ce terme juif de Logos pour l'appliquer à la notion métaphysique qu'il avait empruntée à la philosophie grecque, ne put le faire qu'en en modifiant aussi le sens et en lui faisant signifier *raison* au lieu de *parole*. C'est ce qu'il faisait en général à l'égard de tous les termes bibliques que son éducation juive lui avait rendus familiers, comme ceux d'*archange*, de *filis*, de *grand-prêtre*, qu'il traduisait en notions spéculatives, d'après la méthode en vertu de laquelle il appliquait le mot d'*anges* aux *idées* de Platon.

On le voit donc : c'est la même religion de l'A. T., qui développée d'une part dans la direction du réalisme chrétien, de l'autre dans celle de l'idéalisme platonicien, a produit ces deux conceptions de Jean et de Philon, qui diffèrent encore plus pour le fond qu'elles ne se ressemblent par l'enveloppe.

En appliquant à Jésus le nom de Parole, Jean n'a donc pas songé à introduire dans l'Eglise le théorème spéculatif alexandrin qui n'avait pour lui aucune importance. Il a voulu signaler Jésus-Christ comme la *révélation absolue* de Dieu à la terre, ramener toutes les révélations divines à lui comme à leur centre vivant et proclamer la grandeur incomparable de son apparition au sein de l'humanité.

III. Mais *l'emploi* de ce terme extraordinaire peut-il avoir eu lieu de sa part sans allusion à l'usage qui en était fait autour de lui dans les contrées où il composa son évangile<sup>a</sup> ? Cela me paraît difficile à croire. L'Asie Mineure, Ephèse en particulier, était alors le foyer d'un syncrétisme dans lequel se rencontraient toutes les doctrines religieuses et philosophiques de la Grèce, de la Perse et de l'Egypte. Il est prouvé que, dans tous ces

---

<sup>a</sup>Comparez Introduction ⇒.

systèmes, apparaît l'idée d'un être divin, intermédiaire entre Dieu et le monde, le *Oum* des Indous, le *Hom* des Persans, le *Logos* des Grecs, le *Mémar* des Juifs <sup>a</sup>. Si c'est là le milieu dans lequel le IV<sup>e</sup> évangile a été composé, on comprend aisément ce que Jean a voulu dire à tous ces penseurs qui spéculaient sur les relations entre l'infini et le fini : « Ce lien entre Dieu et l'homme, que vous cherchez dans la région de l'idée, nous le possédons, nous, chrétiens, dans celle de la réalité, dans celle de l'histoire : nous l'avons vu, ouï, touché, ce médiateur céleste. Ecoutez et croyez ! Et en le recevant, vous posséderez avec nous *grâce sur grâce*. » En introduisant ce terme nouveau dans la langue chrétienne, Jean a donc eu l'intention, comme l'a pensé Néander, d'opposer au creux idéalisme, dont se nourrissait son entourage cultivé et non chrétien, le réalisme vivifiant de l'histoire évangélique qu'il se proposait d'exposer <sup>b</sup>.

#### IV.

### LA VÉRITÉ ET L'IMPORTANCE DE L'ENSEIGNEMENT DU PROLOGUE SUR LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST

Si le prologue est le sommaire des témoignages que Jésus s'est rendus à lui-même dans le cours de son ministère, l'enseignement de Jean dans ce morceau ne peut plus être envisagé comme le dernier terme d'une série de phases par lesquelles a passé la conception christologique au sein de l'Eglise : c'est l'expression à la fois la plus normale et la plus riche de la conscience que Jésus a eue de sa propre personne. Renan n'est point

---

<sup>a</sup>Comparez Bæumlein, *Versuch die Bedeutung des joh. Logos zu entwickeln*, Tübingen, 1828. (Nous nous en tenons aux résultats généraux de cet essai, sans prétendre garantir toutes ses citations particulières.)

<sup>b</sup>*Gesch. der Pflanzung d. christl. Kirche*, t. II, p. 549.

éloigné d'accepter ce résultat. Seulement, dans cette appréciation que Jésus s'est laissé aller à faire de lui-même, il voit un comble d'exaltation. Mais cette explication est incompatible avec le caractère moral de Jésus. S'il s'était surfait lui-même jusqu'à la folie, comment concevoir ce calme intérieur, cette humilité profonde, ce jugement inaltérablement sain, cette appréciation si profondément vraie de toutes les relations morales, soit entre Dieu et l'homme, soit entre l'homme et l'homme, que Renan lui-même reconnaît chez lui ? Le règne de vérité et de sainteté qui est procédé de l'apparition de Jésus suffit à écarter les soupçons de son moderne biographe et à donner raison à l'évangéliste.

On pourrait se borner à contester l'exactitude historique des discours que Jean met dans la bouche de Jésus. Mais nous croyons avoir démontré la pleine confiance que nous sommes tenus de leur accorder (⇒ et suivantes). On ne peut les séparer des faits auxquels ils se rattachent étroitement, et ces faits sont eux-mêmes aussi bien, pour ne pas dire mieux garantis que ceux des synoptiques (⇒ et suivantes).

Reuss objecte certaine contradiction entre le prologue, où est enseignée la parfaite *égalité* du Père et du Fils (telle que la professe l'orthodoxie ecclésiastique), et les paroles authentiques de Jésus dans l'évangile, parlant de l'idée de la *subordination* du Fils <sup>a</sup>. — L'exégèse du prologue a démontré que cette contradiction n'existe pas, la subordination y étant enseignée aussi clairement que dans les discours de Jésus. Qu'on se rappelle les expressions : « *elle était avec Dieu.* » v. 1 ; « *le Fils unique,* » v. 14 ; « *qui est dans le sein du Père.* » v. 18 ; ces expressions impliquent la subordination autant qu'aucune parole rapportée dans l'évangile. L'erreur de Reuss est de vouloir à toute force identifier la conception du prologue avec les formules de Nicée.

Baur<sup>b</sup> ne croit pas à la possibilité de concilier la notion de l'incarnation

---

<sup>a</sup>*Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 440 et suiv.

<sup>b</sup>*Theol. Jahrb.*, 1844, t. III, p. 24 et suiv.

avec celle de la naissance miraculeuse enseignée dans les synoptiques. Mais si l'on prend au sérieux cette expression : est *devenue chair*, — ce que ne fait pas Baur, — la contradiction prétendue se résout d'elle-même. Comme dans ce cas le sujet de l'histoire évangélique n'est plus, ainsi que le prétend Baur, le Logos persistant dans son état divin, mais un vrai homme, le fait d'une naissance réelle de cet homme, soit miraculeuse, soit naturelle, devient une condition nécessaire de son existence humaine.

L'objection la plus sérieuse se tire de la difficulté de concilier la préexistence de Christ avec son humanité réelle. Lücke<sup>a</sup>, tout en reconnaissant ce qu'il y a de périlleux dans le rejet de la préexistence, pense néanmoins que ce dogme implique une différence *d'essence* entre le Sauveur et ses frères, ce qui compromet sérieusement et sa qualité de Fils de l'homme et sa fonction rédemptrice. C'est au même point de vue que se place Weizsäcker<sup>b</sup>. Il reconnaît que la communion du Fils avec le Père n'est pas seulement morale ; que Jésus n'a pas conquis sa dignité de Fils par sa fidélité, mais qu'elle est bien plutôt la présupposition de tout ce qu'il a fait et dit ; que sa fidélité morale a maintenu cette relation originaire, mais ne l'a pas produite ; que cette relation est la condition non acquise de la conscience qu'il a eue de lui-même. D'autre part, il soutient que la connaissance supérieure que possédait Christ ne saurait être la continuation de celle qu'il aurait apportée d'en-haut ; car cette origine lui ôterait le caractère progressif, limité à la tâche de chaque moment, que nous y reconnaissons et qui en fait une connaissance vraiment humaine. Quant à la tâche morale de Jésus, elle perdrait aussi son caractère humain : car où serait le combat moral chez le Fils, s'il possédait encore ici-bas la connaissance complète du plan divin qu'il avait eue éternellement auprès du Père ? Il y a donc, selon ce critique, dans le quatrième évangile deux Christs juxtaposés : l'un, vraiment homme, celui qu'enseigne Jésus lui-même d'accord avec les synoptiques ; l'autre, divin et préexistant, celui de Jean.

---

<sup>a</sup>T. I 378

<sup>b</sup>*Jahrb. für deutsche Theol.*, t. VII, 4<sup>e</sup> cahier, p. 639 et 655-664.

En essayant de résoudre cette difficulté, nous ne nous dissimulons pas que nous abordons l'un des problèmes les plus ardues de la théologie. Ce que nous rechercherons, dans les lignes qui vont suivre, ce n'est point la conciliation de l'Écriture avec une orthodoxie quelconque, mais l'accord de l'Écriture avec elle-même.

L'Écriture, tout en enseignant l'existence éternelle du Verbe, n'enseigne nullement la présence de l'état et des attributs divins en Jésus pendant le cours de sa vie terrestre. Elle enseigne au contraire le renoncement complet de Jésus à cet état par le fait de son entrée dans l'état humain. L'expression : « *La Parole a été faite chair* » (1.14), ne parle du sujet divin en lui que comme réduit à l'état humain : elle ne suppose donc point les deux états, divin et humain, coexistant chez lui. L'*appauvrissement* du Christ dont parle Paul 2 Corinthiens 8.9 son *dépouillement* volontaire décrit Philippiens 2.6-7, n'ont de sens que si l'on voit dans ce renoncement à l'état divin et dans l'entrée dans le mode d'être humain deux faits corrélatifs. L'histoire évangélique confirme ces déclarations. Jésus ne possède plus sur la terre les attributs qui constituent l'état divin. La toute-science, il ne l'a pas. Il déclare lui-même sur un point particulier son ignorance (Marc 13.32). Dans notre évangile aussi, l'expression : « *Lorsqu'il eut appris que les Juifs l'avaient chassé...* » (9.35), démontre la même chose. En général chaque question adressée par lui n'aurait été qu'un faux semblant, s'il eût encore joui de la toute-science. Il a possédé une vue prophétique supérieure sans doute (Jean 4.17-18) ; mais cette vue n'était pas l'omni-science. Et je ne pense pas que les faits confirment en aucune manière l'opinion de Weizsäcker, que la narration de Jean attribue à Jésus une connaissance qui serait une réminiscence de son savoir céleste. L'exégèse montrera que Jésus n'a jamais énoncé quoi que ce soit qui n'ait passé par sa conscience humaine. — Il ne possède pas non plus la toute-puissance. Car il prie et il est exaucé (11.42) ; ses miracles, c'est le Père qui les opère en sa faveur (5.36). — Il est également privé de la toute-présence. Il se réjouit de son absence lors de



la maladie de Lazare (11.15). — Son amour, si parfait qu'il soit, n'est pourtant pas l'amour divin. Celui-ci est immuable : mais qui prétendra que Jésus au berceau aimât comme à l'âge de douze ans, et à l'âge de douze ans, comme sur la croix ? Parfait relativement, à chaque moment donné, son amour s'est accru de jour en jour, soit en intensité et quant à l'immolation volontaire de lui-même, soit en extension et quant au cercle qu'il embrassait, d'abord sa famille, puis son peuple, puis l'humanité tout entière. C'était donc un amour vraiment humain. « La grâce d'un seul *homme*, Jésus-Christ. » dit par cette raison saint Paul (Romains 5.15). Sa sainteté a été aussi une sainteté humaine ; car elle ne s'est réalisée à chaque instant qu'au prix de la lutte, par le renoncement à la jouissance légitime et par la victoire sur la crainte non moins légitime de la douleur (12.25-27 ; 17.19<sup>a</sup>). Elle est tellement humaine, cette sainteté, qu'elle doit passer en nous et devenir nôtre (17.19<sup>b</sup>). Tous ces textes prouvent clairement que Jésus ne possédait point, sur la terre, les attributs qui constituent l'état divin. Et autrement, en effet, comment pourrait-il terminer sa carrière terrestre en redemandant la gloire qu'il avait avant son incarnation (17.5) ?

Peut-on concevoir un pareil dépouillement de la part d'un être divin ? Keil, tout en reconnaissant que c'est ici un problème qui n'est point encore résolu, pense que le dépouillement des attributs divins a eu lieu par le fait même de l'entrée du sujet qui les possédait, dans une nature plus restreinte. Steinmeyer dit également : Le fait de l'entrée dans un corps matériel a eu pour effet de réduire à l'état de latence les qualités qui conviennent à une personnalité absolue. On pourrait ramener à cette intuition la parole de Paul (Philippiens 2.7) : « Il s'est dépouillé (*évidé*) lui-même, ayant pris la forme de serviteur, » en faisant de l'acte exprimé dans le participe *ayant pris* l'antécédent et la condition de celui qu'exprime le verbe fini : *il s'est dépouillé*. Mais on peut aussi concevoir l'acte du dépouillement volontaire comme précédant l'entrée dans l'état humain et comme étant sa condition. Et c'est peut-être à cette intuition que conduit le passage des Philip-

piens. Quoi qu'il en soit, l'Écriture n'enseigne nullement qu'il soit venu ici-bas avec ses attributs divins ; ce qui suppose qu'il avait renoncé non seulement à leur usage, mais aussi à leur possession. La conscience même de son existence antérieure, comme sujet divin, eût été incompatible avec l'état d'un véritable enfant et avec un développement réellement humain. On allègue le mot qu'il prononça à l'âge de douze ans, Luc 2.49 : mais il exprime simplement le sentiment qu'avait déjà Jésus à cet âge d'être entièrement dévoué à la cause de Dieu, comme un fils bien né l'est aux intérêts de son père. Avec une fidélité morale comme la sienne et dans la jouissance permanente d'une communion avec Dieu que le péché n'altérerait point, l'enfant pouvait appeler Dieu son Père, dans un sens purement religieux, sans qu'on doive statuer chez lui la conscience d'une divine préexistence. Assurément le sentiment de sa mission rédemptrice dut se développer dès son jeune âge, surtout par expérience du contraste continu entre sa pureté morale et le péché dont il voyait atteints tous ceux qui l'entouraient, même les meilleurs, tels que Marie et Joseph. Seul bien portant au milieu de cette caravane de malades avec lesquels il faisait route, il dut entrevoir de bonne heure sa tâche de médecin et s'y consacrer intérieurement tout entier. Mais il n'y a pas dans l'histoire évangélique une parole, un fait attribué à Jésus qui fasse supposer chez l'enfant ou le jeune homme la conscience de sa nature divine et d'une existence antérieure. C'est dans les évangiles apocryphes qu'il faut aller chercher ce Jésus contre-nature et anti-humain. Ce fut, si nous ne nous trompons, au jour de son baptême, lorsque fut arrivé le moment où il devait commencer à témoigner de lui-même, de ce qu'il était pour Dieu et de ce que Dieu était pour lui et pour le monde, que Dieu jugea bon de l'initier au mystère de sa vie de Fils antérieure à son existence terrestre. Cette révélation fut renfermée dans ces mots : « Tu es mon Fils, » qui ne pouvaient se rapporter seulement à sa charge de Messie, puisqu'ils étaient expliqués par les suivants : « En toi, j'ai mis toute mon affection. » Il recouvra alors cette *conscience* de Fils qui s'était éteinte en lui au moment de son incarnation, comme le soir, en nous

livrant au sommeil, nous perdons la conscience du moi ; et il put dès ce moment faire comprendre au monde la grandeur du don qui lui était fait et de l'amour dont il était l'objet de la part de Dieu.

Voici donc, me paraît-il, les éléments constitutifs de ce fait mystérieux qui, d'ailleurs, quelque explication qu'on essaie d'en donner, dépasse les limites de notre conception naturelle.

1. L'homme ayant été créé à *l'image du Dieu et pour la ressemblance divine*, le Logos a pu, sans déroger, descendre jusqu'au niveau d'un être humain et opérer dès ce moment son développement dans des conditions vraiment humaines.

2. La réceptivité pour le divin, l'aspiration au divin, étant le trait distinctif de l'homme parmi les autres êtres de la nature, le caractère essentiel de la vie du Logos fait homme a dû être l'assimilation incessante et croissante du divin sous toutes ses formes.

3. Cette capacité religieuse et morale du Logos entré dans l'existence humaine ne doit pas se mesurer à celle que possède chaque homme particulier. Par le fait de sa naissance miraculeuse, il reproduit non le type d'un père déterminé, mais celui de la race elle-même qu'il représente une seconde fois, comme l'avait représentée une première fois le père de toute l'humanité. En lui se concentre donc l'aspiration de toute la race, la réceptivité générique et absolue de l'humanité pour le divin. De là le caractère incomparable de cette personnalité, auquel tous sont forcés de rendre hommage.

4. Arrivé à la *conscience* de sa relation éternelle avec Dieu, le Logos fait homme ne peut qu'aspirer à recouvrer *l'état* divin conforme à la conscience qu'il a de lui-même : mais, d'autre part, il est trop étroitement uni à l'humanité pour consentir à rompre le lien qui l'unit à elle. Il ne reste donc qu'une chose : c'est qu'il élève avec lui l'humanité dans sa gloire et réalise ainsi en elle la pensée suprême de Dieu, ce que saint Paul appelle « le des-

sein de la sagesse de Dieu pour notre gloire » (1 Corinthiens 2.7), l'élévation de l'homme à la communion avec Christ d'abord, puis en lui à la possession de l'état de l'Homme-Dieu. Voilà l'accomplissement de la destination éternelle des croyants, telle que l'énonce encore l'apôtre Paul, Romains 8.29-30.

Le cours du développement de la vie terrestre de Jésus se comprend aisément quand on se place à ce point de vue. Par sa *naissance*, comme membre de la race, comme *filis de l'homme*, l'humanité se trouve replacée en lui à son point de départ normal ; elle est apte à recommencer son développement qu'avait faussé le péché. Jusqu'à l'âge de trente ans, Jésus accomplit cette tâche. Il élève en lui-même l'humanité, par son obéissance parfaite et le sacrifice constant de son moi, de l'innocence à la sainteté. Il ne se connaît point encore ; peut-être, à la clarté des Ecritures, commence-t-il à pressentir ce qu'il est pour Dieu. Mais la conscience distincte de sa dignité de Logos serait incompatible avec la réalité de son *développement humain* et avec l'accomplissement de la tâche assignée à cette première période de sa vie. Cette tâche une fois remplie, les conditions de son existence changent. Un nouveau travail s'ouvre pour lui, et la conscience de sa dignité de Fils bien-aimé, loin d'être incompatible avec l'œuvre qu'il a encore à remplir, en devient la base indispensable. En effet, pour témoigner de Dieu comme Père il doit nécessairement se connaître lui-même comme Fils. Le *baptême* est l'événement décisif qui ouvre cette nouvelle phase<sup>a</sup>. Venant au-devant des aspirations et des pressentiments du cœur de Jésus, le Père lui dit : « *Tu es mon Fils.* » Jésus se connaît dès ce moment comme l'objet absolu de la dilection divine. Il peut dire maintenant ce qu'il n'eût pu dire auparavant : « *Avant qu'Abraham fût, je suis.* » Cette conscience de sa dignité de Fils, récompense de sa fidélité précédente, elle l'accompagne partout dès

---

<sup>a</sup>Depuis que les gnostiques avaient faussé le sens du baptême en en faisant l'époque de la descente de l'Eon divin dans l'homme Jésus, F. de Rougemont me paraît être le premier qui ait osé rendre à ce fait toute sa valeur dans le développement personnel du Seigneur, voir *Christ et ses témoins*, 1856, 7<sup>e</sup>, 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> lettres, t. I, p 229-296 ; particulièrement p. 250-255.

cette heure. Elle forme l'arrière-plan de toutes ses manifestations, en actes et en paroles (voir le beau passage de Weizsäcker, cité ⇒). Le ciel *lui* est ouvert et il *témoigne de ce qu'il y voit*.

Cependant le baptême, en rendant à Jésus sa *conscience* de Fils, ne lui a point rendu son *état* de Fils, sa *forme de Dieu*. Entre ce qu'il se *sait* être et ce qu'il *est* réellement, il y a encore une immense disproportion. Là surtout est pour lui la possibilité de la tentation : « *Si tu es le Fils de Dieu...* » Maître de tout, il ne dispose de rien et doit à chaque instant s'adresser avec un cœur croyant et filial au cœur paternel de Dieu. — C'est seulement par la *résurrection* et par l'*élévation* qui la suit, que sa *position* est mise au niveau de la *conscience* qu'il a de lui-même, et qu'il recouvre l'état divin. *Toute la plénitude de la divinité* habite désormais en lui, et cela humainement et même, comme dit Paul, *corporellement* (Colossiens 2.9). Enfin, dix jours après son assumption personnelle dans la gloire divine, il commence dès la Pentecôte à *associer* les croyants à son état de Fils. Il prépare ainsi le jour où par sa *Parousie* il consommera extérieurement leur participation à sa gloire, après avoir rétabli en eux la sainteté parfaite qui a été la base de sa propre élévation. Images vivantes du Logos dès notre création, nous réaliserons alors, au terme du développement, ce type d'existence divine-humaine que nous contemplons actuellement en lui. Tel a été le plan divin, telle a été la dernière volonté de Jésus lui-même : « *Père, je veux que, là où je suis, ils y soient aussi avec moi.* »

La vraie formule de l'incarnation serait donc, d'après notre évangile, celle-ci : **Cette communion filiale avec Dieu que le Logos réalisait avant son incarnation sous la forme glorieuse et permanente de la vie divine, il l'a réalisée en Jésus depuis son incarnation sous la forme humble et**

## progressive de l'existence humaine.<sup>a</sup>

L'école de Baur croit découvrir une différence essentielle entre la conception de Jean et celle de Paul sur ce point. Celui-ci n'aurait vu dans le Christ préexistant que l'*homme* prototypique, non un être divin. On appuie cette manière de voir sur 1 Corinthiens 15.47 : « Le premier homme, tiré de la terre, est poussière ; le second *homme* est du ciel. » Mais cette conclusion, qui ne se fonde sur aucun autre passage, n'a réellement aucun appui dans celui-ci. Tout le chapitre 15 de la I<sup>re</sup> aux Corinthiens a une portée eschatologique, car il traite de la résurrection du corps. La parole citée s'applique donc au Christ actuellement glorifié, et non au Christ préexistant ; c'est ce que prouvent également les paroles qui suivent immédiatement : « *Tel le terrestre (Adam), tels aussi les terrestres (les hommes dans leur état actuel) : tel le céleste (Christ), tels aussi les célestes (les fidèles ressuscités). Car comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste.* » Assurément Paul ne veut pas dire que nous porterons l'image du Christ préexistant, mais bien celle du Christ homme, ressuscité et glorifié. Le terme même de *second (homme)* suffirait pour le prouver ; puisque le Christ préexistant serait le *premier Adam*, l'*Adam kadmon* de la théologie juive. L'idée que Baur trouve dans ce passage est d'ailleurs incompatible avec deux autres paroles de la même épître, où deux fonctions divines la création de l'univers et la conduite d'Israël dans le désert, sont attribuées au Christ préexistant (8.6 ; 10.4). Ces fonctions dépassent l'idée d'un simple *homme céleste*.

Quand Paul appelle Christ « *l'image du Dieu invisible* » « le premier-né avant toute créature, » celui « en qui tout a été créé et tout subsiste » (Colossiens 1.15-16), il dit exactement ce que dit Jean quand il le nomme *la Parole*

---

<sup>a</sup>Nous ne voudrions pas rendre Gess solidaire de toutes les idées que nous émettons ici. Nous savons que sur plusieurs points nous ne sommes pas entièrement d'accord avec lui. Mais le point de vue que nous présentons n'en est pas moins, en général, celui qu'il a développé dans son bel ouvrage *Lehre von der Person Christi*, 1856 dont j'ai rendu compte à l'époque de son apparition dans une série d'articles, *Revue chrétienne*, 1857 et 1858.

(l'image de l'invisible pensée) et qu'il ajoute : « Toutes choses ont été faites par elle et rien de ce qui est devenu, n'est devenu sans elle. » Les deux termes d'*image* et de *Parole* expriment, sous deux figures différentes, la même notion : Dieu affirmant, d'une affirmation qui n'est pas une simple *verbum volans*, mais une personne vivante, tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il aime de plus parfait, donnant ainsi dans cet être le mot de sa pensée, le reflet de son être, le but de son amour, en quelque sorte *son idéal réalisé*. Représentons-nous un artiste capable de communiquer la vie au chef-d'œuvre de son génie, et entrant en relation personnelle avec ce fils de sa pensée : telle est la représentation terrestre du rapport entre Dieu et la Parole. Cette parole est *divine* ; car la plus haute affirmation de Dieu ne peut être moindre que Dieu lui-même. Elle est *éternelle* ; car Dieu n'a pu commencer un jour quelconque à s'affirmer lui-même. Elle est *unique* ; car elle est son *dire* absolu, l'énoncé parfait de son être, par conséquent son édit primordial, dans lequel sont renfermés d'avance tous ses édits particuliers qui retentiront successivement dans le temps. C'est donc cette Parole qui à son tour évoquera tous les êtres. Ils seront sa libre affirmation, comme elle est elle-même celle de Dieu. Elle déploiera dans l'univers, sous les formes de l'espace et du temps, toute la richesse du contenu divin que Dieu a éternellement renfermé en elle. La création sera le poème du Fils à la gloire du Père.

Cette notion de la Parole, comme principe créateur, a la plus grande importance pour la conception de l'univers. L'univers repose par là sur un fond absolument lumineux qui garantit sa perfection finale. La matière aveugle et éternelle, la nécessité fatale, sont bannies d'un monde qui est l'œuvre de la Parole. L'essence idéale de toutes choses est absolument

sauvegardée<sup>a</sup>.

La notion de la personne de Christ renfermée dans le prologue est d'une importance décisive pour l'Église.

Si la dignité suprême attribuée à Jésus lui est refusée quelque admirable que soit ce Christ, l'humanité peut et doit toujours « *en attendre un autre* ; » car la voie du progrès est illimitée. La porte reste ainsi ouverte à un après-venant : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas ; un autre viendra en son propre nom, et vous le recevrez, lui ! » (5.43).

Mais si, en Jésus, la Parole a réellement été faite chair, il n'y a rien de supérieur à attendre. La révélation et la communication parfaites de Dieu sont accomplies : la vie éternelle a été réalisée dans le temps ; il n'y a plus pour chaque homme qu'à accepter et vivre ou qu'à rejeter et périr.

L'on comprend donc pourquoi Jean a placé ce préambule en tête de sa narration. La foi n'est foi, c'est-à-dire absolue, sans arrière-pensée, qu'autant qu'elle a pour objet ce qui ne peut être dépassé.

---

<sup>a</sup>Voir Lange, *Leben Jesu*, t. IV, p. 553-556. — Nous ne pensons pas avoir à traiter ici les questions que soulève, quant aux relations internes des personnes divines, le point de vue que nous venons d'exposer touchant le fait de l'incarnation. Précisément parce que l'existence du Fils est affaire d'amour et non point de nécessité (comme chez Philon), rien n'empêche que, lorsque la Parole descend dans le monde pour y devenir elle-même l'un des êtres de l'univers, le Père ne puisse entrer directement en rapport avec le monde et y exercer les fonctions de créateur et de conservateur qu'il exerce régulièrement par l'intermédiaire de la Parole. Sans doute, la Parole a la vie en elle-même et la communique au monde, mais parce que le Père *lui a donné* ce privilège ; ainsi tout procède toujours du Père (Jean 5.20).



# PREMIÈRE PARTIE

Comparée aux deux parties qui suivront, dont l'une retrace spécialement le développement de *l'incrédulité* (ch. 5 à 12), l'autre, celui de *la foi* (ch. 13 à 17), cette première partie a un caractère que l'on peut appeler neutre. Elle sert de point de départ aux deux autres. Elle contient les premières révélations de *l'objet* de la foi et de *l'incrédulité*, de Jésus comme *Fils de Dieu*. Jésus est déclaré Messie et Fils de Dieu par Jean-Baptiste ; un premier groupe de disciples se forme autour de lui. Sa gloire éclate par quelques manifestations miraculeuses dans le cercle de la vie privée. Puis il inaugure son ministère public dans le temple, à Jérusalem. Cette tentative ayant échoué, il se borne désormais à enseigner en faisant des miracles et en groupant des adhérents par le moyen du baptême. Enfin, remarquant que, même sous cette forme modeste, son activité donne de l'ombrage au parti dominant à Jérusalem, il se retire en Galilée, après avoir semé en passant les germes de la foi dans la Samarie. — Ce résumé justifie le titre que nous donnons à cette première partie et le caractère plus général que nous lui attribuons en la comparant aux suivantes.

L'évangéliste lui-même paraît avoir voulu la diviser en deux cycles par la corrélation, nettement marquée, entre les deux remarques 2.11 et 4.54, placées l'une à la fin du récit des noces de Cana : « *Ce fut là le commencement des miracles de Jésus, qui eut lieu à Cana en Galilée ; et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui ;* » l'autre qui conclut cette partie tout entière, après la

guérison du fils de l'employé royal : « *Jésus fit de nouveau ce second miracle à non arrivée de Judée en Galilée.* » Par la corrélation manifeste qui existe entre ces deux paroles, l'évangéliste fait remarquer qu'il y a eu, dans ces premiers temps du ministère de Jésus, deux séjours en Judée, dont chacun a abouti à un retour en Galilée, et que l'un et l'autre de ces retours ont été signalés également par un miracle accompli à *Cana* (comparez v. 46). Cet indice de la pensée de l'historien doit nous diriger. Nous divisons donc cette première partie en deux cycles : l'un, comprenant les faits racontés 1.19 à 2.11 ; l'autre, les récits 2.12 à 4.54. Dans le premier, Jésus, introduit par Jean-Baptiste dans son ministère, le remplit sans sortir encore du cercle intime de ses premiers disciples et de sa famille. Le second raconte ses débuts dans son ministère public.

## PREMIER CYCLE

Ce cycle comprend trois sections :

1. les témoignages rendus à Jésus par Jean-Baptiste : 1.19-37 ;
2. les premières manifestations personnelles de Jésus et la foi de ses premiers disciples : 1.38-52 ;
3. son premier signe miraculeux : 2.1-11.

Les faits racontés dans ces trois sections remplissent une semaine qui forme, ainsi que l'a remarqué Bengel, le pendant de la semaine de la Passion. La première pourrait être appelée la semaine des fiançailles du Messie avec son peuple l'autre est le temps de la rupture absolue dès longtemps annoncée par Jésus : « *Quand l'époux leur sera ôté, alors les amis de l'époux jeûneront.* »

## PREMIÈRE SECTION

Ces témoignages sont au nombre de trois et ont été rendus dans trois jours successifs (voir v. 29 et 33 : « *le lendemain* »). Ces trois jours, éternellement mémorables pour l'Église, avaient laissé dans le cœur de l'évangéliste une empreinte ineffaçable. Dans le premier, il avait entendu cette déclaration solennelle du précurseur rendue devant une députation du sanhédrin : Le Messie *est là!* (v. 26) ; et cette parole l'avait sans doute fait tressaillir ainsi que la foule présente. Le lendemain, le précurseur, montrant Jésus, avait transformé sa première déclaration en celle-ci, plus importante encore : *Le voilà!* et la foi en Jésus, préparée le jour précédent, avait éclairé d'un premier rayon le cœur de Jean et celui des auditeurs du Baptiste. Le troisième jour enfin, en répétant sa déclaration de la veille, le Baptiste voulut évidemment dire : *Suivez-le!* Aussitôt Jean le quitte pour s'attacher au maître nouveau qu'il lui désigne.

Pourquoi l'auteur a-t-il fait du premier de ces trois jours le point de départ de sa narration ? Si son intention était de nous faire assister à l'éclosion non seulement de sa foi et de celle des apôtres, mais de la foi elle-même au sein de l'humanité, il ne pouvait choisir un autre point de départ. Le Messie *annoncé*, puis *désigné*, puis *suivi* voilà bien le commencement normal d'un tel récit.

### Premier témoignage : 1.19 à 28

En déployant dans le prologue le contenu de la foi, l'apôtre avait allégué deux témoignages de Jean-Baptiste (v. 6-8 et v. 15) ; le second renfer-

mait, comme le dit bien Baur, « l'idée de la préexistence absolue du Messie » et par conséquent la vraie pensée de l'auteur, celle de la divinité du christ. Mais ce témoignage cité au v. 15, quand avait-il été rendu ? C'est ce que l'apôtre va raconter.

**1.19 Et voici quel est le témoignage que Jean rendit quand<sup>a</sup> les Juifs envoyèrent<sup>b</sup> de Jérusalem des sacrificateurs et des Lévites pour lui demander : Qui est-tu ?**

Il est assez étrange de voir une narration commencer par le mot *et*. Ce fait s'explique par la relation que nous venons de signaler entre le v. 19 et le v. 15. — Ce qui donne à cette déclaration de Jean-Baptiste une importance particulière, c'est son caractère officiel. Elle fut énoncée en présence d'une députation du sanhédrin et comme réponse à une interrogation positive émanant de ce corps, chef religieux de la nation juive. Le sanhédrin, de l'existence duquel nous ne trouvons les premières traces que dans les temps d'Antipater et d'Hérode (Josèphe, *Antiq.*, XIV, 9, 4), était sans doute la continuation ou le renouvellement d'une institution très antique. On se rappelle le tribunal de soixante et dix anciens établi par Moïse (Nombres 11.16). Sous Josaphat (2 Chroniques 19.8), il est aussi fait mention d'un tribunal suprême siégeant à Jérusalem et composé d'un certain nombre de Lévites, de sacrificateurs et de pères d'Israël. Comparez peut-être aussi Ezéchiel 8.11 et suiv. : « *Soixante et dix hommes d'entre les anciens d'Israël.* » Dans les Maccabées (1 Maccabées 12.5; 2 Maccabées 1.10; 4.44, etc.), le corps appelé γερουσία, *sénat*, joue un rôle analogue à celui de ces anciens tribunaux, sans toutefois que l'on puisse constater une continuité historique entre ces institutions. Au temps de Jésus, ce sénat, nommé *sanhédrin*, était composé de soixante-onze membres, le président compris. (Traité *Sanhedr.* I, 6.) Ces membres étaient de trois sortes :

1. les *grands sacrificateurs* (ἀρχιερεῖς), terme qui désigne probablement

<sup>a</sup>Origène lit une fois τότε (*alors*), une fois οτε (*quand*).

<sup>b</sup>B C It<sup>aliqu</sup> Syr<sup>cur. sch</sup> et autres Vss. ajoutent après απεστειλαν : προς αυτον (*vers lui*), mots que A X It<sup>aliqu</sup> Syr<sup>p</sup> placent après λευιτας.

- les grands-prêtres sortis de charge et les membres choisis dans les plus hautes familles sacerdotales ;
2. les *anciens* du peuple (πρεσβύτεροι, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ), terme qui comprend sans doute les autres membres en général, soit laïques, soit Lévites ;
  3. les *scribes* (γραμματεῖς) terme désignant spécialement les experts dans la loi, les juristes de profession.

Le grand-prêtre présidait d'office<sup>a</sup>. — Le sanhédrin avait jusqu'ici fermé les yeux sur l'activité de Jean-Baptiste. Mais, voyant que les choses prenaient de jour en jour une tournure plus grave, et que le peuple commençait même à se demander si Jean n'était point le Christ (comparez Luc 3.15), il crut devoir user enfin de sa compétence et lui poser officiellement la question de sa mission Jésus fait allusion à cette mesure (Jean 5.33) : plus tard il répondit lui-même par un refus à un interrogatoire semblable (Matthieu 21.23 et suiv.). — La Mischna dit expressément : « Le jugement d'une tribu, d'un faux -prophète et d'un grand sacrificateur appartient au tribunal des 71 » (*Sanh.* I,5) — Nous rencontrons ici pour la première fois la dénomination « *les Juifs*, » qui joue un rôle important dans le quatrième évangile. Ce nom, d'après son étymologie, désigne à proprement parler les membres de la tribu de Juda ; mais, depuis le retour de la captivité, il est appliqué au peuple entier, parce que la plupart des Israélites rentrés dans leur patrie appartenaient à cette tribu. C'est dans ce sens général que nous le trouvons 2.6 : « *selon la purification des Juifs* ; » 2.13 : « *la Pâque des Juifs* ; » 3.1 : « *l'un des principaux des Juifs*. » Dans ce sens purement politique, ce terme peut donc comprendre aussi les Galiléens (6.32). Mais ce nom a le plus souvent dans notre évangile une acception religieuse. Il y désigne la nation en tant que communauté incrédule qui, dans sa majorité et par ses autorités, avait rejeté le Messie. Ce sens particulier s'explique par l'histoire ; car

<sup>a</sup>L'opinion ancienne d'après laquelle le sanhédrin aurait eu un président et un vice-président électifs (le *Nasi* et le *Av-Beth-Din*), paraît bien réfutée aujourd'hui par Kuenen et Schürer. Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 155 et 156.

le foyer de la haine et du rejet de Jésus se trouvait certainement à Jérusalem et en Judée. On a allégué ce sens défavorable attaché au nom *les Juifs* dans notre évangile pour prouver que l'auteur de ce livre ne pouvait être lui-même d'origine juive<sup>a</sup>. Mais, depuis la ruine de Jérusalem la nation juive avait cessé d'exister comme corps politique ce nom de Juifs était ainsi devenu une dénomination purement religieuse : et comme Jean appartenait lui-même à une communauté religieuse différente, il est tout simple qu'il parle d'eux comme d'êtres qui lui sont désormais étrangers. L'auteur judéo-chrétien de l'Apocalypse s'exprime bien plus sévèrement encore sur le compte de ses anciens compatriotes, quand il les appelle « la synagogue de Satan » (3.9) ; et Marc, malgré son origine juive, les désigne aussi parce mot *les Juifs*, absolument comme Jean (8.3). — Les mots : *de Jérusalem*, dépendent non du substantif *les Juifs*, mais du verbe *envoyèrent*. L'intention de ce régime est de faire ressortir la solennité de la démarche ; elle avait un caractère officiel, car elle partait du centre de la théocratie. — Des *Lévites* avaient été adjoints aux sacrificateurs. On a souvent pensé qu'ils ne jouaient que le rôle d'huissiers. Mais, par plusieurs passages de l'A. T. (2 Chroniques 17.7-9 ; 35.3 ; Néhémie 8.7), l'on voit que c'étaient les Lévites qui étaient chargés d'instruire le peuple dans la loi, d'où Hengstenberg a conclu, non sans raison, que les scribes, si souvent mentionnés dans le N. T., appartenaient en général à cet ordre, et que c'est en cette qualité, et par conséquent comme membres du sanhédrin, que quelques-uns d'entre eux figuraient dans la députation. — La question qu'ils adressent à Jean-Baptiste se rapporte à l'attente, régnant à cette époque en Israël, du Messie et des envoyés extraordinaires qui d'après l'opinion populaire devaient précéder sa venue. « *Qui es-tu ?* » signifie dans le contexte : Es-tu l'un de ces personnages attendus, et lequel ? Nous verrons au v. 25 quel embarras cette question préparait à Jean, s'il refusait de déclarer son titre.

Origène pensait qu'avec la deuxième propos, du v. 19 (ὅτε ἀπέστει-

<sup>a</sup>Fischer, *Tübinger Zeitschrift*, 1840, et de même Hilgenfeld. Nous avons réfuté cette objection dans l'Introduction ⇒ et suivantes.

λεν), commençait un nouveau témoignage de Jean-Baptiste. Le premier était selon lui celui des v. 15 et suiv., auquel se rapporterait le v. 19<sup>a</sup>. En conséquence, il paraît avoir lu τότε, *alors*, au lieu de ὅτε, *quand*. Il ne manquait pour compléter cette série de malentendus, que de trouver plus loin un troisième témoignage adressé à une nouvelle députation : il y a réussi par son interprétation du v. 24 (voir à ce verset). — Cyrille et quelques modernes commencent avec le *quand* du v. 19 une nouvelle phrase dont la propos principale se trouverait au v. 20 : « Quand les Juifs envoyèrent... il déclara. » — Mais le καί, *et*, devant le verbe ὡμολόγησε, *il déclara*, rend cette construction inadmissible. Jamais la particule καί, *et*, n'est chez Jean le signe de l'apodose, pas même 6.57. Les mots πρὸς αὐτόν, *vers lui*, qu'ajoutent une partie des alex. et que deux Mjj. placent après λευίτας, sont probablement interpolés. — C'est à tort que Meyer et Weiss font encore dépendre de ὅτε, *quand*, le καί ὡμολόγησε, *et il déclara* ; cette construction rend la phrase traînante. Il vaut mieux traduire : « Et c'est ici le témoignage... (v. 19) : et il déclara. »

**1.20 Et il déclara, et il ne nia point, et il déclara<sup>a</sup> : Je ne suis point le Christ<sup>b</sup>.**

Avant d'indiquer le contenu de la réponse de Jean-Baptiste, l'évangéliste en fait ressortir les caractères : elle fut prompte, franche, catégorique. Le premier *il déclara* indique la spontanéité, l'empressement. Par la forme négative : *il ne nia pas*, l'évangéliste veut dire qu'il ne céda pas un instant à la tentation qu'il aurait pu avoir de nier. Le second *il déclara* est ajouté afin d'y attacher la profession qui va suivre. — Cette forme remarquable du récit (comparez 1.7-8) nous paraît, quoi qu'en dise Weiss, s'expliquer plus naturellement si l'on admet une allusion à des gens qui inclinaient à donner au personnage de Jean-Baptiste une valeur supérieure à sa dignité réelle. — Dans la leçon des alex. et d'Origène, il faudrait traduire : « *Ce n'est*

<sup>a</sup>L omet καί et Ν Syr<sup>cur</sup> Or. le second καί ὡμολόγησεν.

<sup>b</sup>Ν A B C L X Δ It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur.hier</sup> Or. (3 fois) lisent εγω ουκ ειμι, tandis que Γ Λ et 9 autres Mjj. Syr<sup>sch.p</sup> et le T. R. placent ουκ ειμι avant εγω.

*pas moi* qui suis le Christ (ἐγὼ οὐκ εἰμι). » Cette réponse conviendrait si la question eût été : « *Est-ce toi* qui es le Christ ? » Mais la question était simplement : « *Qui es-tu ?* » et la vraie réponse est par conséquent celle qui se trouve dans le T. R. d'après les byz. : « Je ne suis pas *le Christ* (οὐκ εἰμι ἐγὼ) » c'est-à-dire : « Je suis bien quelque chose, mais non pas le Christ. »

**1.21 Et ils lui demandèrent : Qu'est-ce donc<sup>a</sup> ? Es-tu<sup>b</sup> Elie ? Et il dit : Je ne le suis pas. — Es-tu le prophète ? Et il répondit : Non.**

Plusieurs interprètes entendent la question τί οὖν (*qu'est-ce donc ?*) dans le même sens, ou à peu près, que la précédente : « Si tu n'es pas le Christ, *qu'es-tu donc ?* » Mais les deux questions suivantes « *Es-tu Elie ?...* » supposeraient plutôt τίς que τί, dans ce sens-là. De Wette voit dans ces mots une locution adverbiale : « *Quoi donc !* » Ce sens est fade. Il faut plutôt sous-entendre avec Meyer ἐστί : « Qu'y a-t-il ? Que se passe-t-il donc d'extraordinaire ? » Cette forme d'interrogation respire l'impatience. Il y avait en effet dans les allures sans précédents de Jean-Baptiste quelque chose qui semblait indiquer une situation exceptionnelle. — Malachie avait annoncé (4.5) la venue d'Elie comme préparation du grand jour messianique, et nous savons par le *Dialogue* de Justin avec le Juif Tryphon que, d'après une opinion populaire, le Messie devait rester caché jusqu'à ce qu'il eût été signalé et sacré par ce prophète. Plusieurs passages des évangiles (Matthieu 16.14 ; Marc 6.15) prouvent que l'on s'attendait en outre à voir reparaître quelque autre prophète des temps anciens, Jérémie, par exemple. Entre ces personnages attendus, il en était un que l'on appelait spécialement *le prophète*. Les uns le distinguaient du Messie (Jean 7.40-41) ; d'autres le confondaient avec lui (6.14). Il s'agissait évidemment du personnage annoncé par Moïse (« un prophète tel que moi ») dans la promesse Deutéronome 18.18. Naturellement le peuple ne se représentait point un second Elie ou un nouveau Moïse au sens spirituel, comme lorsque l'ange dit de Jean-Baptiste

<sup>a</sup>B lit σου ουν τι (*qu'est-tu donc ?*), au lieu de τι ουν (*quoi donc ?*).

<sup>b</sup>⊞ B L retranchent σου après ει.



(Luc 1.17) : « *Il marchera dans l'esprit et dans la force d'Elie.* » C'était le personnage lui-même qui devait reparaître en chair et en os. Comment Jean-Baptiste aurait-il affirmé, dans ce sens littéral, son identité avec l'un ou l'autre de ces personnages anciens ? D'autre part, comment se jeter dans le domaine des distinctions théoriques ? D'ailleurs cette manière de discuter eût été peu conforme à son caractère. Sa réponse dut donc être absolument négative.

**1.22 Ils lui dirent donc : Qui es-tu ? afin que nous rendions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu sur toi-même ? 23 Il dit : Moi, je suis une voix criant dans le désert : Dressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Esaïe.**

Les députés ont maintenant épuisé les suppositions fournies par le programme messianique admis de leur temps. Il ne leur reste qu'à poser de nouveau à Jean la question qui le fera sortir de l'attitude négative dans laquelle il se renferme : « *Qui es-tu ?* » c'est-à-dire : « Quel personnage es-tu ? » Car sa conduite extraordinaire devait être motivée par une mission exceptionnelle. — Jean y répond par une parole d'Esaïe qui renferme à la fois l'explication demandée et la garantie de sa mission. Le sens du passage prophétique est celui-ci : Jéhova est sur le point de paraître pour manifester sa gloire. Au moment qui précède son apparition, sans qu'aucun personnage se montre sur la scène, on entend une voix qui invite Israël à dresser la route par laquelle son Seigneur doit arriver. Il ne s'agit nullement dans ce tableau du retour de la captivité, mais de l'apparition *messianique* de Jéhova. Comme en Orient, avant l'arrivée du souverain, on redressait et aplanissait les chemins, ainsi Israël doit préparer à son Roi divin un accueil digne de lui, et la fonction de la voix mystérieuse est de l'engager à opérer cette œuvre de préparation, de peur que la faveur insigne dont il va être l'objet n'aboutisse à un jugement. Jean s'applique d'autant plus volontiers cette parole d'Esaïe, qu'elle convient parfaitement à son désir d'effacer sa personne et de ne laisser paraître que son message : « *une*

*voix.* » — Les mots *au désert* peuvent se rapporter, en hébreu comme en grec, soit au verbe *crier*, soit au verbe *dresser*. Pour le sens, cela revient au même, puisque l'ordre retentit là où il doit s'exécuter. Le rapport au verbe qui précède est plus naturel, surtout en grec. — Le *désert* désigne en Orient les terres non labourées, les vastes étendues de terrain qui servent de pâturages et que traversent des sentiers sinueux et non des routes dignes d'un souverain. Tel est l'emblème de l'état moral du peuple ; la voie royale par laquelle doit entrer Jéhova n'est point encore préparée dans les cœurs. Le sentiment de repentance nationale manque encore. Le séjour du précurseur au désert signalait clairement, par sa conformité littérale à l'emblème prophétique, l'accomplissement *moral* de la prophétie. — La formule de citation : « *comme a dit...* » appartient-elle encore à la réponse du Baptiste ? Ou est-ce une remarque de l'évangéliste ? Ce qui fait pencher pour la première opinion, c'est que le précurseur avait plus besoin de se légitimer lui-même, que l'évangéliste de le légitimer si longtemps après. — Répondre comme le fait Jean, c'était énoncer son mandat, déclarer son mot d'ordre. C'était dire en effet à ces députés experts dans la science de la loi et des prophètes, que, si *personnellement* il n'était pas l'un des anciens personnages attendus, sa mission n'en était pas moins en relation directe avec la prochaine apparition du Messie. C'était là tout ce que le sanhédrin et le peuple avaient pratiquement besoin de savoir.

L'enquête avait porté d'abord sur le *rôle* de Jean-Baptiste. La députation la complète par un interrogatoire plus spécial sur le rite du *baptême* qu'il se permet d'introduire dans la théocratie sans l'autorisation du sanhédrin. L'évangéliste prépare cette nouvelle phase de l'entretien par une remarque relative au caractère religieux des membres de la députation.

#### 1.24 Et ceux qui<sup>a</sup> avaient été envoyés, étaient d'entre les pharisiens.

Nous traduisons d'après le T. R., qui est conforme à la majorité des Mjj., aux Mnn. et à la plupart des versions. D'après cette leçon, le parti-

<sup>a</sup> N A B C L Cop. Or. retranchent οι (*les*) devant απεσταλμενοι (*envoyés*).

cipe ἀπεσταλμένοι, *envoyés*, est déterminé par l'article οἱ, *les* : c'est le sujet de la phrase. Le but de cette remarque ajoutée ici par Jean se comprend facilement : elle doit motiver la question qui va suivre. Jean aime à suppléer ainsi, à mesure qu'avance un récit, les circonstances, omises d'abord, qui servent peu à peu à l'éclairer ; comparez 1.41,45 ; 4.30 ; 9.14 ; 11.5,18 ; 13.23, etc. Les pharisiens étaient les ultra-conservateurs en Israël : nul n'avait dû être plus choqué de l'innovation que Jean-Baptiste se permettait en introduisant le baptême. Les lustrations faisaient sans doute partie du culte juif. L'on prétend même que les prosélytes païens étaient soumis à un bain complet, à l'occasion de leur passage au judaïsme. Mais l'application de ce symbole de souillure totale aux membres du peuple théocratique était une innovation si étrange qu'elle avait dû éveiller au plus haut degré la susceptibilité des autorités gardiennes des rites et très particulièrement celle du parti le plus attaché à la tradition. Aussi l'élément pharisien avait-il prévalu dans la députation que le sanhédrin avait choisie. On voit combien le plan de l'interrogatoire avait été habilement médité : d'abord la question relative à la mission ; puis celle qui concernait le rite ; car celle-ci dépendait de la première. Rien de plus simple que la marche du récit ainsi comprise. Cette manière d'expliquer l'intention de la remarque du v. 24 me paraît plus naturelle que celle de Weiss et Keil, d'après laquelle Jean voudrait caractériser par là l'esprit d'incrédulité qui animait les interrogateurs du Baptiste. Le fait de leur incrédulité, n'étant point relevé dans le récit, ne réclamait pas d'explication. — Cependant à la leçon du T. R. s'en oppose une autre, appuyée par les alex. et par Origène, adoptée par Tischendorf et Westcott-Hort, qui retranche l'article οἱ devant ἀπεσταλμένοι le sens est : « Et ils avaient été envoyés de la part des pharisiens, » ou bien, comme comprenait Origène : « Et il y avait des envoyés (venus) de la part des pharisiens, » comme s'il s'agissait d'une autre députation que

celle du v. 19<sup>a</sup>. Ni l'un ni l'autre de ces sens ne sont possibles. Car les pharisiens ne formaient pas un corps officiellement constitué, d'où aurait pu partir une démarche semblable à celle dont il est ici parlé. La leçon alex. est donc insoutenable, comme le reconnaissent cette fois Weiss et Keil eux-mêmes. C'est probablement comme si souvent, une correction arbitraire d'Origène, au service de sa fausse interprétation de tout ce passage, dès la fin du prologue. Weiss et Keil y voient une simple négligence de copiste provenant du καί précédent dans lequel se serait perdu le οί. Mais que de fautes semblables n'aurions-nous pas dans ce cas dans le N. T. !

**1.25 Et ils l'interrogèrent et<sup>b</sup> dirent : Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es pas le Christ, ni<sup>c</sup> Elie, ni le prophète ?**

Les plus stricts gardiens des rites concédaient bien au Messie ou à l'un de ses précurseurs le droit d'innover, en fait d'observances ; et si Jean s'était déclaré l'un de ces personnages, ils se seraient contentés de lui demander ses titres, et auraient gardé le silence sur son baptême, suffisamment légitimé par sa mission. En effet, il paraît ressortir de ce verset même que, sur le fondement de paroles telles que Ezéchiel 26.23,26 et Zacharie 13.1, on attendait une grande lustration nationale comme inauguration du règne du Messie. Mais Jean-Baptiste ayant expressément décliné l'honneur d'être l'un des prophètes attendus, la députation avait le droit de lui dire : « Pourquoi *donc* baptises-tu ? » — D'après la leçon du T. R. *ni, ni*, la pensée est celle-ci : « La supposition que Jean soit le Christ est écartée ; il ne reste donc pour motiver son baptême que de ce qu'il soit *ou* l'un *ou* l'autre des deux précurseurs attendus ; or il déclare n'être *ni* l'un *ni* l'autre ; pourquoi donc... etc. ? » Ce sens délicat de la négation *disjonctive* n'a pas

<sup>a</sup>C'est ce qu'admet Zahn (*Einl.* II, p. 515 et 563), qui adopte la leçon alexandrine et traduit : « Et des pharisiens avaient été envoyés » (ἐκ τῶν φαρισαίων [=φαραισαῖοί τινες] hébraïsme comme ἐκ τῶν μαθητῶν 16.17). Le οὖν du v. 25, qui en fait la continuation de l'entretien qui précède, s'oppose à cette interprétation (Holtzmann, *Hand-Comm.*). G. G.

<sup>b</sup>Ν retranscrit ηρωτησαν αυτον και (le copiste a confondu les deux και).

<sup>c</sup>Au lieu de ουτε ουτε (*ni, ni*), que lit le T. R. avec la plupart des et Mnn., on lit dans Ν A B C L N T<sup>b</sup> X Or.(6 fois) ουδε ουδε (*ni non plus, ni non plus*).

été saisi ; de là, selon nous, la leçon alex. οὐδέ οὐδέ, *ni non plus*, qui met les trois cas sur le même plan. Les partisans du texte alex. en jugent autrement (Weiss, Keil, Westcott. etc.). — La position de Jean-Baptiste, en face de cette question et à la suite de sa réponse précédente, devenait difficile. C'était bien sur ce résultat que les interrogateurs avaient compté.

**1.26 Jean leur répondit disant : Oui, je baptise d'eau<sup>a</sup> ; au milieu<sup>b</sup> de vous se tient<sup>c</sup> quelqu'un que vous ne connaissez pas, vous, **27** celui<sup>d</sup> qui vient après moi, — qui a été là avant moi<sup>e</sup>, — de la sandale duquel je ne suis pas digne de délier la courroie.**

Cette réponse a été trouvée peu claire et embarrassée. De Wette juge même qu'elle ne correspond pas du tout à la question posée. L'explication généralement admise est celle-ci : « Mon baptême d'eau n'empiète pas en tous cas sur celui du Messie, qui est de nature bien supérieure ; il le prépare seulement. » Jean excuserait en quelque sorte son baptême en s'efforçant de le diminuer et en rappelant qu'au-dessus de cette cérémonie le baptême messianique conserve la place qui lui est propre. Mais d'abord ce serait là éluder la question posée ; et la critique de de Wette resterait fondée. Car on attaquait le baptême de Jean en lui-même et non comme portant atteinte à celui du Messie. Puis les mots ἐν ὕδατι, *d'eau*, devraient être placés en tête : « C'est d'eau seulement que je baptise ; » et le baptême d'Esprit devrait nécessairement être mentionné dans la proposition suivante comme antithèse. Enfin il ne serait guère conforme au caractère du Baptiste de s'abriter sous l'insignifiance de son rôle et de présenter son baptême comme une

<sup>a</sup> **N** seul : ἐν τῷ ὕδατι au lieu de ἐν ὕδατι.

<sup>b</sup> Après μεσος le T. R. lit δε (*mais*) avec toutes les autorités excepté **N B C L T<sup>b</sup>** et Or. (7 fois) qui retranchent ce mot.

<sup>c</sup> **B L T<sup>b</sup>** : στηχει (*stat*) ; **N G** : εστηχει (*stabat*) ; T. T. avec tous les autres : εστηκεν (*stat*).

<sup>d</sup> T. R. lit après οἶδατε : αὐτος ἐστιν (*c'est lui*), avec 13 Mjj. les Mnn. It. Vg. Syr<sup>sch.</sup> p. hier Or. (3 fois) ; ces mots sont retranchés par **N B C L N T<sup>b</sup> Syr<sup>cur. sin</sup>** Or. (7 fois). — L'article ο devant οπισω est omis par **N B** Or.

<sup>e</sup> Après ἐρχομενος T. R. lit ος ἐμπροσθεν μου γεγονεν (*qui a été là avant moi*) avec les mêmes autorités que plus haut ; ces mots sont retranchés par toutes les autorités qui retranchent αὐτος ἐστιν (*c'est lui*).

nouveauté inoffensive. Sa réponse bien comprise est au contraire pleine de gravité, de solennité, de menace même ; elle fait ressortir l'importance de la situation présente, au mystère de laquelle Jean seul jusqu'alors est initié. « Le Messie est là : voilà pourquoi je baptise ! » Si le temps messianique est réellement arrivé, et s'il est lui-même chargé de l'inaugurer, son baptême est par là même justifié (voir le v. 23). Ce sentiment de la gravité de la situation et de l'importance de son rôle s'exprime dans le ἐγώ, *moi* placé en tête de la réponse, et dont le sens, comme le prouve la suite, est celui-ci : « Je baptise d'eau, moi, et en agissant ainsi je sais ce que je fais : car il est là, celui qui... » Nous avons rendu la force de ce pronom par l'affirmation *oui !* On oppose ordinairement le ἐγώ, *moi*, au Messie, en établissant une antithèse entre le baptême d'eau et le baptême d'Esprit. Mais ce dernier n'est pas même mentionné, et cette interprétation résulte d'une réminiscence de la parole du Baptiste dans les synoptiques. C'est de là aussi qu'est probablement provenue l'introduction de la particule δέ, *mais* (dans ce qui suit, après le mot μέσος), qui est omise avec raison par les alex. C'est précisément *parce qu'il* sait que le Messie est là présent au milieu d'eux, qu'il baptise d'eau et qu'il a le droit de le faire. Cette réponse, accompagnée, comme elle le fut sans doute, d'un regard significatif jeté sur la foule comme pour y chercher le personnage mystérieux auquel il pensait, dut produire chez ses auditeurs une émotion profonde. Les deux leçons ἔστηκεν et στήκει, quoique l'une soit au parfait, l'autre au présent, ont le même sens : *il se tient là*. Les mots importants sont ceux-ci : *que vous ne connaissez pas*. Le mot *vous* oppose les auditeurs de Jean qui ignorent encore, à Jean lui-même qui déjà sait. Cette parole suppose nécessairement que le baptême de Jésus était un fait accompli au moment où parlait le précurseur. Car c'était au moyen de cette cérémonie que, conformément à la promesse divine (v. 33), la personne du Messie devait lui avoir été désignée. Dans les v. 31 et 33, il affirme lui-même que, jusqu'au moment du baptême, il ne le connaissait pas. Il est donc impossible de placer le baptême de Jésus, avec Wahle ce jour même, avec Olshausen et Hengsten-

berg ce jour ou le lendemain, avec Bæumlein entre les v. 28 et 29, ou enfin avec Ewald entre les v 31 et 32 — Ce témoignage est d'ailleurs, quoi qu'en dise Weiss. tout différent des prédications de Jean, rapportées dans les synoptiques, et qui avaient précédé le baptême de Jésus. Les termes mêmes dont le précurseur se sert ici renferment une allusion très claire à des déclarations antérieures dans lesquelles il avait annoncé un personnage qui devait suivre ; cela est surtout évident si on lit ὁ devant ὀπισω μου ἐρχόμενος, « *le venant après moi que je vous ai annoncé.* » — Ce témoignage a un caractère tout nouveau. « *Le Messie est là, et je le connais.* » C'est ici la première déclaration qui se rapporte personnellement à Jésus ; c'est pour ses auditeurs le vrai point de départ de la foi en *lui*. — Les mots *c'est lui* (αὐτός ἐστιν), omis par les alex., tantôt omis, tantôt lus par Origène, ne sont pas indispensables et peuvent avoir été ajoutés soit par des copistes qui identifiaient à tort ce témoignage avec celui du v. 15 (οὗτος) », soit par d'autres qui voulaient faire mieux ressortir l'allusion aux témoignages antérieurs rapportés par les synoptiques.

Il en est tout autrement des mots : *qui a été là avant moi*, qu'omettent les alex., Origène, la Syriacque de Cureton et celle du Sinai. mais que lisent 13 Mjj. et les deux anciennes versions, l'Itala et la Peschitto. La relation entre ce témoignage et celui du v. 30, qui suivra, rend ces mots indispensables dans le v. 27. Car au v. 30, Jean reproduit expressément (« *c'est lui dont je disais [hier]* ») le témoignage du v. 27, et non, comme on se le figure, celui du v. 15, qui n'est lui-même qu'une citation de notre v. 30 (voir au v. 18). Le premier jour, Jean prononça, sans encore désigner Jésus, la déclaration des v. 20 et 27 ; le second jour, il la répéta, comme cela est raconté v. 30. en l'appliquant cette fois à Jésus présent. Gess dit avec raison : « Si la leçon *abrégée* du v. 27 était la vraie, l'évangéliste se référerait dans le v. 30 à un fait qui n'aurait pas été raconté par lui » (I p. 345). Ces mots : *qui a été là avant moi*, sont, au v. 27, une sorte de parenthèse intercalée par le précurseur : « *Venu après moi. Oui, et en réalité cependant mon devan-*

cier! » (Voir au v. 15.) — Par l'expression « *déliar la courroie des sandales.* » Jean veut désigner l'humble office d'un esclave. Sur le pléonasme du οὔ et du αὐτοῦ, Bæumlein dit avec raison : « imitation de la construction hébraïque. » — Les philologues discutent sur la question de savoir si la forme ἄξιός ἵνα implique un affaiblissement du sens de la conjonction ἵνα, qui deviendrait selon plusieurs une simple paraphrase de l'infinitif (*digne de délier*), — ainsi Bæumlein, — ou si cette conjonction conserve toujours la notion de but (Meyer). Bæumlein s'appuie sur l'usage du grec postérieur et sur le νά du grec moderne, qui avec le verbe au conjonctif remplace l'infinitif. Néanmoins nous croyons avec Meyer que la notion de but ne se perd jamais tout à fait dans le ἵνα du N.T. celui qui est digne *de* faire une chose est comme destiné à la faire.

**1.28 Ces choses se passèrent à Béthanie<sup>a</sup>, au-delà du Jourdain<sup>b</sup>, où Jean baptisait.**

La notice du v. 28 n'est certainement pas dictée à Jean par un intérêt géographique : elle est inspirée par la solennité de toute cette scène et par la gravité extraordinaire de ce témoignage officiel rendu en présence des représentants du sanhédrin, ainsi que de la nation tout entière. C'était bien à cette déclaration que s'appliquait la parole du prologue : « *afin que tous crussent par lui.* » Si le peuple eût été apte à la foi, ce témoignage sortant d'une telle bouche eût suffi pour faire éclater la flamme divine en Israël. — Quant aux deux leçons *Béthanie* et *Béthabara*. Origène rapporte que presque tous les anciens Mss. lisaient *Béthanie*, mais qu'ayant cherché un endroit de ce nom sur les bords du Jourdain, il ne l'avait point trouvé, tandis que l'on montrait un endroit appelé *Béthabara* (comparez Juges 7.24), où la tradition prétendait que Jean avait baptisé. Il est donc probable que la leçon *Béthabara* a été substituée à la leçon primitive *Béthanie* dans un

<sup>a</sup>La leçon Βηθανια se trouve dans presque tous les Mjj., la plupart des Mnn., It Vg. Cop. Syr<sup>sch.</sup> p. hier. etc. Les seuls Mjj. K T<sup>h</sup> U Λ Π quelques Mnn. Syr<sup>cur.</sup> sin. lisent avec le T. R. Βηθαβαρα.

<sup>b</sup>Ν Syr<sup>cur.</sup> ajoutent ποταμου (*le fleuve*) après Ιορδανου.



certain nombre de documents et qu'elle l'a été sous l'influence d'Origène. Comme la guerre romaine avait fait disparaître jusqu'au nom d'une foule d'anciennes localités, on comprend aisément la disparition de celui de Béthanie au temps d'Origène. Nous devons donc admettre qu'au temps de Jésus il existait dans le voisinage du Jourdain un endroit du nom de Béthanie, différent par conséquent du bourg de ce nom voisin de Jérusalem. Comme il y avait deux Bethléem, deux Bethsaïda, deux Antioche, deux Rama, deux Cana, pourquoi n'y aurait-il pas eu deux Béthanie ? Peut-être ce nom avait-il dans les deux cas des étymologies différentes. *Béthanie* peut signifier en effet soit endroit des dattes ou endroit de pauvreté, etc., sens qui conviennent à la Béthanie voisine de Jérusalem ; soit *endroit du bac* (*Beth-Onija*), sens qui conviendrait bien à la Béthanie dont il s'agit ici<sup>a</sup>. Cependant un voyageur américain (voir *Homiletic Review*, 1899) dit avoir trouvé au nord-est de Bethséan un gué nommé encore aujourd'hui *Abara* (passage), qui, seul d'entre les quarante gués du Jourdain, porte ce nom, et qui ne serait qu'à une journée de Cana, ce qui concorderait selon lui avec les indications de Jean (1.28,44 et 2.1).

### Second témoignage : 1.29 à 34

Comment comprendre que les députés du sanhédrin aient quitté Jean sans lui demander quel était le personnage dont il voulait parler ? Ou bien ils ne se souciaient pas de le savoir, ou bien ils affectaient de mépriser la

---

<sup>a</sup>Le lieutenant Conder, dans un de ses rapports sur les découvertes de l'expédition anglaise en Palestine, croit avoir constaté à l'est du Jourdain l'existence d'un district nommé *Béthanie* qui portait déjà un nom analogue au temps d'Eusèbe et qui, au dire de Ptolémée, venait jusqu'au Jourdain. Zahn, de son côté (*Einleitung*, II, p. 561), mentionne d'après Eusèbe un endroit situé au-delà du Jourdain et voisin de ce fleuve, qui s'appelait Botnia ou aussi Poteïn, qu'il rapproche du Bethonim de Josué 13.26, et dont Jérôme dit : « Bothnin trans Jordanem civitas... quae usque hodie similiter adpellatur. » Le nom paraît donc avoir subi avec le temps diverses altérations.

déclaration de celui qui leur parlait de la sorte. Dans les deux cas, c'est ici leur premier acte positif d'incrédulité. Après leur départ, le précurseur resta avec ses disciples et la foule qui avait assisté à cette scène ; et dès le lendemain son témoignage prit un caractère plus précis encore. Il ne dit plus seulement : « Il est là ; » mais, en voyant Jésus s'approcher il s'écrie ; « Le voilà ! » Il caractérise d'abord l'*œuvre* (v. 29) puis la *personne* de ce Christ (v. 30) ; il raconte ensuite comment il est arrivé à le connaître et sur quel fondement repose le *témoignage* qu'il lui rend (v. 31 à 33) ; il fait enfin ressortir l'importance qu'a pour ses auditeurs l'acte qu'il vient d'accomplir en se déchargeant devant eux d'un tel message (v. 34).

**1.29 Le lendemain, il<sup>a</sup> voit Jésus qui vient à lui et il dit : Voilà l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde.**

Le lendemain même du jour où Jean avait proclamé la présence du Messie au milieu du peuple, Jésus s'approche de son précurseur, qui le reconnaît et qui le déclare le Messie. Les mots : *venant à lui*, ont embarrassé les interprètes. Les uns ont compris qu'il venait pour être baptisé, ce qui est impossible, puisque la suite, v. 31-33, et même le v. 26 supposent le baptême déjà accompli. Baur pense que Jésus venait à Jean pour recevoir son témoignage, et il trouve naturellement dans ce trait ainsi compris une preuve du caractère purement idéal de la narration. Mais ce détail suppose simplement que Jésus, après avoir été baptisé, s'était, antérieurement à cette rencontre, éloigné de Jean pendant un certain temps, et qu'après cet intervalle il revenait en ce jour même auprès de son précurseur, espérant trouver auprès de lui ceux que Dieu lui donnerait pour commencer son œuvre. Et nous savons en effet, par le récit synoptique, que Jésus, après son baptême, s'était retiré dans la solitude du désert, où il avait passé plusieurs semaines : c'était donc maintenant le moment où il repa-

---

<sup>a</sup>Les mots ο Ἰωαννης du T. R., qui sont omis dans un grand nombre de Mjj. et de Mnn., aussi bien alexandrins que byzantins et dans plusieurs Vss., sont une de ces adjonctions, fréquentes surtout dans le texte byzantin, amenées par les besoins de la lecture dans le culte.

raissait pour entreprendre son travail rédempteur. Que ce fût auprès de Jean qu'il revint dans ce but, rien de plus naturel. N'était-ce pas lui qui avait été envoyé pour lui frayer l'accès auprès d'Israël ? N'était-ce pas de sa main qu'il pouvait espérer recevoir les instruments qui lui étaient indispensables pour l'accomplissement de sa tâche ? Jésus lui-même (10.3) désigne Jean comme *le portier* qui ouvre au Berger la porte du bercail, de telle sorte qu'il n'a point à sauter par-dessus le mur de l'enclos, comme le brigand, mais qu'il peut entrer sans violence dans la bergerie. Lücke met aussi ce retour de Jésus en rapport avec le récit de la tentation.

On peut s'étonner que, pour désigner Jésus comme le Messie, Jean n'emploie pas l'une des dénominations usitées dans ce but, celle de Christ, de Fils de Dieu ou de Roi d'Israël. Le terme d'*agneau de Dieu* est si original que, s'il est historique, il doit être motivé par quelque impression particulière qu'avait reçue le Baptiste lors de sa précédente rencontre avec Jésus. Et en effet nous devons nous souvenir que, lorsqu'un Israélite venait se faire baptiser par Jean, il commençait par faire la confession de ses péchés (Matthieu 3.6 ; Marc 1.5). Jésus n'aurait pu se dispenser de cet acte préparatoire sans s'arroger dès l'abord une position exceptionnelle, et rien n'était plus loin de sa pensée : il voulait « accomplir toute justice » (Matthieu 3.15). Quelle put donc être sa confession ? Sans doute une confession collective, analogue à celle de Daniel (Daniel ch. 9) ou de Néhémie (Néhémie ch. 9), un tableau du péché d'Israël et du monde, comme pouvait le tracer l'être pur qui était en communion avec le Dieu parfaitement saint, et en même temps l'être tendrement aimant qui, au lieu de juger ses frères, se consacrait à les sauver. Si ce fut là, comme nous n'en saurions douter, l'esprit dans lequel Jésus parla et peut-être pria en ce moment, nous comprenons que l'expression dont le précurseur se sert ici pour le désigner, est bien le reflet de ce qu'il avait éprouvé en entendant et voyant cet homme unique qui prenait sur lui par sa tendre sympathie et par son intercession le fardeau du péché du monde. D'autre part, pour que la dénomination dont

se servait le Baptiste fût intelligible pour ses auditeurs, il était indispensable qu'elle se rattachât à quelque parole ou à quelque fait bien connu de l'ancienne alliance, qui fût généralement rapporté au Messie. C'est ce qu'implique l'article *ô, le*, devant le terme *agneau de Dieu*, article qui signifie l'agneau connu et attendu des auditeurs. La pensée qui se présente le plus naturellement à l'esprit, est de voir ici une allusion au *Serviteur de l'Éternel*, décrit dans Esaïe ch. 53 sous l'image d'un agneau qui se laisse « conduire à la boucherie sans ouvrir la bouche. » Le jour précédent, le Baptiste en avait déjà appelé à une parole du même prophète (Esaïe 40.3). Avant que la polémique contre les chrétiens eût poussé les interprètes juifs à une autre explication, ils n'hésitaient pas à appliquer ce tableau sublime (Esaïe 52.13 à 53.12) au Messie. Abarbanel dit expressément : « Jonathan, fils d'Usiel, a rapporté cette prophétie au Messie qui doit venir, et c'est aussi l'opinion de nos sages d'heureuse mémoire. » (Voir Eisenmenger, *Entdeckt. Judenth.* II Th., p. 758 ; Lücke, t. I, p. 406)<sup>a</sup>. Nous n'avons pas à démontrer ici la vérité de cette explication d'Esaïe ch. 53 et les difficultés insolubles dans lesquelles s'embarrasse toute interprétation contraire. Il nous suffit de savoir qu'elle était régnante chez les anciens Juifs. Il en résulte que l'allusion de Jean-Baptiste pouvait aisément être comprise du peuple qui se trouvait là. Quelques interprètes ont prétendu que le terme d'*agneau* figurait, dans la bouche du précurseur aussi bien que dans l'écrit d'Esaïe, uniquement la douceur et la patience du juste souffrant pour la cause de Dieu. Ainsi Gabler : « C'est ici l'homme plein de douceur, qui supportera patiemment

<sup>a</sup>Comparez, Wünsche, *die Leiden des Messias*, 1870, p. 55 et suiv. Par une foule de paroles rabbiniques il fournit la preuve que les passages Esaïe 52.13 à 53.12 et Zacharie 9.9 (*pauvre, monté sur un âne*) et 12.10 (*à moi qu'ils ont percé*) ont été de tout temps et unanimement rapportés au Messie et à ses souffrances expiatoires. L'essai même de distinguer entre deux personnages messianiques, l'un, *le fils de Joseph* ou d'Ephraïm, qui a en partage les souffrances, < l'autre, *le fils de Juda*, à qui est attribuée la gloire, n'est qu'une tentative postérieure (dès le II<sup>e</sup> siècle comparez Wünsche, p. 109) de concilier cette interprétation incontestée avec l'idée du Messie glorieux. Dans le livre de *l'Assomption de Moïse*, écrit probablement à l'époque de l'enfance de Jésus, l'auteur représente aussi le Messie passant par la mort pendant un espace de huit jours avec toute l'humanité, puis revenant à la vie avec les élus et fondant son règne. L'idée de la mort du Messie n'était donc nullement étrangère à l'opinion populaire israélite au moment où parlait Jean-Baptiste.

les maux que lui causera la perversité humaine, » et Kuinoel : « Voilà l'être innocent et pieux, qui ôtera la méchanceté de la terre. » Mais ces explications ne rendent pas compte de l'article *ὁ, l'agneau connu, attendu*, et elles effacent entièrement la relation manifeste qu'établit le texte entre l'image d'agneau et l'acte d'ôter le péché. — Weiss explique à peu près comme les précédents tout en accentuant l'allusion à Esaïe 53.7, mais sans trouver ici la moindre notion de sacrifice. Cette dernière manière de voir ne nous paraît pas soutenable. L'idée du sacrifice est au fond de tout le passage Esaïe ch. 53 ; comparez surtout v. 10-12 : « Quand son âme aura offert le sacrifice expiatoire (*ascham*), » et : « Lui-même se chargera de leurs iniquités, » paroles auxquelles Jean-Baptiste fait précisément allusion dans ces derniers mots : « *qui ôte le péché du monde.* » L'agneau de Dieu désigne donc Jésus comme réalisant le type du Serviteur de Jéhova, Esaïe ch. 53, chargé de délivrer le monde du péché par son sacrifice. Plusieurs interprètes, Grotius, Lampe, Luthardt, Hofmann surtout, croient que le Baptiste pense uniquement aux sacrifices de l'ancienne alliance dans lesquels l'agneau était employé comme victime, spécialement à celui de l'agneau pascal. Il est incontestable en effet que, parmi les animaux purs employés comme victimes, l'agneau était celui qui, par son caractère d'innocence et de douceur, offrait l'emblème le plus conforme au caractère du Messie tel que le décrit ici Jean-Baptiste (comparez Lévitique 4.32 ; 5.6 ; 14.12 ; Nombres 6.12), et qu'en particulier le sacrifice de l'agneau pascal possédait réellement une valeur expiatoire (comparez Exode 12.13). Il me paraît donc indubitable, malgré tout ce que disent encore Weiss et Keil, qu'en s'exprimant comme il le fait ici, le précurseur pense au rôle de l'agneau, sinon dans le culte juif journalier, en tout cas dans la fête pascale. Et cette allusion me paraît se concilier parfaitement avec le rapport de cette parole à Esaïe ch. 53, puisque, dans ce chapitre, Esaïe représente précisément le Serviteur de l'Éternel sous l'image de l'agneau pascal immolé comme victime expiatoire et libératrice. — Le complément *ἰεοῦ, de Dieu*, est le génitif de possession et d'origine tout ensemble. Dans ce sacrifice, en effet, ce n'est pas l'homme

qui offre et qui immole, c'est Dieu qui donne, et qui donne du sien. Comparez 1 Pierre 1.19-20; Romains 8.3. — Il est remarquable que ce titre d'*agneau*, sous lequel l'évangéliste apprit pour la première fois à connaître Jésus, soit celui par lequel le Sauveur est désigné de préférence dans l'Apocalypse. Il semble que la corde qui avait vibré, à cette heure décisive, au plus profond du cœur de Jean ait retenti chez lui jusqu'à son dernier soupir.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur le sens qu'a ici le mot ἄρων, *qui ôte*. Le verbe ἄρειν signifie tantôt *lever une chose* de terre, la soulever, tantôt *l'enlever*, l'emporter. Pour le premier sens comparez 8.59 (des pierres); Matthieu 11.29 (le joug) et 16.24 (la croix). Pour le second: Jean 11.39,48; 15.2; 17.15, etc., et surtout 1 Jean 3.5: « Jésus-Christ a paru pour ôter nos péchés! » Le second sens conduirait plutôt à l'idée de la destruction du péché: le premier, à celle de l'expiation, comme dans plusieurs paroles du ch. 53 d'Ésaïe. Mais si Jean eût pensé spécialement à l'expiation, il eût probablement employé le terme βαστάζειν, *porter* (un fardeau). Il pense donc plus probablement à l'enlèvement du péché. N'oublions pas cependant que, conformément au ch. 53 d'Ésaïe et au culte israélite en général, ce but ne peut être atteint qu'au moyen de l'expiation. Pour ôter le péché, il faut que le Christ commence par s'en charger lui-même, afin de pouvoir l'enlever ensuite par l'œuvre de la sanctification. Le sens d'enlever renferme donc implicitement celui de porter. — Le participe présent, ἄρων pourrait se rapporter à l'idée de la mission de Jésus. Mais il est plus simple d'y voir un présent historique; dès le premier acte de son ministère, Jésus a travaillé à ôter le péché d'ici-bas.

Le fardeau à enlever est désigné d'une manière grande et sublime: *le péché du monde*. Ce substantif au singulier présente l'égarément de l'humanité dans son unité profonde. C'est le péché *en bloc* dans lequel sont compris tous les péchés de tous les pécheurs de la terre. Ne sortent-ils pas tous d'une même racine? Il faut se garder d'entendre, avec de Wette, par ἁμαρτία, *la peine* du péché. — Cette idée, « le péché *du monde* » a été

jugée trop universalise pour la bouche du Baptiste. Aussi Weiss l'attribue-t-il uniquement à l'évangéliste. Reuss dit : « Nous avons là une déclaration essentiellement chrétienne. » Mais Esaïe 52.13-15, il était dit déjà que la vue du Serviteur souffrant ferait tressaillir *des peuples nombreux (rabbim)* et frapperait de stupéfaction *leurs rois*. . . Et qu'étaient-ce donc que ces individus *nombreux (rabbim)* que, d'après 53.11, ce même Serviteur devait *justifier*, après qu'Israël l'aurait rejeté (v. 1) ? Comparez également l'admirable prophétie, Esaïe 19.24-25, où les Assyriens, les Egyptiens et Israël sont représentés comme formant les trois parties, parfaitement égales en dignité, du royaume de Dieu. Esaïe aurait-il surpassé en clairvoyance le Baptiste, qui était non seulement un prophète, mais le plus grand des prophètes ? Cette expression de *monde* ne dit pas plus, en réalité, que cette menace ou promesse que les synoptiques mettent dans la bouche du précurseur : « De ces pierres mêmes Dieu fera surgir des enfants à Abraham. » Qu'on se rappelle également cette première parole de l'Éternel au patriarche (Genèse 12.3) : « Toutes les familles de la terre seront bénies (ou se béniront) en toi. »

Le précurseur, après avoir décrit l'œuvre de Jésus, le désigne lui-même comme celui auquel, malgré son humble apparence, s'applique sa déclaration de la veille :

**1.30 C'est lui touchant<sup>a</sup> lequel j'ai dit : Après moi vient un homme qui m'a précédé, parce qu'il était avant moi.**

Cette parole, tout en appliquant à Jésus *présent (c'est lui)* le témoignage prononcé la veille, probablement en son absence (v. 26-27), est destinée à résoudre l'énigme que renfermait cette déclaration : « Celui qui me *suit* m'a *devancé*. » La dernière proposition l'explique ; voir au v. 15. — Il est difficile de se décider entre les deux leçons *περί*, *au sujet de*, et *ὑπέρ*, *en faveur de*, qui conviennent toutes deux. — Le terme *ἄνθρωπος* (un *homme* dans la force de l'âge), qui ne se retrouve pas dans la citation de cette parole au v. 15, est inspiré au précurseur par la vue de Jésus présent sous ses yeux.

<sup>a</sup> Au lieu de *περί* (*touchant*), **ⲛ** B C et Or. (2 fois) lisent *ὑπέρ* (*en faveur de*).

Lücke. Meyer, Keil, pensent qu'au v. 30 le Baptiste se réfère, non au témoignage de la veille (v. 26 et 27), mais à quelque autre parole précédente qui ne serait mentionnée ni dans notre évangile, ni dans les synoptiques. Ils sont condamnés à cette supposition absurde par leur dépendance servile du texte alexandrin qui au v. 27 omettait les mots : *qui m'a précédé*. Weiss essaie d'échapper à cette difficulté en faisant porter la formule de citation : *celui dont j'ai dit*, v 30 uniquement sur les mots : *vient après moi*, et non sur les suivants : *qui m'a précédé*, expédient malheureux qui ne peut satisfaire personne. Car l'accent est précisément, comme le montre la fin du verset, sur les mots que Weiss traite ainsi comme insignifiants. Les partisans systématiques du texte alexandrin doivent donc se résoudre à reconnaître, dans ce cas encore, que ce texte n'est pas plus infaillible que le byzantin ou le gréco-latin.

Mais comment Jean-Baptiste peut-il s'enhardir à rendre un pareil témoignage à ce simple Juif, semblable à tous les autres, qu'il a là devant lui, et à le proclamer le Rédempteur des hommes, l'être que Dieu a tiré du sein de l'existence éternelle pour le donner au monde ? Il l'explique lui-même dans les v. 31 à 33 :

**1.31 Et moi non plus, je ne le connaissais pas ; mais c'est afin qu'il fût manifesté à Israël, que je suis venu baptiser d'eau<sup>a</sup>.**

Le mot *καὶ γὰρ*, *et moi non plus*, placé en tête et répété, comme il l'est au v. 33, a nécessairement un accent particulier. Le sens saute aux yeux ; Jean vient de dire à ses auditeurs : *Celui que tous ne connaissez pas*. Quand donc il ajoute : « Et moi non plus, je ne le connaissais pas, » il est clair qu'il veut dire : « Et moi non plus, quand il est venu se présenter à moi pour être baptisé, je ne le connaissais pas plus que vous ne le connaissez maintenant. » Weiss et Keil objectent à ce sens qu'il ne peut s'appliquer aux deux *καὶ γὰρ* des v. 33 et 34. Nous verrons que cela n'est point exact. Selon ces interprètes le « *et moi* » signifierait : « *moi*, pour ma part, c'est-à-dire

<sup>a</sup>C G L P T<sup>b</sup> Λ Or. retranchent τω devant υδατι.



selon ma simple individualité humaine et indépendamment de la révélation divine. » Mais c'est ce sens-là qui est inapplicable au v. 34, et il est d'ailleurs très recherché. Jean veut dire : « Je ne le connaissais absolument pas quand il est venu se présenter à moi ; je ne savais donc pas que ce fût le Messie. » Mais il ne faut pas négliger de tirer de ce sens, seul naturel, la conséquence importante qui y est impliquée : c'est que Jean connaissait pas non plus Jésus *comme homme*, comme fils de Marie ; car, s'il l'eût connu comme tel, il n'eût pas pu ne pas le connaître aussi comme le Messie. Il ne pouvait ignorer les circonstances qui avaient accompagné sa propre naissance et celle de Jésus. Si donc il ne connaissait pas Jésus comme Messie, il ne le connaissait pas non plus personnellement. Et cela se comprend : ayant vécu *dans les déserts* jusqu'au moment de sa manifestation à Israël (Luc 1.80) il pouvait bien avoir entendu raconter à ses parents les circonstances merveilleuses de sa naissance et de celle du fils de Marie, mais sans avoir jamais vu celui-ci. Il *fallait* même qu'il en eût été ainsi pour qu'il ne le reconnût pas *comme le Messie*, quand Jésus se présenta à lui pour le baptême. C'est par là seulement que le témoignage rendu par lui à Jésus se trouve élevé au-dessus de tout soupçon de partialité. Voilà pourquoi Jean fait ressortir avec tant d'insistance cette circonstance par les trois *καὶ γὰρ* successifs. Là est la garantie de la vérité de son témoignage. Mais, dans ce cas, comment expliquer la parole que Jean adresse à Jésus dans le récit de Matthieu (3.14) : « C'est à moi à être baptisé par toi » ? Pour résoudre cette difficulté, il n'est point nécessaire de recourir à l'expédient qui se trouvait déjà dans l'évangile des Hébreux et qu'a renouvelé Lücke, celui qui consiste à placer cet entretien entre Jean et Jésus *après* le baptême de celui-ci. Nous avons déjà rappelé que, d'après Matthieu 3.6 et Marc 1.5, le baptême de Jean était précédé de la part du néophyte d'un acte de confession des péchés. La confession que le précurseur entendit sortir de la bouche de Jésus put aisément le convaincre qu'il avait à faire à un être plus saint que lui, qui ressentait et condamnait le péché comme il ne l'avait jamais senti et condamné lui-même, et lui arracher ainsi l'exclamation que rapporte

Matthieu. Ne connaissant pas personnellement Jésus, Jean le reçut comme tout autre Israélite ; après l'avoir entendu parler du péché du monde, il entrevit la première lueur de la vérité ; enfin la scène qui suivit acheva de former sa conviction.

Le lien logique entre cette proposition et la suivante est celui-ci : « Et c'est précisément afin de faire cesser cette ignorance où j'étais encore, aussi bien que vous maintenant que Dieu m'a envoyé baptiser. » Le ministère du Baptiste avait sans doute un but plus général : préparer le peuple au royaume de Dieu par la repentance, ou, comme il l'a dit lui-même au v. 22 : « dresser le chemin du Seigneur. » Mais il ne relève ici que ce qui forme le point culminant de son ministère, le témoignage rendu à la personne du Messie sans lequel tout son travail aurait été inutile. — L'article τῷ devant ὕδατι (*l'eau*) me paraît avoir été retranché à tort par les alex. ; il a quelque chose de dramatique : « Je suis venu baptiser avec cette *eau-là*, (en montrant le Jourdain). Sans l'article il y aurait une opposition tacite entre le *baptême d'eau* et un autre (celui d'Esprit), qui n'est point dans la pensée du contexte. — Jean explique maintenant comment cette ignorance a cessé pour lui à l'occasion du baptême qu'il avait commencé à célébrer par l'ordre de Dieu :

**1.32 Et Jean rendit témoignage, disant : J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme<sup>a</sup> une colombe, et il est demeuré<sup>b</sup> sur lui.**

Cette déclaration est introduite avec une solennité particulière par ces mots : *Et Jean rendit témoignage*. C'est qu'en effet c'est ici l'acte décisif, comme le dit Hengstenberg, le *punctum saliens* de tout le ministère de Jean-Baptiste, son témoignage messianique proprement dit. — Par quel sens Jean a-t-il *vu* ? Par l'œil du corps, ou par le sens interne ? C'est demander si le fait ici raconté s'est passé uniquement dans le monde spirituel ou aussi dans le monde extérieur. D'après les récits de Marc (1.10-11) et

<sup>a</sup> au lieu de ωσει que lit T. R., avec 9 Mjj., **N** A B C et 9 Mjj lisent ως.

<sup>b</sup> **N** It<sup>aliq</sup> lisent μενον au lieu d'εμεινεν.

de Matthieu (3.16-17), il aurait été l'objet de l'aperception de Jésus uniquement : « Et voici les cieux s'ouvrirent et *il vit* l'Esprit... » (Matthieu); « Et aussitôt, sortant de l'eau, *il vit*... » (Marc). Chez Luc le récit a une forme complètement objective : « *Il arriva que... le ciel s'ouvrit...* » (3.21-22). Mais le récit de Matthieu fait aussi participer le Baptiste à cette manifestation céleste par la forme de l'allocution de Dieu : « *C'est ici mon Fils*; » non, comme chez Marc et Luc : « *Tu es mon Fils.* » — L'allocution divine dans Matthieu s'adresse donc, non à Jésus qui en est l'objet, mais à celui qui en est le témoin, Jean. Or, si elle a été perçue simultanément par Jésus et par Jean, elle doit avoir eu une réalité objective comme le dit le récit de Luc. Voici peut-être comment nous pouvons nous représenter le rapport entre la perception de Jésus et celle de Jean : la communication divine proprement dite (l'allocution du Père et la descente de l'Esprit) eut lieu de Dieu à Jésus, et celui-ci eut connaissance du fait à la fois par l'impression qu'il en reçut et par une vision qui le lui rendit sensible. Quant à Jean, il fut associé à la perception de la manifestation symbolique et par là initié au fait spirituel dont elle était comme l'enveloppe. Ainsi la voix qui disait à Jésus : « *Tu es mon Fils,* » retentit en lui sous cette forme : « *C'est ici mon Fils.* » — Néander ne peut admettre qu'une communication symbolique, une vision, ait pu avoir place dans la relation entre Jésus et Dieu. Mais cette règle n'est applicable qu'aux temps qui ont suivi le baptême. — On a conclu à tort du mot : *J'ai vu*, que, d'après le quatrième évangile, la vision n'aurait été perçue que par Jean, à l'exclusion de Jésus. On oublie que le précurseur, dans son récit actuel, n'a d'autre but que de justifier son témoignage. Pour cela il n'a pas à parler d'autre chose que de ce qu'il a vu lui-même. C'est pourquoi il ne raconte le fait du baptême qu'au point de vue de sa propre aperception.

Dans le fait ici décrit, il faut distinguer le don réel fait à Jésus et que le récit indique par ces mots : *l'Esprit descendant et demeurant* sur lui, et la représentation symbolique de ce don, destinée à la conscience de Christ

et à celle de Jean : la forme visible de la colombe. Le *ciel*, tel que nous le contemplons par l'œil du corps, est l'emblème de l'état parfait en sainteté, en connaissance, en puissance, en félicité. Il est par conséquent dans l'Écriture le symbole du lieu où Dieu manifeste ses perfections dans tout leur éclat, où resplendit parfaitement sa gloire, et d'où procèdent les révélations et les forces surnaturelles. Jean voit descendre de l'azur qui se déchire une forme lumineuse semblable à une *colombe*, qui se pose et demeure sur Jésus. Ce symbole n'est nulle part dans l'Ancien Testament pour figurer le Saint-Esprit. Dans les cultes syriens, la colombe était l'imate de la force de la nature, qui couve les êtres. Mais cette analogie est trop éloignée pour expliquer notre passage. La parole Matthieu 10.16 : « *Soyez simples comme des colombes,* » n'a pas de relation directe avec l'idée du Saint-Esprit. Nous trouvons quelques passages chez les docteurs juifs, où l'Esprit qui *planait sur les eaux* (Genèse 1.2) est rapproché de l'Esprit du Messie et comparé à une colombe, qui plane sur ses petits sans les toucher (voir Lücke. p. 426). Peut-être cette comparaison familière à l'esprit juif est-elle ce qui explique le plus naturellement la forme actuelle de la révélation divine. Cet emblème convenait admirablement au moment décisif du baptême de Jésus. Il ne s'agissait, en effet, de rien moins que de la création nouvelle qui devait consommer la création première. L'humanité passait en cet instant de la sphère de la vie naturelle ou psychique à celle de la vie spirituelle, en vue de laquelle elle avait été créée dès l'abord (1 Corinthiens 15.46). L'Esprit créateur, qui avait autrefois couvé le chaos de sa vivifiante puissance, pour en tirer un monde plein d'ordre et d'harmonie, allait, comme par une nouvelle incubation, transformer la première humanité en humanité céleste. — Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, c'est la forme *organique* que revêt l'apparition lumineuse. Un organisme est une totalité indivisible. A la Pentecôte. l'Esprit descend sous la forme de « *langues divisées* (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι) qui se répartissent entre les fidèles. C'est le symbole vrai de la manière dont le Saint-Esprit habite dans l'Eglise, *distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît* (1 Corinthiens 12.11). Mais au baptême de

Jésus le fait est autre, et l’emblème différent. L’Esprit descend sur Christ dans sa plénitude. « Dieu, est-il dit 3.34, ne lui donne pas l’Esprit par mesure. Comparez Esaïe 11.1-2, où les sept formes de l’Esprit, énumérées pour désigner sa plénitude, viennent se poser sur le Messie. — Il faut remarquer enfin le terme *demeurer*, qui fait précisément allusion au mot  $\Pi\Omega$  dans ce passage d’Esaïe (11.2). Les prophètes recevaient des inspirations momentanées : *la main de l’Éternel était sur eux* ; puis, se retirant, elle les laissait à eux-mêmes. Il en était ainsi encore de Jean-Baptiste. Mais Jésus ne sera pas seulement visité par l’Esprit ; l’Esprit habitera en lui et même un jour se répandra de lui, comme de sa source, sur les croyants ; c’est pourquoi au v. 33 l’idée de *demeurer* est mise en relation étroite avec celle de *baptiser du Saint-Esprit*. — La leçon  $\acute{\omega}\sigma\epsilon\acute{\iota}$  accentue plus fortement encore que le simple  $\acute{\omega}\varsigma$  le caractère purement symbolique de l’apparition lumineuse. Le  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  du *Sinaiticus* est une correction provenant du  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  qui précède. La proposition est brisée à dessein ( $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\nu\epsilon\nu$ ). afin de faire mieux ressortir l’idée de *demeurer*, en l’isolant de la précédente. Le régime à l’accusatif  $\acute{\epsilon}\pi’\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ , *sur lui*, avec le verbe de repos, *demeurer*, provient du caractère vivant de la relation (comparez v. 1 et 18). — Mais Jean-Baptiste avait-il bien interprété la vision ? Ne lui avait-il point attribué une signification qu’elle n’avait pas ? C’est à ce dernier doute possible que répond le fait raconté dans le verset suivant.

**1.33 Et moi non plus, je ne le connaissais point ; mais celui-là même qui m’a envoyé baptiser d’eau, m’avait dit : Celui sur lequel tu verras l’Esprit descendre et demeurer, c’est lui qui baptise du Saint-Esprit.**

Non seulement un signe a été donné (v. 32) : mais ce signe a été celui qui était convenu et dont le sens était indiqué à l’avance. Aucun arbitraire humain ne peut donc se mêler à ce témoignage que Jean rend à Jésus.  $\text{Κ}\acute{\alpha}\lambda\gamma\acute{\omega}$  : « Et je vous le répète : quand il s’est présenté, je ne le connaissais pas plus que vous ne le connaissez maintenant. Je n’y ai donc rien mis du mien. » L’expression  $\acute{\omicron}\ \pi\acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\varsigma$ , *celui qui m’a envoyé*, a quelque chose

de solennel et de mystérieux ; Jean veut évidemment désigner par là Dieu lui-même, qui lui avait parlé au désert et donné son mandat. Ce mandat comprenait :

1. l'ordre de baptiser ;
2. la promesse de lui révéler le Messie à l'occasion du baptême ;
3. l'indication du signe par lequel Il lui serait manifesté ;
4. l'ordre de lui rendre témoignage en Israël.

La reprise accentuée du sujet par le pronom ἐκεῖνος, *lui*, avec son sens si énergique chez Jean, fait ressortir cette idée : que tout en cela est procédé de Jéhova, de Jéhova seul. Weiss, qui ne veut pas reconnaître le sens spécial et ordinairement exclusif qu'a ce pronom dans le IV<sup>e</sup> évangile, pense qu'il sert ici à opposer Dieu, comme le sujet plus éloigné, à Jésus, comme l'objet plus rapproché. Mais à quoi bon marquer une opposition entre Jésus et Dieu ? Le pronom signifie incontestablement : « Lui et pas un autre. » Le signe avait été annoncé par Dieu lui-même. — Les mots ἐφ' ὃν ἄν, *celui sur lequel*, désignent l'éventualité la plus illimitée : *quel qu'il soit*, fût-ce le plus pauvre des Israélites. — L'acte de *baptiser du Saint-Esprit* est signalé ici comme l'œuvre propre du Messie. Par le baptême d'eau, Jean donne au pécheur repentant le gage du pardon et la promesse de la sanctification : par le don du Saint-Esprit, le Messie réalise cette dernière promesse et accomplit par là la destination suprême de l'âme humaine.

*Le don fait à Jésus dans le baptême.*

Les v. 32 et 33 soulèvent une question importante : Jésus a-t-il réellement *reçu* quelque chose à son baptême ? — Meyer le nie, prétendant que cette idée n'a aucun point d'appui dans notre évangile et que, si les synoptiques disent plus, c'est qu'ils renferment une tradition déjà altérée. Le fait réel a été uniquement la vision accordée à *Jean* en vue du témoignage qu'il devait rendre à Jésus. Cette vision a été transformée par la tradition

en l'événement rapporté par les synoptiques. L'idée de la communication réelle de l'Esprit saint à Jésus serait incompatible avec celle de l'incarnation du Logos. Lücke, de Wette pensent aussi que Jésus n'a rien reçu de nouveau à ce moment-là. Jean aurait seulement été instruit, par le moyen de la vision, d'un fait constant dans la vie de Jésus, sa communion avec le Saint-Esprit. Néander, Tholuck, Ebrard pensent qu'il y a eu simplement progrès dans la *conscience* que Jésus avait de lui-même. B-Crusius, Kahnis, Luthardt, Gess admettent une communication réelle, mais qui se rapportait uniquement à la *tâche* que Jésus avait à remplir, celle de son propre ministère et de la communication du Saint-Esprit aux autres hommes. — L'opinion de Meyer, ainsi que celle de Lücke, sacrifie le récit des synoptiques et même celui de Jean à un préjugé dogmatique ; car Jean a vu l'Esprit non seulement *demeurer*, mais *descendre* sur Jésus, et ce dernier trait doit répondre à une réalité aussi bien que l'autre. L'opinion de Néander est vraie, mais insuffisante. Il s'est certainement opéré à ce moment un progrès décisif dans la conscience de Jésus, comme l'indique le fait de l'allocution divine : *Tu es mon Fils* ; mais le symbole de la *descente* de la colombe doit aussi correspondre à un fait réel. Enfin, l'opinion qui admet un don effectif, mais uniquement en rapport avec l'activité publique de Jésus, me paraît superficielle. Dans une vie aussi *une* que celle de Jésus, où rien n'est purement rituel où le dehors est toujours la manifestation du dedans, le commencement d'une activité nouvelle suppose un changement dans l'état même de la personne.

Quand on saisit l'idée de l'incarnation avec l'énergie avec laquelle elle est comprise et présentée par Paul et par Jean (voir v. 14 et l'appendice sur le prologue), quand on reconnaît que le Logos s'est dépouillé de l'état divin et qu'il est entré dans un état réellement humain pour accomplir le développement normal primitivement assigné à chaque homme, rien n'empêche plus d'admettre qu'après avoir rempli la tâche du premier Adam sur la voie de la libre obéissance, il ait vu s'ouvrir devant lui la sphère de la

vie supérieure à laquelle l'homme est destiné et que, le premier d'entre les violents qui ravissent le royaume des cieux, il en ait forcé l'entrée pour lui-même et pour tous. Sans doute, son existence entière s'était écoulée sous l'influence constante du Saint-Esprit qui avait présidé à son origine. A tout instant, il avait obéi à ce guide divin, et chaque fois cette docilité avait été aussitôt récompensée par une impulsion nouvelle. Le vase se remplissait à mesure qu'il grandissait et grandissait à mesure qu'il se remplissait. Mais être sous l'action de l'Esprit n'est pas posséder l'Esprit (14.17). Avec l'heure du baptême, le moment était venu où le développement précédent devait se transformer en l'état définitif, celui de *la stature parfaite* (Ephésiens 4.13). « *D'abord ce qui est psychique*, dit Paul 1 Corinthiens 15.46, *ensuite ce qui est spirituel*. » Si l'incarnation est une vérité, cette loi devait s'appliquer au développement de Jésus comme à celui de tout autre homme. Jusqu'alors l'Esprit était *sur* lui ἐπ' αὐτό [τὸ παιδίον], Luc 2.40) ; il croissait, sous cette divine influence, en sagesse et en grâce. Dès le baptême, l'Esprit devient le principe de son activité psychique et physique, de sa vie personnelle tout entière ; il peut commencer à être appelé *Seigneur-Esprit* (2 Corinthiens 3.17-18), *Esprit vivifiant* (1 Corinthiens 15.45).

Le baptême constitue donc dans sa vie intérieure une crise aussi décisive que l'ascension dans son état extérieur. Le *ciel ouvert* représente son initiation à la connaissance de Dieu et de ses desseins. La voix : *Tu es mon Fils*, indique la révélation à sa conscience la plus intime de sa relation personnelle avec Dieu, de sa dignité éternelle de Fils et, par là même, de l'immensité de l'amour divin envers lui et envers l'humanité à laquelle est accordé un tel don. A ce moment, Jésus éprouve tout ce que renferme le nom de Père appliqué à Dieu, et peut le proclamer au monde. Le Saint-Esprit, devenu sa vie personnelle fait de lui le principe et la source de la vie pour tous les hommes. Toutefois, ce n'est pas encore la glorification ; la vie naturelle, soit psychique, soit physique, existe encore en lui comme telle. Ce n'est qu'à partir de l'ascension que l'âme et le corps seront complètement



spiritualisés (σῶμα πνευματικόν 1 Corinthiens 15.44).

Mais, demande-t-on, le don du Saint-Esprit ne fait-il pas double emploi avec la naissance miraculeuse ? Nullement ; car, dans ce dernier fait, le Saint-Esprit n'agit que comme force vivifiante, en lieu et place du principe paternel. Il éveille à l'activité de la vie le germe d'une existence humaine déposé dans le sein de Marie, l'organe préparé au Logos pour y réaliser un développement humain, comme au jour de la création l'âme du premier homme, souffle du Dieu créateur, est venue habiter l'organe corporel préparé pour sa demeure et pour son activité terrestre (Genèse 2.7).

Plusieurs théologiens modernes, à l'imitation de quelques Pères, pensent que le Logos se confond chez Jean avec l'Esprit. Mais chacun reconnaîtra sans doute la vérité de cette remarque de Lücke : Pas plus l'on ne pourrait dire, d'une part : L'Esprit a été fait chair, pas plus on ne pourrait dire, de l'autre : J'ai vu le Logos descendre sur Jésus. La distinction entre le Logos et l'Esprit, scrupuleusement respectée par Jean, même dans les ch. 14 à 16 où Reuss croit la voir parfois s'effacer tout à fait (*Hist. de la th. chrét.*, t. II, p. 533 et suiv.), est celle-ci : le Logos est le principe de la révélation *objective* et, par son incarnation, le point culminant de cette révélation, tandis que l'Esprit est le principe agissant à l'intérieur par lequel nous nous assimilons *subjectivement* cette révélation. De là vient que, sans l'Esprit, la révélation reste pour nous une lettre morte ; et Jésus un simple personnage historique avec lequel nous n'entrons en aucune communion. C'est par l'Esprit seul que nous nous approprions la révélation renfermée dans la parole et dans la personne de Jésus. Aussi, dès que l'Esprit commence à faire son œuvre, c'est Jésus lui-même qui commence à vivre en nous. Comme, par l'Esprit, Jésus sur la terre virait du Père, ainsi, par l'Esprit le croyant vit de Jésus (6.57). Cette distinction des rôles entre Christ et l'Esprit est fermement tenue dans tout notre évangile<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup>Hilgenfeld, identifiant la descente du Saint-Esprit au baptême avec la venue de l'Eon Logos dans l'homme Jésus (chez les Valentiniens), trouve ici une trace de gnosticisme. Cette supposition n'a pas le moindre point d'appui dans le texte.

Ce témoignage solennel rendu, le précurseur exprime le sentiment de satisfaction que lui inspire cette grande tâche remplie, mais de manière à faire comprendre en même temps à ses auditeurs que leur propre tâche commence.

**1.34 Et moi, j'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu<sup>a</sup>.**

Le ἐγώ, *moi*, dans καὶ ἐγώ, distingue, comme aux v. 31 et 33, celui qui seul devait *voir*, et qui *aussi* (καί) a vu, de tous les autres qui doivent *croire* sur son témoignage. Les parfaits : *j'ai vu* et *j'ai témoigné*, indiquent des faits accomplis une fois pour toutes et qui désormais demeurent. Le ὅτι, *que*, dépend du second verbe seul ; le verbe *voir* reste sans objet ; c'est l'acte qui importe, comme condition de celui de témoigner. — Le terme de *Fils de Dieu* caractérise un être comme représentant de la divinité dans une fonction particulière. Il est appliqué dans l'A. T. aux anges, aux juges, aux rois, au Messie enfin : « *Tu es mon Fils ; je t'ai engendré aujourd'hui* » (Psaume 2.7,12) ; mais il y a une différence dans le mode de représentation en chaque cas. Un ambassadeur représente son souverain, mais autrement que ne le ferait le fils de ce dernier ; car celui-ci, tout en représentant le souverain, représente aussi en lui son père. Le v. 30 prouve que Jean-Baptiste prend ici le mot *Fils* dans le sens le plus élevé qui puisse y être attaché : l'être dont l'existence est unie à celle de Dieu par un lien incomparable, et qui vient remplir ici-bas la fonction de Sauveur.

### Troisième témoignage : 1.35 à 37

---

<sup>a</sup>Au lieu de ο υιος του θεου, **N** Syr<sup>cur. sin</sup> lisent ο εκλεκτος του θεου, *a electus filius dei*, **b** *dei filius electus*, Syr<sup>hier</sup> *filius dei electus ejus*.

**1.35 Le lendemain, Jean se tenait de nouveau<sup>a</sup> là, et avec lui deux de ses disciples ; <sup>36</sup> et ayant fixé ses regards sur Jésus qui passait, il dit : Voilà<sup>b</sup> l'agneau de Dieu.**

De saintes impressions, de grandes pensées une indicible attente remplirent sans doute jusqu'au jour suivant le cœur de ceux qui avaient entendu les paroles du précurseur. Le lendemain, Jean se trouvait à son poste prêt à continuer son ministère de Baptiste. Rien n'autorise à supposer, avec de Wette, que les deux disciples qui se trouvaient avec lui n'avaient pas assisté à la scène du jour précédent. Bien loin de favoriser cette idée, la brièveté du témoignage actuel fait plutôt supposer que Jean se borne à rappeler celui de la veille à des personnes qui l'avaient entendu. — L'expression ἐκ τῶν μαθητῶν, *d'entre ses disciples*, donne à entendre qu'il y en avait un nombre assez considérable. De ces deux disciples l'un était André (v. 40) : il est difficile de penser que l'autre ne fût pas l'auteur du récit qui va suivre. Tous les détails subséquents n'ont une valeur particulière que pour celui auquel ils rappelaient l'heure la plus décisive et la plus heureuse de sa vie. L'anonyme gardé à l'égard de sa personne, tandis que les quatre autres qui jouent un rôle dans le récit suivant sont tous nommés, confirme cette conclusion (voir Introduction ⇒ et suivantes). — On peut remarquer une certaine différence, dans la relation de Jésus avec Jean, entre aujourd'hui et la veille. Hier Jésus venait à *lui*, comme à celui qui devait l'introduire auprès des futurs croyants. Aujourd'hui que le témoignage est officiellement rendu, il n'a plus qu'à recevoir en quelque sorte *des mains de* son précurseur les âmes que son Père a préparées par lui. Semblable à l'aimant que l'on promène dans le sable afin d'attirer les paillettes métalliques, il se rapproche simplement du groupe qui entoure le Baptiste, afin de décider à le suivre quelques-uns de ceux qui en font partie.

---

<sup>a</sup>Γ Syr<sup>cur. p. sin</sup> omettent παλιν.

<sup>b</sup>G Λ quelques Mnn. Syr<sup>cur</sup> ajoutent ο χριστος après ιδε.

La conduite de Jésus est donc parfaitement intelligible. Il se règle sur la marche naturelle de l'œuvre divine. L'Eglise n'est pas arrachée, elle est cueillie sur l'arbre de la théocratie : cette aisance dans la marche est le sceau de Dieu.

Comme Jésus entre dans le plan de Dieu, Jean-Baptiste entre dans la pensée de Jésus. Un scrupule tendre et respectueux pouvait retenir les deux disciples auprès de leur ancien maître. Jean-Baptiste lui-même les affranchit de ce lien et commence à réaliser celle parole qui dès ce moment devient sa devise : « *Il faut qu'il croisse et que je diminue.* » — Le terme ἐμβλέψας indique un regard pénétrant, qui sonde jusqu'au fond son objet (voir v. 43). Le sens pratique de cette nouvelle déclaration de Jean était évidemment celui-ci : « Allez à lui. » Autrement, à quoi bon cette répétition qui n'ajoute rien au témoignage de la veille, qui l'abrège au contraire ? Seulement cette invitation est exprimée sous une forme indirecte, celle d'une affirmation *sur* la personne de Jésus, parce que, comme le dit Luthardt, rattachement à Jésus devait être de la part de ces jeunes gens un acte de liberté, fondé sur une impression personnelle, non une affaire d'obéissance envers leur ancien maître.

**1.37 Et les deux disciples l'entendirent parler<sup>a</sup> ainsi et suivirent Jésus.**

La parole de Jean, qui était comme une exclamation, fut comprise. — Il est bien évident que, dans la pensée de l'évangéliste, ces mots : « *Et ils suivirent Jésus,* » cachent, sous le sens littéral, un sens plus riche. Ce premier pas à la suite de Jésus décidait de leur vie entière ; le lien, en apparence accidentel, qui se formait à cette heure, était, en réalité, un lien éternel.

### Les témoignages du précurseur

---

<sup>a</sup>N et B placent αὐτοῦ λαλοῦντος.

Nous avons à examiner encore trois questions qu'a soulevées la critique à l'égard de ces témoignages.

I. Baur et Keim<sup>a</sup> prétendent que le récit du IV<sup>e</sup> évangile nie par son silence le fait du baptême de Jésus par Jean, et cela par la raison dogmatique qu'il eût été contraire à la dignité du Logos de *recevoir* le Saint-Esprit. — Hilgenfeld lui-même repousse cette manière de voir (*Einl* p. 702 et 719) : « Le baptême de Jésus est *supposé*, non raconté. ». Le second témoignage de Jean v. 31 et suiv., le mentionne comme un fait accompli et le v. 33 le suppose, car le sens n'en peut être que celui-ci : « Parmi les Israélites qui viendront à ton baptême, il s'en trouvera un sur qui, lorsque tu le baptiseras, tu verras descendre l'Esprit... » Holtzmann a reconnu la portée incontestable de ce passage<sup>b</sup>. Si le fait n'est pas *raconté*, c'est tout simplement parce que, comme nous l'avons reconnu, le point de départ de la narration est choisi postérieurement au baptême. — Que si la théorie du Logos dans notre évangile devait jouer le rôle que lui attribuent ici Baur et Keim, elle aurait exclu de l'histoire de Jésus bien d'autres faits que raconte au long notre évangéliste.

II. On a trouvé inconcevable qu'après un tel signe et de pareilles déclarations le Baptiste ait pu adresser à Jésus, du fond de sa prison, cette question : « *Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre ?* » (Matthieu 11.3). Strauss a tiré de cette démarche de Jean une raison de nier toute la scène du baptême. Quelques Pères ont supposé que le précurseur n'avait voulu par là que fortifier la foi de ses disciples, en provoquant de la part de Jésus une déclaration positive sur son caractère messianique. Mais les termes du récit synoptique ne comportent pas ce sens. On peut alléguer deux circonstances qui ont dû exercer une influence fâcheuse sur la foi de Jean : d'abord son emprisonnement, puis la disposition malveillante de ses disciples à l'égard de Jésus (3.26), qui a pu réagir à la longue sur l'esprit déjà

---

<sup>a</sup> Keim (I, p. 530) : « Le IV<sup>e</sup> évangile ignore entièrement un baptême de Jésus par Jean. »

<sup>b</sup> *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, de Hilgenfeld, 1872, p. 156 et suiv.

abattu du maître. Ces deux circonstances ont sans doute préparé l'ébranlement produit chez Jean ; mais elles ne peuvent suffire à l'expliquer. Il faut ajouter, avec Baumlein, le fait qu'il y avait chez Jean, outre le prophète, l'homme naturel qui n'était nullement à l'abri d'une chute. C'est ce que fait entendre Jésus quand, dans sa réponse, il dit, évidemment en pensant à Jean : « *Heureux celui qui ne se scandalise point en moi* ». (Matthieu 11.6, comparez avec v. 11). Lücke a expliqué cette chute par le contraste frappant entre l'attente, qu'avait exprimée Jean, d'une activité puissante et judiciaire du Messie pour purifier la théocratie, et l'humble et patient labeur de Jésus. Il suffit de comparer la réponse de celui-ci aux envoyés de Jean (Matthieu 11.4-6) avec les prédications de ce dernier (Matthieu 3.10,12) pour se convaincre de la justesse de cette observation. Mais à tout cela il faut ajouter encore un dernier fait plus décisif que celui-ci : Jean n'a pas douté un instant de la mission divine de Jésus, et de cette mission comme supérieure à la sienne propre. C'est ce qui ressort d'abord du fait qu'il s'adresse à Jésus lui-même pour être éclairé, puis du sens même de sa question : « Es-tu celui qui devait venir ou devons-nous en attendre un autre (littéralement : un second, ἕτερον) ? » Il faut nous rappeler ici l'hésitation régnant alors relativement au *prophète*, semblable à Moïse, dont l'apparition était attendue (d'après Deutéronome 18.18). Les uns l'identifiaient avec le Messie lui-même ; comparez Jean 6.14-15 : « C'est véritablement le prophète. . . ; ils allaient le prendre pour *le faire roi*. » Les autres distinguaient au contraire ce prophète par excellence d'avec le Messie proprement dit ; comparez 7.40-41. Ils attribuaient probablement au premier de ces personnages le côté *spirituel* de la transformation attendue, et au Messie, comme roi, descendant de David, le côté *politique* de cette rénovation. Jean-Baptiste avait d'abord, dans sa pensée, réuni ces deux rôles sur la personne unique de Jésus. Mais en apprenant dans sa prison que l'œuvre de Jésus se borne à opérer des guérisons, à faire entendre des prédications d'un caractère purement prophétique, il se demande si cet Oint du Saint-Esprit n'aurait pas pour sa part dans l'œuvre messianique uniquement le rôle spirituel, et si la restauration politique

et le jugement extérieur annoncés par lui ne seraient point dévolus à un envoyé subséquent : au divin prophète, l'œuvre du pardon et de la régénération ; au roi davidique, les actes de puissance destinés à réaliser le triomphe extérieur du royaume de Dieu. C'est là, précisément, ce qu'exprime la forme de la question chez Matthieu : ἕτερον, non ἄλλον : un *second* (Messie) ; » non : un *autre* (comme Messie) ; cette expression attribue réellement à Jésus le caractère messianique, mais pas à lui exclusivement. Au fond cette distinction qui flottait devant les yeux du Baptiste n'avait rien d'erroné. Elle correspond tout simplement aux deux rôles de Jésus dans son premier et dans son second avènement. A la première venue, le pardon et l'Esprit : à la seconde, le jugement et la royauté. Les savants juifs ont été conduits, par les prophéties en apparence contradictoires de l'A. T., à une distinction analogue. Buxtorf (*Lexicon Chaldaic*, p. 1273) et Eisenmenger (*Entdeckt. Judenth.*, p. 741 et suiv.) citent une foule de passages rabbiniques qui distinguent deux Messies, l'un qu'ils appellent le  *fils de Joseph*, ou d'Ephraïm, auquel ils attribuent les humiliations annoncées touchant le Messie ; l'autre, qu'ils nomment le  *fils de David*, auquel ils appliquent les prophéties glorieuses. Le premier fera des guerres et périra : à lui les souffrances ; le second ressuscitera le premier et vivra éternellement. « Ceux qui échapperont au glaive du premier, tomberont sous celui du second. » L'un ne portera pas envie à l'autre, *juxta fidem nostram*, » dit Jarchi (*ad Jes.* XI, 13). Ces derniers mots attestent la haute antiquité de cette idée. Il ne faut pas oublier que l'expression qui désignait Jésus dans la révélation divine accordée à Jean (1.33), était uniquement celle-ci : « Celui qui baptise du Saint-Esprit, » et non expressément : « Celui qui est le Messie. » Jean pouvait donc, en voyant l'activité humble de Jésus, se demander s'il n'y

en aurait pas encore un plus grand<sup>a</sup>.

III. Renan (*Vie de Jésus*, p. 105 et suiv.) trace un tableau poétique de la relation entre « ces deux jeunes enthousiastes pleins des mêmes espérances et des mêmes haines, qui ont pu faire cause commune et s'appuyer réciproquement. » Il décrit Jésus arrivant de Galilée avec « une petite école déjà formée, » et Jean accueillant parfaitement « cet essaim de jeunes Galiléens, lors même qu'ils ne se rattachent point à lui et font bande à part autour de Jésus. « On n'a guère d'exemples, il est vrai, observe Renan, d'un chef d'école accueillant avec empressement celui qui va lui succéder ; mais la jeunesse n'est-elle pas capable de toutes les abnégations ? — Voilà le roman ; l'histoire nous montre Jésus arrivant seul et recevant de Jean lui-même ces jeunes Galiléens qui vont désormais l'accompagner. Nous comprenons qu'il y a dans cette relation un fait gênant pour ceux qui ne veulent expliquer l'histoire que par des causes naturelles. La manière dont Jean-Baptiste, au faîte de son ascendant et de son éclat, s'efface immédiatement et volontairement pour laisser le champ libre à un plus jeune que lui, jusque-là complètement obscur, ne saurait s'expliquer par la générosité naturelle à la jeunesse. Conscient, comme il l'était, de la divinité de sa mission, Jean n'a pu s'effacer ainsi que devant une divine démonstration de la mission supérieure de Jésus. La conduite de Jean-Baptiste, attestée par nos quatre évangélistes, reste pour l'historien qui ne reconnaît pas ici l'œuvre de Dieu, un insoluble problème. — Avant de terminer, encore un mot sur une fantaisie de Keim. Ce savant prétend (I, p. 525) que, contrairement au récit synoptique (comparez surtout Luc 3.21), notre évangile fait

---

<sup>a</sup>On peut constater l'attente d'un grand prophète, qui n'est point expressément désigné comme Messie, dans l'écrit intitulé *l'Assomption de Moïse*, composé dans les années qui suivirent la mort d'Hérode-le-Grand (Comparez Wieseler, *Stud. u. Kritiken*, 1868, et Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* II, p. 634). Dans cet écrit, qui renferme le tableau le plus fidèle de l'état spirituel du peuple juif au temps même de la naissance de Jésus, est annoncée (ch. 14, trad. latine publiée par Ceriani) la venue d'un *messenger suprême, nuntius in summo constitutus*, dont les mains seront remplies pour opérer la délivrance du peuple. Moïse lui-même ne reçoit que le nom de *grand messenger, magnus nuntius* (ch. 18). Cet envoyé sera donc le prophète final, un Moïse à la seconde puissance ; mais aucun titre royal ne lui est attribué.



venir Jésus comme *le premier* de tout le peuple au baptême de Jean<sup>a</sup>. Où trouver dans le récit de Jean un mot qui justifie cette assertion ? Mais : *sic volo, sic jubeo !*

IV. Nous pouvons maintenant embrasser le témoignage messianique du Baptiste dans son ensemble. D'abord l'appel du peuple à la repentance et au baptême, avec l'annonce vague de l'approche du Messie : Il vient ! (Voir les synoptiques.) — Puis les trois jours qui forment le commencement de la narration de Jean : Il est là ! — Le voilà ! — Suivez-le ! — Enfin la dernière sommation : Malheur à vous, si vous refusez de le suivre ! (3.28-36.) — Cet ensemble est d'autant plus remarquable que les traits en sont disséminés dans plusieurs écrits et récits différents.

## DEUXIÈME SECTION

Le témoignage est la condition de la foi. Car la foi est au début l'acceptation d'un fait divin sur le fondement du témoignage. Mais ce n'est là qu'une relation extérieure entre le croyant et l'objet de la foi. Pour devenir vivante, celle-ci doit entrer en contact direct avec son objet. Dans le cas qui nous occupe, ce contact exigeait des manifestations personnelles de Jésus propres à changer les croyants en témoins et à former un lien direct entre leurs cœurs et lui. C'est précisément là ce que nous décrivent les récits suivants qui se se répartissent en deux groupes : le premier, comprenant ce qui se rapporte aux trois plus anciens disciples, André, Jean et Pierre (v. 38-43) ; le second, ce qui concerne Philippe et Nathanaël (v. 44-52).

---

<sup>a</sup>« Das vierte Evangelium kehrt die Dirige um und lässt Jesum zuerst auf der Stelle sein. »

## I. PREMIER GROUPE : 1.38-43

Nous venons de nommer Jean. Presque tous les adversaires de l'authenticité reconnaissent eux-mêmes que l'auteur, en racontant comme il le fait ici, veut se faire passer pour l'un des apôtres. Hilgenfeld dit lui-même : « André et un anonyme qui est assurément Jean. »

**1.38 Alors<sup>a</sup> Jésus<sup>b</sup>, s'étant retourné et les ayant vus qui le suivaient<sup>c</sup>, leur dit : Que cherchez-vous ? 39 Eux lui dirent : Rabbi (ce qui veut dire : Maître)<sup>d</sup>, où demeures-tu ?**

Jésus, entendant marcher derrière lui, se retourne. Il voit ces deux jeunes gens qui le suivent avec le désir de l'aborder, mais qui n'osent lui adresser les premiers la parole. Il les prévient : « *Que cherchez-vous ?* » Celui qui interroge ainsi sait bien au fond ce qu'ils cherchent. Il sait à qui tend le désir d'Israël et le soupir de l'humanité ; il n'ignore pas qu'il en est lui-même l'objet. — Par leur réponse, les disciples expriment modestement le désir de lui parler en particulier. Le titre de *Rabbi* est sans doute bien inférieur à ce que le témoignage de Jean leur a révélé sur le compte de Jésus. Mais la discrétion les empêche pour le moment d'en dire davantage. Ce titre exprime en même temps indirectement l'intention de s'offrir à lui comme disciples. La traduction de ce terme ajoutée par l'évangéliste prouve que l'auteur écrit pour des lecteurs grecs.

**1.40 <sup>e</sup>Il leur dit : Venez et vous verrez<sup>f</sup>. Ils vinrent<sup>g</sup> et ils virent où**

<sup>a</sup>9 Mjj. (N E N etc.) et 30 Mnn. retranchent δε.

<sup>b</sup>Ici, et fréquemment, Syr<sup>sin</sup> lit : *notre Seigneur*, au lieu de *Jésus*.

<sup>c</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots : *et les ayant vus qui le suivaient*.

<sup>d</sup>Syr<sup>cur. sch. sin</sup> omettent cette parenthèse.

<sup>e</sup>Les v. 38 et 39 du texte grec sont réunis en un dans nos versions françaises. Le v. 40 devient par là le 39, et ainsi de suite.

<sup>f</sup>T. R. lit ιδετε (*voyez*), avec N A N et 15 autres Mjj., presque tous les Mnn. It. Vg. Cop., tandis que B C L T<sup>b</sup> quelques Mnn. Syr. et Or. lisent οψεσθε (*vous verrez*).

<sup>g</sup>T. R. omet ici avec 13 Mjj. It<sup>aliq</sup> Vg. le ουν (*donc*) que lisent N A B C L X Λ It<sup>aliq</sup> Cop. — Syr<sup>sin</sup> lit : *ils le suivirent*, au lieu de : *ils vinrent*.

**il demeurait; et ils restèrent auprès de lui ce jour-là; c'était<sup>a</sup> environ la dixième heure.**

Les disciples s'informaient de sa demeure pour pouvoir l'y visiter plus tard ; Jésus les invite à l'y suivre à l'instant même : « Venez, *de ce pas*. » C'est bien là ce qu'indique le présent ἔρχεσθε : la continuation de la marche. On a dit que dans ce sens il faudrait l'aoriste. C'est une erreur. L'aoriste signifierait : *Mettez-vous en marche*. — La leçon du *Vaticanus* : « Venez et vous verrez, » est-elle préférable, à celle de la plupart des autres documents ? On peut supposer que celle-ci provient du v. 47. — Où Jésus demeurait-il ? Était-ce dans un caravansérail, ou dans une maison amie ? Nous l'ignorons. Nous ne savons pas davantage quel fut le sujet de leur entretien. Mais nous en connaissons le résultat. L'exclamation d'André au v. 42 est l'expression enthousiaste de l'effet produit sur les deux disciples. Quand on se rappelle ce qu'était le Messie dans la pensée d'un Juif, on comprend combien dut être puissante et profonde l'impression produite sur eux par Jésus, pour qu'ils n'hésitassent pas à proclamer Messie cet homme pauvre et sans apparence. — Dans la remarque : « *Et ils restèrent auprès de lui ce jour-là,* » s'exprime toute la douceur d'un souvenir encore vivant dans le cœur de l'évangéliste au moment où il écrit. — La *dixième heure* peut s'entendre de deux manières : ou de 4 h. de l'après-midi ; Jean compterait les heures comme on comptait en général chez les anciens, en partant de 6 h. du matin, — nous verrons que c'est l'interprétation la plus naturelle des passages 4.6,52 et même 19.14 ; — ou de 10 h. du matin ; il adopterait ainsi la manière de compter du Forum romain, qui est devenue celle des peuples modernes, et d'après laquelle on compte dès minuit. Rellig, Ebrard, Westcott, etc., pensent que l'auteur de notre évangile compte tout du long de cette manière. Elle rendrait bien compte de l'expression *ce jour là*. Mais cette expression s'explique aussi fort bien s'il s'agit de 4 h. après-midi ; et cela par le contraste avec l'idée de la simple visite que les deux jeunes

---

<sup>a</sup> T. R. lit δε (*or*) après ωρα avec quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop.

gens avaient pensé faire. Au lieu de durer quelques moments, l'entretien se prolongea jusqu'à la fin du jour. Comparez les remarques 4.6,52 et 19.14<sup>a</sup>. On a parfois appliqué cette indication de la dixième heure, non au moment où les disciples arrivèrent, mais à celui où ils quittèrent Jésus. Cependant Jean eut dans ce cas ajouté une détermination, comme ὅτε ἀπῆλθον, *lorsqu'ils partirent*. C'est l'heure où il *trouva*, non celle où il *quitta*, que l'auteur a voulu signaler. — La foi n'est pas plus tôt née du témoignage, qu'elle se propage par le même moyen :

**1.41 André, le frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui avaient suivi Jésus. 42 Le premier<sup>b</sup>, il trouve son propre frère, Simon, et lui dit<sup>c</sup> : Nous avons trouvé le Messie (ce qui signifie : le Christ)<sup>d</sup>.**

A ce point du récit l'auteur nomme son compagnon, André. C'est que le moment est venu de signaler sa relation avec Simon Pierre relation qui a exercé une influence si décisive sur ce dernier et sur l'œuvre qui commence. — La désignation d'André comme *frère de Simon Pierre* est d'autant

<sup>a</sup>Nous devons à l'obligeance de M. André Cherbuliez les renseignements suivants : *Ælius Aristide*, sophiste grec du II<sup>e</sup> siècle, contemporain de Polycarpe, avec lequel il a pu se rencontrer dans les rues de Smyrne, raconte dans ses *Discours sacrés* (V<sup>e</sup> livre) qu'arrivé dans cette ville il eut pendant la nuit un rêve dans lequel le soleil, se levant sur la place publique, lui ordonna de tenir le jour même une séance de déclamation dans la salle du Conseil à la *quatrième* heure. Cette heure ne pouvait être dans les mœurs anciennes que 10 heures du matin, l'heure que Xénophon appelle celle de la πλήθουσα ἀγορά, où toute la population fréquente la place publique. Aussi trouva-t-il la salle toute remplie. Au I<sup>er</sup> livre, le dieu lui ayant ordonné de prendre un bain, il choisit la *sixième* heure, comme la plus favorable à la santé. Or c'était l'hiver et c'était d'un bain froid qu'il s'agissait. L'heure était donc celle de *midi*. Ce qui ne permet aucun doute à cet égard c'est qu'il a dit à son ami Bassus qui le fait attendre : « Vois-tu, l'ombre tourne déjà. » On comptait donc en Asie depuis 6 h. du matin. — Langen a allégué en faveur de l'usage opposé un passage des *Actes* du martyr de Polycarpe (ch. 7). Mais ce passage nous paraît insuffisant pour prouver le contraire de ce qui résulte si clairement des paroles du rhéteur grec.

<sup>b</sup>Au lieu de la leçon reçue πρώτος, dans  $\aleph$  L  $\Gamma$   $\Delta$   $\Lambda$  et 8 autres Mjj. on lit dans A B M T<sup>b</sup>, quelques Mnn. It. Cop. Syr. πρώτον.

<sup>c</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> lisent (v. 41-42) : « Et l'un de ces disciples de Jean, son nom était André, frère de Simon ; et cet André vit Simon, son frère et lui dit. » — Syr<sup>sin</sup> ajoute, avant *et lui dit* : « ce jour-là », et après : « mon frère. »

<sup>d</sup>Syr<sup>cur. p. sin</sup> omettent la parenthèse.

plus remarquable que Simon Pierre n'a point encore figuré dans le récit et que le surnom de Pierre ne lui appartenait même pas encore à ce moment. Cet apôtre futur est ainsi traité dès l'abord comme le personnage le plus important de cette histoire. Cette manière de désigner André suppose déjà la pleine connaissance de l'histoire évangélique chez les lecteurs. — La visite de Pierre à Jésus eut-elle lieu le même soir ? Weiss et Keil déclarent que cela est impossible, en raison de l'expression *ce jour-là* (v. 40), qui ne laisse pas de place pour cette nouvelle visite. Westcott dit au contraire : « Tout cela arriva évidemment *le même jour*. » Cette seconde manière de voir, qui est celle de Meyer, Brückner, me paraît seule admissible. Elle résulte avec une sorte de nécessité de l'énumération exacte des jours dans ce morceau. Voyez : *le lendemain*, v. 29, 35, 44, et de plus 2.1. Vers le soir, les deux disciples quittèrent donc Jésus pour quelques instants, et Pierre lui fut amené par André encore avant la nuit.

Comment expliquer les expressions : *le premier* (ou *premièrement*) et *son propre frère* ? De tout temps ces mots ont offert une difficulté aux interprètes. Ils renferment en effet un de ces petits mystères, dont est rempli le récit de Jean, à la fois si fin et si naïf. Les Mjj. qui lisent l'adverbe ou l'accusatif,  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ , sont au nombre de six, parmi eux le *Vaticanus* : « Il trouve son propre frère *en premier* (ou *premièrement*). » Mais à qui ce frère serait-il opposé par ce : *en premier* ? Aux disciples qui furent trouvés plus tard, Philippe, Nathanaël ? Mais ce ne fut pas André qui trouva ceux-ci ; Jésus trouva Philippe et Philippe Nathanael. Et pourtant ce serait le seul sens possible de l'accusatif ou de l'adverbe  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ . Il faut donc nécessairement lire le nominatif  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma$  avec le *Sinait.* et la majorité des Mjj. : « Le premier, André trouve son propre frère. » Cela pourrait à la rigueur signifier qu'André et l'autre disciple se mirent tous deux à la recherche de Simon et qu'André le trouva le premier, parce que, Simon étant son frère, il savait mieux où le chercher ; cela expliquerait en quelque manière le  $\tau\omicron\nu\tilde{\iota}\omicron\nu$ , *son propre*, mais d'une manière bien recherchée. Comme il est impos-

sible de faire de cette forme si accentuée une simple périphrase du pronom possessif *son*, il faut reconnaître que la pensée de l'auteur a été celle-ci : « En sortant, chacun des deux cherche son propre frère : André cherche Simon, et Jean son frère Jacques ; et c'est André qui le premier réussit à trouver *le sien*. » Le  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  a pu être substitué au  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\varsigma$  sous l'influence des quatre mots suivants en *on*. — Si cette interprétation est juste, nous devons en conclure que Jacques, le frère de Jean, se trouvait aussi parmi les jeunes disciples galiléens de Jean-Baptiste et que Jean ne veut pas plus le nommer qu'il ne s'est nommé lui-même et qu'il n'a nommé plus tard sa mère (19.25).

Le terme de *Messie*, c'est-à-dire l'*Oint*, de *maschach*, *oindre*, était très populaire ; il était usité même en Samarie (4.25). — La traduction grecque de ce titre,  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , suppose de nouveau des lecteurs grecs. Jean avait employé deux fois dans le récit précédent le terme grec (v. 20 et 23) ; mais ici, dans cette scène d'une empreinte si personnelle, il aime à reproduire le terme hébreu (comme il l'avait fait au v. 30, comme il le fera de nouveau 4.25), afin de conserver au récit son caractère dramatique.

**1.43 Et<sup>a</sup> il l'amena<sup>b</sup> à Jésus ; Jésus, l'ayant regardé fixement<sup>c</sup>, dit : Tu es Simon, fils de Jean<sup>d</sup> ; tu seras appelé Céphas (ce qui signifie : Pierre)<sup>e</sup>.**

Les présents, *il trouve* et *il dit* (v. 42) étaient descriptifs ; l'aoriste *il amena* indique la transition à l'acte suivant : la présentation de Pierre. Le mot  $\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$  désigne un coup d'œil pénétrant qui plonge jusqu'au foyer même de l'individualité. Ce terme sert à expliquer l'apostrophe qui suit ; car celle-ci résulte précisément de la manière dont Jésus avait pénétré le caractère de Simon et découvert chez lui du premier regard les éléments

<sup>a</sup>  $\aleph$  B L Cop. retranchent  $\kappa\alpha\iota$  (*et*) devant  $\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\nu$ .

<sup>b</sup> Syr<sup>cur. sin.</sup> ajoutent : *et vint*, après *l'amena*.

<sup>c</sup>  $\aleph$  A B L 10 Mjj. :  $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ . T. R. avec S X  $\Delta$   $\Lambda$  It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>P</sup> :  $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$   $\delta\epsilon$ . Quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur. sch. hier. sin.</sup> :  $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\mu\beta\lambda\epsilon\psi\alpha\varsigma$ .

<sup>d</sup>  $\aleph$  B L It<sup>aliq</sup> Cop. lisent  $\text{I}\omega\alpha\nu\nu\omicron\upsilon$  au lieu de  $\text{I}\omega\nu\alpha$  qui se lit dans tous les autres Mjj. et dans presque toutes les Vss.

<sup>e</sup> Syr<sup>sch.</sup> omet la parenthèse. — Syr<sup>sin.</sup> ajoute : *en grec*, après *signifie*.

du futur Pierre. Il n'est point nécessaire d'admettre que Jésus ait connu *miraculeusement* les noms de Simon et de son père ; André, en lui présentant son frère, doit l'avoir nommé à Jésus. Au lieu de *Jona*, les trois principaux alex. lisent *Jean*. Peut-être la leçon reçue est-elle une correction d'après Matthieu 16.17 (*filis de Jona*), où la leçon ne varie pas et où le nom de Jona pourrait être lui-même une abréviation de Ἰωάννου (Jean), comme le suppose Weiss. — Un changement de nom caractérise en général un changement de vie ou de position. Genèse 17.5 : « *Ton nom ne sera plus Abram (père élevé), mais Abraham (père d'une multitude).* » Genèse 32.28 : « *Ton nom ne sera plus Jacob (supplanteur), mais Israël (vainqueur de Dieu en loyal combat).* Le mot araméen *Képha* (hébreu : *Keph*) désigne un morceau de roc. Par ce nom, Jésus caractérise Simon comme un être assez courageux, assez décidé, pour devenir le principal point d'appui de la société nouvelle qu'il va fonder. Il y avait assurément dans la physionomie de ce jeune pêcheur, habitué à braver les dangers de sa profession, l'expression d'une mâle énergie, d'une puissante initiative. En le marquant de ce nom nouveau, Jésus prend possession de lui et le consacre, avec toutes ses qualités naturelles, à l'œuvre qu'il lui confiera.

Baur envisage ce récit comme une anticipation fictive de celui de Matthieu 16.18 ; l'auteur, à son point de vue dogmatique, aurait hâte de faire éclater en Jésus la toute-science du Logos. Mais le ἐμβλέψας, *l'ayant regardé fixement*, ne convient point à une pareille intention ; et quant à la parole : « *Tu es pierre,* » Matthieu ch. 16, elle en suppose précisément une précédente par laquelle Jésus lui avait déjà conféré ce surnom. Jésus part dans chaque cas de ce qui est pour annoncer ce qui doit être ; ici : « *Tu es Simon, tu seras Pierre ;* » dans Matthieu : « *Tu es Pierre, tu deviendras réellement ce que dit ce nom.* » — Prenant acte de ce que Pierre est mentionné ici le troisième, Hilgenfeld dresse son réquisitoire contre l'auteur et dit : « *Pierre est ainsi privé par lui de la position de premier appelé !* » Et il trouve là une preuve du mauvais vouloir de l'évangéliste envers cet

apôtre. Reuss dit dans le même sens : « Pierre est ici très expressément mis à la seconde place. » Mais la désignation d'André comme *frère de Pierre* (v. 41), avant même que celui-ci ait paru sur la scène, et le surnom magnifique que Jésus lui confère à première vue, sans qu'aucun honneur semblable ait été fait à ses deux devanciers, ne sont-ce pas là dans notre récit autant de traits destinés à élever Simon Pierre au rang de personnage principal entre tous ceux qui ont formé l'entourage primitif de Jésus ? Et si ce récit avait été inventé dans le but de rabaisser Pierre afin de donner la première place à Jean, pourquoi relever ainsi André et le placer même avant celui-ci ? D'ailleurs, que faisait ici l'*ordre* d'arrivée ? Chaque lecteur non prévenu ne sent-il pas que le récit est ce qu'il est, tout simplement parce que le fait s'est passé ainsi ? Comparez du reste, pour le rôle attribué à Pierre dans notre évangile, 6.68 et 21.15-19.

On a trouvé une contradiction entre ce récit et celui de la vocation des mêmes disciples en Galilée, à la suite de la pêche miraculeuse (Matthieu 4.18-22 ; Marc 1.16-20 ; Luc 5.1-11). De Wette, Brückner, Meyer lui-même, regardent toute conciliation comme impossible et optent pour le récit du quatrième évangile. Aux yeux de Baur, au contraire, c'est notre récit qui est une invention de l'auteur. Lücke pense que les deux récits peuvent s'accorder, celui de Jean se rapportant à l'appel des disciples à la *foi*, celui des synoptiques, à leur vocation comme *prédicateurs* de l'Évangile, conformément à ce mot : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes.* » La première opinion ne peut absolument pas expliquer comment le récit synoptique proviendrait des faits rapportés ici par Jean et altérés par la tradition orale. Tout diffère trop complètement dans les deux scènes ; le lieu : ici la Judée, là la Galilée ; le temps : ici les premiers jours du ministère de Jésus, là une époque déjà plus avancée ; les personnages : dans les synoptiques il n'est question ni de Philippe, ni de Nathanaël ; retour Jacques, qui n'est point nommé ici, y est expressément mentionné ; la situation : ici une rencontre toute simple, là une pêche ; le mode enfin : ici un attachement spontané, là un appel im-



pératif. L'opinion de Baur, d'autre part, ne saurait expliquer comment l'auteur du quatrième évangile a pu, en face de la tradition synoptique, reçue dans l'Église, tenter de créer de toutes pièces une histoire nouvelle de la vocation des principaux apôtres et une histoire qui en définitive glorifie beaucoup moins Jésus que celle des synoptiques. Car, au lieu de gagner ses disciples par la manifestation de sa puissance, il les reçoit tout simplement de Jean-Baptiste. L'opinion de Lücke seule est admissible (voir aussi Weiss, Keil, Westcott). Revenu en Galilée (v. 44), Jésus rentra pour un temps dans le sein de sa propre famille, qui transféra, probablement pour le suivre, son domicile à Capernaüm (Matthieu 4.13 ; Jean 2.12 ; comparez Marc 3.31). Dans ces circonstances, il laissa naturellement ses disciples retourner aussi auprès de leurs familles (Pierre était marié) ; et il les rappela plus tard d'une manière définitive, quand les besoins de son œuvre et de leur éducation spirituelle en vue de leur tâche future l'exigèrent. La facilité même avec laquelle ces jeunes pêcheurs suivirent alors son appel (récit synoptique), quittant au premier mot leur famille et leur travail pour s'associer à lui, suppose qu'ils avaient déjà eu quelques relations avec lui. C'est ainsi que le récit synoptique implique celui de Jean, bien loin de l'exclure. Rappelons que les narrations synoptiques avaient pour objet essentiel le ministère *public* de Jésus, et que, par conséquent, ces écrits ne pouvaient omettre un fait aussi capital que la vocation des plus anciens disciples au ministère de prédicateurs. Le quatrième évangile, au contraire, ayant pour but de décrire le développement de la foi apostolique, devait mettre en relief la scène qui avait été le point de départ de cette foi. Nous constaterons dans bien d'autres cas ce rapport d'emboîtement entre les deux récits, qui s'explique par leur point de vue et leur but différents.

## II. SECOND GROUPE : 1.44-52

Le récit suivant semble fait pour désespérer par sa concision celui qui tente de se rendre compte des faits au point de vue extérieur. Le v. 44 n'exprime-t-il que l'*intention* de partir pour la Galilée ? Ou bien indique-t-il un départ réel ? Où et comment Jésus trouva-t-il Philippe, Nathanaël ? Etaient-ils aussi en Judée parmi les disciples de Jean-Baptiste ? Ou bien les rencontra-t-il à son arrivée en Galilée ? — Evidemment, un pareil récit ne peut provenir que d'un homme préoccupé surtout de l'élément spirituel dans l'histoire qu'il raconte, et qui ne fait en conséquence qu'esquisser aussi légèrement que possible le côté extérieur des faits rapportés. C'est le caractère général de la narration du quatrième évangile.

**1.44 Le lendemain, il<sup>a</sup> résolut de partir pour la Galilée, et il trouve Philippe ; et Jésus lui dit : Suis-moi. 45 Or, Philippe<sup>b</sup> était de Bethsaïda, de la ville d'André et de Pierre.**

L'aoriste ἠθέλησεν, *voulut*, indique assez naturellement une volonté qui se réalise. Ces mots : « *Il voulut partir et il trouve,* » sont donc équivalents à : « *Au moment où il se décide à partir, il trouve...* » Nous avons ici la juxtaposition des propositions si fréquente chez Jean (⇒). Cette manière de s'exprimer est inconciliable avec l'idée que Jésus n'aurait rencontré Philippe que plus tard, en Galilée ; celui-ci se trouvait donc dans les mêmes parages qu'André, Jean et Pierre, et par le même motif. Il importait à Jésus de s'entourer surtout de jeunes hommes qui eussent subi la préparation du ministère et du baptême de Jean-Baptiste. — La notice du v. 45 intercalée ici fait entendre que ce fut par l'intermédiaire des deux frères, André et Pierre, que Philippe fut mis en relation avec Jésus. D'un autre côté, le

<sup>a</sup>T. R. lit ici ο Ἰησοῦς avec 5 byz. et le retranche avec 4 d'entre eux dans la phrase suivante.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute : *sa famille après Philippe.*

terme *il trouve* n'est pas compatible avec l'idée qu'ils le lui auraient positivement amené. Au moment du départ, Jésus le trouva probablement s'entretenant avec ses deux amis ; sur quoi il l'invita à se joindre à eux. Les mots : « *Suis-moi,* » signifient simplement : « Accompagne-moi dans ce voyage. » Mais Jésus savait bien ce qui devait résulter de ce lien une fois formé, et il est impossible que cette invitation n'eut pas dans sa pensée une portée plus considérable — Le verbe ἠθέλησεν, *voulut*, désigne une volonté réfléchie et nous conduit à rechercher quel fut le motif de la résolution que prit Jésus de repartir pour la Galilée. Hengstenberg pense qu'il voulait s'accommoder aux prophéties qui annonçaient que la Galilée serait le théâtre du ministère messianique. Cette explication ferait de la conduite de Jésus quelque chose d'artificiel. Selon d'autres, il voulait séparer son cercle d'activité de celui de Jean-Baptiste, ou bien aussi s'éloigner du siège de la hiérarchie qui venait de se montrer peu favorablement disposée envers le précurseur. Le récit subséquent 2.12-22 me paraît conduire à une autre solution. Jésus devait inaugurer son ministère messianique à Jérusalem ; mais il voulait attendre pour cela l'époque solennelle de la fête de Pâques. Auparavant donc, il se décide à retourner au sein de sa famille et à clore, dans les jours qui restent jusqu'à la Pâque, la période de sa vie privée.

**1.46 Philippe trouve Nathanaël et lui dit : Nous avons trouvé celui de qui Moïse, dans la loi<sup>a</sup>, ainsi que les prophètes, ont écrit, Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth<sup>b</sup>.**

Le rôle de Philippe dans la vocation de Nathanaël est semblable à celui d'André dans la vocation de Pierre et à celui de Pierre et d'André dans la sienne propre. Un flambeau allumé sert à en allumer un autre ; ainsi se propage la foi. Luthardt fait finement ressortir la forme lourde et com-

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup>. omet εν τω νομω.

<sup>b</sup>T. R. avec EFGHKMSUVΓ Λ Π : Ναζαρεθ ; ✠ ABLX : Ναζαρετ ; Δ : Ναζαραθ ; Syr<sup>sin</sup>. : Nasrat ; e : Ναζαρα (voir mon Commentaire sur l'évangile de Luc, 3<sup>e</sup> éd., t I, p. 119).

pliquée de la profession de Philippe, ces longs considérants, ce certificat messianique en toutes formes, qui contraste avec le tour vif et dégagé de la profession d'André au v. 42. Les mêmes traits de caractère se retrouvent chez les deux disciples 6.1-13 et peut-être aussi 12.21-22. — De ce que Philippe désigne Jésus comme *le fils de Joseph* et comme originaire de *Nazareth*, Strauss, de Wette et d'autres concluent que le quatrième évangéliste ou ignorait ou n'admettait pas l'origine miraculeuse de Jésus et sa naissance à Bethléem : comme si c'était l'évangéliste qui parlait ici et non pas Philippe ! Et ce disciple, après dix mots échangés avec Jésus, devrait déjà être au fait des circonstances le plus intimes de sa naissance et de son enfance ! Seraient-ce André et Pierre qui auraient dû les lui apprendre ? Mais d'où les auraient-ils connues eux-mêmes ? Ou Jésus ? Il faudrait donc supposer que ce serait la première chose qu'il se serait hâté de leur communiquer : qu'il n'était pas le fils de celui que l'on disait être son père, qu'il était né miraculeusement. . . ! Que la critique peut devenir niaise à force de vouloir être sagace ! — Le lieu où Nathanaël fut rencontré par Jésus et ses disciples retournant en Galilée, n'est pas indiqué. La supposition la plus probable est qu'ils se rencontrèrent dans le cours même du voyage. Philippe, qui était son compatriote, — Nathanaël était aussi de Cana (21.2), — devint le trait d'union entre Jésus et lui. On peut supposer que Nathanaël retournait chez lui d'auprès de Jean-Baptiste, ou bien que, comme tous ses compatriotes pieux, il venait se faire baptiser par lui. En tout cas, il venait de se reposer quelques moments à l'ombre d'un figuier, lorsqu'il rencontra Jésus et ses compagnons (comparez v. 48). C'est sans raison qu'Ewald a supposé que la rencontre eut lieu à Cana. — Le récit circonstancié de la vocation de Nathanaël fait supposer qu'il devint plus tard l'un des apôtres : car il en a été ainsi de tous les disciples mentionnés dans ce récit. C'est ce qui ressort d'ailleurs de 21.2, où les apôtres sont distingués des simples disciples et où Nathanaël est placé parmi les premiers. Comme ce nom ne figure pas dans les catalogues apostoliques (Matthieu 10.2 ; Marc 3.16 ; Luc 6.14 ; Actes 1.13), il est généralement admis que Nathanaël n'est autre que Barthélémy, dont

le nom est joint à celui de Philippe dans presque toutes les listes. Barthélémy n'étant qu'un nom patronymique (fils de Tolmaï ou Ptolémée), il n'y a pas de difficulté à cette supposition. Quant à l'hypothèse de Spæth, que Nathanaël est un nom symbolique (ce mot signifie *don de Dieu*), inventé par l'auteur postérieur pour désigner l'apôtre Jean, c'est là une de ces fantaisies de la critique qui, si elle avait besoin d'être réfutée, le serait par sa contradiction insoluble avec 21.2.

**1.47 Et Nathanaël lui dit : Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? Philippe lui dit : Viens et vois.**

Selon Meyer, la réponse de Nathanaël ferait allusion à la réputation d'immoralité qu'aurait eue le bourg de Nazareth ; selon Lücke, de Wette, à la petitesse de cet endroit. Mais rien dans l'histoire ne démontre que Nazareth fût mi endroit plus mal famé ou moins estimé que toute autre bourgade de Galilée. La réponse de Nathanaël n'exige nullement de telles suppositions. N'est-il pas plus simple de lier étroitement cette réponse à la parole de Philippe ? Nathanaël, ne se souvenant d'aucune parole prophétique qui donne à Nazareth un rôle aussi important, s'étonne, d'autant plus que Cana n'est qu'à une lieue de Nazareth et qu'il lui est difficile de se représenter ce village retiré, voisin du sien, élevé tout à coup à de si hautes destinées. On connaît les mesquines jalousies qui existent fréquemment de village à village. L'expression : *quelque chose de bon*, signifie donc dans ce cas : « quelque chose d'aussi éminent que le Messie ! » Nous observons ici pour la première fois une particularité de la narration johannique : il semble que l'auteur se plaise à mentionner certaines objections élevées contre la dignité messianique de Jésus, et auxquelles il ne répond pas, parce que chaque lecteur, instruit de l'histoire évangélique, en faisait justice à l'heure même ; comparez 7.27,35,42, etc. Au moment où Jean écrivait, tout chrétien savait que Jésus n'était pas réellement de Nazareth. — La réponse de Philippe : « *Viens et vois*, » est à la fois la plus simple et la plus profonde apologétique. A tout cœur droit Jésus se prouve en se montrant.

Cela repose sur la vérité exprimée au v. 9. Comparez 3.21.

**1.48 Jésus vit<sup>a</sup> Nathanaël venant à lui et dit de lui : Voilà un vrai Israélite, dans lequel il n’y a point de fraude.**

Nathanaël est bien l’un de ces cœurs droits qui n’ont qu’à voir Jésus pour croire en lui ; Philippe ne s’est pas trompé. Jésus lui-même, en le voyant, signale aussi en lui cette qualité. Le pénétrant, comme il a pénétré Simon, il fait tout haut *sur son compte* (περὶ αὐτοῦ) cette réflexion : « Voilà... » — On peut faire porter l’adverbe ἀληθῶς, *vraiment*, sur ἴδε : « Voila *réellement* un Israélite sans fraude ; » dans ce cas, l’idée de *sans fraude* n’est pas mise en rapport avec le caractère national Israélite ; elle s’applique à Nathanaël personnellement. Mais on peut faire porter l’adverbe ἀληθῶς sur le mot *Israélite* : « un vrai (*vraiment*) Israélite, et cela comme étant sans fraude. » Dans ce cas, c’est le caractère national aussi bien que celui de Nathanaël, que signale Jésus, et il y aurait peut-être allusion au nom d’Israël (*vainqueur de Dieu*) qui fut substitué à celui de Jacob (*supplanteur*) après la scène mystérieuse, Genèse ch. 32, où une nouvelle manière de combattre remplaça chez le patriarche les moyens de fraude qui lui étaient naturels. Cependant il ne faudrait pas citer pour ce sens 6.55 et 8.31, où l’adverbe porte sur le verbe *être*.

**1.49 Nathanaël lui dit : D’où me connais-tu ? Jésus répondit et lui dit : Avant que Philippe t’appelât, quand tu étais sous le figuier, je t’ai vu.**

On a critiqué comme peu modeste cette réponse par laquelle Nathanaël semble accepter l’éloge renfermé dans le v. 48. Mais il veut seulement savoir sur quel fondement Jésus, qui le voit pour la première fois, le juge de la sorte. — Certainement, si l’on tient compte de l’impression extraordinaire que produit sur Nathanaël la réponse de Jésus (v. 50), celle-ci doit renfermer à ses yeux la preuve indubitable de la connaissance surna-

---

<sup>a</sup> N seul lit ἰδων... λεγει. — A partir de ces mois, Syr<sup>sin</sup> a une lacune jusqu’à 2.15 compris.

turelle que Jésus a de lui. Lücke pense que cette connaissance s'applique uniquement à l'état moral de Nathanaël ; Meyer, au contraire, qu'elle ne s'applique qu'au fait extérieur de la séance sous le figuier. Mais pour bien comprendre la relation de cette parole de Jésus, d'un côté avec sa déclaration précédente (v. 48), de l'autre avec l'exclamation de Nathanaël (v. 50), il est indispensable de réunir les deux points de vue. Nathanaël ne constate pas seulement que le regard de Jésus l'a suivi en un lieu où sa vue naturelle ne pouvait l'atteindre : mais il comprend que ce regard a pénétré dans son intérieur et y a discerné un fait *moral* qui explique l'appréciation énoncée par Jésus au v. 48. Autrement la réponse de Jésus ne justifie plus cette appréciation, et l'on ne comprend pas qu'elle puisse provoquer l'exclamation de Nathanaël au v. 50, ni être présentée, v. 51 et 52, comme la première des œuvres miraculeuses du Seigneur. Que s'était-il passé en Nathanaël dans ce moment où il avait été sous le figuier ? Avait-il fait à Dieu la confession de quelque péché (Psaume 32.1-2), pris quelque sainte résolution, fait le vœu de réparer quelque tort ? Quoi qu'il en soit, des pensées sérieuses avaient rempli son cœur, de sorte qu'en entendant le mot de Jésus il sent qu'il a été sondé par un regard qui participe à la toute-science divine. — Les mots : *avant que Philippe t'appelât*, sont liés par Weiss à ce qui suit, dans ce sens : « Quand tu étais sous le figuier avant que Philippe t'appelât. » Mais ils portent bien plus naturellement sur le verbe principal : *je t'ai vu*. Et il en est de même de la seconde détermination : *quand tu étais sous le figuier*, qui se rapporte plutôt à ce qui suit qu'à ce qui précède. Car la situation dans laquelle Jésus l'a vu, importe plus que celle dans laquelle Philippe l'a appelé. — Le régime de ὑπό, à l'accusatif (τὴν συκῆν), avec le verbe de repos, provient de ce qu'à la relation locale se joint la notion morale d'abri. — *J'ai vu* désigne une vue telle que celle d'Elisée (2 Rois ch. 5). En Jésus, comme chez les prophètes, il y avait une vue supérieure qui peut être envisagée comme une association partielle à la vue parfaite de Dieu. — A ce mot, Nathanaël se sent comme traversé d'un rayon de lumière divine :

**1.50 Nathanaël répondit et lui dit<sup>a</sup> : Maître, tu es le Fils de Dieu ; tu es le roi d'Israël.**

Par le terme *Fils de Dieu*, il exprime le saisissement que lui fait éprouver cette relation intime entre Jésus et Dieu, dont il vient de faire lui-même l'expérience. Lücke, Meyer et la plupart prétendent que ce titre est ici l'équivalent de celui de Messie. Ils croient le prouver par le terme suivant : le *roi d'Israël*. Mais c'est précisément cette juxtaposition qui implique une différence de sens. En tout cas, si les deux titres avaient exactement le même sens, le second serait joint au premier comme une simple apposition, tandis que la répétition du pronom  $\sigma\acute{\upsilon}$ , *tu*, et du verbe  $\epsilon\acute{\iota}$ , devant celui-là, exclut absolument cette synonymie. D'ailleurs, le terme que Nathanaël emploie ici doit être l'expression vive et fraîche de la commotion morale qu'il vient d'éprouver, et non, comme celui de Messie, le produit de la réflexion. Si ce dernier est ajouté suite, c'est pour faire droit à l'affirmation de Philippe, v. 46 ; mais il ne peut cependant venir qu'en second lieu. En général, nous croyons que l'équivalence du terme de Fils de Dieu et de celui de Messie, même sous la forme ou l'établit Weiss qui entend par Fils de Dieu l'homme bien-aimé de Dieu ne répond jamais entièrement à la réalité. Dans ce passage, en particulier, le titre de Fils de Dieu ne peut qu'être en rapport avec la preuve de savoir surnaturel que Jésus vient de donner, et il renferme par conséquent le sentiment d'une relation exceptionnelle entre Jésus et Dieu. Sans doute, c'est là une impression vague : mais elle n'en est pas moins riche et pleine, comme tout ce qui est affaire de sentiment, plus même que si elle était réduite en formule dogmatique. Comme l'observe Luthardt, « la foi de Nathanaël ne possédera jamais *plus* que ce qu'elle embrasse en ce moment » (la divine personne de Jésus), elle pourra seulement le posséder plus distinctement. Le chercheur d'or met la main sur un lingot : quand il en a battu monnaie, il possède mieux, mais pas davantage. Les deux titres se complètent : *Fils de Dieu* porte sur le rap-

<sup>a</sup>B L retranchent  $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$   $\alpha\upsilon\tau\omega$  ;  $\aleph$  lit  $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu$ .



port de Jésus à Dieu ; *roi d'Israël*, sur sa relation avec le peuple choisi. Le second est la conséquence logique du premier. Le personnage qui vit dans un rapport si intime avec Dieu ne peut être que *le roi d'Israël*. Ce titre est sans doute la réponse à celui de *vrai Israélite*, par lequel Jésus avait salué Nathanaël. Le sujet fidèle a reconnu son roi et le salue. — Jésus sent bien qu'il vient de faire le premier pas dans une carrière nouvelle, celle des signes miraculeux dont sa vie avait été complètement dénuée jusqu'alors ; et sa réponse respire le sentiment très élevé de la grandeur de ce moment.

**1.51 Jésus répondit et lui dit : Parce que je t'ai dit que<sup>a</sup> je t'ai vu sous le figuier, tu crois ; tu verras<sup>b</sup> de plus grandes choses que celles-ci.**

Depuis Chrysostome la plupart des interprètes (Lücke, Meyer, etc.), des éditeurs, traducteurs (Tischendorf, Rilliet) donnent aux mots : *Tu crois* un sens interrogatif. Ils mettent dans cette question soit l'accent de la surprise (Meyer) au sujet d'une foi si promptement formée, soit même celui du reproche (de Wette) comme si Nathanaël avait cru avant d'avoir pour cela des raisons suffisantes. Je pense, malgré les observations de Weiss et de Keil. qu'il y a une dignité plus sereine dans la réponse de Jésus si on la prend comme affirmation. Il reconnaît et approuve la foi naissante de Nathanaël ; il l'en félicite ; mais il lui promet une succession de manifestations miraculeuses croissantes, dont lui et ses condisciples seront les témoins et qui vont dès ce moment développer leur foi naissante. — Cette parole prouve que dès ce jour Nathanaël est resté avec Jésus. — Jusqu'ici Jésus avait parlé à Nathanaël seul : « *Tu crois... , tu verras.* » Ce qu'il annonce maintenant, quoique encore promis à lui, concerne cependant toutes les personnes présentes :

**1.52 Et il lui dit : En vérité, en vérité, je vous dis que dès ce moment<sup>c</sup> vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant**

<sup>a</sup> N A B G L It<sup>aliq</sup> Syr. lisent ou devant εἰδόν.

<sup>b</sup> Le T. R. lit οψεῖ (forme attique). Tous les Mjj., à l'exception de U Γ, lisent οψη.

<sup>c</sup> N B L It<sup>pler</sup> Cop. Or. omettent ἀπ' ἄρτι, que lit T. R. avec tous les autres Mjj., les Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr.

## sur le Fils de l'homme.

Nous rencontrons pour la première fois la formule *amen, amen*, qui se trouve 25 fois chez Jean (Meyer) et nulle part ailleurs dans le N. T. Matthieu dit 30 fois *amen* (non répété). Cette expression *amen*, servant d'introduction à une déclaration qui va suivre, ne se retrouve nulle part ni dans l'A. T., ni dans les écrits rabbiniques. Elle appartient exclusivement au langage de Jésus<sup>a</sup>) est employé en réponse à un ordre ou à une déclaration que l'on s'approprie ; à comparer à l'*amen* 1 Corinthiens 14.16 et l'*amen* liturgique, par lequel la communauté confirme la prière prononcée. L'emploi que font de ce mot les évangiles, leur est propre. Delitzsch explique le redoublement de cet ἀμήν comme une traduction grecque de l'expression talmudique *amen aména* (je dis en vérité), dans laquelle *aména* est une abréviation de *amen ana* (je dis, moi). Matthieu a rendu cette expression très exactement par ἀμήν λέγω, Jean par ἀμήν ἀμήν, qui rappelle par le son la forme *amen aména*. (Delitzsch. *Talmudische Studien*, IX, dans la *Luther. Zeitschrift*, 1856, 3<sup>e</sup> cahier.) G. G.. On s'explique d'autant mieux par là que dans l'Apocalypse Jésus lui-même soit appelé l'Amen (Apocalypse 3.14). Ce mot (provenant de l'hébreu *aman*<sup>b</sup>, *firmum fuit*) est proprement un adjectif verbal *ferme, digne de foi* ; il est employé comme substantif Esaïe 65.16 *Elohé amen*, « le Dieu *de vérité*. » Il devient aussi adverbe dans un grand nombre de passages de l'A. T., pour signifier : Cela reste ferme, ou : Que cela se réalise ! Cet adverbe est redoublé, comme dans saint Jean, dans les deux passages Nombres 5.22 : « *Alors la femme (accusée d'adultère) répondra : Amen, amen,* » et Nombres 8.6 : « *Tout le peuple répondit : Amen, amen.* » Ce redoublement implique un doute à surmonter dans l'esprit de l'auditeur. Le doute

<sup>a</sup>Dans l'A. T., dit Keil, *amen* (LXX : γένοιτο

<sup>b</sup>[Selon Dalman (*Worte Jesu*, I, p. 183-187), l'*amen* de Jésus ne doit pas être expliqué, ainsi que le veut Delitzsch, par l'*aména* (je dis) du dialecte babylonien, forme qui est étrangère au palestinien. Cet *amen* est une interjection, qui peut être redoublée (comme c'est le cas 25 fois chez Jean) ; voir Nombres 5.22 ; Néhémie 8.6 ; comparez *oui, oui*, Matthieu 5.37 ; *Seigneur, Seigneur*, Luc 6.46. Jésus l'emploie d'une manière originale pour introduire et confirmer son propre dire, tandis que dans l'A. T. il n'est jamais employé que pour confirmer l'affirmation d'autrui.]

supposé provient tantôt, comme ici, de la grandeur de la chose promise, tantôt d'un préjugé contre lequel la vérité affirmée a à lutter (par exemple, Jean 3.3,5).

Les mots ἀπ' ἄρτι, *dès maintenant*, sont retranchés par trois d'entre les anciens alex. ; ils étaient en général admis par les modernes et par Tischendorf lui-même qui disait en 1859 (VII<sup>e</sup> éd.) : *cur omissum sit, facile dictu ; cur addittim, vix dixeris*. Mais l'omission dans le *Sinaïticus* l'a fait changer d'avis (VIII<sup>e</sup> éd.). On peut aisément comprendre le retranchement, l'histoire évangélique ne renfermant aucune apparition d'ange dans les temps qui ont suivi ces premiers jours. Il serait bien difficile, au contraire, de rendre compte de l'adjonction. Weiss et Keil allèguent la parole Matthieu 26.64. Mais il n'y a aucune ressemblance ni de situation, ni de pensée entre ce passage et le nôtre, qui puisse expliquer une pareille importation ; et je persiste à penser avec le Tischendorf de 1859 que le retranchement s'explique bien plus aisément que l'adjonction. Jésus veut dire que le ciel, qui s'était ouvert au moment de son baptême, ne s'est point refermé. La communication rétablie entre le ciel et la terre continue, et les deux domaines n'en forment plus qu'un seul, tellement que les habitants de l'un communiquent avec ceux de l'autre ; comparez Ephésiens 1.10 et Colossiens 1.30. L'expression *monter et descendre* est une allusion très-claire à la vision de Jacob (Genèse 28.12-13). Là elle représentait la protection, de la Providence et de ses invisibles agents au patriarche. Ce que les disciples vont contempler dès maintenant, sera une réalisation supérieure de la vérité représentée par cet antique symbole. Jésus ne veut certainement pas parler des quelques apparitions d'anges qui ont eu lieu à la fin de sa vie. Il s'agit d'un phénomène qui dès ce moment va continuer d'une manière non interrompue. La plupart des modernes, se jetant dans l'extrême spiritualiste opposé à l'interprétation littérale, ne voient ici qu'un emblème du caractère céleste et saint de l'activité journalière de Jésus et, comme disent Lücke et Meyer, de la communion vivante entre Dieu et son organe sur

lequel se concentrent les forces et les révélations divines. Reuss dit dans le même sens : « Les anges sont les perfections divines communes aux deux personnes... , » avec cette observation : « L'explication littérale serait ici aussi pauvre qu'absurde. » Luthardt (d'après Hofmann) : « Les forces (personnifiées) de l'Esprit divin. » Si l'explication des Pères était trop étroite, celle des modernes est trop large. Il n'existe pas un passage où l'activité spirituelle de Jésus soit rapportée, même symboliquement, au ministère des anges. Elle est dérivée de l'Esprit (v. 32 ; 3.34), ou plus ordinairement encore du Père demeurant et agissant en Jésus (6.57). Les anges sont les instruments de la force divine dans le domaine de la nature (voir l'ange *des eaux*, Apocalypse 16.5 ; *du feu*, Apocalypse 14.18). Cette parole se rapporte donc à des phénomènes qui, tout en se passant dans la sphère de la nature, sont dus à une causalité supérieure aux lois de la nature. Jésus pourrait-il caractériser plus distinctement ses miracles sans les nommer ? C'est là aussi le seul sens qui se rattache à ce qui vient de se passer en cet instant même entre Nathanaël et lui : « Tu crois pour ce prodige *d'omniscience* ; ce n'est là que le prélude de signes du même genre plus considérables. » Jésus entend par là les œuvres de *puissance* dont le fait suivant, le miracle de Cana, sera le premier exemple (*dès maintenant*). Cette explication est confirmée d'ailleurs par le remarquable parallèle Matthieu 8.9-10. — Il est difficile d'expliquer pourquoi les anges *qui montent* sont placés avant ceux *qui descendent*. Serait-ce uniquement par une réminiscence de la Genèse ? Mais il y avait une raison spéciale : Jacob devait comprendre que les anges étaient déjà près de lui au moment où il recevait cet révélation. Selon Meyer et Lücke, Jésus voudrait également dire ici qu'au moment où aura lieu le « *vous verrez* » cette relation avec le ciel sera déjà en pleine activité. Je pense plutôt que les anges sont présentés ici par Jésus comme une armée groupée autour de son chef, le Fils de l'homme qui dit à l'un : *Va*, et à l'autre : *Fais ceci*. Ces serviteurs montent d'abord pour aller chercher la puissance auprès de Dieu, puis ils redescendent pour exécuter.

Ces deux allusions, l'une au nom d'Israël (v. 48), l'autre au songe de Jacob, ne seraient-elles point provoquées par le spectacle des localités mêmes que parcourait Jésus en ce moment ? Il se rendait de Judée en Galilée, soit par la vallée du Jourdain, soit par l'un des deux plateaux qui bordent cette vallée à l'orient et à l'occident. Or, sur le plateau occidental se trouvait *Béthel*, précisément la localité où avait eu lieu le songe de Jacob, et dont le nom perpétuait le souvenir de cet événement ; sur le plateau oriental étaient situés *Mahanaim* (le *double camp* d'anges) et le *gué du Jabbok*, deux endroits qui rappelaient également des apparitions d'anges (Genèse 32.1,2, 24 et suiv.). Il est possible qu'en traversant ces lieux classiques pour tout cœur israélite, Jésus s'entretint précisément avec ses disciples des scènes qu'ils rappelaient, et que cette circonstance ait motivé l'image dont il se sert en ce moment.

Quel est le but et le sens de l'expression : *Fils de l'homme*, par laquelle Jésus se désigne lui-même ? Nous n'examinons ici cette question que dans son rapport avec le contexte (voir l'appendice suivant). Il est manifeste que ce terme est en rapport avec les deux titres que Nathanaël vient de donner à Jésus. Celui-ci veut faire sentir à ses disciples qu'à côté de sa relation particulière avec Dieu et avec Israël, il en soutient une troisième, non moins essentielle, avec l'humanité tout entière. C'est à celle-ci que se rapporte cette troisième dénomination. En en faisant son titre habituel et en évitant d'employer le terme de Christ, qui avait une teinte politique et particulariste très marquée, Jésus voulait dès l'abord établir son ministère sur sa vraie et large base posée par ce mot de son précurseur : « qui ôte le péché *du monde* ». Sa tâche n'était point, comme se le figurait Nathanaël, de fonder la monarchie Israélite : c'était de sauver le monde. Il ne venait pas consommer le drame théocratique mais conduire à son terme l'histoire de l'homme.

Ce titre complète ainsi les deux autres : les trois relations de Jésus avec Dieu, avec les hommes et avec le peuple d'Israël, épuisent en effet sa vie et

son histoire.

## Le Fils de l'homme

Jésus se désigne ici pour la première fois par le nom de *Fils de l'homme*, et il est bien probable que cette circonstance fut réellement la première dans laquelle il prit ce titre. Nous le trouvons 39 fois dans les synoptiques (en réunissant les parallèles ; le plus fréquemment chez Matthieu et Luc) : 11 fois chez Jean (1.52 ; 3.13,14 ; 5.27 (sans l'article) ; 6.27,53,62 ; 8.28 ; 12.23,34 ; 13.31). Il règne sur le sens, l'origine et le but de cette dénomination des opinions très diverses. On peut cependant les ranger en deux classes principales.

I. Les uns pensent que Jésus emprunte ici à l'Ancien Testament un terme en quelque sorte technique, propre à le désigner soit comme *prophète*, — il y aurait là une allusion à ce titre de *filis d'homme*, par lequel Dieu désigne souvent Ezéchiel en lui adressant la parole, — soit comme *Messie*, par allusion à Daniel 7.13 : « Et je vis *comme un fils d'homme* venant sur les nuées des cieus. Cette prophétie messianique était devenue populaire en Israël, à tel point que le Messie avait reçu le nom de *Anani*, אַנַּי ; l'homme des nuées. Il serait donc naturel de supposer que Jésus a choisi ce terme comme désignant d'une manière populaire sa fonction messianique ; d'autant plus qu'il existe une parole de Jésus, dans laquelle il a solennellement rappelé cette description de Daniel en se l'appliquant, Matthieu 26.64 : « Dès ce moment vous verrez *le Fils de l'homme* assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. » ces deux allusions prétendues, la première est insoutenable. Car ce n'est point en tant que prophète que Dieu appelle Ezéchiel fils d'homme, mais comme créature complètement impuissante à opérer l'œuvre divine, dont il l'invite à se faire l'agent — ainsi en tant

qu'*homme*. Ne serait-il pas contraire à toute logique de soutenir que, parce que Dieu a appelé, dans une circonstance, un prophète fils d'homme il en résulte que ce nom soit l'équivalent du titre de prophète<sup>a</sup> ?

L'allusion à Daniel, comme base de cette dénomination propre de Jésus, est admise par presque tous les interprètes modernes, Lücke, Bleek, Ewald, Hilgenfeld, Renan, Strauss, Meyer, Keil, Weiss, etc. C'est aussi, paraît-il, l'opinion de M. Wabnitz.

Si la question était celle-ci : Jésus, en se désignant ainsi a-t-il fait dans son esprit un rapprochement entre ce nom et le : *comme un fils d'homme*, de Daniel ? il semblerait difficile de le nier, du moins pour le moment où il se proclama le Messie en répondant au grand-prêtre devant le sanhédrin. Mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir si, en choisissant ce titre comme son nom habituel, son titre de prédilection, Jésus a voulu dire : « Je suis le Messie annoncé par Daniel. » Quant à moi, je pense plutôt que cette dénomination est une création immédiate de son propre cœur, qui lui a été inspirée par le sentiment profond de ce qu'il était pour l'humanité. — Voici les raisons qui me poussent à rejeter la première manière de voir et à lui préférer la seconde :

1. Les emprunts que Jésus fait à l'A. T. ont en général un caractère d'accommodation formelle, plutôt que celui d'une véritable imitation. L'idée jaillit toujours parfaitement originale de son esprit et de son cœur, et, s'il la rapproche de quelque parole scripturaire, c'est pour l'appuyer auprès de ses auditeurs, plutôt que pour citer celle-ci comme source. Comment donc le nom dont Jésus s'est servi de préférence pour désigner son rapport à l'humanité, serait-il le produit d'une servile imitation ? Si quelque chose a dû sortir des profondeurs de sa propre conscience, c'est ce nom-là.
2. Dans tout le cours de l'évangile de Jean, Jésus évite avec soin, comme

---

<sup>a</sup>Cette explication, présentée par M. Vernes et jusqu'à un certain point par Weizsäcker, a été bien réfutée dans un article de M. Wabnitz, *Revue théol.*, oct. 1874, p. 165 et suiv.

nous le verrons, de se proclamer devant le peuple le Messie, Χριστός, parce qu'il connaît trop bien le sens politique vulgairement attaché à ce terme, et que le moindre malentendu sur ce point eût été fatal à son œuvre. Il se sert donc de toute sorte de circonlocutions pour éviter de se désigner lui-même comme le Messie ; comparez 8.24-25 ; 10.24-25, etc. Comparez aussi dans les synoptiques Luc 4.41 ; 9.21, où il interdit aux démons et à ses disciples de le déclarer le Christ. Et, en contradiction directe avec ce procédé, il aurait choisi pour nom habituel une dénomination à laquelle l'opinion populaire aurait attaché le sens de Messie !

3. Deux passages de Jean prouvent, d'ailleurs, que le nom de Fils de l'homme n'était point généralement appliqué au Messie : 12.34, où le peuple demande à Jésus quel est donc ce personnage qu'il désigne du nom de Fils de l'homme (voir l'exégèse) ; et 5.27, où Jésus dit que le Père lui a remis le jugement, parce qu'il est *fils de l'homme*. Certainement, si cette expression eût signifié ici le Messie, l'article *le* n'eût pu manquer ; il était nécessaire dans ce cas, puisqu'il s'agissait d'un personnage connu et désigné sous ce nom. Sans l'article, il y a ici une simple indication de *qualité* : Dieu le fait juge des hommes, comme ayant qualité d'homme. D'ailleurs n'oublions pas que dans Daniel le jugement est exercé, non, comme le dit à tort Renan, par le Fils de l'homme, mais par Jéhova lui-même ; et ce n'est qu'après que cet acte est complètement terminé qu'apparaît sur les nuées le Fils de l'homme, auquel est donnée la domination<sup>a</sup>.
4. Dans les synoptiques aussi il y a des passages où le sens de Messie ne convient point au terme Fils de l'homme. Il suffit de citer

---

<sup>a</sup>Sans doute dans le passage du *Livre d'Hénoch*, ch. 37-71, le Messie est plusieurs fois appelé fils d'homme, mais non le Fils de l'homme ; comparez Westcott. D'ailleurs ce passage est suspect d'interpolations chrétiennes (Oehler, art. *Messias* dans l'*Encyclopédie* de Herzog (1<sup>re</sup> éd.) ; Keim, *Gesch. Jesu*, II, p. 69). Mais en tous cas, ces morceaux fussent-ils entièrement authentiques, les passages de Jean prouvent que cette dénomination messianique n'était point encore populaire.



Matthieu 16.13,15, où Jésus demande aux disciples : « Qui disent les hommes que je suis, moi, le Fils de l'homme ?...<sup>a</sup>. Et vous, qui dites-vous que je suis ? » Si ce terme était l'équivalent de celui de Messie, la première question renfermerait une tautologie insupportable, et Holtzmann serait fondé à demander comment, après s'être désigné cent fois comme le Fils de l'homme, Jésus pourrait poser à ses disciples cette question : « Pour qui me tenez-vous ? »

5. L'apparition du Fils de l'homme dans la prophétie de Daniel a une portée exclusivement eschatologique. Il s'agit de l'établissement glorieux du royaume final. Or, l'on ne pourrait comprendre comment Jésus aurait tiré spécialement d'un pareil tableau la dénomination dont il s'est servi pour désigner sa personne durant la période de son abaissement terrestre. Mais on comprend aisément qu'une fois cette dénomination adoptée par lui pour d'autres motifs, il ait fait allusion à ce terme employé par Daniel dans le moment solennel ou, devant le sanhédrin, il voulut affirmer son retour glorieux et sa qualité de juge de ses juges. Ajoutons enfin que Daniel n'avait point dit : Je vis le Fils de l'homme ou même un fils de l'homme, mais simplement : *comme* [la figure] d'un fils d'homme ; et c'est d'une expression aussi vague que Jésus aurait tiré son titre de Fils de l'homme ?
6. Si l'on en croit l'exégèse vulgaire, le terme Fils de Dieu aurait le sens de Messie. Or, d'après la même exégèse, c'est aussi là le sens du terme de Fils de l'homme, et il suivrait de là que ces deux titres qui se font évidemment antithèse, auraient tous deux le même sens<sup>b</sup>, ce qui est impossible. C'est qu'ils ne désignent proprement ni l'un ni l'autre la charge de Messie, mais plutôt deux aspects, complémentaires l'un

---

<sup>a</sup>L'omission du  $\mu\epsilon$  dans **N** B a contre elle non seulement les 16 autres Mjj., mais aussi les plus anciennes versions, entre autres Syr<sup>cur</sup>, qui d'ordinaire marche avec les alexandrins. Le sens en tout cas ne peut être chez Matthieu que celui des deux autres synoptiques : « Pour qui les hommes tiennent-ils celui qui se nomme le Fils de l'homme ? »

<sup>b</sup>C'est à cette identification impossible que tendent tous les efforts que fait Keim pour atténuer la différence entre les deux termes (II, p. 388).

de l'autre, du personnage messianique.

II. Nous sommes conduits ainsi à la seconde classe d'interprétations, celle qui voit dans ce titre une expression spontanée de la conscience que Jésus avait de lui-même, les uns y trouvant exprimé le sentiment de sa grandeur, les autres le sentiment de son abaissement.

1. Il n'est plus besoin de réfuter l'explication de Paulus et de Fritzsche, d'après laquelle Jésus aurait simplement voulu dire : Cet individu que vous voyez ici devant vous ; *homo ille quem bene nostis*. Jésus n'aurait pas paraphrasé plus de 50 fois par un terme si exceptionnel le simple pronom de la première personne<sup>a</sup>.

2. Chrysostome, Tholuck et d'autres expliquent ce titre par une antithèse réfléchie avec le sentiment qu'avait Jésus de sa propre essence de Fils de Dieu. Pour choisir comme sa dénomination caractéristique le titre de descendant de la race humaine, il fallait se sentir soi-même étranger par nature à cette race. L'explication est ingénieuse, trop seulement pour la simplicité du sentiment de Jésus.

3. Keerl a pensé que Jésus a voulu se désigner par là comme *l'homme éternel*, préexistant en Dieu, dont parlaient les rabbins, le Messie ne différant de cet homme céleste que par la chair et le sang dont il se revêt en venant sur la terre. Mais nul que les scribes n'eût pu attacher un pareil sens à cette dénomination dont Jésus se servait habituellement, et rien dans son enseignement n'indique qu'il ait lui-même partagé cette opinion rabbinique. D'ailleurs, le terme de Fils de l'homme conviendrait fort mal à un homme céleste.

4. Gess énonce une idée analogue<sup>b</sup>, mais moins extra-biblique. Selon lui, Jésus a voulu exprimer par là l'idée de « la majesté divine apparue sous la forme de la vie humaine. » Il s'appuie sur les passages où des fonctions divines sont attribuées au Fils de l'homme, *comme tel* ; ainsi le

---

<sup>a</sup>Voir plus bas, ⇒ et suiv.

<sup>b</sup>*Christi Zeugniß von seiner Person*, 1870, p. 330.

pardon des péchés (Matthieu 9.6 et parall.), la souveraineté sur les anges (Matthieu 13.41), le jugement (Matthieu 16.27 ; 24.31 ; Jean 5.27). — Mais si la destination de l'homme est d'être élevé jusqu'à participer aux fonctions et aux œuvres de Dieu, il n'y a rien dans les actes cités qui dépasse cette sublime destination et par conséquent les limites de la vie *humaine* parvenue au faite de sa perfection. D'ailleurs l'idée de la kénosis, qu'admet Gess, est-elle compatible avec celle de la majesté divine réalisée en Jésus, en Jésus sous la forme de la vie humaine ?

5. De Wette et d'autres pensent, au contraire, que par ce nom Jésus a voulu faire ressortir l'infirmité de son état terrestre. — Il nous paraît que la parole 5.27 s'oppose tout à fait à ce sens. Ce n'est pas en raison de la bassesse de son état terrestre que le jugement est confié au Christ.

6. Une seule explication nous reste, la plus simple et la plus naturelle en soi, qui sous des formes variées a été donnée par Böhme, Néander, Ebrard, Olshausen, Beyschlag, Holtzmann, Wittichen, Hofmann, Westcott, Schaff, etc., que nous avons soutenue dès la première édition de cet ouvrage et que nous continuons à défendre. Jésus a voulu désigner par ce titre en premier lieu sa participation complète à notre nature humaine. *Un* fils d'homme est non le fils de tel ou tel homme, mais un rejeton de la race humaine dont il présente un exemplaire, un représentant légitime. C'est dans ce sens qu'est employée cette expression Psaume 8.5 : « Qu'est-ce que de l'homme que tu te souviennes de lui, et du fils de l'homme que tu le visites ! » De même dans les allocutions fréquentes de l'Éternel au prophète Ezéchiel. Il est également ainsi Daniel 7.13, où l'être apparu comme Fils de l'homme représente le caractère humain, doux, saint du règne messianique, de même que les bêtes féroces qui l'ont précédé figuraient le caractère violent, dur, despotique des empires terrestres. Jésus obéissait donc avant tout à l'instinct de son amour en adoptant cette dénomination de sa personne qui exprimait le sentiment de son homogénéité parfaite avec la famille humaine dont il s'était fait membre. Ce nom était

comme le thème dont ces mots de Jean sont la paraphrase : « La Parole a été chair. » Mais Jésus ne se nomme pas seulement *un* fils d'homme *un* vrai homme ; il se nomme : *le* Fils de l'homme ; il se déclare par là *le* vrai homme, le représentant normal, unique du type humain. Tout en affirmant donc son *égalité* avec nous, il affirme par l'article *le* sa *supériorité* sur tous les autres membres de la famille humaine, qui sont simplement des fils des hommes ; comparez Marc 3.28 et Ephésiens 3.5. Se désigner ainsi, c'était bien affirmer, mais implicitement seulement, sa dignité de Messie. Il exprimait l'idée, mais en évitant le mot dont le sens était faussé. Sans dire : « Je suis le Christ, » il disait à chaque homme : « Regarde-moi, et tu verras ce que tu devais être et ce que par moi tu peux devenir encore. » Il réussissait ainsi à atteindre deux buts également importants : inaugurer le pur messianisme dégagé de tout alliage politique et se présenter comme le chef d'un royaume de Dieu comprenant non seulement Israël, mais toute la race humaine. C'est ce qui a fait dire à Böhme (*Versuch das Geheimniss des Menschensohns zu enthüllen*, 1839) que le but de Jésus, en choisissant cette dénomination, avait été de *déjudaiser* l'idée de Messie<sup>a</sup>.

On voit avec quelle admirable sagesse Jésus procéda dans le choix de cette dénomination, création de sa propre conscience et de sa vie intime. Ce fut son amour qui en cela, comme en tout, le guida merveilleusement. Peut-être son tact intérieur fut-il dirigé dans ce choix par le souvenir de la plus antique des prophéties, de celle qui fut le germe de l'arbre des révélations messianiques : « La postérité de la femme écrasera la tête du serpent. » Comme le terme ἄνθρωπος, *homme*, se rapporte également aux deux sexes, et que la femme représente la *nature*, plutôt que l'*individualité* humaine, il n'y a pas loin du terme de Fils de l'homme, à celui de *posté-*

---

<sup>a</sup>M. le prof. Barth, à Berne, dans son écrit *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 1899, pense que Jésus a emprunté la dénomination de « Fils de l'homme » au Psaume 8, v. 5. Il défend par de solides arguments cette hypothèse intéressante. Je pense qu'en tous cas elle offre ceci de vrai que le nom choisi par Jésus fut pour lui l'expression de sa réelle humanité et de la faiblesse de cette condition, sentiment qui remplissait l'âme du psalmiste dans ce passage.

*rité de la femme*. Jésus se désignerait ainsi comme l'homme normal, chargé d'accomplir la victoire de l'humanité sur son ennemi et celui de Dieu<sup>a</sup>.

Dans l'intervalle entre la troisième édition de ce Commentaire et celle-ci est survenu un fait qui a donné une direction toute nouvelle à l'étude de cette question et dont nous devons, avant de finir, tenir compte.

Le professeur Lagarde avait constaté que, dans le dialecte araméen que parlait Jésus, le mot *barnascha*, qui correspond à notre expression *fils d'homme*, était vulgairement employé pour dire : « L'homme que vous voyez, celui qui vous parle, » de sorte que Jésus, en se nommant ainsi, aurait simplement paraphrasé le pronom *je*, n'attachant par là à sa personne aucune qualification quelconque et ne se désignant nullement comme le Messie. Cette observation a été accueillie favorablement par un grand nombre de théologiens (Wellhausen<sup>b</sup>, Lietzmann<sup>c</sup>, Ad. Meyer<sup>d</sup>) ; on a même été jusqu'à conclure de ce sens de *barnascha* que Jésus, en employant ce terme, voulait parler de l'homme en général et non pas seulement de lui-même. « Le fils de l'homme, dans la langue qu'il parlait, signifie en effet tout simplement « l'homme (au sens générique), et cela est si vrai que pour rendre l'idée spéciale de fils de l'homme, on trouve la forme étrange : « fils du fils de l'homme. » (= de l'homme).

---

<sup>a</sup>Dans l'idée que je viens d'exposer convergent, à ce qu'il me semble, les explications des auteurs indiqués plus haut et qui diffèrent entre elles par certaines nuances. Baur : « un simple homme, auquel s'attachent toutes les misères que l'on peut affirmer d'un homme quelconque. » Schenkel : « le représentant du pauvre peuple. » Holtzmann : « celui auquel on peut appliquer, au plus haut degré, tout ce qui peut se dire de tous les autres hommes, » ou : « le centre organique indispensable du règne de Dieu dans l'humanité. » Wittichen : « la parfaite réalisation de l'idée de l'homme, avec la mission de la réaliser dans l'humanité. » Colani : « cet homme qui est le Messie, mais qui ne veut point se désigner expressément comme tel. » Hofmann : « l'homme auquel doit aboutir toute l'histoire de l'humanité. » Néander : « celui qui réalise l'idée de l'humanité. » Böhme : « le Messie universel. » Westcott : « un vrai homme et en même temps le représentant de la race dans lequel sont réunis les pouvoirs virtuels de l'humanité tout entière. » — Je m'étonne donc de voir cette explication aussi lestement éconduite que le fait M. Wabnitz en ces termes : « On voudra aussi écarter du sens historique immédiat de notre titre... , etc. »

<sup>b</sup>*Israelitische und jüdische Geschichte*, 1894.

<sup>c</sup>*Der Menschensohn*, 1896.

<sup>d</sup>*Die Muttersprache Jesu*, 1896.

Mais un sens aussi indéterminé du terme Fils de l'homme dans la bouche de Jésus n'est pas admissible. Il est absolument impossible dans un très grand nombre de cas ; ainsi quand, Marc 2.10, Jésus dit que « le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés, il ne s'agit pas d'un pouvoir accordé aux hommes en général, mais au Messie seul <sup>a</sup>. Quand Jésus affirme (Marc 2.28) que, « le Fils de l'homme est maître même du sabbat, » il ne le peut faire qu'en vertu de sa souveraineté messianique. Lorsqu'il se met en parallèle avec le Saint-Esprit pour mesurer la valeur différente du blasphème prononcé contre l'un et contre l'autre, ou en parallèle avec Jean-Baptiste, traité par les hommes selon leur bon plaisir, et qu'il ajoute : « Il en sera de même du Fils de l'homme (Matthieu 17.12), il est bien clair qu'il ne s'agit pas d'un homme ordinaire ou de l'homme en général. Il en est de même du rôle attribué dans les paraboles, Matthieu ch. 13, au *Semeur*, au Maître du champ où l'ennemi a semé l'ivraie (v. 37) et où il fera lui-même exécuter la moisson (v. 41). Enfin et surtout, il faut remarquer ce qui est dit, Matthieu 25.31, du retour du Fils de l'homme revenant avec ses anges pour exécuter le jugement. Nous pouvons citer encore ici la parole même à l'occasion de laquelle nous nous livrons à cette étude et qui est probablement la première où Jésus se soit désigné de cette manière (Jean 1.52). Car Jésus se donne dans cette parole comme celui qui rétablit la communication vivante entre le ciel et la terre après une longue interruption.

Si l'on tient compte des attributions si élevées que Jésus attache au personnage auquel il donne ce nom de *Fils de l'homme*, il paraît impossible de supposer qu'il entende par là un homme ordinaire ou un homme quelconque ; il est évident qu'il attribue à ce personnage une dignité et une autorité supérieures.

C'est ce qu'a reconnu, dans un travail récent, Wellhausen. A partir de la confes-

---

<sup>a</sup>Il est, sans doute, des péchés que l'homme peut et doit pardonner, d'après l'oraison dominicale elle-même. Mais ce ne sont pas les péchés contre Dieu, mais les offenses personnelles (de ceux qui nous doivent).

sion de Pierre à Césarée de Philippe, le terme « le fils de l'homme » est sans cesse employé dans le sens messianique. « Ce terme, dit Wellhausen, se rencontre toujours dans des prophéties où Jésus annonce soit sa mort et sa résurrection, soit son retour ; il désigne d'un côté le Messie obscur du temps présent, qui ne parvient à la gloire que par la souffrance, de l'autre le Messie révélé de l'avenir. » (*Shizzen und Vorarbeiten*, VI, 1899, p. 206.) Wellhausen n'en soutient pas moins qu'en araméen « fils de l'homme » ne signifie pas autre chose que « l'homme, » et il en conclut que Jésus n'a pu employer pour se désigner un terme aussi vide de sens. Donc le terme, dans ses discours, n'est pas historique ; il lui a été attribué par la tradition, sur le fondement de la parole Daniel 7.13, qui lui est mise dans la bouche par Marc 13.26 et qui donna naissance au titre que les évangiles placent habituellement sur ses lèvres (p. 214). — Chacun sent l'insuffisance de cette explication pour rendre compte d'un trait aussi constant de nos récits évangéliques ; un pareil trait appartient certainement à la tradition la plus primitive, et l'historicité n'en saurait être niée.

Holtzmann développe également la portée messianique du titre de Fils de l'homme dans les évangiles et conclut son exposé des diverses faces du sujet en disant : « Pour le moment, nous sommes en pleine crise. De deux choses l'une : ou bien il faut conclure des difficultés matérielles et philologiques à la non-historicité du terme « fils de l'homme » dans la bouche de Jésus, ou bien il faut montrer la voie sur laquelle le « fils de l'homme » est devenu, — non pas au cours seulement du développement de la littérature évangélique, mais déjà dans l'enseignement même de Jésus, — le « Messie ; » la voie sur laquelle l'expression banale « l'homme » a pu devenir, par l'accent particulier que Jésus lui a de plus en plus donné, un terme mystérieux qui le désigne aux yeux des disciples tout d'abord comme un homme qui n'est pas pareil à tous ceux qui portent ce même nom, mais un homme à part, revêtu d'une mission spéciale, et enfin — dès que la lumière fut faite pour eux sur cette mission — comme le Messie. » (*Lehrb. der neutest. Theol.*, I, 1897, p. 264.) G. G.

D'autre part, on ne peut méconnaître qu'en employant cette expression populaire, il évite avec soin de se déclarer expressément le Messie. Obligé

continuellement à parler de lui il répugnait sans doute de dire à tout moment : *je* ou *moi* ; mais aussi il avait les raisons les plus graves pour ne pas se donner ouvertement le titre de Messie.

On a prétendu qu'il y avait sur ce point une contradiction entre les trois premiers évangiles et le quatrième, que dans ceux-là il ne s'était déclaré le Messie que dès l'entretien de Césarée de Philippe, tandis que, d'après Jean, il l'aurait fait dès le commencement. Mais cette dernière assertion est démentie par le récit de Jean lui-même. Dans deux cas, la foule s'approche de Jésus en lui disant (8.25) : « Toi qui es-tu ? » et (10.24) : « Jusqu'à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement. » Serait-il possible que le peuple l'interrogeât de la sorte, s'il s'était désigné comme le Christ dès le début ? Ces deux questions furent adressées à Jésus, l'une à la fête des Tabernacles, l'autre à celle de la Dédicace, par conséquent six et trois mois seulement avant sa Passion. Si donc jusqu'alors Jésus s'était déclaré le Christ, ce n'était pas et cela d'après Jean lui-même, publiquement, mais seulement dans le cercle intime de ses disciples, où il ne pouvait démentir Jean-Baptiste qui l'avait déclaré tel, ou bien en dehors du peuple Israélite, comme lorsqu'il s'entretenait avec la Samaritaine.

Sa position en Israël était excessivement difficile. D'un côté, il devait se révéler comme le Christ, afin de former le noyau de son Eglise ; de l'autre, il devait éviter de prononcer ce mot décisif, qui à lui seul pouvait faire surgir, au lieu d'un cercle de croyants humbles et pieux, une bande de fanatiques révolutionnaires prêts à se soulever contre les Romains : que l'on se rappelle le récit significatif, Jean 6.14-15. De là le nom tout ordinaire de Fils de l'homme par lequel Jésus se désignait habituellement, tout en y ajoutant certaines qualifications qui, pour « ceux qui avaient des oreilles pour entendre, » suffisaient à leur révéler sa grandeur, mais qui, aux yeux de la foule, passaient inaperçues. C'est ainsi que ce nom de Fils de l'homme lui a servi à la fois à *révéler* et à *voiler* sa dignité messianique. Les apôtres en



ont signalé la valeur en ajoutant en grec l'article *le* (ὁ) que ne comportait proprement pas (si je ne me trompe) l'expression araméenne *barnascha*<sup>a</sup>, et ils l'ont fait dans la juste appréciation du sens que Jésus lui-même avait implicitement attaché à ce terme.

[La question philologique, concernant le terme « fils de l'homme », a été traitée à fond par Dalman (*Worte Jesu*, I, 1898, p. 191 et suiv.) et Fiebig (*Der Menschensohn*, 1901). Tous deux ont établi qu'il est faux de prétendre, avec Lietzmann et Wellhausen, qu'il n'y a pas en araméen d'autre expression pour dire « homme » ou « l'homme » que *barnasch* (fils d'homme) ou *barnascha* (le fils d'homme). L'araméen connaît parfaitement la forme *nasch*, *nascha*, *énasch*, *énascha* (homme, l'homme). Dalman conteste même que dans l'araméen palestinien ancien (du temps de Jésus) la forme *bar énasch* (*barnasch*) soit jamais employée pour dire « homme ». *Barnascha*, dans la bouche de Jésus, signifie donc, non « l'homme » (sauf quand il l'emploie au pluriel, dans Marc 3.28 ; en araméen *bené énascha*), mais « le fils d'homme » : appellation originale, formée par Jésus d'après Daniel 7.13 et par laquelle il se désigne comme « le fils d'homme appelé à réaliser la domination universelle ; » mais désignation messianique voilée, — dont il ne s'est servi qu'à partir de la scène de Césarée de Philippe, — et non titre messianique usuel (son emploi dans Hénoch et IV Esdras est tout à fait exceptionnel). — Fiebig admet au contraire la parfaite synonymie, dans la langue de Jésus, des termes *nasch*, *nascha* et *barnasch*, *barnascha*, qui peuvent les uns et les autres signifier également bien : un homme, l'homme (au sens individuel ou collectif), quelqu'un. Il envisage comme prouvé (par Hénoch et IV Esdras) que « le Fils d'homme » ou « l'Homme » était, au temps de Jésus, un titre messianique courant, formé d'après Daniel 7.13. L'examen des textes des évangiles prouve d'ailleurs que, par ce terme « l'Homme », Jésus s'est désigné lui-même individuellement, et non pas l'homme en général,

---

<sup>a</sup>Ceci doit être précisé en ce sens que dans l'araméen, qui n'a pas d'article, la finale *a* sert à déterminer le mot (*barnasch*, fils d'homme ; *barnascha*, le fils de l'homme ou l'homme). (Wellhausen, *Skizzen*, p. 195.) G. G.

et qu'il l'a fait en rapport constant avec sa fonction messianique. Fiebig pense que Jésus doit s'en être servi bien avant Césarée de Philippe, comme le rapportent en effet les évangiles. Si ceux-ci l'ont rendu par ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, plutôt que par ὁ ἄνθρωπος, ce fut sans doute pour se rattacher plus littéralement au *bar énasch* de Daniel ch. 7. — Le côté faible de l'argumentation de Fiebig, c'est la façon dont il explique que Jésus ait pu se donner couramment ce titre, tout en évitant par ailleurs de se dire le Messie.

Zahn, dans son Commentaire sur Matthieu (*Das Evang. des Matth.*, 1903, p. 347-357), ne juge pas nécessaire que l'emploi et le sens de ce terme soient confirmés par les notions et usages juifs du temps : c'est une expression originale de la conscience de Jésus, comme l'*amen*, qui n'a pas de vrai analogue dans la littérature juive. Il soutient avec Dalman (contre Fiebig) qu'il n'est pas indifférent que la notion soit déterminée ou indéterminée, — Jean 5.27 prouve que l'on sentait fort bien la différence entre ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου et υἱός, — et que « le fils d'homme » n'est pas pur synonyme de « l'homme » ; la notion de *filis* conserve sa valeur dans le premier terme, par lequel Jésus se désigne lui-même individuellement comme « l'homme κατ' ἐξοχήν, celui dans lequel l'espèce trouve sa parfaite expression, le vrai homme, auquel la domination universelle appartient » (selon Daniel ch. 7).]

### TROISIÈME SECTION

Jésus, après avoir été déclaré par Jean le Messie, s'était manifesté lui-même comme tel à ses premiers disciples ; une parole de science miraculeuse, en particulier, avait révélé la relation intime qui l'unissait à Dieu. Il

déploie maintenant à leurs yeux sa gloire dans un premier acte de toute-puissance ; et leur foi, embrassant ce fait d'un ordre tout nouveau, commence à s'élever à la hauteur de son objet. Tel est d'après le v. 11, le sens de ce morceau.

Ce premier miracle a lieu dans le cercle de la famille. Ce moment est comme le point de jonction entre l'obscurité de la vie privée, dans laquelle Jésus s'est renfermé jusqu'ici, et son activité publique, qui va commencer. Toutes les qualités douces et aimables par lesquelles il a jusqu'ici embelli le foyer domestique, se déploient encore une fois, mais avec un éclat nouveau. C'est l'empreinte divine que laisse son dernier pas dans ce domaine intime ; c'est son royal adieu à ses relations de fils, de frère, de parent.

### **2.1 Et le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée, et la mère de Jésus était là.**

Une distance de vingt et quelques lieues, en ligne directe, sépare l'endroit où Jean baptisait, de Nazareth où Jésus se rendait probablement. Ce voyage exige trois jours de marche. Weiss, Keil et d'autres pensent que le premier de ces trois jours fut le lendemain de celui où Jésus avait pris la résolution de partir (1.44). Mais la résolution indiquée par le ἡ̇θ̇έλ̇η̇σεν n'a certainement été mentionnée 1.44 que parce qu'elle fut exécutée au moment même. Le premier jour, selon l'interprétation naturelle du texte, est donc celui qui est indiqué 1.44 comme jour du départ. Le second est sous-entendu ; ce fut peut-être celui où eut lieu la rencontre de Nathanaël. Le troisième, les voyageurs purent arriver d'assez bonne heure dans la contrée de Cana et de Nazareth. C'était le *sixième* jour depuis celui où Jean avait rendu son premier témoignage devant le sanhédrin, 1.19. — On prétend connaître aujourd'hui en Galilée deux endroits du nom de Cana. L'un se nommerait *Kana-el-Djélil* (*Cana de Galilée*) et serait situé à deux heures et demie environ au nord de Nazareth ; l'autre se nomme *Kefr-Kenna* (*village Cana*) ; il est situé à une lieue et demie de Nazareth, vers l'est ; c'est là que depuis le VIII<sup>e</sup> siècle la tradition place le fait, objet de notre récit. De-

puis que Robinson a mis en vogue le premier, on opte ordinairement en sa faveur (Ritter, Meyer); c'est aussi l'opinion de Renan (*Vie de Jésus*, p. 75). Hengstenberg presque seul s'est décidé pour le second, par la raison que le premier n'est, dit-il, qu'une ruine et ne possède point une population stable, capable de conserver une tradition certaine sur le nom de l'endroit. Que serait-ce si ce nom n'était lui-même qu'une fable ?

Robinson (*Palæstina u. d. angrenz. Lænder*, III, p. 425, 432 et 444) raconte qu'il fut conduit par un Arabe chrétien nommé *Abu Nasir*, de Nazareth sur la hauteur du Wely-Ismaïl, d'où l'on a une vue magnifique sur toutes les contrées environnantes, et que cet Arabe lui montra de là, à trois lieues vers le N.-O., un endroit appelé *Kana-el-Djehl*, dans le nom duquel il reconnut le *Cana de Galilée* de notre évangile. — D'un autre côté, voici le contenu d'une note que j'ai prise à Nazareth même, le 26 sept. 1872, à la suite d'un entretien avec un Européen compétent qui nous accompagnait au Wely-Ismaïl. Il nous affirma que le nom réel de l'endroit indiqué à Robinson est *Khurbet-Kana*, et que ce ne fut que *par politesse arabe* (aus arabischer Hoflichkeit) que le guide de Robinson, cédant enfin aux questions instantes du célèbre voyageur, prononça le nom désiré de *Kana-el-Djelil*, qui n'existe en aucune façon dans la contrée. — Tel est également le résultat du travail publié dans *Palestine Exploration Fund*, N° III, 1869, par J. Zeller, missionnaire à Nazareth, qui donne une description très précise des deux localités en litige. Il montre comment la tradition chrétienne s'est toujours attachée à Kefr-Kenna où se trouvent des ruines considérables qui manquent tout à fait à Khurbet-Kana puis comment une donnée du chroniqueur Sæwulf (1103), et enfin tout le récit de Josèphe (*Vita*, 15 et 16). conviennent uniquement à Kefr-Kenna. — Robinson et Raumer citent Quaresmius et quelques autres chroniqueurs en faveur de l'hypothèse de Khurbet-Kana. Mais c'est un fait certain que le nom *Kana-el-Djelil* n'existe plus aujourd'hui. Ce fait est attesté aussi par Guérin, *Galilée*, I, p. 475. Voir l'article très complet de Le Camus, *Dictionnaire biblique* de Vigouroux, fasc. VIII, 1895, p. 110-118, qui paraît décisif en faveur de Kefr-Kenna.

Dans tous les cas, la situation de *Kefr-Kenna* convient mieux à notre

récit. Cette date : « *le troisième jour,* » porte en effet sur tout le morceau suivant, jusqu'au v. 11 ; c'est par conséquent le jour même de l'arrivée que le miracle doit avoir eu lieu. Or, même en n'arrivant à Nazareth que vers le soir du troisième jour, Jésus pouvait encore se rendre avant la nuit au bourg très rapproché de Kefr-Kenna, — cela eût été impossible avec le Cana de Robinson, — ou même, ce qui est plus probable, il arriva directement du sud à Kefr-Kenna, sans avoir passé par Nazareth. Si Nathanaël venait de Cana (21.2), au moment où Philippe le rencontra, il put instruire Jésus de la célébration des noces et de la présence de sa famille en cet endroit, ce qui l'engagea à s'y rendre directement. Ajoutons que le complément *de Galilée*, qui se retrouve 4.46 et 21.2 doit avoir été une dénomination permanente, destinée à distinguer ce Cana d'un autre endroit de même nom situé hors de Galilée (comparez Josué 19.28, l'endroit de ce nom situé sur les confins de la Phénicie). Cette dénomination n'avait de sens qu'autant qu'il y avait *un* seul endroit de ce nom en Galilée.

Le nom de la mère de Jésus n'est pas indiqué, non pas précisément parce que Jean le suppose connu des lecteurs par la tradition. — il aurait pu être ajouté, même dans ce cas, — mais parce que c'est en sa qualité de *mère* de Jésus que Marie va jouer le rôle principal dans le récit suivant. Il n'y a aucune raison fondée de supposer, avec Ewald, Weiss, Renan, que Marie fût déjà depuis longtemps établie avec ses fils à Cana. Comment Nathanaël, qui était de Cana, et Jésus ne se fussent-ils pas, en ce cas, connus avant leur récente rencontre ? et comment les sœurs de Jésus eussent-elles encore demeuré à Nazareth (Marc 6.3) ? Le fait qu'il n'est pas dit que Marie et ses fils se soient transportés à Cana à l'occasion des noces ne peut évidemment rien prouver. Les expressions du v. 1 impliquent bien plus naturellement que Marie ne se trouvait à Cana qu'à *cause des noces* ; Comparez du reste le mot de Philippe à Nathanaël, 1.46 (*de Nazareth*).

## **2.2 Or Jésus fut aussi invité aux noces, ainsi que ses disciples.**

Il y a opposition entre l'imparfait *était là*, employé en parlant de Marie,

et l'aoriste *fut invité*, appliqué à Jésus et à ses disciples. Jésus ne fut invité qu'à son arrivée, tandis que Marie, à ce moment, se trouvait déjà là. — Il ressort de tous ces traits que la famille dont il s'agit était assez étroitement apparentée à celle du Seigneur ; c'est ce que prouve également la position d'autorité que prend Marie dans la scène suivante. — Le singulier *fut invité* s'explique par la raison que les disciples ne furent conviés qu'en l'honneur et comme en la personne de leur Maître. Rilliet traduit avec quelques commentateurs : *avait été invité*. Mais quand ? Avant de se rendre au baptême (Schleiermacher), ou plus tard par un messenger ? Deux suppositions très invraisemblables. D'ailleurs, l'appendice : *aussi bien que ses disciples*, est incompatible avec ce sens. Car ils n'ont pu être invités avant que l'on sût que Jésus avait des disciples.

### 2.3 Et le vin ayant manqué<sup>a</sup> la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont pas de vin<sup>b</sup>.

Les noces duraient quelques fois plusieurs jours même une semaine entière (Genèse 29.27 ; Juges 14.15 ; Tobie 9.12 ; 10.1). On explique ordinairement par cette circonstance le manque de vin. Quoi qu'il en soit il n'est guère possible de douter que ce manque ne fût en relation avec l'arrivée de six à sept hôtes inattendus, Jésus et ses disciples. — La leçon du *Sinaït*. : « Et ils n'avaient plus de vin ; car le vin des noces était entièrement consommé, » est évidemment une paraphrase délayée du lexe primitif. — Que veut Marie en disant à Jésus : « *Ils n'ont pas de vin ?* » Bengel, Paulus ont pensé que Marie voulait engager Jésus à se retirer et à donner ainsi au reste de la société le signal du départ. La réponse de Jésus signifierait : « Qu'as-tu à me prescrire ? L'heure *de partir* n'est pas encore venue pour moi. » Une telle explication n'a pas besoin de réfutation. L'expression « *mon heure*, » toujours employée, dans notre évangile, en un sens grave et solennel, suf-

<sup>a</sup> N lit au lieu de ὑστερησαντος οινους : και οινον ουξ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου ειτα λεγει, leçon qui se trouve dans plusieurs documents de l'*Itala* (a b ff<sup>2</sup>) et a été admise par Tischendorf dans la 8<sup>e</sup> éd.

<sup>b</sup> N : οινος ουκ εστι, au lieu de οινον ουκ εχουσιν.

firait pour en faire sentir l'impossibilité. Il en est de même de celle de Calvin, d'après laquelle Marie voulait « admonester Jésus de faire quelque sainte exhortation, de peur que la compagnie ne s'ennuyât, et aussi pour couvrir honnêtement la honte de l'époux. » Cette parole : « *Ils n'ont pas de vin,* » a quelque analogie avec le message des sœurs de Lazare : « *Celui que tu aimes est malade.* » C'est certainement une demande tacite d'assistance. Mais comment vient-il à la pensée de Marie de recourir à Jésus pour réclamer son aide dans un cas de ce genre ? Songe-t-elle à un miracle ? Meyer, Weiss. Reuss pensent que non ; car, d'après le v. 11, Jésus n'en avait pas fait encore. Marie ne penserait donc qu'à un secours naturel, et la réponse de Jésus, bien loin de repousser cette prière comme une prétention indiscrette, signifierait : « Laisse-moi faire ! J'ai par devers moi des moyens que tu ne connais pas, et dont tu verras l'effet, dès qu'aura sonné l'heure marquée par mon Père. » Après cela, la parole de Marie aux serviteurs : « *Faites tout ce qu'il vous dira.* » ne présente plus de difficulté. Mais cette explication, qui suppose que Marie demande *moins* que ce que Jésus est disposé à faire, est en contradiction avec le sens naturel des mots : « *Qu'y a-t-il entre moi et toi ?* » qui font bien plutôt supposer un empiétement de Marie sur un domaine que Jésus se réserve exclusivement, une intervention inadmissible dans son rôle de Messie. D'ailleurs par quel autre moyen qu'un miracle Jésus eût-il pu tirer l'époux d'embaras ? Meyer ne s'explique pas sur ce point. Weiss pense à des amis (comme Nathanaël) qui avaient des relations à Cana et par le moyen desquels Jésus pouvait remédier à la position. Mais même dans ce sens on ne comprend pas la réponse de Jésus, qui a certainement pour but de faire rentrer Marie dans ses limites, qu'elle vient par conséquent de dépasser. Ce qu'elle a voulu demander, c'est donc bien une assistance éclatante, miraculeuse, digne du Messie. D'où peut lui venir une telle idée ? Hase, Tholuck, ont supposé que Jésus avait déjà fait des miracles au sein de sa famille. Le v. 11 exclut cette hypothèse. Lücke la corrige, en disant qu'il avait simplement manifesté, dans les embarras de la vie domestique, des dons et

un savoir-faire particuliers : un de ces commodes justes-milieux comme on en rencontre souvent chez ce commentateur et qui lui ont valu de si vertes réprimandes de la part de Baur. Cela dit en effet trop ou trop peu. Il me paraît qu'on oublie l'état d'exaltation extraordinaire dans lequel devait se trouver en ce moment toute cette société, Marie surtout. Peut-on s'imaginer un instant que les disciples n'eussent pas raconté tout ce qui venait de se passer en Judée : les déclarations solennelles de Jean-Baptiste, la scène miraculeuse du baptême proclamée par Jean, la preuve de savoir surnaturel que Jésus avait donnée en rencontrant Nathanaël, enfin cette promesse magnifique de choses plus grandes, imminentes, d'un ciel ouvert, d'anges montant et descendant, que leurs yeux allaient contempler *dès maintenant* ? Comment l'attente du merveilleux, cette *recherche des miracles*, que saint Paul signale 1 Corinthiens 1.22 comme le trait caractéristique de la piété juive, n'aurait-elle pas été excitée au plus haut degré chez les assistants ? Le fait seul que Jésus arrivait entouré de disciples devait suffire pour faire comprendre qu'une phase nouvelle s'ouvrait à cette heure, que le temps d'obscurité et de retraite avait pris fin pour lui et que la période des manifestations messianiques allait commencer. Ajoutons enfin, quant à Marie elle-même, le réveil puissant des souvenirs si longtemps comprimés dans son cœur maternel, le retour de sa pensée aux faits merveilleux qui avaient accompagné la naissance de son fils. L'heure si longtemps, si impatiemment attendue, a donc enfin sonné ! N'est-ce pas à elle, Marie, qu'il appartient d'en donner le signal décisif ? Elle est habituée à l'obéissance de son fils ; elle ne doute pas qu'il n'agisse sous son impulsion. Si l'on replace la parole de Marie dans cette situation générale, on comprend que ce qu'elle veut, ce n'est pas seulement une assistance accordée à l'époux embarrassé, mais, à cette occasion, un acte d'éclat propre à inaugurer la royauté messianique. A l'occasion de ce manque de vin, elle voit le ciel s'ouvrir, l'ange descendre, une manifestation merveilleuse se produire et ouvrir la série des prodiges. Toute autre difficulté de la vie lui eût servi de prétexte pour obtenir le même résultat : « Tu es le Messie : il est



temps de te montrer ! » Quant à Jésus, on voit se reproduire ici la tentation du désert sous sa troisième forme (Luc 4.9). Il est invité à faire exhibition de son pouvoir miraculeux en dépassant la mesure strictement indiquée par l'appel providentiel. C'est ce qu'il ne peut pas plus faire à la prière de sa mère qu'à la suggestion de Satan ou à la demande des pharisiens (Matthieu 12.38). De là le ton de la réponse de Jésus, dont la fermeté va jusqu'à la sévérité :

#### **2.4 Jésus lui dit : Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue.**

Jésus fait sentir à Marie son incompetence dans le domaine où elle s'ingère. La carrière dans laquelle il vient d'entrer est celle où il ne dépend plus que de son Père. Sa devise est désormais : Mon Père et moi. Marie doit apprendre à connaître en son fils le *serviteur de Jéhova*, de Jéhova seul. La locution : « *Qu'y a-t-il entre moi et toi ?* » est une expression fréquente dans l'A. T. Comparez Juges 11.12 ; 2 Samuel 16.10 ; 1 Rois 17.18 ; 2 Rois 3.13. On la rencontre même parfois dans le grec profane ; ainsi l'on cite la réponse d'un stoïcien à un moqueur, qui lui demandait, au moment où leur navire allait périr, si le naufrage était un mal ou non : « *Qu'y a-t-il entre nous et toi, ô homme ? Nous périssons, et tu le permets de plaisanter !* » Cette formule signifie que la communion de sentiments à laquelle en appelle l'un des interlocuteurs est niée par l'autre, au moins sur le point particulier dont il s'agit. Marie avait bien compris sans doute qu'un grand changement s'opérait dans l'existence de son fils ; mais, comme il arrive souvent de nos connaissances religieuses, elle n'avait pas su tirer de ce fait si grave la conséquence pratique qui la concernait personnellement. Et c'est ainsi que, comme le dit Bæumlein, Jésus se voit dans le cas de repousser l'influence qu'elle prétend encore exercer sur lui. L'allocution *γύναϊ*, *femme*, se trouve expliquée par là. Dans la langue dans laquelle parlait Jésus, aussi bien que dans la langue grecque, ce terme ne renferme rien de contraire au respect et à l'affection. Dans Dion Cassius, une reine est abordée par Auguste avec cette

expression. Jésus lui-même l'emploie en s'adressant à sa mère dans un moment d'inexprimable tendresse, lorsque, du haut de la croix, il lui parle pour la dernière fois, 19.26. Ici cette expression, toute respectueuse qu'elle soit, fait entendre à Marie que, dans la sphère où Jésus vient d'entrer, son titre de *mère* n'a plus de rôle à jouer. « C'est là pour elle, comme l'observe bien Luthardt, le commencement d'une douloureuse éducation. » Le milieu de cette éducation sera marqué par la question de Jésus : « *Qui est ma mère et qui sont mes frères ?* » (Luc 8.19 et suiv.); le terme, par cette seconde allocution : *Femme* (19.26), qui rompra définitivement la relation terrestre entre la mère et le fils. Marie sent en ce moment, pour la première fois, la pointe du glaive qui, au pied de la croix, transpercera son cœur. — Après lui avoir fait comprendre son incompetence, Jésus motive son refus. Les mots : « *Mon heure n'est pas encore venue,* » ont été compris par Euthymius, Meyer, Hengstenberg, Lange, Riggensbach *Leben des Herrn Jesu*, p. 374, dans un sens très restreint : « l'heure d'opérer le miracle demandé. » Les paroles suivantes de Marie aux serviteurs supposeraient deux choses : la première, que Jésus a reçu un peu plus tard de son Père un signe intérieur qui lui a permis d'obtempérer au vœu de sa mère ; et la seconde, qu'il a fait connaître cette circonstance nouvelle à celle-ci par un geste ou par un mot. C'est beaucoup ajouter au texte. D'ailleurs comment Jésus, avant d'avoir reçu aucun signe de la volonté de son Père, eût-il pu dire : « *pas encore,* » mot qui signifierait nécessairement que la permission lui sera accordée plus tard ? Enfin, ce sens atténué que l'on donne ici à l'expression « *mon heure* » ne répond pas à la signification solennelle attachée à ce terme dans tout notre évangile. Mieux vaudrait, si l'on voulait s'en tenir à un sens si affaibli, donner à cette proposition, avec Grégoire de Naziance, une tournure interrogative : « *L'heure (de mon émancipation, de mon autonomie) n'est-elle pas venue ?* » Remarquons que l'expression « *mon heure* » se trouve liée ici au verbe *est venue*, comme dans tous les autres passages de Jean où elle est prise dans son sens le plus grave : « *Son heure n'était pas encore venue* » (7.30 ; 8.20 ; comparez 13.1). « *L'heure est venue* » (12.23 ; 17.1). Dans

tous ces passages, son heure est celle de sa *manifestation messianique*, spécialement par la mort et par la glorification qui doit suivre. L'expression analogue *mon temps*, 7.6, s'applique aussi à sa manifestation messianique, mais par l'entrée royale à Jérusalem. C'est ce sens qui me paraît dominer ici. Jésus fait comprendre à Marie, impatiente de le voir gravir les degrés du trône, que l'heure de l'inauguration de sa royauté messianique n'a point encore sonné. C'est dans sa capitale, Jérusalem, dans son palais, le temple, et non point au sein de sa famille, que doit avoir lieu sa manifestation solennelle comme Messie (Malachie 3.1 : « Et alors il entrera dans son temple »). Ce sens de l'expression : *mon heure*, ne pouvait être étranger à l'esprit de Marie. Que de fois, dans ses entretiens avec Jésus, ne s'était-elle pas sans doute servie elle-même de cette expression, en lui demandant : Ton heure viendra-t-elle enfin ? Cette heure était celle vers laquelle se lançait tout son désir d'Israélite et de mère. — Jésus repousse la demande de Marie, mais uniquement dans ce qu'elle a d'ambitieux. Comme souvent dans ses entretiens il répond moins à la question qui lui est adressée qu'à l'esprit dans lequel la question est faite (comparez 2.19 ; 3.3 ; 6.26). Il saisit ainsi la personne de son interlocuteur jusque dans son for le plus intime. Marie désire un miracle éclatant, comme signe public de son avènement ; Jésus pénètre cette pensée ambitieuse et trace aux désirs de Marie une limite qu'ils ne tenteront plus de franchir. — Mais, d'autre part, Jésus n'en comprend pas moins qu'il y a quelque chose à faire en vue de la difficulté présente :

### 2.5 Sa mère dit aux serviteurs : **Quoi qu'il vous dise<sup>a</sup>, faites-le.**

Quelque chose dans le ton et l'expression de Jésus a fait entendre à Marie que ce refus laisse place à un exaucement plus modeste. Peut-être, dans ce récit si sommaire, y a-t-il ici l'omission d'un détail que le lecteur doit suppléer lui-même d'après ce qui suit (absolument comme cela a lieu 11.28), détail qui motiverait la recommandation de Marie aux serviteurs :

<sup>a</sup>Les Mss. se partagent entre λεγγη et λεγει.

« *Faites tout ce qu'il vous dira.* » Comment, dans ce moment de joie céleste, où Jésus recevait son Epouse des mains de son Père, eût-il repoussé complètement la prière de celle qui, pendant trente années, venait de prendre de lui le soin le plus tendre et dont il allait se séparer pour toujours ? Jésus, sans avoir besoin d'autre signe de la volonté de son Père, accorde à la foi de sa mère un exaucement analogue à celui que plus tard il n'a point refusé à une étrangère, à une païenne (Matthieu 15.25). — Si la critique a trouvé dans les obscurités de ce dialogue une preuve contre la vérité du récit, c'est gauchement conclure. Cette concision unique est, au contraire, le sceau de son authenticité. — Par cette expression : *quoi qu'il vous dise*, Marie réserve la pleine liberté d'action de son fils et rentre ainsi dans les limites qu'elle avait tenté de franchir.

## 2.6 Or il se trouvait là<sup>a</sup> six cruches de pierre, pour les purifications usitées chez les Juifs, contenant chacune deux à trois mesures.

Ἐκεῖ, là, désigne, selon Meyer, la chambre même du repas. N'est-il pas plus naturel de se représenter ces urnes placées dans la cour ou dans le vestibule à l'entrée de la salle ? Le v. 9 prouve que tout ceci se passait hors de la vue de l'époux, qui était lui-même dans l'appartement. — Ces vases étaient destinés à la purification soit des personnes, soit des ustensiles, telle qu'elle était en usage chez les Juifs pieux, surtout avant ou après le repas (Matthieu 15.2 ; Luc 11.38 ; particulièrement Marc 7.1-4). — Κατά, non : *en vue de*, mais selon son sens naturel : *conformément à*. Cette préposition est en rapport avec le complément τῶν Ἰουδαίων : *conformément au mode de purification usité chez les Juifs*. Jean s'exprime ainsi parce qu'il écrit en pays grec et ne s'envisage plus comme appartenant à la communauté juive. — Ἄνά a évidemment, vu le nombre 6 très précis, le sens distributif (*singularæ*), non la signification approximative (*environ*). — La mesure dont il est parlé, était d'une dimension considérable : sa contenance était de 27 litres

<sup>a</sup>Κεῖθεν, placé par T. R. après ἐξ, selon la plupart des Mss. Vss., se trouve dans B L X après Ἰουδαίων et manque tout à fait dans N.

(Rilliet) ou même de 38 (Keil) ou 39 (Arnaud). Le contenu total pouvait donc s'élever à 500 litres. Cette quantité a paru trop considérable, elle a même scandalisé certains critiques (Strauss, Schweizer), qui ont trouvé là un indice de la fausseté du récit. Lücke répond que toute l'eau n'a pas nécessairement été changée en vin. Cette supposition est contraire au sens naturel du texte ; l'indication exacte de la contenance des vases implique certainement le contraire. Disons plutôt qu'une fois que Jésus se livre au désir de sa mère, il s'y livre de plein cœur, en fils, en ami, en homme, avec une joie intime. C'est son premier signe miraculeux : il doit témoigner hautement de sa richesse, de sa munificence, du bonheur qu'il y a pour lui à soulager, à réjouir même : il doit devenir le type de la plénitude de grâce, de joie et de force que le Fils unique apporte à la terre. Rien d'ailleurs dans le texte ne fait supposer que tout ce vin dut être consommé dans cette fête. C'était là le riche présent de noces par lequel le Seigneur honorait cette maison où il venait d'être hospitalièrement reçu avec son cortège. Peut-être le nombre *six* a-t-il été expressément rappelé, parce qu'il répondait précisément au nombre des personnes qui accompagnaient Jésus. Ce don était ainsi comme un témoignage de reconnaissance de la part des disciples eux-mêmes envers leur hôte : c'était en tout cas le monument durable de la bénédiction du Maître sur le jeune ménage formé sous ses auspices. Comment la critique peut-elle se heurter à tout ce qu'il y a de plus *vraiment humain* dans l'Évangile ? Aussi quel sentiment de vif plaisir ne s'exprime pas dans les paroles suivantes ! Jésus pressent la joyeuse surprise de son hôte :

**2.7 Jésus leur dit : Remplissez ces cruches d'eau. Et ils les remplirent jusqu'au haut. 8 Et il leur dit : Puisez maintenant et portez-en au chef du banquet. Et ils en portèrent<sup>a</sup>.**

Il ne faut pas entendre γεμίσατε, *remplissez*, dans le sens d'*achever* de remplir, ni alléguer en faveur de ce sens les mots ἕως ἄνω, *jusqu'en haut* ;

<sup>a</sup>Au lieu de καὶ ἠνεγκαν, **Ν B K L N Π** et quelques Mnn. Cop. lisent οἱ δὲ ἠνεγκαν.

le fait, ainsi compris, a quelque chose qui répugne. Ou bien les urnes se trouvaient vides par suite des ablutions qui avaient eu lieu avant le repas, ou bien ils commencèrent par les vider, pour les remplir ensuite à nouveau. *Le jusqu'en haut* sert à faire ressortir l'entrain avec lequel s'accomplit le travail. — Le moment du miracle doit être placé entre les v. 7 et 8 ; car la transformation est supposée accomplie par le mot *maintenant* du v. 8. Ce *maintenant*, aussi bien que les mots : *portez-en...*, respire une joie et même une gaieté qui débordent. — Le personnage appelé ici *chef du banquet* n'était pas l'un des hôtes ; c'était le chef des servants ; il était de son office de goûter les mets et les boissons avant de les faire placer sur la table. Il porte ordinairement en grec le nom de *τραπεζοποιός*.

**2.9 Lorsque le chef du banquet eut goûté l'eau changée en vin, — et il ne savait pas d'où ce vin venait ; mais les serviteurs le savaient, eux qui avaient puisé l'eau, — le chef du banquet appelle l'époux 10 et lui dit : Chacun sert d'abord le bon vin, et quand on est ivre, alors<sup>a</sup> le moindre ; toi<sup>b</sup>, tu as gardé le bon vin jusqu'à présent.**

Les mots ὕδωρ οἶνον γεγενημένον *l'eau devenue vin*, ne comportent pas d'autre sens que celui d'une transformation miraculeuse. Le procédé naturel par lequel la sève aqueuse se transforme chaque année dans le cep de vigne (Augustin), ou celui par lequel se forment les eaux minérales (Néander), offrent bien une lointaine analogie mais nullement un moyen d'explication. — La parenthèse qui comprend les mots καὶ οὐκ. . . ὕδωρ présente une construction parfaitement analogue à celles de 1.10 et 6.21-23. Cette parenthèse a pour but de faire ressortir la réalité du miracle en rappelant, d'une part, que les domestiques ne savaient pas que c'était du vin qu'ils apportaient et, de l'autre, que le chef du banquet n'avait point été présent quand le fait s'était passé. Weiss fait encore dépendre de ὡς la proposition καὶ οὐκ ἦδει πόθεν ἐστίν et ne commence la parenthèse qu'avec

<sup>a</sup> B L quelques Mnn. omettent τότε (*alors*).

<sup>b</sup> G Λ quelques Mnn. et Vss. lisent συ δε au lieu de συ.

οἱ δέ. . . Cela est possible sans doute, mais moins naturel, me paraît-il. — Il appelle l'époux, qui était dans la chambre du repas. On a voulu à toute force donner une valeur religieuse au mot plaisant du chef du banquet, en y attribuant un sens symbolique : d'un côté, le monde, commençant par offrir à l'homme ce qu'il a de meilleur pour l'abandonner ensuite à son désespoir ; de l'autre, Dieu, se surpassant toujours lui-même dans ses dons et, après la loi austère, offrant le vin délicieux de l'Évangile. Rien de pareil n'était en tous cas dans la conscience de celui qui parlait, et aucun indice ne montre que l'évangéliste ait attaché un pareil sens à cette parole. Ce mot est simplement rapporté pour montrer avec quel plein abandon Jésus s'était livré à la joie commune, en donnant non pas seulement abondamment, mais excellemment. C'était aussi là un des rayons de sa δόξα (*gloire*). Du reste, il n'est nullement nécessaire d'atténuer le sens de μεθυσθῶσι, *s'enivrer*, pour écarter des invités à la noce tout soupçon d'intempérance. Cette parole a un sens proverbial et ne se rapporte point à la société de Cana.

### 2.11 Jésus fit ce premier<sup>a</sup> de ses miracles à Cana de Galilée<sup>b</sup>, et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui.

Jean caractérise sous quatre rapports importants le miracle qu'il vient de raconter :

1. Ce fut *le premier*, non pas seulement des miracles faits à Cana, mais de tous les miracles de Jésus. Comme ce fut là un moment décisif dans la révélation du Seigneur et dans la foi des disciples, Jean fait ressortir ce trait avec force. Les alex. ont retranché l'article τήν devant ἀρχήν, sans doute comme superflu à cause de ταύτην. Mais, comme il leur arrive souvent, en prétendant corriger, ils gâtent. Sans l'article, l'attention est plutôt attirée sur la *nature* du miracle : « C'est par ce prodige-là que Jésus commença à faire des miracles. » Par l'article, la

<sup>a</sup>Le T. R. lit, avec la plupart des Mjj., parmi lesquels Ν, et les Mnn., την devant αρχην. A B L N T<sup>b</sup> Λ et Or. retranchent cet article.

<sup>b</sup>Ν ajoute πρωτην Γαλιλαιας

notion même de commencement est plus fortement accentuée : « *Ce fait-là... fut le vrai commencement...* » Autant la première idée est étrangère au contexte, autant la seconde en est un élément essentiel, comme on le verra.

2. Jean rappelle une seconde fois, en terminant, le *lieu* où le fait s'est passé. L'intention de cette répétition ne peut être purement géographique. Nous verrons 3.24 et 4.54 combien Jean tient à distinguer les deux retours de Jésus en Galilée (1.44 et 4.1-3), qui avaient été réunis en un par la tradition, et voilà pourquoi il fait remarquer expressément comment ces *deux* retours furent signalés chacun par un miracle accompli à Cana. Selon Hengstenberg, le complément *de Galilée* rappellerait la prophétie Esaïe 8.23 à 9.1, d'après laquelle la gloire du Messie devait se manifester en Galilée. Ce but serait admissible chez Matthieu : il paraît étranger au récit de Jean.
3. Jean indique le *but* du miracle. Il emploie ici pour la première fois le terme de *signe* (σημείον), qui est en rapport avec l'expression suivante : « *Il manifesta sa gloire.* » Les miracles de Jésus ne sont pas de simples prodiges (τέρατα), destinés à frapper l'imagination. Il existe une relation étroite entre ces faits merveilleux et la personne de celui qui les opère. Ce sont des emblèmes visibles de ce qu'il est et de ce qu'il vient faire, et, comme le dit Reuss, « des images rayonnantes du miracle permanent de la manifestation de Christ. » La gloire de Christ, c'est avant tout sa dignité de Fils et l'amour éternel que son Père a pour lui. Or cette gloire est, par sa nature même, cachée aux regards des habitants de la terre : mais les miracles en sont les *signes* éclatants. Ils manifestent la liberté illimitée avec laquelle le Fils dispose de toutes choses et démontrent ainsi l'amour parfait du Père envers lui. « *Le Père aime le Fils et a remis toutes choses entre ses mains* » (3.35). L'expression « *sa gloire* » distingue profondément Jésus de tous les messagers divins qui avaient accompli avant lui des prodiges



semblables. On voyait dans les miracles des autres envoyés divins la gloire de Jéhova (Exode 16.7) ; ceux de Jésus révèlent la sienne propre, en témoignant, de concert avec ses paroles, de sa position filiale. L'expression *sa gloire* renferme de plus tout ce que Jésus met du sien dans l'acte qu'il vient d'accomplir, l'amour plein de tendresse avec lequel il use de la toute-puissance divine au service des croyants.

4. Jean fait enfin ressortir le *résultat* de ce miracle. D'abord évoquée par le témoignage, la foi s'était affermie par le contact personnel avec Jésus, son objet. Maintenant, dans le cours de cette relation personnelle, elle fait de telles expériences de la puissance et de la bonté de celui auquel elle s'est attachée, qu'elle se trouve par là inébranlablement confirmée. Sans doute elle grandira chaque jour à mesure que ces expériences se multiplieront : mais dès ce moment, elle a parcouru les trois phases essentielles de sa formation : le témoignage, le contact personnel et l'expérience. C'est là ce que Jean exprime par ces mots : « *Et ses disciples crurent en lui.* » Ces glorieuses irradiations de la personne de Jésus, qu'on appelle les miracles, sont donc destinées, non pas seulement, comme le croit souvent l'apologétique, à frapper les regards de la multitude encore incrédule et à stimuler les retardataires, mais surtout à illuminer le cœur des croyants, en leur révélant, dans ce monde de souffrance, toute la richesse de l'objet vivant de leur foi.

Que se passa-t-il chez les autres témoins de cette scène ? Le silence de Jean fait supposer que l'impression produite ne fut ni profonde, ni durable. C'est que le miracle, pour agir efficacement, doit être compris *comme signe* (6.26), et que pour cela certaines prédispositions morales sont nécessaires. L'impression d'étonnement qu'éprouvèrent les convives ne se rattachant à aucun besoin spirituel, à aucun travail de conscience, fut bientôt effacée par les distractions de la vie.

## Sur le miracle de Cana

On élève, contre la réalité de ce fait, des objections de deux sortes : les unes portent sur les miracles en général ; les autres sur celui-ci en particulier. Nous ne nous occupons pas des premières. Nous pensons qu'il n'y a rien de plus opposé à la saine méthode, à la méthode dite expérimentale, que de commencer par déclarer en principe le miracle impossible. Dire qu'il *n'y a pas eu* de miracle jusqu'à ce moment, soit ! C'est à examiner. Mais dire qu'il *ne peut y en avoir*, c'est faire de la métaphysique, non de l'histoire ; c'est se jeter dans l'*a priori* que l'on répudie<sup>a</sup> .

Les objections qui se rapportent spécialement au miracle de Cana, sont :

1° Son caractère *magique* (Schweizer). — La différence entre le magique et le miraculeux est que, dans le premier, la puissance surnaturelle opère dans le vide, en se passant de la nature déjà existante, tandis que, dans le second, la force divine respecte la première création et rattache son action à une matière fournie par elle. Or, dans ce cas, Jésus n'use point de son pouvoir pour créer, comme s'y attendait sans doute Marie ; il se contente de transformer ce qui est. Il reste ainsi dans les bornes du surnaturel biblique.

2° On objecte l'*inutilité* du miracle. C'est un « miracle de luxe, » selon Strauss. — Disons plutôt avec Tholuck : « un miracle d'amour. » Nous croyons l'avoir démontré. On pourrait même l'envisager comme l'acquittement d'une double dette : envers l'époux, auquel l'arrivée du Seigneur avait causé cet embarras, et envers Marie, à qui Jésus payait, avant de la quitter, sa dette de reconnaissance. Le miracle de Cana est celui de la piété filiale, comme la résurrection de Lazare celui de l'amitié fraternelle. — Les

---

<sup>a</sup>Sur le miracle en général, comparez ⇒ et suivantes, et les conférences de l'auteur sur *les Miracles de Jésus-Christ* et sur *le Surnaturel*.

interprétations symboliques par lesquelles on a voulu expliquer le but de ce miracle, nous paraissent artificielles : opposer la joie évangélique à la rigueur ascétique de Jean-Baptiste (Olshausen) ; représenter la transformation miraculeuse de la vie légale en vie spirituelle (Luthardt). De telles intentions devraient se trahir quelque part dans le texte.

3° On va jusqu'à accuser ce miracle d'*immoralité* Jésus favoriserait l'intempérance des convives. — « On pourrait demander au même titre, répond Hengstenberg, que Dieu n'accordât pas de bonnes vendanges à cause des ivrognes. » La présence de Jésus, et plus tard le souvenir reconnaissant de ses hôtes, garantissaient le saint emploi de ce don.

4° *L'omission* de ce récit dans les synoptiques paraît aux adversaires la plus forte instance contre la réalité du fait. Mais ce miracle appartient encore à la vie de famille de Jésus ; il ne fait pas partie des actes de son ministère public. De plus, comme nous l'avons vu, il a sa place dans une période de la vie de Jésus qui, par la confusion des deux premiers retours en Galilée, avait disparu de la tradition. Le but de Jean, en remettant ce fait en lumière, fut précisément de rétablir la distinction entre ces deux retours, en même temps que de rappeler l'un des premiers et des principaux jalons du développement de la foi apostolique (comparez v. 11).

Une foule d'indices ne démontrent-ils pas le caractère fragmentaire de la tradition orale consignée dans les synoptiques ? Comment expliquer l'omission, dans nos *quatre* évangiles, de l'apparition de Jésus ressuscité aux 500 ? Et cependant ce fait est l'un des plus solidement attestés (1 Corinthiens 15.6) !

Si nous rejetons la réalité du miracle, tel qu'il est raconté si simplement par l'évangéliste, que nous reste-t-il ? Trois suppositions :

1. L'explication *naturelle* de Paulus ou de Gfrörer : Jésus s'était accordé avec un marchand pour faire apporter secrètement, pendant le repas, du vin qu'il fit servir aux convives *coupé d'eau*. Dans sa réponse à Marie, v. 4,

il veut l'engager uniquement à ne pas compromettre par une indiscretion le succès du divertissement qu'il a préparé et dont *l'heure n'est pas encore venue*. Par la gloire de Jésus, v. 11, entendez l'exquise humanité qui caractérise ces aimables procédés (Paulus). Ou bien c'est à Marie que l'on attribue l'honneur de cette attention. Elle a fait préparer du vin, pour l'offrir comme présent de noce ; et au moment propice elle fait signe à Jésus de le faire servir (Gfrörer). Renan ne paraît pas éloigné d'admettre l'une ou l'autre de ces explications. Il dit en termes vagues : « Jésus allait volontiers aux divertissements des mariages. Un de ses miracles fut fait, dit-on, pour égayer une noce de petite ville » (p. 195). Weiss admet une forme de l'explication naturelle moins incompatible avec le sérieux du caractère de Jésus (voir plus haut au v. 3) ; cependant il reconnaît que Jean a cru et voulu raconter un miracle. Mais cet apôtre se serait-il donc si complètement trompé sur la nature d'un fait qu'il racontait lui-même comme témoin oculaire ? Il faudrait que Jésus eût laissé intentionnellement planer sur le fait une obscurité propre à tromper ses amis les plus proches. Le sérieux de l'histoire évangélique proteste contre toutes ces parodies qui aboutissent à faire de Jésus un charlatan de village.

2. L'explication *mythique* de Strauss : La légende aurait inventé ce miracle d'après l'analogie de quelques traits rapportés dans l'A. T., par exemple Exode 15.23 et suiv., où Moïse purifie des eaux amères au moyen d'un certain bois ; 2 Rois 2.19, où Elisée fait quelque chose de pareil. Mais il n'y a pas entre ces faits et le nôtre la moindre analogie réelle. D'ailleurs la simplicité parfaite du récit et ses obscurités mêmes sont incompatibles avec une semblable origine. Toute la tenue de la narration, dit Baur lui-même (rappelant le jugement de de Wette), n'autorise point à admettre le caractère mythique du récit.

3. L'explication *idéale* de Baur, Keim, H. Holtzmann, etc. Suivant le premier, le pseudo-Jean a composé ce récit de toutes pièces, pour figurer la relation entre les deux baptêmes, celui de Jean (l'eau) et celui de Jésus (le

vin). Selon le second, l'évangéliste a inventé ce miracle sur le fondement de cette parole de Jésus : « Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner tandis que l'époux est avec eux... ? On met le *vin nouveau* dans des outres neuves... » (Matthieu 9.15,17). L'eau dans les vases représenterait les purifications insuffisantes offertes par le judaïsme et par le baptême de Jean. Le *moindre* vin, par lequel on commence d'ordinaire, serait encore le judaïsme, destiné à faire place au vin meilleur de l'Évangile. Le délai de Jésus figurerait le fait que son avènement a *suivi* celui de Jean-Baptiste. Son *heure* serait celle de sa mort qui substitue aux imparfaites purifications précédentes la vraie purification par le sang de Christ, et à la suite de laquelle est donné le vin joyeux du Saint-Esprit, etc... En vérité, si l'on voulait démontrer la réalité du fait, tel qu'il est simplement raconté par Jean, on ne saurait le faire d'une manière plus convaincante que par de pareilles explications, qui semblent être la parodie de la critique. Quoi ! cet idéalisme raffiné, qui serait le fond et la source même du trait raconté, ne se trahirait nulle part dans le plus petit mot du récit. Il s'envelopperait dans la narration la plus simple, la plus prosaïque, la plus sobre, qui pousse même la concision jusqu'à l'obscurité ! A nos yeux le récit apostolique, par son caractère de simplicité et de vérité, sera toujours le plus éloquent défenseur de la réalité du fait<sup>a</sup>.

Avant de quitter ce premier cycle de récits, nous devons relever encore un jugement de Renan sur ce commencement de notre évangile (p. 109) : « Les premières pages du quatrième évangile sont des notes disparates mises bout à bout. L'ordre chronologique rigoureux qu'elles affichent vient du goût de l'auteur pour une apparente précision. » Mais l'exégèse a montré au contraire que, s'il y a un morceau dans nos évangiles où tout s'enchaîne et se suit rigoureusement, non seulement pour le temps, mais aussi pour le fond et pour l'idée, c'est celui-ci. Les jours sont énumérés, les heures mêmes rappelées ; c'est le tableau d'une semaine suivie, répondant

<sup>a</sup>Nous nous abstenons de répondre ici à Schweizer qui avait attaqué l'authenticité de ce morceau, mais qui a retiré son hypothèse. (Voir Introduction ⇒)

à celle de la Passion. Il y a plus : la liaison intrinsèque des faits est si serrée que Baur a pu se persuader qu'il avait à faire à une conception idéale et systématique, présentée sous forme historique. Plus le récit évangélique avance, plus Renan lui-même rend hommage à son exactitude chronologique. Il finit par le prendre à peu près exclusivement pour guide de sa narration. Et le commencement d'un tel récit, dont l'homogénéité est évidente, ne serait qu'un assemblage accidentel de « notes mises bout à bout ! » Cela est en tout cas peu vraisemblable.

## DEUXIÈME CYCLE

Ce second cycle se découpe naturellement en trois sections :

1. Le ministère de Jésus en *Judée* : 2.12 à 3.36
2. Le retour par la *Samarie* : 4.1-42
3. L'établissement en *Galilée* : 4.43-54.

Nous verrons qu'à ces trois domaines géographiques correspondent trois situations morales très diverses. De là résultent et la manière variée dont Jésus se révèle et l'accueil différent qu'il reçoit.

### PREMIÈRE SECTION

Ici encore, comme dans le récit précédent, la tenue de la narration est ferme et le développement historique nettement gradué. Jésus paraît d'abord dans le *temple* (2.12-22) ; il enseigne plus tard dans la *capitale* (2.23 à 3.21) : enfin, il exerce son ministère dans la *campagne* de Judée (3.22-36).

#### I. Jésus dans le temple (2.12-22)

**2.12** Après cela, il descendit à Capernaüm<sup>a</sup>, lui et sa mère et ses frères<sup>b</sup> et ses disciples<sup>c</sup>, et ils n'y demeurèrent<sup>d</sup> pas longtemps.

<sup>a</sup> NB T<sup>b</sup> X It<sup>pler</sup> : Καφαρναουμ, au lieu de Καπερναουμ que lit T. R. avec les 16 autres Mjj.

<sup>b</sup> B L T<sup>b</sup> It<sup>aliq</sup> Or. omettent αυτου après αδελφοι.

<sup>c</sup> NB It<sup>pler</sup> omettent και οι μαθηται αυτου (confusion des deux αυτου).

<sup>d</sup> Au lieu de εμειναν, A F G Λ Cop. lisent εμεινεν (*il demeura*).

De Cana, Jésus se rendit sans doute à Nazareth. Car c'était ce dernier endroit qu'il avait en vue en revenant de Judée, plutôt que Cana où il ne fut appelé qu'accidentellement. Weiss trouve cette hypothèse arbitraire. Il aime mieux admettre que toute la famille de Marie avait déjà auparavant quitté Nazareth pour s'établir à Cana. Il me paraît que c'est cette supposition qui mérite précisément le nom d'arbitraire (voir à v. 1). De Nazareth Jésus et sa famille émigrèrent à ce moment à Capernaüm, comme le raconte aussi Matthieu 4.13 : « *Ayant quitté Nazareth, il vint s'établir à Capernaüm.* » Il faut seulement reconnaître que Matthieu réunit en un seul les deux premiers retours en Galilée (Jean 1.44 et 4.1-3), que Jean distingue si nettement. A son point de vue, Weiss est réduit à ne voir dans notre v. 12 que le récit d'une simple visite que fit de Cana la famille de Jésus à des amis de Capernaüm. Mais à quoi bon mentionner un détail si insignifiant et qui n'aurait eu aucune conséquence ? — La *mère* et les *frères* de Jésus l'accompagnaient. Sans doute, sous l'impression produite par le miracle de Cana et par les récits des disciples, sa famille ne voulait pas l'abandonner en ce moment-là. Tous désiraient voir comment se déroulerait le drame qui venait de commencer. Ce détail du récit de Jean est confirmé par Marc 6.3, d'où il paraît ressortir que les sœurs de Jésus, probablement déjà mariées, étaient *seules* restées à Nazareth, et par Marc 3.21,31, qui s'explique plus naturellement si les frères de Jésus étaient établis avec Marie à Capernaüm. Quand à Jésus, il n'avait pas, pour le moment, l'intention de faire un séjour prolongé dans cette ville. Ce ne fut que plus tard, lorsqu'il fut obligé d'abandonner la Judée, qu'il fixa son domicile ordinaire à Capernaüm et que cet endroit devint *sa ville* (Matthieu 9.1). On pourrait trouver dans la parole Luc 4.23 un indice de ce court séjour à Capernaüm antérieur à son établissement dans cette ville ; ainsi se résoudrait une difficulté considérable du récit de Luc et se vérifierait sur l'un des points les plus attaqués de son récit l'exactitude de ses sources. — Capernaüm était une ville de commerce considérable. Elle était située sur le chemin des caravanes qui se rendaient de Damas et de l'intérieur de l'Asie, à la Méditerranée. Il s'y



trouvait un bureau de péage (Luc 5.27 et suiv.). C'était, en quelque sorte, la capitale *juive* de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne ou romaine. Jésus devait y rencontrer moins d'étroits préjugés qu'à Nazareth et beaucoup plus d'occasions de propager l'Évangile — Le terme κατέβη, *descendit*, vient de ce que Cana et Nazareth sont situées sur le plateau et Capernaüm au bord de la mer.

Il ne paraît pas qu'on soit près de tomber d'accord sur la question de l'emplacement de Capernaüm. L'opinion antique désignait *Tell-Hum* à l'extrémité septentrionale du lac. Il y a là des ruines sans doute, mais nullement une riche source d'eau telle que celle que mentionne Josèphe et à laquelle il donne même le nom de Capernaüm, Κεφαρνώμη (*Bell. Jud.* III, 10, 8). Keim, d'après Robinson, plaide énergiquement en faveur de *Khan-Minyeh*, à une lieue environ au sud-ouest de Tell-Hum. Mais il n'y a pas là de source abondante, car la petite source voisine, *Ain-et-Tin*, qui sort du pied du rocher à quelques pas de la mer, ne peut répondre à la description de Josèphe et avoir servi à irriguer la contrée. Caspari et Quandt sont donc fondés à proposer l'emplacement du *Ain-Mudawara*, magnifique bassin d'eau au centre de la plaine de Génézareth, à une demi-lieue à l'ouest de Khan-Minyeh. Renan objecte que Capernaüm devait être située au bord de la mer (παραθαλασσία, Matthieu 4.13). Mais Ain-Mudawara n'est qu'à un quart de lieue de distance du rivage du lac. Seulement on ne trouve pas de ruines dans ce district. Faudrait-il donc penser à *Ain-Tabiga*, entre Tell-Hum et Khan-Minyeh ? C'est l'opinion exprimée dans la *Vierteljahrschrift* de Heydenheim, 1871, p. 533-544. Là se trouve une puissante source qui a pu servir à l'irrigation de la contrée au moyen d'aqueducs, tels que celui qui alimente aujourd'hui le moulin établi en cet endroit. Mais encore ici, pas de ruines découvertes jusqu'à cette heure. — Quant à *Bethsaïda*, même incertitude. Les uns pensent à *Ain-Tabiga*, les autres à *Et-Tin*. Quandt opine même pour *El-Megdil* (*la Tour*) que l'on envisage ordinairement comme le *Magdala* de l'Évangile. Il faudrait, dans ce cas, placer, avec cet écrivain, Magdala et le district de *Dalmanuta* au sud de Tibériade. — Comparez mon *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 3<sup>e</sup> éd., I, p. 329 et 330.

[M<sup>sr</sup> Le Camus nous paraît avoir rendu très probable que l'emplacement de

Capernaüm doit être cherché entre Ain-et-Tin et Ain-Tabiga, sur le promontoire qui domine Khan-Minyeh et où il a constaté les restes d'un aqueduc conduisant l'eau de la source d'Ain-Tabiga jusqu'à la plaine de Génézareth ; il affirme également y avoir trouvé, au milieu de débris de poterie, la trace d'escaliers et de maisons. Cette hypothèse semble satisfaire à toutes les données qu'il s'agit de concilier. Voir E. Le Camus, *Vie de N. S. Jésus-Christ*, 6<sup>e</sup> éd., 1901, I, p. 383, et l'article *Capernaüm* dans le *Dictionnaire biblique* de Vigouroux, fasc. VIII, p. 201-210. G. G.]

Le silence gardé sur Joseph fait supposer qu'il était mort avant cette époque. — Avant d'appeler ses disciples à le suivre définitivement, Jésus leur accorda sans doute la satisfaction de se retrouver encore une fois comme lui-même, dans le cercle de la famille. Ce fut de là qu'il les rappela (voir ⇒).

Quel est le vrai sens de cette expression : *les frères de Jésus*. Cette question est, comme l'on sait, l'une des plus compliquées de l'histoire évangélique. Faut-il entendre par là des frères, dans le sens propre du mot, issus de Joseph et de Marie et plus jeunes que Jésus ? Ou bien des fils de Joseph, issus d'un mariage antérieur à son union avec Marie ? Ou bien enfin faut-il admettre qu'ils ne sont les fils ni de Joseph ni de Marie et que le mot *frères* doit être pris dans le sens large de *cousins* ? Au point de vue exégétique, deux raisons nous paraissent appuyer la première de ces trois opinions :

1. Les deux passages Matthieu 1.23 : « Il ne la connut pas *jusqu'à ce qu'elle eut enfanté son fils premier-né* (ou selon la leçon alexandrine « *son fils* »), et Luc 2.7 : « Elle mit au monde son fils *premier-né*. »
2. Le sens propre du mot *frères* est le seul naturel dans la locution : *sa mère et ses frères*.

L'appendice suivant donnera un exposé général de la question.

## Les frères de Jésus

Les traditions les plus antiques attribuent unanimement, si nous ne faisons erreur, des frères à Jésus, et non point seulement des cousins. Elles diffèrent uniquement en ce point que ces frères sont, selon les unes, des fils de Joseph et de Marie, des frères cadets de Jésus ; d'après les autres, des enfants de Joseph, issus d'un premier mariage. L'idée de faire des frères de Jésus dans le N. T. des cousins, ne paraît pas remonter plus haut que Jérôme (dans son écrit *Adv. Helvidium*, en 383) et Augustin, quoique Keim (I, p. 423) prétende la trouver déjà chez Hégésippe et Clément d'Alexandrie. Comparez sur cette question l'excellente dissertation de Phil. Schaff : *Das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus Alphaï*, 1843 <sup>a</sup>. Commençons par étudier les principaux témoignages :

*Hégésippe*, qu'Eusèbe (II, 23) place « en première ligne dans la succession apostolique, » écrit vers 160<sup>b</sup> : « Jacques, le frère du Seigneur, appelé le Juste dès les temps de Christ jusqu'à nos jours, prend alors en mains l'administration de l'Eglise avec les apôtres (μετὰ τῶν ἀποστ.). Il résulte clairement de ces mots : avec les apôtres, qu'Hégésippe ne rangeait pas Jacques, le frère du Seigneur, parmi les apôtres et le distinguait par conséquent des deux apôtres de ce nom, le fils de Zébédée et le petit (mineur), fils d'Alphée. Que si Alphée est la forme grecque du nom araméen Clopas (כּלּוּפּאֵי, Κλωπᾶς), nom qui, d'après Hégésippe. était celui du frère de Joseph, il

---

<sup>a</sup>Voir aussi l'importante dissertation de Zahn, « Brüder und Vettern Jesu, » dans ses *Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons*, VI, 1900, p. 225-363, qui conclut, comme l'auteur de ce Commentaire, à reconnaître dans les frères de Jésus ses vrais frères, nés de Joseph et de Marie ; et l'intéressant travail de l'évêque Lightfoot, dans *St. Paul Ep. to the Galatians*, 1892, p. 252-291 qui conclut à en faire des fils de Joseph, d'un premier mariage. Le travail de Zahn est l'exposé le plus complet, à notre connaissance, de tous les éléments de la question. Les textes d'Hégésippe, entre autres, y sont reproduits et discutés à fond. — Dans l'appendice qui suit nous mettrons entre crochets les notes que nous avons cru utile d'ajouter au texte de l'auteur, essentiellement d'après Zahn. G. G.

<sup>b</sup>[D'après Zahn (p. 280), vers 180.]

résulterait de là que, ce dernier Jacques étant le cousin de Jésus, le premier ne pouvait être que son frère, au sens propre.

La distinction qu'Hégésippe établissait entre ces trois Jacques est confirmée par une parole de lui, citée dans le même chapitre d'Eusèbe : Car il y avait *plusieurs* personnages nommés Jacques (πολλοὶ Ἰάκωβοι). Ce terme πολλοὶ, *plusieurs*, implique qu'il admettait plus de deux Jacques.

Eusèbe rapporte (III, 11) qu'après le martyre de Jacques le Juste, premier évêque de Jérusalem, « on élut pour son successeur Siméon, *le fils de Clopas*, qui était le *cousin* (ἀνεψιός) du Seigneur ». Car, ajoute Eusèbe, « Hégésippe rapporte que Clopas était le frère de Joseph. Par cette expression : *le fils de Clopas*, la parenté de Siméon avec Jésus est évidemment distinguée de celle de Jacques ; autrement Eusèbe eût dit : qui était *aussi* fils de Clopas, ou bien encore : qui était le *frère de Jacques*. Hégésippe n'envisageait donc pas Jacques comme le fils de Clopas, ni par conséquent comme le *cousin* du Seigneur ; il le regardait comme son frère dans le sens propre du mot.

Eusèbe (III, 32) cite encore les paroles suivantes d'Hégésippe : Quelques-uns de ces hérétiques dénoncèrent Siméon, le fils de Clopas. . . Au temps de Trajan, celui-ci, *fils de l'oncle* du Seigneur (ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου), fut condamné à la croix. Pourquoi désigner Siméon par cette expression : *fils de l'oncle du Seigneur*, tandis que Jacques a toujours été appelé simplement *frère du Seigneur*, s'ils étaient frères l'un de l'autre et parents du Seigneur au même degré ?

Le passage capital d'Hégésippe est celui que cite Eusèbe, IV, 22 : Après que Jacques eut subi le martyre, de même que le Seigneur, Siméon, né de *son oncle* (θείου αὐτοῦ, fils de Clopas, est établi évêque, ayant été choisi par tous comme second cousin du Seigneur (ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον). Si l'on rapporte le pronom αὐτοῦ (*son oncle*) à Jacques, la question est décidée : Siméon était le fils de l'oncle de Jacques, par conséquent son cousin, et non son frère, et Jacques n'était donc pas le cousin, mais le

frère de Jésus. Si l'on rapporte αὐτοῦ au Seigneur lui-même il résulte de là ce que nous savons déjà : c'est que Siméon était fils de l'oncle de Jésus, c'est-à-dire son cousin. Les derniers mots d'Hégésippe nous conduisent plus loin encore. Siméon y est appelé *second* cousin de Jésus<sup>a</sup> ; qui était le *premier* ? Ce ne saurait être Jacques le Juste, comme le pense Keim. Tout ce qui précède empêche de l'admettre. Aussi constamment Siméon est appelé *cousin* de Jésus, aussi constamment Jacques le Juste est désigné comme son *frère*. Comment cela serait-il possible s'ils étaient frères l'un de l'autre ? Il me paraît que le *premier* cousin de Jésus, le fils aîné de Clopas, ne peut avoir été que l'apôtre Jacques le petit, fils d'Alphée. En tant qu'apôtre, celui-ci ne pouvait être chef d'un troupeau particulier, ni par conséquent évêque de Jérusalem. Ce fut donc au *second* cousin de Jésus Siméon, que l'on s'adressa après la mort de Jacques le Juste. Ainsi tout s'accorde et s'explique dans la tradition d'Hégésippe, et l'identification des noms Alphée et Clopas, que l'on conteste aujourd'hui, se trouve confirmée par cet antique témoignage<sup>b</sup>.

Ce résultat est encore confirmé par ces mots d'Hégésippe sur Jude, *frère de Jacques* (Jude v. 1) : « Il existait encore dans ce temps des petits-fils de Jude, appelé *son frère* (frère du Seigneur) *selon la chair* » (Eus. III, 20). —

<sup>a</sup>[La question est de savoir si δεύτερον, qui, au premier abord, semble se rapporter à ἀνεψιόν, ne se rapporte pas plutôt à ἐπίσκοπον (il s'agit du choix du *deuxième évêque* de Jérusalem). Zahn (p. 237) nous paraît avoir rendu probable cette liaison, déjà admise par le traducteur syriaque d'Eusèbe.]

<sup>b</sup>L'identification des deux noms Alphée et Clopas est révoquée en doute pour diverses raisons. Holtzmann, par exemple, préfère dériver le second de ces noms du mot araméen *culba*, *marteau* (*Jakobus der Gerechte und seine Brüder*, dans *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1880). Cependant les scrupules philologiques soulevés ne me paraissent pas suffisants pour renverser ce qui résulte de la simple et nette tradition d'Hégésippe. [L'identification des noms Alphée et Clopas — que Jérôme n'avait pas proposée, bien qu'elle eût été très favorable à son système — est fortement combattue par Zahn (p. 343-344). Κλωπᾶς ne peut, selon lui, être une transcription grecque de l'hébreu *Chalphai*, qui donne au contraire très régulièrement Ἀλφᾶος ; Clopas (= Cléopas), n'est qu'une forme abrégée du nom grec Cléopatros. La contraction *ô* pour *éo* se retrouve souvent dans la prononciation juive, dans des formes comme *Clôpatra*, *Thôdoros*, pour Cléopatra, Théodoros. — Si les deux noms ne doivent pas être identifiés, les deux personnages pourraient à la vérité, continuer à l'être, en supposant, avec Hofmann (Zahn, p. 327), que le Juif Chalfai portait aussi le nom grec de Cléopas ou Clopas. Mais c'est là une pure hypothèse.]

Cette expression *frère du Seigneur selon la chair*, appliquée à Jude, distingue nettement sa position de celle de Siméon<sup>a</sup>.

L'opinion de *Clément d'Alexandrie* peut paraître douteuse. Ce Père semble (Eus. II, 1) ne connaître que deux Jacques : 1. le fils de Zébédée, le frère de l'apôtre Jean ; 2. le frère du Seigneur, Jacques le Juste, qui serait en même temps le fils d'Alphée et le *cousin* de Jésus. Car il y a eu, dit-il, deux Jacques l'un le Juste, qui fut précipité des créneaux du temple... , l'autre qui fut décapité (Actes 12.2). Cependant Clément pourrait fort bien avoir passé sous silence Jacques, fils d'Alphée, dont il n'est pas parlé une seule fois dans les Actes, et qui n'a joué aucun rôle dans l'histoire de l'Eglise dont s'occupe ici ce Père. Clément d'ailleurs paraît tirer ses renseignements sur Jacques d'Hégésippe lui-même (Schaff, p. 69). Or nous venons de constater l'opinion de ce dernier<sup>b</sup>.

La tradition reconnaît donc l'existence de *frères de Jésus*, et nommément de ces deux : Jacques et Jude. Mais sont-ce les enfants de Joseph, issus d'un premier mariage, ou les fils de Joseph et de Marie ?

La première opinion est celle de l'auteur d'un écrit apocryphe, appartenant à la première partie du II<sup>e</sup> s., *le Protévangile de Jacques*. Au ch. 9, Joseph dit au sacrificateur qui lui confie Marie : *J'ai des fils*, et je suis vieux. » Au ch. 17 : « Je suis venu à Bethléem faire inscrire *mes fils*, » etc. *Origène* accueille cette manière de voir. Dans son homélie sur Luc ch. 7, traduite par

---

<sup>a</sup>Devant ces faits tombe l'affirmation de Keim, I, p. 423 : « Hégésippe fait de Jacques et de Siméon... des ἀνεψιοί de Jésus. » Comparez les mêmes assertions, *Bibellexic.* de Schenkel, I, p. 482. [Voir, sur la véritable opinion d'Hégésippe, Zahn, p. 320-321, note, et pour Clément, *ibid.*, p. 309 et suiv.]

<sup>b</sup>Eusèbe lui-même distinguait certainement Jacques, le frère du Seigneur, de Jacques, fils d'Alphée, puisque dans son Commentaire sur Esaïe 17.5 (*Coll. nova patr.* de Montfaucon, II, p. 422), il compte *quatorze* apôtres : les douze connus..., puis Paul..., puis Jacques, le frère du Seigneur, premier évêque de Jérusalem. Mais sur le mode de parenté de ce dernier avec le Seigneur, le passage II, 4 nous laisse dans le doute (vu la variante). La pensée d'Eusèbe sur ce sujet ne nous paraît pas claire. [Selon Zahn (p. 315), il est plus que probable qu'Eusèbe a admis le point de vue de Clément d'Alexandrie et d'Origène à cet égard, voir plus bas.]

Jérôme, il dit : « Car ces fils, appelés fils de Joseph n'étaient pas nés de Marie. » (Voir les autres passages chez Schaff, p. 81 et suiv.). Cependant il résulte de ses propres explications que cette opinion reposait non sur une tradition historique, mais sur un double préjugé dogmatique : celui de la supériorité morale du célibat sur le mariage et celui de la sainteté exceptionnelle de la mère de Jésus (Comparez surtout le passage *ad Matthieu* XIII, 55). — Plusieurs évangiles apocryphes ceux de *Pierre, de Thomas, etc.*, ainsi que quelques Pères, *Grégoire de Nysse, Epiphane, etc.*, répandirent cette opinion<sup>a</sup>. Mais Jérôme la taxe de *deliramentum apocryphorum*.

L'autre manière de voir se trouve chez les autorités suivantes : *Tertullien* admet évidemment des frères de Jésus dans le sens propre et complet du mot. Car il dit *de Monog.*, ch. 8 : La vierge ne s'est mariée qu'après avoir mis au monde le Christ. — Selon Jérôme (*Adv. Helvid.*), de très anciens écrivains parlaient des fils de Joseph et de Marie et ils avaient déjà été combattus par Justin. Ce qui prouve à quelle haute antiquité remonte cette opinion<sup>b</sup>.

Quoi qu'il en soit de la préférence à donner à l'un ou à l'autre de ces deux modes de parenté, la différence entre les *frères* et les *cousins* de Jésus demeure établie au point de vue de l'histoire.

Voici maintenant la difficulté qu'elle soulève : Les noms des frères de Jésus, indiqués Matthieu 13.55 ; Marc 6.3, sont *Jacques, José* (d'après les variantes, *Joseph* ou *Jean*), *Simon* et *Jude*. Or, d'après Jean 19.25, comparez avec Matthieu 27. 56 et Marc 15.40, Marie, femme de Clopas, tante de Jésus, avait deux fils, l'un nommé *Jacques* (dans Marc, *Jacques le petit*), l'autre *José*, qui étaient, par conséquent, deux cousins de Jésus. De plus, Hégésippe fait

---

<sup>a</sup>[C'est déjà celle de Clément d'Alexandrie, le maître d'Origène, et probablement de Justin ; elle est restée dominante dans l'Eglise grecque (Zahn, p. 308 et suiv. ; 314).]

<sup>b</sup>[Cette opinion soutenue par Helvidius et d'autres vers 380, est on l'a vu ci-dessus, beaucoup plus ancienne. C'était sans doute celle d'Hégésippe lui-même ; c'était encore la plus généralement répandue dans l'Eglise vers 200 (Zahn, p. 319-320). Nous n'alléguons point ici des témoignages d'un temps aussi avancé que celui de la lettre du pseudo-Ignace à l'apôtre Jean ou celui des *Constitutions apostoliques*, VIII, 25 (voir Schaff).

de Siméon, le second évêque de Jérusalem, un *filis de Clopas* ; c'était donc encore un cousin de Jésus. Enfin Luc 6.14-16 parle d'un apôtre *Jude* (fils ou frère) *de Jacques*, lequel est désigné comme fils *d'Alphée* (ou *Clopas*) Ce serait donc un quatrième cousin de Jésus, et les deux listes coïncideraient sur toute la ligne ! Quatre frères et quatre cousins homonymes !... Est-ce admissible ? — Mais 1° Quant à l'apôtre *Jude*, l'ellipse naturelle, dans le passage de Luc, n'est pas *frère* mais *filis* de Jacques, par conséquent d'un Jacques quelconque à nous inconnu. Cette dénomination est uniquement destinée à distinguer cet apôtre de l'autre *Jude*, l'Isariote, dont le nom suit. Jésus a donc bien eu un frère nommé *Jude*, mais non un cousin de ce nom. 2° Les rapports d'Hégésippe nous forcent certainement à admettre un cousin de Jésus du nom de Simon. 3° Si, pour le second frère de Jésus, nous admettons la leçon *Joseph*, l'identité de nom avec celui du troisième cousin tombe d'elle-même. 4° Quant au nom de Jacques, il se trouve indubitablement dans les deux listes. — Le résultat réel est donc celui-ci : dans ces deux listes, celle des *frères* et celle des *cousins* de Jésus, il y a deux noms communs, ceux de Jacques et de Simon. Cela suffit-il pour prouver l'identité de ces deux catégories de personnes ? Aujourd'hui encore, n'arrive-t-il pas, surtout dans les campagnes, de trouver des familles apparentées où, sur plusieurs enfants, un ou deux portent certains noms communs très usités ?

Voici, en échange, deux raisons exégétiques positives en faveur de la distinction entre les frères et les cousins de Jésus : 1° Sans doute, en supposant la mort précoce de Clopas, on comprendrait que sa veuve et ses fils eussent été recueillis par Joseph et Marie et ces derniers élevés avec Jésus, et on s'expliquerait ainsi leur nom de *frères de Jésus*. Mais serait-il concevable qu'en face de la mère de ces jeunes gens encore vivante (Matthieu 27.56 et parallèles), on se fût exprimé comme le font nos évangiles en disant de Marie et de ses neveux : « sa *mère et ses frères* » (Matthieu 12.46 ; Marc 3.31 ; Luc 8.19) ? 2° Le surnom *le petit* donné à Jacques, cousin de Jésus



(Marc 15.40), devait servir à le distinguer de quelque autre membre de sa famille, portant le même nom. N'est-il pas probable que cet autre Jacques était précisément Jacques, le frère de Jésus ?

Nous concluons donc que Jésus avait quatre frères proprement dits : Jacques, surnommé le Juste, Joseph, Simon et Jude, et trois cousins : Jacques le petit, Simon et José<sup>a</sup>.

Aucun de ses frères n'était apôtre ; ce qui s'accorde avec Jean 7.5 : « Ses frères mêmes ne croyaient pas en lui. » Convertis plus tard, après sa résurrection (1 Corinthiens 15.7), l'un (Jacques), le premier évêque de Jérusalem (Galates 1.19 ; Actes ch. 15 ; 21.18 et suiv. ; les autres des missionnaires zélés (1 Corinthiens 9.5). Jacques et Jude sont sans doute les auteurs de nos deux épîtres canoniques. Quant aux cousins de Jésus, un seul a été apôtre, Jacques *le petit* ; le second, Simon, a été le deuxième évêque de Jérusalem.

---

<sup>a</sup>[Cette conclusion suppose, comme le remarque Lightfoot (p. 266), 1° l'identification de Jacques, fils d'Alphée, avec Jacques le petit, fils de Marie ; 2° celle de cette Marie, mère de Jacques et de José avec Marie, femme de Clopas ; 3° celle de Marie, femme de Clopas avec la sœur (ou belle-sœur ?) de la vierge Marie (Jean 19.25) ; trois suppositions assez incertaines et dont la seconde seule a quelque probabilité aux yeux du Lightfoot.]

Nous ne savons rien de Jose, le troisième<sup>a</sup>.

---

Il n'est peut-être pas impossible de placer dans ce premier séjour à Capernaüm quelques-uns des traits appartenant d'après les récits synoptiques, aux premiers temps du ministère galiléen. La vocation des disciples, à la suite de la pêche miraculeuse, prend naturellement ici sa place. Au moment de partir pour Jérusalem, Jésus les appela à le suivre pour toujours. Il allait inaugurer son œuvre et il devait désirer d'être entouré dès ce moment de ceux qu'il avait dessein d'y associer. — Ce v. 12 n'est donc point seulement la clôture du récit précédent, comme le pense Weiss. C'est en même temps l'indication du moment où Jésus passa de la vie privée à son ministère public. Aussi bien que ses disciples, il se sépare de sa

---

<sup>a</sup>Pourquoi, dans Marc 15.40, Marie, femme de Clopas, est-elle appelée mère de Jacques et de José, et non de Simon? C'est un fait malaisé à expliquer. [Ce fait, s'explique facilement dans le point de vue de Zahn, qui renonce à identifier Marie, femme de Clopas (Jean 19.25, avec Marie, mère de Jacques le petit (qu'on identifie à son tour avec Jacques, fils d'Alphée) et de José (Matthieu 27.56; Marc 15.40). Marie, femme de Clopas, n'aurait donc eu qu'un fils à nous connu, Siméon, cousin de Jésus par son père (frère de Joseph, d'après Hégésippe) et second évêque de Jérusalem. Ce n'est pas elle qui est la sœur de la mère de Jésus mentionnée Jean 19.25. Celle-ci, non nommée, — Zahn admet dans ce passage quatre femmes, groupées en deux paires, et non trois seulement, — est probablement Salomé, la mère des fils de Zébédée, qui, d'après Matthieu et Marc, était au pied de la croix. Les apôtres Jacques et Jean auraient donc été cousins germains de Jésus. — Marie, mère de Jacques et de José, n'a, dans ce point de vue, plus aucune parenté avec la mère de Jésus, ce qui fait tomber la difficulté de frères et de cousins de Jésus portant les mêmes noms. Zahn incline à identifier cette Marie avec la Marie saluée par Paul Romains 16.6. De ses deux fils, Jacques le petit (ainsi nommé non pour le distinguer de quelque autre parent de Jésus, ou apôtre du même nom, mais simplement connu dans l'Église sous ce surnom à cause de sa petite taille) et Jose (ou Joseph, nom dont Jose est un diminutif), le second pourrait être identifié avec Joseph Barsabas, surnommé Juste (Actes 1.23), le même sans doute que nous connaissons par une très antique tradition (*Actes de Paul*), à Rome, sous le nom de Barsabas Justus. — Jacques le petit et Jacques, fils d'Alphée, d'une part, ce dernier et l'apôtre Jude frère de Jacques, de l'autre, n'auraient d'après cela plus rien à faire ensemble. — Enfin Zahn pense qu'on doit identifier Clopas (Jean 19.25) avec Cléopas (Luc 24.18), et, selon une ancienne tradition qu'on trouve chez Origène et qui donne au second pèlerin d'Emmaüs le nom de Simon, reconnaître dans ce pèlerin le fils de Clopas, Siméon, second évêque de Jérusalem d'après Hégésippe.]

famille pour commencer l'œuvre messianique. Du reste ce récit est tellement sommaire que, si l'ensemble de la vie de Jésus n'était supposé connu des lecteurs, il ressemblerait à une énigme. Nous avons à considérer dans le fait suivant : 1° L'acte du Seigneur : v. 13-16 ; 2° L'effet produit : v. 17-22.

C'est à Jérusalem et dans le temple que devait s'ouvrir le ministère du Messie. « Le Seigneur que vous cherchez, avait dit Malachie (3.1-3), entrera dans son temple... ; il purifiera les fils de Lévi... » Cette prophétie disait à Israël que son Roi s'annoncerait, non par un prodige de puissance, mais par un acte de sainteté.

Le moment de cette inauguration était naturellement indiqué. La fête de Pâques rassemblait, plus qu'aucune autre, le peuple tout entier dans la ville sainte et dans les parvis du temple. C'était donc là l'heure de Jésus (v. 4). Si le peuple fût entré dans le mouvement réformateur qu'il chercha alors à lui imprimer, cette entrée de Jésus dans le temple serait devenue le signal de son avènement messianique.

Le temple avait trois parvis particulièrement saints : celui des *prêtres*, qui enfermait l'édifice du temple proprement dit (*ναός*) ; plus à l'orient, celui des *hommes*, et enfin, à l'orient de celui-ci, celui des *femmes*. A l'entour de ces trois parvis avait été ménagé un vaste espace libre, fermé de colonnades des quatre côtés, et qui s'appelait le *parvis des païens*, parce que c'était la seule partie du lieu sacré (*ἱερόν*) dans laquelle il fût permis aux prosélytes d'entrer. Dans ce parvis le plus extérieur s'étaient établis, avec le consentement tacite des autorités du temple, un marché et une bourse. On vendait là les diverses espèces d'animaux destinées aux sacrifices : on y échangeait l'argent grec ou romain apporté de la terre étrangère, contre la monnaie sacrée avec laquelle se payait la capitation fixée par Exode 30.13 pour l'entretien du temple (l'hémi-sicle ou double drachme).

Jusqu'à ce jour, Jésus ne s'était pas élevé contre cet abus. Assistant au culte du temple comme simple Juif, il n'avait pas à juger la conduite des

autorités, encore moins à se substituer à elles. Maintenant, c'est comme Fils de celui à qui cette maison est consacrée, qu'il y entre. Il y apporte non seulement de nouveaux droits, mais de nouveaux devoirs. Se taire en face de la profanation dont la religion est le prétexte et dont s'indignent sa conscience de Juif et son cœur de Fils, serait renier dès le début sa position de Messie. La parole de Malachie que nous venons de citer, lui trace sa marche. C'est méconnaître gravement la portée de l'acte qui va être raconté que de n'y voir avec Weiss qu'un simple essai de réforme, comme tout prophète aurait pu se le permettre. Ce seul mot : « la maison *de mon Père* » (v. 16), montre que Jésus agissait ici dans la pleine conscience de sa dignité messianique ; comparez également le v. 19. Les v. 19-21 nous font mesurer la vraie portée de cet acte ; c'est un appel à la conscience d'Israël, une mise en demeure adressée à ses chefs. Si l'appel est entendu, cet acte de purification inaugurerait la réforme générale de la théocratie, condition du royaume divin. Si le peuple reste indifférent, les conséquences de cette conduite sont claires aux yeux de Jésus : c'en est fait de la théocratie. Le rejet du Messie, sa mort même, voilà le terme fatal d'une telle conduite. Comparez une épreuve analogue à Nazareth, Luc 4.23-27. Le pouvoir en vertu duquel Jésus agissait n'était donc nullement ce prétendu *droit des zélotes* dont l'acte de Phinées (Nombres ch. 25 ; Psaume 106.30) est censé être resté le type, mais qui n'a jamais réellement existé en Israël.

### 2.13 Et<sup>a</sup> la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem.

Jean dit : *des Juifs*, en vue de ses lecteurs païens, avec lesquels il s'identifie dans le sentiment de la communion chrétienne.

### 2.14 Et il trouva dans le temple ceux qui vendaient des bœufs et des brebis<sup>b</sup> et des pigeons, et les changeurs qui étaient assis.

L'article *les* devant les termes désignant les vendeurs et changeurs, qu'omet Ostervald avec d'autres traducteurs, fait ressortir cet office comme

---

<sup>a</sup>N seul lit δε au lieu de και.

<sup>b</sup>N seul lit και τα προβ. και βοας.

connu : ce sont *les* vendeurs et changeurs habituels et en quelque sorte patentés. Les trois espèces d'animaux indiquées étaient les plus couramment employées aux sacrifices. — Κερματιστής, *changeur*, de κέρμα, *pièce de monnaie*.

**2.15 Et ayant fait<sup>a</sup> un petit fouet de cordes, il les chassa tous du temple, aussi bien que les brebis et les bœufs ; et il répandit la monnaie<sup>b</sup> des changeurs et renversa<sup>c</sup> leurs tables.**

Ce fouet n'était pas un instrument, mais un emblème. C'était le signe de l'autorité et du jugement. S'il se fût agi d'une action à exercer physiquement, le moyen eût été disproportionné au but, et l'effet le serait encore plus à la cause. L'emploi matériel du fouet n'eut point lieu. Le simple geste suffit. — Πάντας, *tous*, ne comprendrait, selon la plupart (comparez Bæumlein, Weiss, Keil), que les deux régimes suivants liés par τε καί, « tous, et *brebis* et *bœufs*. » Mais il est plus naturel de rapporter πάντας à τοὺς πωλοῦντας, *les vendeurs*, qui précède, et de faire des termes suivants une simple apposition : « Il les chassa tous, aussi bien que *brebis* et *bœufs*. » L'intention du τε καί, *aussi bien que*, n'est certainement pas d'indiquer par une froide disjonction le contenu du mot *tous*, mais d'exprimer l'espèce de fracas lequel hommes et animaux détalèrent à son ordre et au geste qui l'accompagna. — *Il répandit*, de sa propre main. — Κολλυβιστής, *changeur*, de κόλλυβος, *nummus minutus*. — τὸ κέρμα, singulier pris dans le sens collectif.

**2.16 Et il dit à ceux qui vendaient les pigeons : Ôtez tout cela d'ici ; ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché.**

A l'égard des vendeurs de pigeons, Jésus se borne à la parole. Il ne peut pas chasser les pigeons, comme on chasse les bœufs ou les brebis et il ne veut pas renverser les cages, comme il a renversé les tables des

<sup>a</sup> N seul lit ἐποίησεν . . . καὶ (*il fit et...*)

<sup>b</sup> B L T<sup>b</sup> X Or. lisent τὰ κερματα, au lieu de τὸ κερμα.

<sup>c</sup> A lieu d'ἀνεστρεψεν, B X : ἀνετρεψεν ; N : κατέστρεψεν.

changeurs. Il est parfaitement maître de lui. S'il eût réellement frappé les marchands de bœufs et de brebis, on ne voit pas pourquoi il eût ménagé les vendeurs de pigeons. — L'ordre « ôtez » s'adresse à ces derniers seuls ; les mots suivants : « *ne faites pas. . .* » à tous les trafiquants. — Le complément « *de mon Père* » renferme l'explication de l'acte de Jésus. C'est un fils qui venge l'honneur de la maison paternelle. Quand il était dans le temple à l'âge de douze ans, c'était déjà le même sentiment filial qui l'animait : mais aujourd'hui il est soutenu par la conscience distincte de son devoir de Messie, impliquée désormais pour lui dans sa position de Fils. Il est bien remarquable que chez les synoptiques (scène du baptême), non moins que chez Jean, le sentiment de sa relation filiale avec Dieu prime en Jésus celui de son office de Messie. Il ne se sent pas Fils parce qu'il est le Christ ; il se sait le Christ parce qu'il est Fils (comparez mon *Commentaire sur Luc*, 3<sup>e</sup> éd., I, p. 261 et 262). C'est là un indice incompatible avec l'opinion de Renan, qui représente Jésus comme s'exaltant lui-même et s'élevant par degrés de sa conscience messianique à celle de sa divinité.

La réussite extérieure de cet acte judiciaire s'explique par la majesté de l'apparition de Jésus, par l'ascendant irrésistible que lui donnait la conscience de la force surnaturelle qu'il pourrait déployer au besoin, par le sentiment de sa souveraineté en ce lieu, tel qu'il se trahit dans ce mot « mon Père », enfin par la mauvaise conscience de ceux qui étaient l'objet d'un tel jugement.

L'effet est décrit dans les v. 17-22. Nous rencontrons ici un fait qui se répétera à chaque manifestation de la gloire du Seigneur : une double impression se produit selon la prédisposition morale des témoins ; les uns trouvent dans l'acte de Jésus un aliment pour leur foi ; pour les autres ce même acte devient un sujet de scandale. C'est la sympathie ou l'antipathie morale préexistante qui décide de l'impression.

## 2.17 Ses disciples se rappelèrent<sup>a</sup> qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévorera<sup>b</sup>.

Cette réminiscence eut lieu immédiatement ; comparez v. 22, où le cas opposé est expressément indiqué. — Le Psaume 69, dont le v. 10 se présente en ce moment au souvenir des disciples, n'est qu'indirectement messianique, c'est-à-dire que le sujet contemplé par le psalmiste n'est pas la personne du Messie (comparez v. 6 : « *Tu connais ma folie et mes fautes ne te sont point cachées* »), mais le juste théocratique, souffrant pour la cause de Dieu. La plus haute réalisation de cet idéal est le Messie. Weiss prétend que cette citation ne s'explique qu'autant qu'on rapportait alors exclusivement, et par erreur, ce psaume au Messie. Mais pour cela il faudrait qu'on eût oublié de lire le v. 6. L'unanimité des Mjj. décide en faveur de la leçon καταφάγεται. Ce verbe est un futur ; l'évangéliste le substitue au passé κατέφαγε, *a dévoré*, des LXX, qui est conforme au texte hébreu. Les disciples pensent, non au supplice final de Jésus, qui était alors en dehors de leurs préoccupations, mais à la puissance consumante de son zèle, à cet holocauste vivant dont ils contemplent en ce moment le premier acte. C'est également là le sens du terme *a dévoré*, dans le psaume. Tandis que les disciples comparent les Ecritures, et que ce souvenir affermit leur foi, les Juifs raisonnent et objectent, tout comme les habitants de Nazareth, Luc 4.22. Au lieu de laisser l'acte de Jésus parler, comme devrait le faire toute manifestation de sainteté, à leur conscience ils réclament le signe extérieur qui doit légitimer cet acte, comme s'il ne renfermait pas sa propre légitimation en lui-même !

## 2.18 Les Juifs répondirent donc et lui dirent : Quel signe nous montrestu, pour agir de la sorte ?

La particule *donc* renoue avec le v. 10, après l'interruption du v. 17. —

<sup>a</sup>NB L T<sup>b</sup> X Cop. Or. omettent δε après εμνησθησαν. — It<sup>pl</sup>er Syr<sup>sch. hier</sup> lisent και, a Or. τότε devant εμνησθ. sur<sup>sin</sup> : « Pendant qu'il faisait cela. »

<sup>b</sup>T R. lit κατεφαγε (*a dévoré*) avec plusieurs Mnn. It. Syr<sup>sin</sup>, au lieu de καταφάγεται (*dévorera*) que lisent tous les Mjj.

L'expression « *les Juifs* » désigne spécialement ici les autorités chargées de la police du temple, avec la nuance d'hostilité qui s'attache à ce terme dans notre évangile (voir 1.19). Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 382) observe que « c'est bien la méthode du pharisaïsme de demander un σημεῖον, un signe extérieur, pour légitimer un acte qui se recommande de lui-même à la conscience, parce que, une fois sur cette voie, on peut chicaner sur la nature et la valeur du signe, progresser indéfiniment d'exigence en exigence, et demander enfin, après une multiplication des pains : *Quel signe fais-tu donc ?* » — ἀποκρίνεσθαι ne signifie pas plus ici qu'ailleurs *prendre la parole* (Ostervald, Rilliet, Arnaud). Ce mot renferme toujours l'idée de *réplique* ; seulement la réponse s'adresse parfois à la conduite ou au sentiment de l'interlocuteur. Ici la question des Juifs est une réponse à l'acte de Jésus ; Jésus venait d'adresser un appel au sentiment religieux du peuple. L'attitude du peuple, ainsi mis en demeure de se prononcer, décidait en quelque sorte fatalement de son avenir. La réponse fut significative. Le v. 19 montrera comment Jésus en a immédiatement pénétré toute la portée. — Ὅτι : « *Quel signe nous montres-tu [pour expliquer] que tu fasses...* » Meyer : εἰς ἐκεῖνο ὅτι.

### **2.19 Jésus répondit et leur dit : Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai.**

Cette réponse de Jésus est soudaine comme un éclair. Elle jaillit d'une incommensurable profondeur ; elle illumine des domaines alors complètement inexplorés pour toute autre conscience que la sienne. Les mots : *Détruisez ce temple*, caractérisent la conduite actuelle et future des Juifs dans sa signification la plus intime, et la parole : *Dans trois jours je le relèverai*, dévoile toute la grandeur de la personne et de l'œuvre future de Jésus. Cette mystérieuse parole renferme la difficulté suivante : d'un côté, la liaison à ce qui précède conduit à rapporter les mots : *ce temple*, au temple proprement dit que Jésus venait de purifier : de l'autre, l'interprétation de l'évangéliste (v. 21 force à les appliquer au corps de Jésus. Plusieurs, tels



que Lücke, Reuss, tranchent le nœud gordien en déclarant qu'il s'élève un insoluble conflit entre l'exégèse scientifique et l'explication de l'apôtre et en statuant un progrès de la première sur la seconde. Baur administre une sévère leçon à Lücke pour son irrévérence envers l'exégèse apostolique. Cette parole étant, selon Baur, en partie la création de l'évangéliste lui-même, celui-ci doit savoir mieux que personne, mieux que Lücke, quel en est le vrai sens !

La vérité *historique*, de cette parole de Jésus est garantie : 1° Par la déclaration des faux témoins (Matthieu 26.61 ; Marc 14.57-58), qui prouve que, quoique le souvenir de la circonstance dans laquelle elle avait été prononcée se fût effacé, le mot lui-même était resté profondément gravé dans la mémoire, non seulement des disciples, mais des Juifs. 2° Par Actes 6.14, où les accusateurs d'Etienne disent : « *Nous l'avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce lieu-ci et changera les coutumes que Moïse nous a données.* » Etienne n'avait pu parler ainsi que sur le fondement d'une déclaration positive de Jésus. 3° Par l'originalité, la concision, l'obscurité même de cette parole.

La première proposition ne peut renfermer une invitation aux Juifs de détruire directement le temple, non pas même dans le sens hypothétique de de Wette : « Si vous détruisiez. » Cette supposition serait absurde ; nul Israélite ne pensait à porter la main sur l'édifice sacré. Le mot *abattez* doit donc être pris dans le sens indirect : amener, en persévérant sur le chemin suivi, la destruction de la théocratie et celle du temple. — Mais quel est le forfait par lequel Israël pourra provoquer un jugement si terrible ? L'interprétation moderne, « l'exégèse scientifique, » comme dit Lücke, répond : par des profanations morales toujours croissantes, telles que celles contre lesquelles Jésus vient de protester. Cette réponse est insuffisante. De simples péchés de ce genre pouvaient préparer, mais non décider la catastrophe. L'A. T. assigne une cause plus positive à la ruine suprême d'Israël ; c'est le rejet et le meurtre du Messie. Zacharie annonce ce crime

en décrivant (12.10) le deuil de l'Israël des derniers jours se lamentant sur le meurtre de Jéhova *qu'ils ont percé*. Daniel, 9.26, dit : « *Le Christ sera retranché... , et le peuple d'un prince qui viendra, détruira la ville et le sanctuaire,* » passage que Matthieu, 24.15 applique aux circonstances de son temps. Le moyen pour Israël de détruire son temple, c'est, aux yeux de Jésus, de tuer le Messie. L'apparition du Messie est le but de l'institution théocratique. Une fois le Messie retranché, c'en est fait d'Israël et par conséquent du temple. Le peuple et le sacerdoce peuvent bien après ce meurtre exister encore momentanément ; mais tout cela n'est plus que le *cadafre sur lequel s'assemblent les aigles* du jugement divin (Matthieu 24.28). Pourquoi, au moment où Jésus expire, le voile du temple se déchire-t-il ? C'est qu'en réalité il n'y a plus de Lieu très-saint, partant plus de Lieu saint, plus de parvis, plus de sacrifice, plus de sacerdoce : le temple, comme temple de Jéhova, a cessé d'être.

En disant : « *Détruisez ce temple,* » c'est donc bien du temple proprement dit que Jésus parle ; mais ce qu'il sait, c'est que ce sera *en sa propre personne* que cette destruction, pour autant qu'elle dépend des Juifs, se consommera. C'est sur son propre *corps* qu'ils feront tomber le coup qui abattra leur sanctuaire. L'impératif λύσατε n'est donc pas simplement concessif : « *S'il arrive que vous détruissiez.* » Il est du même genre que cet autre impératif : « *Fais aussitôt ce que tu as à faire* » (13.27). Quand le fruit de la perversité, collective ou individuelle, est mûr, il *doit* tomber. Comparez aussi le πληρώσατε. Matthieu 23.32.

Le sens de la seconde proposition, résulte de celui de la première. Si la mort de Jésus est la destruction réelle du temple, la restauration de celui-ci ne peut consister que dans la résurrection de Jésus lui-même. Jésus disait un jour : « *Il y a ici plus que le temple* » (Matthieu 12.6). Son corps était la résidence vivante et vraiment sainte de Jéhova ; le sanctuaire visible était l'emblème anticipé de ce temple véritable. C'est donc réellement en lui, en *son corps*, que s'opérera cette crise suprême. Le Messie périt : c'est le temple

qui croule ; le Messie revit : c'est le temple qui se relève : sous une forme nouvelle, sans doute. Car, dans le règne de Dieu, il n'y a jamais simple restauration du passé. Qui dit relèvement, dit progrès, réapparition sous une forme supérieure. — Le terme ἐγείρειν, *réveiller, relever*, convient parfaitement ici. Car il peut s'appliquer à la fois à une résurrection et à une construction (voir Meyer). L'expression : *dans trois jours*, dont l'authenticité est tout spécialement garantie par le rapport des faux témoins (διὰ τριῶν ἡμερῶν, Matthieu 26.61 ; Marc 14.58), reçoit dans notre explication son sens naturel ; car, dans une situation historique aussi solennelle que celle-ci, il n'est pas possible de n'y voir qu'une forme poétique ou proverbiale, pour dire : « dans un temps fort court, » comme Osée 6.2 ou Luc 13.32. — On a demandé à Jésus un miracle démonstratif, comme signe de sa compétence. Nous savons par les synoptiques que Jésus a toujours repoussé de pareilles demandes qui renouvelaient pour lui la troisième tentation du désert. Mais il était un miracle, un seul, qu'il pouvait promettre, sans se condamner au rôle de thaumaturge, parce que ce miracle-là rentrait, comme élément nécessaire, dans l'œuvre même du salut : c'était sa résurrection. Aussi est-ce à ce signe qu'il en appelle également, en cas semblables, dans les synoptiques (Matthieu 12.38-40 ; 16.4). Nous surprenons ici encore l'une de ces profondes analogies qui, sous la différence des formes, fondent en un seul le tableau des synoptiques et celui de Jean. C'est par la puissance *réparatrice* qu'il déploiera, quand le règne de Dieu sera descendu en quelque sorte jusqu'au néant, que Jésus prouvera la compétence *réformatrice* qu'il vient de s'attribuer à cette heure. — Cette explication répond ainsi au sens naturel des expressions du texte, aux exigences du contexte et enfin à l'interprétation de l'évangéliste.

Voici le sens auquel est arrivée l'exégèse moderne, en suivant, comme dit Lücke, « les lois de l'art philologique. » Il est exposé au mieux, nous paraît-il, par Ewald (*Gesch. Christi*, p. 250) : « Toute votre religion, reposant sur ce temple, est gâtée et pervertie ; mais il est déjà là celui qui, quand elle

aura péri, comme elle le mérite, la restaurera facilement sous une forme plus glorieuse et opérera ainsi non pas un de ces miracles communs que vous demandez, mais le plus grand des miracles. » Dans cette explication le temple abattu, c'est le judaïsme ; le temple relevé, c'est le christianisme ; l'acte de relèvement, c'est la Pentecôte, non la résurrection. Nous ne dirons pas que ce sens soit absolument faux ; il ne l'est qu'autant qu'on le donne comme l'expression exacte de la pensée de Jésus en ce moment. Ce qui le condamne, c'est 1° que la transformation de l'économie de la lettre en celle de l'Esprit n'est point un *signe*, mais l'œuvre elle-même. Il faut que le fait indiqué par Jésus ait un caractère extérieur pour s'adapter à la demande qui lui a été adressée. 2° Il est impossible d'interpréter naturellement à ce point de vue les mots : *en trois jours*. Les passages Osée 6.2 et Luc 13.32 ne justifient pas suffisamment le sens figuré qu'il faudrait en ce cas leur donner ici. 3° Le temple relevé serait absolument différent du temple abattu ; mais le pronom αὐτόν, *le*, exige qu'il y ait du moins une relation entre l'un et l'autre (le corps de Jésus abattu et ressuscité). On objecte au sens que nous avons proposé, que les Juifs n'auraient pu comprendre une réponse aussi mystérieuse. Assurément ils n'ont vu dans le temple, dont parlait Jésus, que l'édifice matériel, et se sont représenté le signe promis par lui comme l'apparition magique d'un temple nouveau et surnaturel (Marc 14.38). Mais nous verrons qu'avec des gens mal disposés la méthode de Jésus est de jeter des énigmes et de ne révéler la vérité qu'en la voilant ; comparez l'explication de Jésus sur l'emploi de la parabole, Matthieu 13.11-17. C'est là un secret de la plus profonde pédagogie.

On objecte encore que Jésus ne pouvait pas connaître si longtemps à l'avance sa mort et sa résurrection. Mais dans les synoptiques aussi il annonce de fort bonne heure la fin tragique de son ministère messianique. C'est dans les premiers jours de son activité en Galilée qu'il parle du moment « où l'époux sera ôté et où les disciples jeûneront » (Marc 2.19-20). Jésus n'avait-il donc jamais lu Esaïe ch. 53, Daniel ch. 9, Zacharie ch. 12, etc ? Or,

s'il prévoyait sa mort, il devait être assuré aussi de sa résurrection. Il ne pouvait admettre que l'époux fût enlevé pour n'être pas rendu.

On objecte enfin que, d'après l'Écriture, ce n'est pas Jésus qui s'est ressuscité lui-même. Mais la réceptivité de Jésus dans l'acte de sa résurrection, n'a pas été de la passivité. Il dit lui-même 10.17-18 : « *Je donne ma vie pour la reprendre... ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre.* » Il saisit, comme dans tous ses miracles, la toute-puissance divine, et par là celle-ci devient agissante en lui.

Renan n'a vu dans cette parole, si originale et si profonde, qu'une boutade : « Un jour, dit-il, sa mauvaise humeur contre le temple lui arracha un mot imprudent. » Il ajoute : « On ne sait pas bien quel sens Jésus attachait à ce mot, où ses disciples cherchèrent des allégories forcées (*Vie de Jésus*, p. 367). Là où Renan voit une preuve de la mauvaise humeur de Jésus contre le temple, les témoins immédiats en trouvèrent une du zèle pour la maison de Dieu, qui dévorait leur Maître. Qui a le mieux compris Jésus ? Quant à l'explication donnée par Jean (v. 21), nous espérons que tout lecteur sérieux y trouvera autre chose qu'une « allégorie forcée. »

Weiss ne pense pas qu'il soit possible de défendre l'authenticité complète de la parole de Jésus, telle que nous l'a conservée Jean. Si Jésus se fût exprimé ainsi, il eût dû en même temps montrer du doigt son corps, et ce geste aurait suffi pour rendre le malentendu des Juifs (v. 20) impossible. D'ailleurs l'interprétation que donne Marc (14.58) de la parole de Jésus, conduit à penser que sa teneur réelle fut un peu différente de celle que nous trouvons chez Jean. A la demande des Juifs relative à sa *compétence* pour purifier le temple (v. 18), Jésus doit avoir répondu qu'au temple extérieur il substituerait l'habitation de Dieu en esprit. Ce serait Jean qui, selon Weiss, aurait introduit plus tard dans la réponse toute simple de Jésus les deux idées de sa mort et de sa résurrection.— Cette hypothèse ne pourrait être prise en considération que si la difficulté présentée par la parole de Jésus, telle que nous la possédons, était insurmontable. Mais nous croyons avoir montré qu'il n'en est rien. Au fond le vrai motif de de cette supposition, c'est que, selon Weiss,

Jésus ne peut avoir prédit à ce moment sa mort et sa résurrection.

Comment Jésus a-t-il discerné dans cette question en apparence si innocente : « *Quel signe nous montres-tu ?* » le prélude de la catastrophe qui devait mettre fin à sa vie et à la théocratie elle-même ? Nous savons par 2.3-4 avec quelle profondeur Jésus saisissait la portée morale des paroles qui lui étaient adressées. Nous avons cité aussi Luc 4.22, où il suffit à Jésus d'entendre cette réflexion critique de la part des habitants de Nazareth : « *Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph ?* » pour leur annoncer son prochain rejet, non seulement de leur part (v. 23), mais de la part du peuple entier (v. 24-27). Dans l'impression la plus fugitive de ses interlocuteurs, l'œil perspicace de Jésus discernait le principe de la grande décision finale. Par ce trait caractéristique aussi, nous constatons dans le Jésus des synoptiques et dans celui de Jean un seul et même Jésus.

### **2.20 Les Juifs dirent donc : On a mis quarante-six ans à construire ce temple, et toi, en trois jours tu le relèveras ?<sup>a</sup>**

La restauration du temple par Hérode avait commencé la dix-huitième année de son règne, d'après Josèphe (*Antiq.* XV, 11, 1). Par erreur, dans la *Guerre des Juifs*, le même historien indique la quinzième. La première année du règne de ce prince fut celle du 1<sup>er</sup> nisan 717 U. C. au 1<sup>er</sup> nisan 718 ; la dix-huitième fut par conséquent l'année comprise entre le 1<sup>er</sup> nisan 734 et le 1<sup>er</sup> nisan 735 : ce fut vers l'automne de cette année que commença le travail (Jos., *Ant.* XV, 11, 1). Le temps indiqué de quarante-six ans pleins (ῥοδομήθη) nous conduit donc jusqu'à l'automne de l'an 780. La Pâque actuelle devait par conséquent être celle de l'an 781, et comme elle a été séparée de celle où Jésus est mort par celle de 6.4, il suivrait de là que Jésus est mort en 783. Or, par plusieurs autres raisons, cette année paraît réellement avoir été celle de sa mort. Weiss objecte que l'expression : *on a bâti* ne suppose pas nécessairement qu'on fût encore en train en ce moment-là. Mais le travail dura encore bien des années, jusqu'en 64 où il fut terminé,

<sup>a</sup>T<sup>b</sup> quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup> : εγείρεις (*relèves*).

sous Agrippa II. Quelle raison y aurait-il de supposer une interruption à l'époque ou nous place notre récit ?

### 2.21 Mais lui parlait du temple de son corps.

Par ἐχθῆνος, *ille vero, lui*, opposé à tout autre, Jean fait contraster fortement la pensée de Jésus avec l'interprétation des Juifs et l'inintelligence des apôtres. Seul il comprenait parfaitement le vrai sens de sa propre parole.

### 2.22 Lors donc qu'il fut ressuscité des morts ses disciples se rappelèrent qu'il avait dit cela<sup>a</sup>, et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.

Chez les cœurs dociles la lumière se fit, quoique tardivement. Le fait expliqua la parole, comme à son tour la parole contribua à dévoiler le sens profond du fait. — On est étonné de rencontrer ici le complément τῆς γραφῆς, *à l'Écriture*; car l'Écriture n'avait point été citée par Jésus, à moins qu'on ne pense, avec Weiss, au v. 17, ce qui n'est point naturel, vu l'opposition formelle établie par le v. 22 entre le moment de l'une et celui de l'autre réminiscence. L'évangéliste veut sans doute faire entendre que le premier point sur lequel tomba la lumière, dans le cœur des apôtres, après la résurrection, ce furent les prophéties de l'A. T. qui annonçaient cet événement (Psaume 16; Esaïe 53; Osée 6; le prophète Jonas), et que ce fut par l'intermédiaire des prophéties expliquées que la parole actuelle de Jésus leur revint en mémoire et s'éclaira aussi pour eux.

Ce petit trait, qui appartient à la biographie intime des apôtres, imprime à la narration le sceau de la réalité historique. Que l'on se représente avec Baur un pseudo-Jean inventant au deuxième siècle cette inintelligence momentanée des disciples à l'égard d'une parole qu'il prêterait lui-même à Jésus ! L'impossibilité morale d'un charlatanisme aussi étrange saute aux yeux. Cette remarque s'applique aux traits semblables 4.32-33; 7-

<sup>a</sup>T. R. ajoute à tort αὐτοῖς (*à eux*) avec K Π et quelques Mnn.

39 ; 11.12 ; 12.16,33 ; 13.28 ; etc.

Les synoptiques racontent un acte de Jésus semblable à celui-ci, qu'ils placent au commencement de la semaine de la Passion, soit au jour des Rameaux (Matthieu ch. 16 ; Luc ch. 19), soit, plus exactement, au lendemain de ce jour (Marc ch. 11). On peut assez naturellement supposer que les trois évangélistes, ayant omis toute la première année du ministère de Jésus, ont été conduits par là à placer ce fait dans le seul séjour à Jérusalem dont ils retracent le récit. C'est l'opinion de Lücke, de Wette, Ewald, Weiss, etc. Keim va plus loin : il prétend que c'eût été, de la part de Jésus, le plus grossier manque de tact que d'afficher dès l'abord son messianisme et de rompre avec le vieux judaïsme, comme il le ferait chez Jean. — Mais ce qui donne à l'acte matériel son sens et son caractère, ce sont les paroles dont Jésus l'accompagne. Or ces paroles, qui constituent l'âme du récit, sont très différentes chez les synoptiques et chez Jean, tellement qu'il serait impossible de les réunir en un discours suivi. Dans les synoptiques, Jésus revendique, au nom d'Esaïe 56.7 (« *Ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples* »), le droit des païens à la place qui, dès l'origine, leur avait été concédée dans le temple (1 Rois 8.41-43). Chez Jean, il n'y a pas trace de cette intention ; Jésus a en vue Israël lui-même et Israël seul. Cette différence, ainsi que la réponse caractéristique Jean 2.19, accuse deux faits distincts. — Si, comme cela n'est pas douteux, l'abus dont il est question existait réellement au moment où Jésus se présenta pour la première fois dans le temple comme Messie et comme Fils de Dieu, il n'était pas possible qu'il le tolérât. C'eût été du même coup se déclarer le Messie et abdiquer le rôle messianique. Ainsi se justifie de soi-même le récit de Jean. Mais il est tout aussi vrai que si, après s'être réduit pendant plus de deux ans à une simple activité de prophète. Jésus voulut reprendre au jour des Rameaux son rôle de Roi-Messie et renouer ainsi avec ses débuts, il ne put le faire mieux qu'en répétant cet acte par lequel il était entré dans la carrière et en réprimant de nouveau cet abus, qui n'avait pas tardé à se



reproduire. Par la première expulsion, il avait invité le peuple à la réforme qui pouvait le sauver : par la seconde, il protestait contre l'esprit profane qui allait le perdre. Ainsi se justifient également le récit de Jean et le récit synoptique. Ce contraste entre les deux situations s'accorde avec la différence entre les paroles prononcées. Chez Jean voyant son appel repoussé. Jésus pense à sa mort, terme fatal de ce premier rejet ; dans les synoptiques, voyant la déchéance d'Israël consommée, il proclame le droit des païens qui bientôt seront substitués aux Juifs. Quant à l'objection de Keim, cet auteur oublie qu'en agissant de la sorte, Jésus faisait précisément appel à ce qu'il y avait de plus profond dans la conscience de tout vrai théocrate, le respect du temple. Beyschlag a appelé avec justesse cette démarche de Jésus « l'acte juif le plus profondément conservateur. » C'était précisément le caractère admirable de cet acte, d'inaugurer la révolution qui se préparait, en la rattachant à ce qu'il y avait de plus vital dans le passé israélite.

## II. Jésus à Jérusalem (2.23 à 3.21)

Jésus, n'ayant pas été accueilli dans le temple, ne force point les choses. L'emploi de la violence, fût-ce même par les moyens divins, l'eût mené à la carrière non d'un Christ, mais d'un Mahomet. En présence de la froide réserve qu'il rencontre, il fait retraite ; et ce mouvement rétrograde caractérise pour un temps la marche de son œuvre. Le palais vient de se fermer pour lui ; la capitale lui reste ouverte. C'est là qu'il agit, mais non plus dans la plénitude de cette souveraineté messianique avec laquelle il s'était présenté dans le temple. Il se borne à l'enseignement et aux miracles, les deux moyens prophétiques. Telle est l'admirable élasticité de l'œuvre divine au milieu du monde : elle n'avance qu'autant que la foi le lui permet ; devant la résistance elle cède ; elle se retire jusque dans son dernier retranchement.

Puis, arrivée là, elle reprend tout à coup l'offensive, et, engageant la lutte suprême, elle succombe extérieurement, pour vaincre moralement.

Les v. 23 à 25 sont un préambule. C'est le tableau général de l'activité du Seigneur à Jérusalem, à la suite de sa tentative dans le temple. Puis dans le morceau suivant, 3.1-21, Jean donne l'échantillon le plus remarquable de l'enseignement de Jésus et de son témoignage messianique, dans ces premiers temps, auprès de ceux qu'il trouvait disposés à la foi.

**2.23 Comme il était à Jérusalem, à la Pâque à la fête, un grand nombre crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait<sup>a</sup>.**

La première proposition du verset renferme trois déterminations. L'une est celle du *lieu* : à Jérusalem, au centre de la théocratie, théâtre normal de son travail. La seconde est celle du *temps* : à la Pâque dans ces jours où le peuple entier était rassemblé dans la capitale plus nombreux qu'en aucune autre circonstance de l'année. La troisième détermination est celle du *mode* : à la fête, au milieu des impressions solennelles que réveillaient les cérémonies journalières de cette semaine pascale. Le pronom πολλοί, *un grand nombre*, ne désigne plus que des individus ; ils font contraste avec la nation qui aurait dû croire collectivement. Comparez le contraste entre les οἱ ἴδιοι, *les siens*, et les ὅσοι, *tous ceux qui*, 1.11-12. — Mais un contraste plus douloureux encore est signalé par l'évangéliste : c'est celui qui existait entre la foi de ces croyants et la vraie foi. Leur foi, aux yeux de Jésus, n'était pas la foi. Sans doute elle avait pour objet sa révélation comme Christ et Fils de Dieu (*son nom*) ; mais elle ne reposait que sur le fait extérieur de ses miracles. La relation logique entre l'aoriste *crurent* et le participe présent *voyant*, est celle qu'exprimerait la conjonction *parce que*. Cette foi n'avait rien d'intime, de moral ; elle résultait uniquement de l'impression d'étonnement produite sur eux par ces prodiges. Les signes peuvent bien fortifier et développer la vraie foi, là où elle est déjà formée, en lui dévoilant complètement la richesse de son objet (2.11). Ils peuvent même parfois exciter

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute αὐτοῖς. e : *in eos qui infirmi erant*.

l'attention, provoquer la réflexion, mais non produire la foi réelle. La foi est un acte moral qui s'attache à l'être moral en Jésus. — Les derniers mots : *qu'il faisait*, dépeignent bien la nature de cette foi : c'était l'opération matérielle qui frappait ces gens. — Ces miracles furent sans doute nombreux ; il y est fait allusion 4.45. Jean cependant n'en raconte pas un seul ; tant son but différerait de celui des synoptiques. Il veut uniquement caractériser ici une situation spirituelle.

**2.24 Mais Jésus, lui, ne se confiait pas en eux, parce qu'il les connaissait tous<sup>a</sup>, 25 et parce qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage de l'homme ; car il connaissait par lui-même ce qui était dans l'homme.**

Jésus n'est pas plus ébloui par ce succès apparent qu'il n'a été découragé par le revers qu'il a essuyé dans le temple. Il discerne la nature insuffisante de cette foi. Il y a une sorte de jeu de mots dans le rapport entre le οὐκ ἐπίστευεν, *il ne croyait pas*, ne se confiait pas, et le ἐπίστευσαν, *Ils crurent*, v. 23. Tandis qu'eux, ne considérant que les faits extérieurs, les miracles, *croyaient*, lui (αὐτος δέ), ne s'arrêtant pas aux apparences, *ne croyait pas* : il n'avait pas foi à leur foi. C'est qu'il n'y reconnaissait pas l'œuvre de Dieu. En conséquence il ne les traitait pas non plus comme croyants. Comment se manifestait cette attitude de défiance ? Il est difficile de le préciser. Il s'agit probablement plutôt, dans la pensée de Jean, d'une certaine réserve de nature morale, que d'actes extérieurs positifs, tels que la réticence sur sa doctrine ou la solitude dans laquelle il se serait renfermé. Luthardt : « Comme eux-mêmes ne se donnaient pas moralement à lui, il ne se donnait pas moralement à eux. » C'est un observateur profondément initié aux impressions de Jésus que celui qui a saisi et fait ressortir dans sa conduite ce trait délicat. S'il était lui-même l'un des disciples dont l'appel est raconté au ch. 1, il devait bien sentir en effet la différence entre la conduite de Jésus envers ces gens et la manière dont il s'était comporté envers lui et

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots : *parce qu'il les connaissait tous*.

ses condisciples. Qu'on se représente un pareil trait inventé au II<sup>e</sup> siècle ! — Rien dans le texte n'oblige à identifier la connaissance supérieure de Jésus avec la toute-science divine. L'évangéliste connaissait sans doute par lui-même ce regard limpide et pénétrant (ἐμβλέπειν), qui lisait dans les cœurs comme dans un livre ouvert. Cette science supérieure de Jésus est le plus haut degré du don du *discernement des esprits* (1 Corinthiens 12.10; 1 Jean 4.1).

La proposition : *et parce que...* généralise la donnée du v. 24. Elle signifie que, *dans aucun cas*, Jésus n'avait besoin de recourir à des informations, pour savoir ce qu'il avait à penser de tel ou tel homme. Cette faculté de discernement était inhérente à sa personne (*lui-même*) et par conséquent permanente (imparfait *connaissait*) — ἵνα, *afin que*, n'est pas plus ici qu'ailleurs, la simple périphrase de l'infinitif (contre Weiss). L'idée de but, qui demeure toujours attachée à ce mot, s'explique par la tendance à se satisfaire qui est inhérente au besoin de savoir. — L'article τοῦ, devant ἀνθρώπου, « *l'homme*, » peut s'expliquer, soit dans le sens générique : *l'homme* en général, soit, ce qui est peut-être plus juste dans le sens tout à fait individuel : l'homme avec lequel il avait affaire dans chaque cas donné (Meyer). Mais, même dans cette dernière explication, le sens générique peut être appliqué au ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, *dans l'homme*, dans la proposition suivante. Le *car* signifierait qu'il connaissait chaque représentant du type, *parce qu'il* connaissait à fond le type lui-même. Cependant il est plus simple de donner à cette expression : *dans l'homme*, le même sens individuel que dans la proposition précédente, et d'expliquer le *car* par le mot : *lui-même*. Il n'avait pas besoin d'informations ; *car par lui-même* il connaissait...

Sur le fond de cette situation générale se détache, comme tableau particulier, la scène de l'entretien avec Nicodème. Ce trait est-il cité comme un *exemple*, de cette foi juive qui n'est qu'une forme de l'incrédulité, 2.23 (comparez 3.2), ainsi que le pense Baur, ou au contraire comme une *exception*

à l'attitude pleine de réserve prise par Jésus et décrite v. 24-25 (Ewald) ? L'opinion de Baur se heurte au fait que Nicodème est plus tard devenu croyant (ch. 7 et 19), de sorte que l'exemple aurait été fort mal choisi. D'autre part, le texte n'indique pas non plus que le fait suivant soit raconté comme déviation de la ligne de conduite tracée 2.24 ; et le v. 2 fait même rentrer Nicodème dans la classe des personnes décrites v. 23-25. Lücke ne voit dans ce récit qu'un exemple du savoir surnaturel de Jésus, mais cette idée ne répond pas suffisamment au contenu si grave de l'entretien. Aux yeux de Reuss, Nicodème est un type, créé par l'évangéliste, de ce « judaïsme lettré et savant dont la science est nulle et qui a tout à apprendre de Jésus. » Mais Nicodème reparaît plus tard à deux reprises, jouant un rôle dans l'histoire de Jésus (ch. 7 et 19) ; il n'est donc pas créé uniquement pour donner ici à Jésus l'occasion de le convaincre d'ignorance. Si l'auteur a inséré ce trait dans son récit, c'est qu'il y a vu l'exemple le plus mémorable de la *révélation* que Jésus avait donnée de sa personne et de son œuvre, dans les premiers temps de son ministère ; comparez Weiss et Keil. — Le rôle de cet entretien dans notre évangile, peut être comparé à celui du sermon sur la montagne, dans l'évangile de Matthieu : ces deux morceaux ont un caractère inaugural. — Quant à Nicodème, il est à la fois un exemple et une exception : un exemple, puisque les miracles ont été l'occasion de sa foi ; une exception, puisque la manière dont Jésus le traite, prouve qu'il espère en l'heureux développement de cette foi. La foi caractérisée v. 23 à 25, comme l'observe Luthardt, n'est pas la foi réelle, mais n'est pas non plus l'incrédulité. De ce point il peut y avoir rechute ou progrès. — Comment l'évangéliste a-t-il eu connaissance de cet entretien ? Jésus ou Nicodème le lui auraient-ils raconté ? La première supposition (Meyer) a quelque chose d'improbable. Dans la seconde, on se demande si Nicodème comprenait assez pour si bien retenir. Pourquoi Jean lui-même n'aurait-il pas assisté à l'entrevue, lors même qu'elle avait lieu de nuit ? Comparez v. 11.

Mais cette question est subordonnée à une autre. L'entretien lui-même, tel que nous l'avons sous les yeux, n'est-il point une libre composition de l'auteur, dans laquelle il a réuni divers éléments de l'enseignement ordinaire de son Maître ou même, comme dit Keim, mis dans sa bouche un sommaire fort spirituel de sa propre dogmatique semi-gnostique ? Enfin, sans aller aussi loin, ne peut-on pas supposer du moins que la subjectivité de l'auteur a, sans qu'il s'en doutât lui-même, influencé plus ou moins cet exposé, surtout vers la fin de l'entretien ? C'est ce que nous aurons à examiner. Quelle sera pour cela notre pierre de touche ? Si l'application directe, naturelle, des paroles de Jésus à Nicodème *le pharisien* se maintient jusqu'au bout, nous reconnâtrons à ce signe l'authenticité du compte-rendu. Si, au contraire, le discours se perd, en avançant, dans de vagues généralités sans à propos et sans rapport direct à la situation donnée nous trouverons dans ce fait l'indice d'une composition plus ou moins artificielle.

### **3.1 Il y avait un homme d'entre les pharisiens dont le nom était Nicodème, l'un des chefs des Juifs.**

Le nom de Nicodème, quoique d'origine grecque, n'était pas inusité chez les Juifs. Le Talmud fait mention à plusieurs reprises d'un personnage de ce nom (Nakdimon), appelé aussi Bounaï, compté au nombre des disciples de Jésus. C'était l'un des quatre plus riches habitants de la capitale. Sa famille tomba dans le plus grand dénuement. Il doit avoir vécu encore au moment de la ruine de Jérusalem. Cette dernière circonstance, rapprochée du grand âge de Nicodème au temps du ministère de Jésus, rend douteuse l'identité de celui-ci avec le personnage dont parle le Talmud. — Stier a vu dans le mot ἄνθρωπος, *un homme*, une allusion à 2.25 ; Jean rappellerait par là que Nicodème était un exemplaire de ce type humain que Jésus connaissait si bien ; c'est recherché. — Avant même de le nommer, Jean indique sa qualité de *pharisien*. Ce trait importe, en effet, beaucoup plus que son nom, à l'intelligence de l'entretien suivant. Le particularisme national le plus étroit et le plus exalté s'était créé un organe dans le parti

pharisien. D'après les idées de cette secte, tout Juif possédant les vertus et les qualités légales avait droit à l'entrée dans le royaume messianique. *Universo Israeli est portio in mundo futuro*, disaient les rabbins. Le Messie lui-même n'était que le Juif parfait et tout-puissant qui, élevé par ses miracles au faite de la gloire, devait renverser la puissance païenne et placer Israël à la tête de l'humanité. Ce programme messianique, qu'avait extrait des prophéties l'imagination des docteurs pharisiens, était celui qu'apportait avec lui Nicodème auprès de Jésus. — Le titre d'ἄρχων, *chef*, désigne sans doute l'un des membres laïques du sanhédrin en opposition aux ἀρχιερεῖς (Luc 23.13).

**3.2 Il vint vers lui<sup>a</sup> de nuit et lui dit : Maître, nous savons que tu es un docteur venu de Dieu ; car personne ne peut faire ces miracles que tu fais<sup>b</sup>, si Dieu n'est avec lui.**

Quel était le but de cette visite ? Ces premiers mots de Nicodème ne sont qu'un préambule : il serait inutile d'y chercher la révélation du but de sa démarche. Kopp a supposé qu'il venait espionner le Seigneur. Mais Jésus le traite comme une âme honnête, et Nicodème se montre sincère dans le cours de l'entretien, et plus tard encore. Meyer a pensé qu'il venait s'enquérir du moyen d'être sauvé. Mais en bon Juif et pieux pharisien il ne doutait nullement de son salut. Nous devons penser plutôt qu'il avait discerné en Jésus un être extraordinaire, et que, comme il devait connaître la réponse du précurseur à la députation du sanhédrin, il se demandait sérieusement si Jésus ne serait point le Messie annoncé par Jean comme déjà présent. Dans ce cas, il voulait chercher à sonder ses plans relativement à la révolution décisive que devait entraîner sa venue. Cette supposition me paraît plus naturelle que celle de Weiss, qui, en raison du titre de *docteur* par lequel Nicodème salue Jésus, pense qu'il voulait l'interroger sur ce qu'il venait enseigner de nouveau. Mais Nicodème ne pouvait

<sup>a</sup>7 Mjj. beaucoup de Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sch. hier</sup> lisent πρὸς τὸν Ἰησοῦν au lieu de πρὸς αὐτὸν (correction en vue de la lecture publique). Syr<sup>sin</sup> : *vers notre Seigneur*.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots : *que tu fais*.

évidemment saluer Jésus d'un autre titre que celui de docteur, même si, comme il devait le faire, d'après le témoignage de Jean-Baptiste et à la suite de l'expulsion des vendeurs, il pressentait en lui quelque chose de plus grand encore. — Le pluriel οἴδαμεν, *nous savons*, prouve qu'il ne faisait pas cette démarche uniquement en son propre nom, et qu'un certain nombre de ses collègues partageaient ses préoccupations. — Il vient *de nuit*. Cette circonstance (rappelée expressément 19.39, comparez aussi 7.50) s'explique aisément par la crainte qu'il avait de se compromettre vis-à-vis des autres membres du sanhédrin et même vis-à-vis du peuple. Peut-être aussi voulait-il éviter par une démarche faite au grand jour d'accroître encore le crédit du jeune docteur. Nicodème lui donne le titre de ῥαββί, *maître* : c'est beaucoup de sa part : car Jésus n'avait point passé par les divers degrés d'études rabbiniques qui donnaient droit à ce titre. Comparez 7.15 : « *Les Juifs s'étonnaient, disant : Comment celui-ci connaît-il les Ecritures, n'étant point un homme qui ait étudié ?* » C'est précisément cette marche extraordinaire du développement de Jésus que Nicodème caractérise en disant un *docteur venu de Dieu*. Ἀπὸ θεοῦ, *de Dieu*, est placé en tête comme idée principale, opposée à celle d'un doctorat régulier. Même opposition 7.16 dans la bouche de Jésus lui-même. Cette détermination : *de Dieu*, ne dépend ni du verbe *venu*, ni du mot *docteur*, isolément, mais de la locution complexe ; le sens est : « *venu comme docteur de la part de Dieu.* » L'argumentation est conforme aux précédents théocratiques (Exode ch. 4). Les miracles prouvent l'assistance divine, et celle-ci, la mission divine. Mais cette démonstration en forme, destinée à prouver à Jésus une vérité dont il ne doute point, est un peu pédante et devait choquer l'oreille de celui à qui elle était adressée. Aussi Jésus coupe-t-il court au discours ainsi commencé par une subite apostrophe, destinée à répondre plutôt aux pensées intimes de son interlocuteur qu'à son allocution.

**3.3 Jésus répondit et lui dit : En vérité, en vérité, je te dis que, si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu.**



Le rapport de cette réponse à la parole de Nicodème a été diversement saisi, précisément parce que celui-ci n'avait pas achevé d'exprimer sa pensée. Meyer, conformément à sa supposition indiquée plus haut, interprète ainsi cette réponse : « Toute œuvre particulière est impropre à ouvrir la porte du royaume de Dieu ; il faut une régénération radicale. » Mais nous avons vu que Nicodème, le pharisien, ne pouvait venir avec la pensée que suppose Meyer. B.-Crusius et Weiss, partant du titre de *docteur* qu'il lui a donné, pensent que Jésus veut dire : « Ce n'est pas d'un nouvel enseignement seulement que tu as besoin, c'est d'une nouvelle naissance. » D'après nos remarques précédentes, nous pensons plutôt, avec Luthardt, qu'à l'ouïe des premiers mots de Nicodème, tout le programme pharisaïque relatif au royaume de Dieu se présente avec vivacité à l'esprit de Jésus et qu'il a senti le besoin d'y opposer de front le vrai plan divin touchant ce point capital. Nicodème croit discerner dans l'apparition de Jésus l'aurore du règne messianique tel qu'il le conçoit Jésus lui révèle une conception de ce royaume toute spirituelle et, par conséquent, les conditions morales toutes différentes, nécessaires pour y entrer : « Ce n'est point une vie terrestre glorifiée : il ne s'agit pas d'expulser les légions romaines et d'aller conquérir le Capitole ! Le vrai royaume de Dieu est un état de l'âme, la soumission du cœur à la volonté divine : pour y entrer, il doit s'opérer au dedans de l'homme une œuvre à la fois spirituelle et individuelle, qui n'a rien de commun avec le grand drame politique que tu as en vue. » C'est donc la pleine sécurité dans laquelle vit Nicodème, à l'égard de sa propre participation au règne du Messie, que Jésus veut détruire, en lui répondant de la sorte. Nous possédons dans Luc 17.20-21 un parallèle qui offre le meilleur commentaire de notre passage. « *Quand vient le royaume de Dieu ?* » demande à Jésus un groupe de pharisiens. « *Le royaume de Dieu ne vient point de manière à être observé,* répond le Seigneur : *il est au dedans de vous.* » La coïncidence ne saurait être plus complète. — La formule *amen, amen,* suppose un doute dans l'esprit de l'auditeur (voir 1.52 : le doute ici supposé est celui qui résultait naturellement des préjugés

pharisaïques de Nicodème. « Le Juif pieux, le pharisien honoré, l'archonte puissant, Nicodème tout entier s'écroule, dit Hengstenberg, au choc de ce *En vérité*. » — L'expression solennelle : *je te dis*, ou « je te déclare, » rappelle à Nicodème la dignité de docteur divin qu'il vient d'attribuer à Jésus. — Par cette forme indéterminée : *Si quelqu'un*, Jésus évite ce que l'application directe à ce vieillard aurait eu de dur. — Le mot ἄνωθεν a, dans les trois autres passages où Jean l'emploie (v. 31 ; 19.11,23), le sens local : *d'en-haut*, c'est-à-dire *du ciel*. On peut comparer aussi les passages où il se sert de l'expression : *naître de Dieu* ; par exemple : 1.13 et dans la 1<sup>re</sup> épître 2.29 ; 3.9, etc. ; en tout 9 fois. Ces parallèles semblent décisifs et ont déterminé un grand nombre d'interprètes (Origène, Erasme, Lücke, de Wette, Meyer, Bæumlein, Reuss, Wahle, etc.) à adopter ici ce sens. Mais ne peut-on pas conclure aussi des derniers passages cités que, si c'eût été là l'idée que Jean voulait exprimer, il eût employé plutôt l'expression ἐκ θεοῦ, *de Dieu* ? Le malentendu de Nicodème (v. 4) s'explique plus aisément si Jésus a dit en araméen : « de nouveau, » que s'il a dit « d'en haut », lors même que dans ce dernier cas aussi, Nicodème eût pu parler d'une *seconde* naissance. Dans tous les cas, il résulte des expressions : *une seconde fois* (δεύτερον) et *du sein de sa mère*, que s'il a pensé à une naissance provenant *d'en-haut*, il a compris ce terme dans le sens où il peut s'appliquer même à la naissance naturelle, c'est-à-dire que chaque enfant qui naît vient de Dieu, descend du ciel. Cependant, si le mot ἄνωθεν exprimait ici une idée aussi saillante, ce serait sur ce mot que porterait l'accent et, dans ce cas, il devrait être placé avant le verbe. Placé après le verbe, ἄνωθεν ne fait autre chose que *renforcer* l'idée de commencement attachée à celle de naître, ce qui conduit à donner à cet adverbe le sens temporel plutôt que local : *dès l'origine*. Nous possédons trois exemples frappants de ce sens de ἄνωθεν. Josèphe dit (*Antiq.* I, 18,3) : φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται, « il contracte amitié avec lui *en remontant à l'origine*, » c'est-à-dire comme s'ils entraient pour la première fois en relation mutuelle. Tholuck cite le passage suivant d'Artémidore (*Oneirocriticon*, I, 14) : Un père, rêvant que sa femme met au monde un enfant

tout semblable à lui, dit : « qu'il lui semble ἄνωθεν γεννησθαι, naître dès l'origine, recommencer sa propre existence. » Dans les *Acta Pauli*, Jésus dit à Pierre qui fuit devant le martyre et auquel il se présente : ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι, « je vais recommencer mon crucifiement. » Comparez aussi dans le N. T. Luc 1.3; Actes 26.3 et Galates 4.9. Dans ce dernier passage, ἄνωθεν est complété par πάλιν : « en entrant par le commencement dans un état d'esclavage qui sera le second. » Ce sens d'ἄνωθεν peut difficilement se rendre en français. Ce serait l'expression *tout à neuf* qui y correspondrait le mieux. Le sens est : poser dans le cours de la vie terrestre un commencement aussi nouveau que la naissance elle-même. Philologiquement rien ne s'oppose à ce sens, d'après les exemples cités<sup>a</sup>. Et il fait mieux comprendre la réponse de Nicodème. — Le terme *voir* est peut-être en rapport avec celui de *naître* : une nouvelle vue suppose une nouvelle vie. La vue est souvent le symbole de la jouissance, aussi bien que de la souffrance (8.51). — Dans l'ancienne alliance le *royaume de Dieu* se trouvait réalisé sous une forme politico-religieuse. De cette enveloppe temporaire. Jésus dégage le principe spirituel qui formait le vrai fond de cet état de choses, la soumission de la volonté humaine à la volonté divine, en un mot la sainteté (comparez le sermon sur la montagne); et de ce principe il tire l'idée d'un ordre de choses nouveau qui se réalise d'abord dans les individus, qui opère par là le renouvellement de la société et qui enfin doit transformer la nature elle-même. Car il est faux d'exclure, comme le fait Reuss (*Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 555 et suiv.), les conséquences sociales et finales de la notion du royaume de Dieu dans le sens de notre évangile. Les espérances eschatologiques attachées à ce terme dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament se retrouvent en plein 5.28-29; 6.39-40,44,54. — Meyer fait observer que le terme de *royaume de Dieu*, ne reparaît nulle part ailleurs chez Jean et trouve avec raison dans ce fait une preuve du caractère vraiment historique du récit qui nous occupe. — Si Jésus n'eût été, comme le

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> traduit aussi par : *de nouveau*.

pense Renan, qu'un jeune enthousiaste, obéissant à une mission qu'il se fût donnée à lui-même, n'aurait-il pas été flatté de voir des personnages aussi considérables que Nicodème et ceux qu'il représentait (v. 1), se ranger au nombre de ses adhérents, et ce sentiment ne l'eût-il pas entraîné en ce moment à un tout autre langage ? La claire conscience de la divinité et de la sainteté de sa mission pouvait seule, en face de ce succès, le préserver d'un faux pas.

### **3.4 Nicodème lui dit : Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ? Il ne peut pourtant pas rentrer dans le sein de sa mère et naître une seconde fois ?**

Cette parole est aux yeux de plusieurs critiques modernes un chef-d'œuvre d'invraisemblance. Reuss pense que « l'on a bien tort de chercher à donner à cette réponse un sens tant soit peu plausible ou excusable. » Schleiermacher propose d'expliquer ainsi : « Il est impossible, à mon âge, de recommencer une nouvelle vie *morale*. » Tholuck, Bæumlein, Hengstenberg, à peu près le même : « Ce que tu me demandes est aussi impossible que de ce qu'un homme rentre... » Ces explications affaiblissent évidemment le sens du texte. Meyer pense que c'est l'embarras où la parole de Jésus plonge Nicodème qui lui fait énoncer quelque chose d'absurde. Lange trouve plutôt une certaine irritation dans cette réponse : le pharisien essaierait d'engager une discussion rabbinique pour montrer à Jésus l'exagération de ses exigences. Ces suppositions sont peu vraisemblables. Jésus parlerait-il comme il le fait dans la suite à un homme aussi borné ou aussi susceptible ? Lücke explique : « Tu ne peux pourtant pas vouloir dire que... ? » cette explication est philologiquement exacte ; elle rend fidèlement le sens de la négation μή (comparez notre traduction). Comme l'observe Weiss, Nicodème ne répond pas ainsi en homme qui manque d'intelligence ; mais il est froissé de voir Jésus lui poser une condition semblable ; il se refuse à entrer dans sa pensée et, s'en tenant au sens littéral, il se borne à en faire ressortir l'absurdité. La manière dont il exprime cette

impression ne paraît même pas entièrement exempte d'ironie. C'est qu'en vérité il ne peut concevoir comment le commencement d'une autre vie pourrait être posé au sein de l'existence naturelle. Le royaume de Dieu lui est toujours apparu comme la forme la plus glorieuse de l'existence terrestre elle-même. A quoi bon une nouvelle naissance pour y entrer ? L'A. T. parlait sans doute de la force d'en-haut, du secours divin nécessaire pour sanctifier l'homme, mais non d'une naissance nouvelle (voir Luthardt).

Les mots : « *lorsqu'il est vieux* » prouvent que Nicodème n'a pas manqué de s'appliquer à lui-même le : *si quelqu'un* de Jésus. — Le mot δεύτερον, *une seconde fois*, ne reproduit sans doute qu'en partie le sens du ἄνωθεν, *dès l'origine*, dans la bouche de Jésus. C'est que Nicodème ne discerne pas clairement la différence entre un commencement à *nouveau* et un commencement *différent*. Un renouvellement moral radical lui paraît impossible sans un renouvellement physique simultané. Aussi l'explication que lui donne Jésus porte-t-elle sur la différence absolue entre la naissance naturelle et la naissance nouvelle qu'il réclame.

### **3.5 Jésus répondit : En vérité, en vérité, je te dis que si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit<sup>a</sup>, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu<sup>b</sup>.**

Les mots *d'eau et d'Esprit*, substitués à ἄνωθεν (*dès l'origine*), indiquent à Nicodème les facteurs nouveaux et par conséquent la nature toute différente de cette seconde naissance. Le premier terme : *d'eau*, convient mieux à l'idée d'une naissance *nouvelle* qu'à celle d'une, naissance *céleste*. — Le spiritualisme, embarrassé par le caractère matériel de ce premier moyen, a souvent cherché à le confondre avec le second. Ainsi Calvin paraphrase l'expression *d'eau et d'Esprit* par le terme d'*aquæ spiritales* ; il s'appuie sur l'expression *baptême d'Esprit et de feu* (Luc 3.16). Mais le sens spirituel du mot *feu* ne pouvait faire doute dans cette locution. Il en était autrement du mot

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> : *d'esprit et d'eau*.

<sup>b</sup>Ν quelques Mnn It<sup>aliq</sup> Justin Ir. Or. (2 fois) Const. apost. Tert. Chrys. (3 fois) lisent την βασιλειαν των ουρανων (*le royaume des cieux*) leçon qu'admet Tischendorf (8<sup>e</sup> édition).

*eau*, dans la parole qui nous occupe, surtout au moment où Jésus parlait de la sorte. Le baptême de Jean produisait alors une sensation immense en Israël, de sorte que la pensée de Nicodème, à l’ouïe du mot *naissance d’eau*, devait se porter immédiatement sur cette cérémonie ; comme elle se célébrait sous la forme d’une immersion totale ou partielle, elle figurait assez naturellement une naissance. Jésus, d’ailleurs, au moment où il s’exprimait ainsi, sortait en quelque sorte de l’eau du baptême : c’était en accomplissant ce rite qu’il avait lui-même reçu le *Saint-Esprit*. Comment, en de telles circonstances, cette expression : *naître d’eau*, eût-elle pu désigner dans sa bouche autre chose que le baptême ? Ainsi s’explique aussi la forme négative et presque menaçante : *Si quelqu’un ne...* Nicodème était pharisien, et l’on sait que les pharisiens avaient refusé de se soumettre au baptême de Jean (Luc 7.30) ; cette parole renfermait donc un avertissement très actuel adressé à Nicodème. Weiss, s’appuyant sur le manque d’article devant le mot *eau*, rejette cette allusion spéciale au rite du baptême. Il ne voit dans l’eau qu’une image de la purification du péché opérée par la nouvelle naissance spirituelle. Mais le manque d’article fait simplement ressortir la *qualité* du moyen et n’empêche point de penser à l’usage pratique spécial qui en était fait par Jean à ce moment-là. Nicodème devait apprendre qu’accepter l’œuvre du précurseur était la première condition pour entrer dans la vie nouvelle. Ce premier terme renfermait donc une invitation positive à rompre avec la ligne de conduite adoptée par le parti pharisien envers Jean-Baptiste — Mais quelle est la relation entre le baptême et la nouvelle naissance (v. 3) ? Lücke fait ressortir dans le baptême l’élément subjectif de la repentance (μετάνοια). Il pense que Jésus voulait dire : d’abord, de la part de l’homme, la repentance (dont le baptême est l’emblème) : après cela, de la part de Dieu, l’Esprit. Mais les deux régimes sont parallèles, dépendant d’une seule et même préposition : l’un ne peut représenter quelque chose de purement subjectif et l’autre quelque chose de purement objectif. L’eau renferme aussi quelque chose d’objectif, de divin ; cet élément divin du baptême, c’est Strauss qui se trouve l’exprimer

le mieux. « Si, de la part de *l'homme*, dit-il, le baptême est la déclaration de la *renonciation* au péché, il est de la part de *Dieu* la *déclaration du pardon* des péchés. » Le baptême d'eau, en tant qu'offert et administré de la part de Dieu et en son nom, renferme la promesse du pardon, dont il est le gage visible, en faveur du pécheur qui l'accepte. Pierre dit dans ce sens le jour de la Pentecôte, Actes 2.38 : « Que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ *pour le pardon des péchés*, et [en conséquence de ce pardon] vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Et il faut bien remarquer qu'il dit : « le pardon *des péchés*, » et non *de ses péchés*. Car c'est l'idée du baptême *en soi*, et non celle de son efficacité individuelle, que Pierre veut signaler. Le baptême est en effet le couronnement des lustrations symboliques de l'ancienne alliance ; comparez Psaume 51.4,9 : « *Lave-moi de mon iniquité... Purifie-moi de mon péché avec l'hysope ; lave-moi et je serai plus blanc que la neige.* » Ezéchiel 36.25 : « *Je répandrai des eaux pures, et vous serez nettoyés.* » Zacharie 13.1 : « *En ce temps il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et pour la souillure.* » C'est que l'eau est dans tous ces passages l'emblème du sang expiatoire, seul moyen réel de pardon. Comparez 1 Jean 5.6, où sont mis en rapport *l'eau, le sang et l'Esprit* ; l'eau, d'une part, comme symbole du sang qui réconcilie, et de l'autre, comme gage de l'Esprit qui régénère. Accepter le baptême d'eau administré par Jean, c'était donc, tout en témoignant de sa repentance, se mettre au bénéfice de la promesse du pardon messianique. La condamnation ainsi enlevée, le baptisé se trouvait replacé devant Dieu dans la position normale, celle d'un homme qui n'aurait pas péché : et par conséquent il était apte à recevoir du Messie lui-même le don de l'Esprit. — *L'Esprit* : c'est ici le principe actif, efficient de la nouvelle naissance, du renouvellement de la volonté et des dispositions du cœur, et par là même l'auteur de toute l'œuvre de la sanctification. Jésus résume donc dans ces deux mots : *d'eau et d'Esprit*, les principes essentiels du salut chrétien, la justification et la sanctification, ces deux conditions d'entrée dans le royaume divin.

Dans les versets suivants, il n'est plus fait mention de l'eau, précisément parce qu'elle n'a, dans la nouvelle naissance, qu'une valeur négative : elle ôte l'obstacle, la condamnation. La vertu créatrice procède de l'Esprit. — L'absence d'article avec le mot *Esprit* s'explique de la même manière qu'avec le mot *eau*. Il s'agit de la *nature* ou de la (*qualité* des facteurs concourant à cette naissance surnaturelle. L'expression εἰσελθεῖν, *entrer*, est substituée ici au terme ἰδεῖν, *voir*, du v. 3. L'image d'*entrer dans* est en rapport plus direct avec celle de *naître de*. C'est en *sortant* (ἐξ) des deux éléments indiqués, où elle s'est plongée, que l'âme *entre dans* (εἰς) le royaume. — La leçon du *Sinaït* : « le royaume *des cieux*, » se lisait également d'après Hippolyte chez les docètes du II<sup>e</sup> s. ; elle se trouve dans un fragment d'Irénée récemment découvert, dans les *Constitutions apostoliques* et dans Origène (traduct.). Sans doute ces autorités ne sont pas suffisantes pour nous permettre de la substituer à la leçon reçue, comme le fait Tischendorf. Mais cette variante doit être extrêmement antique. Elle fait en tout cas tomber l'objection élevée contre la réalité de la citation de notre passage chez Justin, *Apol.* I, 61 (voir ⇒)

En parlant ainsi à Nicodème, Jésus ne pensait point à faire dépendre, soit en général, soit dans chaque cas particulier le salut de l'acte matériel du baptême. L'exemple du brigand sur la croix prouve que Dieu peut accorder le pardon sans le baptême d'eau. Mais quand l'offre de ce signe a eu lieu et que le pécheur l'a repoussée, la position est autre ; or c'était là celle de Nicodème. — Par les deux sentences suivantes Jésus démontre la *nécessité* (v. 6<sup>a</sup>) et la *possibilité* (v. 6<sup>b</sup>) de la nouvelle naissance, en laissant l'eau de côté pour ne plus s'en tenir qu'à l'Esprit.

### 3.6 Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit<sup>a</sup>.

La transition logique du v. 5 au v. 6 est cette idée sous-entendue : « Le

<sup>a</sup>It<sup>aliq</sup> Vg<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> Tert. ajoutent : *quia deus spiritus est* (a Syr<sup>sin</sup> ont en plus : *et ex deo natus est*) ; Syr<sup>sin</sup> : *parce que Dieu est esprit vivant*.



royaume de Dieu ne peut qu'être de nature spirituelle comme Dieu lui-même. » Donc, pour y entrer, il faut être non *chair*, comme chaque homme l'est par sa première naissance, mais esprit, comme il le devient par la nouvelle naissance. — Le mot *chair* (voir ⇒ et suivantes), pris en lui-même, n'implique pas nécessairement la notion de péché. Et l'on pourrait certainement soutenir avec Weiss qu'il s'agit ici simplement de l'*insuffisance* de la naissance naturelle, même dans l'état d'innocence, pour rendre l'homme apte au royaume divin. Cependant il ne faut point oublier qu'il s'agit ici de l'humanité dans sa constitution actuelle, d'après laquelle le péché est attaché au fait de la naissance plus étroitement qu'à tout autre de la vie naturelle (Psaume 51.7)<sup>a</sup>. L'expression : *la chair*, me paraît donc désigner ici l'humanité dans son état présent où la chair domine l'esprit. Cet état se transmet de génération en génération, de telle sorte que, sans renouvellement, aucun homme ne peut sortir de ce cercle fatal. Et de là la *nécessité* de la régénération. Comment cette transmission de l'état charnel s'accorde-t-elle avec la culpabilité individuelle ? Les derniers mots de l'entretien jetteront du jour sur cette question difficile. — D'après cette parole on ne peut admettre que Jésus s'envisageât comme né de la même manière que les autres hommes (v. 7, *vous*). — Le substantif *chair*, en tant qu'attribut (*est chair*), a un sens bien plus énergique que ne serait celui de l'adjectif (*charnel*). L'état est en quelque sorte devenu nature. Il résulte de là qu'il ne suffit pas de nettoyer ou de parer extérieurement l'homme naturel ; une nature nouvelle doit être substituée à l'ancienne, au moyen d'une puissance régénératrice. — On pourrait voir encore dans la seconde proposition une preuve de la *nécessité* de la nouvelle naissance ; pour cela il faudrait lui donner le sens exclusif : « Il n'y a *que* ce qui est né de l'Esprit qui soit spiri-

<sup>a</sup>L'opposition que Weiss établit, quant à l'emploi du mot *chair*, entre Paul et Jean, comme si la notion de péché était attachée plus étroitement à ce terme chez le premier que chez le second, n'est que relativement fondée. Voici à quoi revient la différence : chez Paul sur 88 fois qu'est employé le mot *chair*, il y en a 32 où ce terme a un sens moralement indifférent ; chez Jean (évangile et épître), il y a, outre le passage actuel, qu'un cas sur 15 (1 Jean 2.16), où la notion de péché paraît être attachée au mot *chair*.

tuel (et puisse jouir par conséquent du règne de l'Esprit). » Mais la proposition a plutôt un sens positif et affirmatif : « Ce qui est né de l'Esprit est réellement esprit et par conséquent ne peut manquer de jouir du règne de l'Esprit. » L'idée est donc celle de la *réalité* de la nouvelle naissance et par conséquent de sa *pleine possibilité*. C'est la réponse à la question : « Comment un homme *peut-il* ? » Que l'Esprit souffle, et l'homme spirituel est là ! — Le mot *Esprit*, comme sujet, désigne l'Esprit divin, et comme attribut, le nouvel homme. Ici encore, le substantif (*esprit*) est employé au lieu de l'adjectif (*spirituel*), afin de caractériser l'essence nouvelle. — Ce mot *esprit* comprend, dans le contexte, non seulement le nouveau principe de vie spirituelle, mais aussi l'âme et le corps soumis à l'Esprit. — Le neutre τὸ γεγεννημένον, *ce qui est né*, est substitué dans les deux propositions au masculin *celui qui est né*, afin de désigner la *nature* du produit, abstraction faite de l'individu ; ainsi ressort mieux la généralité de la loi. — Hilgenfeld trouve ici la distinction gnostique entre deux espèces d'hommes originellement opposées. Meyer répond bien : « Il y a distinction, non entre deux classes d'hommes mais entre deux phases différentes dans la vie du même individu. »

Jésus remarque que l'étonnement de Nicodème au lieu de diminuer, va croissant. Il pénètre la cause de ce fait : Nicodème n'a pas encore donné place dans sa conception des choses divines à l'action du Saint-Esprit ; voilà pourquoi il cherche toujours à se représenter la nouvelle naissance comme un fait sensible. Le reconnaissant toutefois pour un homme sérieux et sincère, il veut ôter de sa voie cette pierre d'achoppement. Ce n'est pas ici, lui dit-il un fait qu'on puisse se représenter ; on ne le comprend qu'autant qu'on l'éprouve.

**3.7 Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez de nouveau<sup>a</sup>. 8 Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu**

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> lit υμιν au lieu de σοι et omet ανωθεν.

**ne sais ni d'où il vient ni<sup>a</sup> où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit<sup>b</sup>.**

Par l'expression : *vous naissiez*, Jésus s'exempte lui-même de cette condition générale. Il a dû *croître spirituellement* sans doute (Luc 2.40,52) ; mais il n'a pas eu besoin de renaître. Le don du Saint-Esprit à son baptême n'a pas été une régénération, mais le couronnement d'un développement antérieur parfaitement normal sous l'influence constante de l'Esprit. — Jésus dirige l'attention de Nicodème sur un fait qui, tout comme la nouvelle naissance, échappe à l'observation sensible, et que l'on ne constate que par ses effets, le souffle du vent. Le mot grec πνεῦμα a, aussi bien que le mot hébreu רוּחַ, le double sens de *vent* et d'*esprit*. Comme il résulte du *ainsi* qui suit qu'il y a une comparaison, ce terme est certainement pris ici dans le sens de *vent*. Tholuck (1<sup>re</sup> éd.) a supposé qu'en ce moment même, on entendait le vent souffler dans les rues de Jérusalem. Cette supposition donne plus de réalité à ces mots : *Et tu en entends le bruit*. En disant : *Tu ne sais...*, Jésus ne parle pas de l'explication du vent, en général. Il rappelle seulement que dans chaque cas particulier il est impossible de déterminer exactement le point où s'est formé ce souffle et celui où il aboutira. Peut-être y a-t-il allusion Ecclésiaste 11.5 : « Comme tu ne sais pas le chemin du vent... » Tandis que le développement de toute vie naturelle se rattache à un germe organique visible et aboutit à un produit qui tombe sous les sens, le vent paraît et passe comme une irruption libre de l'infini dans le fini. Il n'y a donc pas dans la nature de symbole plus frappant de l'action de l'Esprit. L'opération du principe régénérateur n'est liée à aucune norme sensible ; elle se perçoit par son action sur l'âme humaine. Mais l'homme chez qui cette action s'exerce ne comprend ni d'où proviennent ces impressions nouvelles qu'il ressent, ni où elles le conduisent. Il est seulement conscient du travail profond qui s'opère en lui et qui le renouvelle radicalement. L'adverbe de repos ποῦ, avec le verbe de mouvement ὑπάγει, est

<sup>a</sup>Les Mjj., Mnn. et Vss lisent και που, et non η που (A It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>hier</sup>).

<sup>b</sup>It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur sin</sup> lisent εκ του υδατος και του πνευματος.

une forme fréquente en grec. C'est comme l'anticipation de l'état de repos qui suivra le mouvement arrivé à son terme. L'application de la comparaison, dans la seconde partie du verset, n'est pas exprimée tout à fait correctement. Il eût fallu : Ainsi se passent les choses *chez tout homme* qui est né... Mais il n'est pas dans le génie de la langue grecque de faire correspondre symétriquement la comparaison et son application ; comparez, dans le N. T. Matthieu 13.24 et suiv. ; 25.1, etc. — Le participe parfait γεγεννημένος désigne le fait consommé : l'œil n'a rien discerné, l'oreille n'a rien entendu ; et voilà un homme né de nouveau et qui a pénétré dans le royaume éternel ! Tout est fait, et rien n'a paru ! Quel contraste avec l'apparition bruyante et pompeuse du royaume divin selon le programme pharisaïque !

**3.9 Nicodème répondit et lui dit : Comment ces choses peuvent-elles se faire ? 10 Jésus répondit et lui dit : Tu es le docteur d'Israël et tu ne sais pas ces choses !**

Nicodème ne nie point ; mais il se reconnaît étranger à toute expérience de l'action de l'Esprit. C'est au tour de Jésus de s'étonner. Il constate avec surprise une telle ignorance spirituelle chez celui qui représente en ce moment devant lui l'enseignement de l'ancienne alliance. On a trouvé de l'amertume dans cette réponse ; elle n'exprime, qu'un légitime étonnement. Des passages tels que Jérémie 31.31 ; Ezéchiel 36.26-28 ; Psaume 143.10-11, n'auraient-ils pas dû préparer Nicodème à comprendre la puissance du souffle divin ? Mais les pharisiens s'étaient attachés à l'éclat du royaume plutôt qu'à sa *sainteté*. — L'article, ὁ devant διδάσκαλος, « le docteur, » a été interprété dans ce sens : « le docteur connu, illustre » (Winer, Keil) L'ironie serait bien forte. Cet article désigne plutôt Nicodème comme le représentant du doctorat Israélite, comme la διδασκαλία officielle personnifiée. Comparez le ὁ ἑσθίων Marc 14.18.

Le verset 10 forme la transition à la seconde partie de l'entretien. Ce qui caractérise extérieurement cette partie, c'est le silence de Nicodème. Ainsi que l'observe Hengstenberg, il semble dire comme Job devant Jéhova : « Je

*suis trop petit ; que dois-je répondre ? J'ai parlé une fois ; mais je mets ma main sur ma bouche.* » De son côté, Jésus le traite avec une bonté et une condescendance touchantes ; il l'a trouvé humble et docile, et il s'ouvre maintenant à lui sans réserve. Nicodème venait, comme nous l'avons vu, pour l'interroger sur sa mission messianique et sur le mode de l'établissement du règne divin depuis si longtemps attendu. Il ne se préoccupait nullement des conditions morales auxquelles il pourrait entrer lui-même dans cet état de choses. Juif fidèle, pieux pharisien, saint synédriste, il se croyait sauvé par le fait même. Jésus, en éducateur consommé, a commencé par lui rappeler ce qu'il oubliait, la question pratique. Il lui a appris ce qu'il ne demandait point, mais ce qu'il lui importait le plus de savoir. Et maintenant il lui révèle avec bonté tout ce qu'il désirait connaître : il lui déclare ce qu'il *est* (v. 11-13) : ce qu'il vient *faire* (v. 14-17), et ce qui *résultera* de sa venue pour l'humanité (v. 18-21).

La première partie de l'entretien se résumait ainsi : Que se passera-t-il ? Réponse : Rien, dans le sens ou tu l'entends. La seconde signifie : Et pourtant il se passe réellement quelque chose, et même ce qu'il y a de plus inouï : le révélateur suprême est là : la rédemption va s'accomplir ; le jugement universel se prépare. Voilà les faits divins qui se déroulent aux yeux de Nicodème dans la seconde partie de l'entretien. La conduite de Jésus avec cet homme contraste donc manifestement avec ce qui avait été dit 2.24. Il se *confie en lui* ; car il a reconnu son entière droiture ; comparez v. 21.

L'enseignement positif ne commence proprement qu'au v. 13. Les v. 11 et 12 en sont le préambule.

Ce passage v. 11-13 renoue distinctement avec le v. 2 Nicodème avait parlé au nom de plusieurs : « *Nous savons...* » (v. 1) ; Jésus s'adresse à ces interlocuteurs absents ; « *Vous ne recevez pas...* Si je vous ai dit » (v. 11<sup>b</sup> et 12<sup>a</sup>). Nicodème avait appelé Jésus *un docteur venu de Dieu* (v. 1). Jésus lui montre qu'il a dit plus vrai qu'il ne pensait ; il se révèle à lui comme le Fils

de l'homme descendu du ciel pour témoigner des choses du ciel (v. 13). Cette relation entre les v. 1 et 2 et les v. 11 à 13 prouve que tout le commencement de l'entretien, v. 3 à 10, a été provoqué occasionnellement et n'est en réalité qu'un épisode, et que maintenant seulement commencent, à proprement parler, les révélations que Nicodème était venu chercher.

Versets 11 à 13 : En opposition au doctorat de la lettre, dénué de toute intuition spirituelle, Jésus lui annonce l'avènement d'un enseignement qui reposera sur la connaissance immédiate de la vérité (v. 11). Pour que Nicodème puisse profiter de cet enseignement supérieur, Jésus l'invite à la foi (v. 12). Enfin il lui dévoile en sa personne le parfait révélateur (v. 13). — Weiss et Keil pensent que Jésus veut maintenant indiquer le chemin pour arriver à la régénération et, par conséquent, aussi pour la comprendre. Mais l'exposé du salut donné dans ce qui suit est beaucoup trop considérable pour pouvoir être motivé par un rapport aussi spécial à ce qui précède.

**3.11 En vérité, en vérité<sup>a</sup>, je te dis que nous disons ce que nous savons et que nous rendons témoignage de ce que nous avons vu ; et vous ne recevez pas notre témoignage.**

La formule *amen, amen* (« en vérité ») annonce, comme toujours, une vérité que Jésus puise au plus profond de sa conscience et qui, se présentant comme une révélation à l'esprit de l'interlocuteur, doit triompher de ses préjugés ou de ses doutes. — l'enseignement rabbinique travaillait sur la lettre des Ecritures mais ne se mettait point en contact avec la vérité essentielle qu'elle renfermait (5.39). Jésus proclame avec une intime satisfaction l'avènement d'un enseignement des choses saintes tout différent, qui aura le caractère de la certitude « *ce que nous savons ;* » parce qu'il procédera de l'intuition immédiate : « *ce que nous avons vu.* » Les deux verbes subordonnés : « *nous disons* » et « *nous témoignons,* » sont en rapport avec les deux verbes principaux : on *dit* (déclare) ce que l'on *sait*, on *témoigne*

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omettent le second  $\alpha\mu\eta\nu$ .

de ce que l'on a vu. Il y a de plus gradation évidente entre chaque verbe et le verbe correspondant de la phrase suivante : le *savoir* s'élève jusqu'à la clarté de la *vue*, et le *parler* prend le caractère solennel d'un *témoignage*. Le contraste signalé ici par Jésus, entre l'enseignement rabbinique et le sien propre, frappait même le peuple ; comparez Matthieu 7.28-29.

Mais de qui parle donc Jésus en disant : « *nous* » ? Quel est ce collège de nouveaux docteurs qu'il oppose à la caste des scribes et des sages de ce siècle qui s'en vont (1 Corinthiens 1.20) ? On a expliqué de bien des manières ces pluriels : « *nous* disons... , *nous* témoignons. » Bèze, Tholuck, Wahle entendent par *nous* : « Moi et les prophètes. » Bengel : « Moi et le Saint-Esprit, » Chrysostome et Euthymius : « Moi et Dieu. » L'impossibilité de ces explications est manifeste. De Wette, Lücke voient dans ce *nous* un pluriel de majesté : Meyer, Keil, le pluriel de catégorie : « des docteurs tels que moi. » Ces explications sont moins insoutenables. Mais cette première personne du pluriel, employée pour se désigner soi-même, est sans exemple dans la bouche de Jésus. Et pourquoi revenir ensuite au singulier (v. 12 et 13) : « *Je* te dis... ; si *je* vous ai dit... ; si *je* vous dis... ? » De même que le *vous* s'adresse à d'autres personnes que Nicodème (comparez v. 2 : *nous savons*), le *nous* doit s'appliquer non seulement à Jésus, mais à une pluralité d'individus qu'il oppose à celle dont Nicodème est le représentant. Il faut donc admettre que Jésus annonce ici à Nicodème l'existence d'un certain nombre d'hommes qui représentent déjà le nouveau mode d'enseignement. D'après Knapp, Hofmann, Luthardt, Weiss etc., Jésus ne penserait, en parlant de la sorte, qu'à lui-même et à Jean-Baptiste. Il ferait allusion à ce que Jean et lui ont contemplé dans la scène du baptême. Mais l'idée de la régénération à laquelle on prétend rapporter ce *voir* et ce *savoir*, est totalement étrangère à la scène du baptême, et dans notre chapitre même, v. 31 et 32, le précurseur se met expressément en dehors des conditions de l'enseignement nouveau inauguré par Jésus. Nous croyons donc, avec Lange, Hengstenberg, Westcott, que Jésus pense à lui et à *ses disciples*,

dont un ou plusieurs se trouvaient en ce moment auprès de lui et qui commençaient déjà à devenir les organes de ce doctorat nouveau inauguré par lui. En la personne de Jésus, puis dans ses actes et ses paroles, le ciel est constamment ouvert sous leurs yeux (1.52) ; déjà ils *voient* et *savent* véritablement ; leur regard plonge dans l'essence des choses : « Celui qui m'a vu, a vu le Père. » Sur ce fondement, déjà ils témoignent. Quelle vivacité, quelle fraîcheur, dans la déclaration de Jean et d'André 1.42, dans celle de Philippe 1.47, dans l'exclamation de Nathanaël 1.30, et, un peu plus tard, dans la profession de Pierre 6.68-69 ! Il y a là, à un faible degré sans doute, vue et témoignage. Jésus ne se sent donc plus seul. De là le sentiment de joie profonde que respirent ces pluriels : *nous disons, nous savons, etc.*, et qui se trahit jusque dans la forme de son langage. En effet, Luthardt a fait observer avec raison que nous voyons paraître ici cette forme du parallélisme qui constitue le rythme poétique de la langue hébraïque. Ce trait de style trahit l'émotion et caractérise toujours un moment d'élévation particulière (5.35,55-56, etc.). Le langage se rapproche du chant. Nicodème doit comprendre que les choses sont plus avancées qu'il ne le pense ! Ce passage rappelle celui des synoptiques où Jésus proclame la préférence que Dieu accorde aux *petits enfants*, à ses humbles et ignorants disciples, sur les intelligents et savants rabbins de Jérusalem (Matthieu 11.23 ; Luc 10.21). Tandis que ses collègues et lui attendent encore l'heure solennelle de l'avènement du royaume, ce royaume est déjà là à leur insu et d'autres y participent avant eux ! Meyer, Astié et d'autres rapportent l'expression « *nous avons vu* » à la connaissance possédée par Christ dans son état de préexistence. Mais Weiss lui-même renonce à cette explication qu'il croit devoir admettre dans d'autres cas analogues (voir au v. 13). Elle serait tout à fait incompatible avec l'interprétation que nous avons donnée du mot *vous*.

Avant de dévoiler à Nicodème ce qu'il sait et ce qu'il voit des choses d'en-haut, Jésus fait un douloureux retour sur la manière dont son témoignage a été accueilli jusqu'ici par les chefs de la théocratie : « *Et vous ne*



recevez pas notre témoignage. » — Καί, *et*, signifie ici : *et pourtant* (1.10). Cette copule fait ressortir mieux que ne le ferait la particule καίτοι, *pourtant*, dont Jean ne se sert presque jamais (comparez 4.2), la contradiction entre deux faits qui devraient s'exclure et qui cependant marchent ensemble (entendre le témoignage et le rejeter). — Jésus était conscient, ainsi que l'est tout prédicateur vivant, de la résistance intime que rencontraient son apparition et son enseignement dans le cœur du peuple et de ses chefs. On avait déjà pu la pressentir à l'occasion de la députation du sanhédrin auprès de Jean (1.19 et suiv. ). La conduite du peuple et des autorités, au sujet de la démarche solennelle de Jésus dans le temple (3.2 et suiv.), lui avait donné la mesure de ce qui l'attendait. Les paroles de Nicodème lui-même (3.2), où il l'appelait docteur en considération de ses miracles, non de son enseignement même, montraient combien peu sa parole avait trouvé accès dans les cœurs. Ce manque de réceptivité spirituelle, que venait encore de trahir l'inintelligence de Nicodème, rendra bien difficile, Jésus le sent, l'acceptation des révélations célestes qu'il apporte au monde :

**3.12 Si je vous ai dit les choses terrestres, et que vous ne croyiez <sup>a</sup> pas, comment croirez-vous si je viens à vous<sup>b</sup> dire les choses célestes ?**

Lorsqu'un maître dit à son élève : « Si tu ne me comprends pas sur ce point comment me comprendras-tu sur cet autre ? » on doit supposer que le disciple s'attend à être instruit sur ce dernier. Il faut donc conclure de cette parole de Jésus que les *choses célestes* sont à ses yeux celles qui préoccupent Nicodème et sur lesquelles celui-ci était venu l'interroger : la personne du Messie, la nature de son règne, la manière dont il fondera et accomplira cette grande œuvre, soit en Israël, soit dans le monde païen. Et en effet, ce sont précisément là les questions auxquelles Jésus répond dans la seconde partie de l'entretien qui va suivre. — Le contraste entre le passé « si je vous *ai dit* » et le présent « si je vous *dis* » prouve que Jésus n'avait

<sup>a</sup>E H 14 Mnn. Cop. Syr<sup>hier</sup> : ΟΥΚ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΤΕ (*vous n'avez pas cru*), au lieu de ΟΥ ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ (*vous ne croyez pas*).

<sup>b</sup>Le second υμιν manque dans E H 9 Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup>.

point encore exposé en public ce qu'il appelle les *choses célestes*. Cet entretien fut la première communication de Jésus en dehors du cercle intime des siens sur la nature du royaume messianique et sur le mode du salut. — L'enseignement public du Sauveur avait donc jusqu'alors porté sur ce qu'il appelle les *choses terrestres*, cette expression ne peut désigner des choses qui appartiennent aux intérêts de la terre ; car Jésus ne s'était pas plus occupé de ces choses-là auparavant qu'il ne s'en est occupé plus tard. Si par les *choses célestes* nous devons naturellement entendre les desseins de Dieu, inaccessibles à l'esprit de l'homme, pour l'établissement de son règne, il faudra faire rentrer dans le domaine des *choses terrestres* tout ce qui appartient à la nature morale de l'homme, en dehors de la rédemption et de la régénération : ainsi tout ce que Jésus vient de déclarer sur l'état charnel de l'homme naturel et sur la nécessité pour lui d'une transformation radicale. Jésus pense sans doute au contenu de ses premières prédications, analogues à celles de Jean-Baptiste, et que Marc résume 1.15 en ces mots : « *Repentez-vous et croyez à l'Évangile, car le royaume des cieux est proche ;* » ces prédications dont nous possédons l'échantillon le plus remarquable dans le sermon sur la montagne. Quelle différence avec les révélations que Jésus fait à Nicodème ! L'entretien avec celui-ci est le premier pas dans un domaine infiniment élevé au-dessus de cette prédication élémentaire. On comprend pourquoi il nous a été conservé par Jean ; il avait marqué dans le développement de sa propre foi.

D'après Lucke et Reuss, les choses terrestres seraient les choses faciles à comprendre, et les célestes « les idées plus élevées de l'Évangile, moins accessibles à une intelligence non encore éclairée par lui. » Au point de vue des conséquences, ce sens est vrai, mais non à celui de l'explication proprement dite. Aucun exemple ne prouve que céleste puisse signifier difficile, et terrestre facile. — Ewald fait de εἶπον une 3<sup>e</sup> plur. : « S'ils (les prophètes) vous ont parlé des choses terrestres et que vous *n'y ayez pas cru* (leçon ἐπιστεύσατε)... » Mais un sujet de ce genre ne pourrait être

sous-entendu, et un ἐγώ, *moi*, ne pourrait manquer dans la proposition suivante (Meyer, Bæumlein) — Dans cette parole remarquable, Jésus oppose les faits qui appartiennent au domaine de la conscience humaine et que l'homme peut constater par l'observation de soi-même, aux décrets divins qui ne peuvent être connus que par le moyen d'une révélation. Voici le raisonnement : « Si, lorsque je vous ai déclaré des choses dont vous pouvez, en consultant votre propre conscience, constater vous-mêmes la réalité, vous n'avez pas cru, comment croirez-vous, quand je vous révélerai les secrets du ciel qu'il faut recevoir uniquement sur parole ? » Là, le témoignage du sens interne facilite la foi ; ici, tout repose au contraire sur la confiance au témoignage du révélateur. Ce témoignage rejeté, l'échelle sur laquelle l'homme pouvait s'élever à la connaissance des choses du ciel est brisée ; l'accès aux secrets divins reste fermé.

Cette parole de Jésus doit apprendre à l'apologétique à placer le point d'appui de la foi dans les déclarations de l'Évangile qui se rattachent directement aux faits de conscience et aux besoins moraux de l'âme. Sa vérité une fois reconnue dans ce domaine où elle peut être contrôlée par chacun, elle est déjà à moitié démontrée quant aux déclarations qui se rapportent au domaine purement divin. Elle le sera complètement, dès qu'il sera établi que ces deux parties, humaine et divine, de l'Évangile, s'adaptent l'une à l'autre comme les deux parties d'un tout ; que les besoins moraux de l'homme constatés par l'une trouvent leur pleine satisfaction dans les plans divins révélés par l'autre. La vérité morale de l'Évangile est la garantie première de sa vérité religieuse.

### 3.13 Et personne n'est monté au ciel, que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel<sup>a</sup>.

La question : « *Comment croirez-vous ?* » (v. 12) impliquait, dans la pensée de celui qui la posait, la nécessité de la foi. Le v. 13 justifie cette né-

<sup>a</sup> N B L T<sup>b</sup> Or. Eus. omettent les mots ο ων τω ουρανω (*qui est dans le ciel*). Syr<sup>sin</sup> lit : *qui est du ciel*.

cessité. L'idée intermédiaire est celle-ci : « En effet, sans foi à mon témoignage, il n'y a pas d'accès pour vous à ces choses célestes que tu désires connaître. » *Καί : et pourtant*. Olshausen, de Wette, Lücke, Luthardt, Meyer, trouvent dans le v. 13 la preuve non de la nécessité de la foi à la révélation contenue dans l'enseignement de Jésus, mais de celle de *la révélation* en général. Mais cette thèse est trop purement théorique pour trouver place dans un pareil entretien. Hengstenberg pense que Jésus veut révéler ici *sa divinité*, comme la première d'entre les choses célestes que Nicodème ait besoin de connaître. Meyer répond avec raison que la forme négative de la proposition ne convient nullement à cette intention. D'ailleurs, Jésus eût employé dans ce cas l'expression de *Fils de Dieu*, plutôt que celle de *Fils de l'homme*. — Le sens général de cette parole est celui-ci : « Vous ne croyez pas à ma parole. . . Et pourtant personne n'est monté au ciel, de manière à contempler les choses célestes et à vous les faire connaître, que celui qui en est descendu pour vivre avec vous comme homme, et qui, même en vivant ici-bas, demeure encore dans le ciel ; de sorte que lui seul les connaît *de visu* et que, par conséquent, croire à son enseignement est pour vous le seul moyen de les connaître. » Comment Jésus peut-il dire de lui-même qu'il est *monté au ciel* ? Parlerait-il de son ascension par anticipation (Augustin, Calvin, Bengel, Hengstenberg) ? Mais son ascension future ne saurait justifier la nécessité de la foi à son enseignement terrestre. Lücke, Olshausen, Beyschlag, d'après l'exemple d'Erasme, Bèze, etc., pensent que le ciel est ici uniquement le symbole de la communion parfaite avec Dieu, communion à laquelle Jésus s'était moralement élevé et en vertu de laquelle il possédait seul la connaissance adéquate de Dieu et des choses d'en-haut. Ce sens serait admissible si le mot *est monté* n'avait pas pour antithèse le terme *est descendu*, qui se rapporte à un fait positif celui de l'incarnation : le terme correspondant de *monter* doit donc se rapporter à un fait non moins positif, ou plutôt — car le verbe est au parfait, non point à l'aoriste — à un *état* résultant d'un fait tout aussi positif. Meyer et Weiss d'après Jansen, pensent que l'on peut envisager l'idée de *monter* comme s'appliquant

seulement aux hommes en général et en faire abstraction par rapport à Jésus. Monter serait là uniquement comme la condition indispensable du demeurer dans le ciel *pour les autres hommes* : « Personne... si ce n'est celui qui (sans y être monté) en est descendu, lui qui y est par essence (Meyer), ou : qui y *était* antérieurement (Weiss). » C'est une tentative d'échapper à la difficulté du εἰ μὴ, *si ce n'est* ; on réserve pour Jésus le fait d'être dans le ciel, en supprimant pour lui celui de *monter* ; comparez l'emploi de εἰ μὴ dans Matthieu 12.4 ; Luc 4.26-27 ; Galates 1.19. Toutefois le cas dans ces passages n'est pas tout à fait le même. On pourrait essayer de prendre le εἰ μὴ dans le sens de *mais*, comme le *ki im* hébreu ; mais dans ce cas Jean aurait dû écrire κατέβη au lieu de ὁ καταβάς : « Personne n'est monté, *mais* le Fils de l'homme est *descendu*. » — Les Sociniens, sentant parfaitement la difficulté, ont recouru à l'hypothèse d'un ravissement de Jésus dans le ciel qui lui aurait été accordé en un moment quelconque de sa vie avant son ministère public. Quant à nous, nous n'avons point à recourir à une pareille hypothèse ; nous connaissons un fait positif qui suffit à expliquer le *est monté* en l'appliquant à Jésus lui-même ; c'est celui qui s'est passé à son baptême. Le ciel alors lui fut ouvert ; il y plongea ses regards ; il lu dans le cœur de Dieu et il connut à ce moment tout ce qu'il devait révéler aux hommes du plan divin, les *choses célestes*. A mesure que lui fut rendue la conscience de sa relation éternelle de Fils avec le Père, la connaissance de l'amour de Dieu envers l'humanité en résulta nécessairement. Comparez Matthieu 11.27. Le *ciel* est un état avant d'être un lieu. Comme le dit Gess : « Etre dans le Père, c'est être dans le ciel. » Subsidièrement, sans doute, le mot *ciel* prend aussi un sens local : car cet état de choses spirituel se réalise de la manière la plus parfaite dans une sphère quelconque de l'univers qui resplendit de toute la gloire, de la manifestation de Dieu. Le sens moral du mot *ciel* règne dans la première et la troisième proposition ; le sens local doit y être ajouté dans la seconde. « *Personne n'est monté*... » signifie donc : « Personne n'est *entré* dans la communion de Dieu et ne possède par là une connaissance intuitive des choses divines pour les révéler à d'autres, que

celui à qui le ciel a été ouvert et qui y habite en ce moment même. »

En vertu de quoi Jésus, et Jésus seul, a-t-il été admis à un tel privilège ? C'est que seul il n'a pas rompu la communication avec sa patrie céleste. Le terme *descendu* implique certainement chez lui la conscience d'avoir vécu personnellement dans le ciel (Gess). Ce mot désigne donc plus qu'une divine mission ; il implique l'abaissement de l'incarnation, et par conséquent la notion de la préexistence. C'est une gradation évidente sur la profession de foi de Nicodème (v. 2). L'intimité filiale, à laquelle Jésus est élevé, repose sur son essence de Fils, antérieurement à sa vie terrestre (1.18). — Si le mot *descendu* implique la préexistence, le terme *Fils de l'homme* fait ressortir le côté *humain* chez le céleste révélateur. L'amour de l'humanité l'a poussé à devenir l'un de nous, pour nous parler comme homme et nous instruire des choses célestes d'une manière intelligible pour nous. Il semble que le souvenir de Proverbes 30.4 ne soit pas étranger à l'expression dont se sert Jésus : « Connâtrai-je la science des saints ? Qui monte au ciel et en descend ? » — Les derniers mots : *qui est dans le ciel*, ont été maintenus dans le texte par Tischendorf (8<sup>e</sup> éd.) et par Meyer, malgré les alex. ; Westcott dit avec raison : « Ils ont contre eux les anciens Mss. et pour eux les anciennes versions. » Mais selon ce critique, le témoignage des versions est dans ce cas singulièrement infirmé par le témoignage contraire du *Sinait.* qui marche si souvent avec elles. Le retranchement pourrait avoir été l'effet d'une omission accidentelle ou de la difficulté de concilier cet appendice avec l'idée de la proposition précédente, celle d'être *descendu*. D'un autre côté, on peut comprendre que ces mots aient été interpolés pour résoudre la contradiction apparente entre l'idée d'être dans le ciel pour y être monté et celle d'en être descendu. En tous cas, l'idée que ces mots expriment, celle de la présence actuelle de Christ dans le ciel, est déjà renfermée très positivement dans le *parfait* ἀναβέβηκεν, *est monté*. Ce temps, en effet, ne signifie pas : a fait à un moment donné l'acte de monter (ce serait le sens de l'aoriste), mais : « il y est, il y vit, comme y étant monté. » Ainsi

se résout l'antithèse précédente. Jésus vit dans le ciel, comme un être qui y est remonté après en être descendu pour se faire Fils de l'homme (16.28). — Le Seigneur menait parallèlement deux vies, une vie terrestre et une vie céleste. Il vivait en son Père ! et en vivant ainsi du Père, il se donnait incessamment aux hommes dans sa vie humaine. L'enseignement en *paraboles*, dans lequel les choses célestes prennent sur ses lèvres un vêtement terrestre, est le vrai langage correspondant à cette existence formée de deux vies simultanées et se pénétrant l'une l'autre.

Quelques interprètes (Luthardt, Weiss) entendent le participe ὁ ὤν, dans le sens de l'imparfait *qui était* (avant l'incarnation) ; ce mot exprimerait l'idée de la préexistence comme condition du καταβαίνειν, de l'acte de *descendre*. Mais ce participe ὁ ὤν, s'il est authentique, est plutôt en relation avec le verbe principal : *est monté*, qu'avec le participe ὁ καταβάς, « Il vit dans le ciel, y étant remonté, vu qu'il en est descendu. » Pour exprimer sans équivoque l'idée de l'imparfait, il eût fallu la périphrase ὅς ἦν. Lücke voit dans le ὁ ὤν un présent perpétuel. Cette idée pouvait s'appliquer à 1.18, où il s'agissait du Fils de Dieu, mais non à notre passage, où le sujet est le *Fils de l'homme*.

Meyer, Weiss, Keil, Wahle prétendent que Jésus explique ici la connaissance qu'il a des choses divines par sa préexistence. On ne peut trouver une telle notion dans cette parole qu'à la condition de nier toute application à Jésus de l'idée de *monter*, ce qui n'est pas possible. La connaissance supérieure de Jésus est bien plutôt présentée ici comme le résultat d'une initiation (*est monté*) qui a eu lieu pour lui durant le cours de son existence humaine et par laquelle il a reçu à un certain moment l'intuition immédiate et constante, quoique vraiment humaine, des choses divines. C'est bien là, en effet, l'impression que produit chaque parole de Jésus : celle d'un homme qui perçoit directement le divin, mais qui le perçoit avec une conscience d'homme semblable à la nôtre. Il m'est impossible de comprendre comment Weiss peut, d'un côté, faire provenir ce savoir

supérieur d'une réminiscence de son existence antérieure, et soutenir, de l'autre, qu'un tel savoir « ne dépasse pas les limites d'une conscience vraiment humaine. » — Le Fils de l'homme, vivant dans le ciel pour y être remonté après en être descendu, est le seul révélateur des choses divines : c'est là le premier des ἐπουράνια, des secrets célestes que Jésus communique à Nicodème. Le second, c'est le salut des hommes par l'élévation de ce même Fils de l'homme non sur un trône, mais sur une croix, le prodige suprême de l'amour divin envers le monde : v. 14 à 16. C'est le *contenu essentiel* de la révélation que Jésus lui a annoncée dans le v. 13.

**3.14 Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, c'est ainsi qu'il faut que le Fils de l'homme soit élevé, 15 afin que quiconque croit en lui<sup>a</sup> ait la vie éternelle.**

Les interprètes donnent de καί, *et*, des explications plus ou moins forcées. Lücke : « Je *puis* révéler (v. 11-13), et je le *dois* (v. 14-16). » Olshausen : « Je ne donne pas seulement ma *parole*, mais ma *personne*. » De Wette : « Jésus passe du théorique au pratique. » Meyer, Luthardt : « Il a parlé de la *nécessité* de la foi ; il parle maintenant de sa *douceur*. » Weiss : « C'est ici un nouveau motif de croire. L'élévation de Jésus ne donnera le salut qu'au moyen de la *foi*. » Tout cela est trop artificiel. A notre point de vue, la liaison est plus simple : le καί, *et*, et aussi, ajoute un second mystère divin au premier, le décret de la *rédemption* à celui de la *révélation*.

L'idée centrale du verset est celle de l'élévation du Messie. On a donné trois explications principales du mot ὑψωθήναι, *être élevé*. On l'a appliqué à la gloire spirituelle que procurera à Jésus dans le cœur des hommes la perfection morale qu'il déploiera dans ses souffrances (Paulus), ou bien à son élévation dans la gloire céleste qui aura lieu à la suite de sa mort (Bleek), ou enfin au fait même de sa suspension en croix. Cette dernière in-

<sup>a</sup>Au lieu de εἰς αὐτόν que lit T. R. avec 14 Mjj. (parmi lesquels **Ν**) presque tous les Mnn. It<sup>pl</sup>er Vg. Chrys., on lit dans A εἰς αὐτόν, dans L εἰς αὐτῶ, dans B T<sup>b</sup> ἐν αὐτῶ. — **Ν** B L T<sup>b</sup> quelques Mnn. Cop. Syr<sup>cur</sup>. It<sup>aliq</sup> omettent les mots μη ἀποληται ἀλλ' que lit T. R. avec les autres.



terprétation est la plus généralement reçue. Et en effet, dans l'un ou l'autre des premiers sens, Jésus eut plutôt employé le terme de  $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\tilde{\nu}\alpha\iota$ , *être glorifié*. Pour le troisième décident :

1. la comparaison avec le serpent érigé au haut de la perche, laquelle n'a rien de glorieux ;
2. le sens naturellement matériel de  $\psi\omega\theta\eta\tilde{\nu}\alpha\iota$ , *être élevé* ;
3. enfin, la relation de ce mot avec le terme araméen correspondant *ze-kaph*, qui est appliqué à la suspension des malfaiteurs.

Seulement il faut tenir compte de l'allusion que faisait certainement Jésus, en employant ce terme d'être *élevé*, aux idées de Nicodème d'après lesquelles le Messie devait monter sur le trône de Salomon et dominer le monde. Et l'un comprendra l'amphibologie volontaire et ironique de cette expression en rapport avec l'attente messianique des pharisiens. Il faut, pour sentir cette nuance, accentuer fortement le  $\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron\varsigma$  : « *c'est ainsi* (et non comme vous vous le représentez) qu'aura lieu l'*élévation* du Fils de l'homme. » Ce mot *sera élevé* fait même entendre que par cette élévation étrange le Fils de l'homme parviendra non seulement sur le trône de David, mais sur celui de Dieu. Tel est le plein sens de ce mot : *être élevé*. Il ne faut pas, comme Meyer, se refuser à suivre la pensée de Jésus dans cette évolution rapide qui rapproche instantanément les plus grands contraires, si l'on veut comprendre toute la profondeur et toute la richesse de sa parole. Nous prouvera ici le même caractère énigmatique que 2.19. — Le fait raconté est l'un des plus étonnante de l'histoire sainte. Trois traits distinguent ce mode de délivrance de tous les autres miracles analogues :

1. *C'est le fléau lui-même* qui, représenté comme vaincu, devient par son exposition ignominieuse le moyen de sa propre défaite.
2. Cette exposition a lieu, non dans un serpent *réel*, — la suspension dans ce cas n'eut proclamé la défaite que de l'individu exposé, — mais dans un exemplaire typique qui représente l'espèce entière.

3. Ce moyen ne devient efficace que par l'intermédiaire d'un acte moral, le regard de la foi de la part de chaque blessé.

Si c'est là le type du salut, il en résulte que ce salut sera opéré de la manière suivante :

1. Le péché sera exposé publiquement comme vaincu et désormais impuissant.
2. Il le sera non en la personne d'un pécheur réel, — ce qui ne proclamerait que le châtiment particulier de *ce* pécheur, — mais en la personne d'un homme saint, capable de représenter, comme un vivant simulacre, la condamnation et la défaite du péché, *comme tel*.
3. Cette exposition du péché, comme d'un vaincu, ne sauvera chaque pécheur qu'au moyen d'un acte de sa part, le regard de la foi sur son ennemi spirituel condamné et vaincu.

Voilà, déclare Jésus, le salut sur lequel se fondera l'établissement du royaume ; voilà le second décret céleste révélé aux hommes. Quel renversement du programme messianique de Nicodème ! Mais en même temps quel à-propos dans le choix de ce type scripturaire destiné à rectifier les idées de l'ancien docteur en Israël !

« *Il faut,* » dit Jésus ; et d'abord, pour l'accomplissement des prophéties ; puis, pour celui du décret divin dont les prophéties n'étaient qu'une émanation (Hengstenberg) ; ajoutons enfin : et pour la satisfaction de certaines nécessités morales connues de Dieu seul. — La dénomination de *Fils de l'homme* est, ici comme au v. 13, choisie avec une intention marquée. Car une communauté de nature explique seule la substitution mystérieuse proclamée dans ce verset, de même que l'acte de révélation annoncé au verset précédent.

Le v. 15 achève l'application du type. Au regard de l'Israélite mourant correspond la foi du pécheur au Crucifié ; à la vie rendue au blessé, le salut accordé au croyant. — Πᾶς, *quiconque*, étend à toute l'humanité l'application du type israélite, tout en individualisant fortement l'acte de la foi (ὁ).

— La leçon du T. R. εἰς αὐτόν, à ou *en lui*, est celle qui convient le mieux au contexte (le regard tourné *vers* ...); la foi regarde à son objet. Si l'on considère combien peu les alex. s'accordent entre eux, on reconnaîtra que la leçon reçue est au fond la mieux appuyée. — Tischendorf (8<sup>e</sup> éd.) lit ἐν αὐτῷ d'après le *Vaticanus*; on peut dans ce cas lier ce régime avec ἔχρη, comme le font Weiss, Keil, Wahle, plutôt qu'avec πιστεύων. Mais dans ce contexte la liaison avec πιστεύων reste pourtant la plus naturelle — Les alex. retranchent les mots μὴ ἀπόληται, ἀλλά. . . , *ne périsse point, mais...*; ils peuvent certainement avoir été importés ici du v. 16. Même dans ce cas on est frappé de la relation rythmique entre les derniers mots de ces deux versets; c'est le signe de l'ébranlement du sentiment et de l'exaltation de la pensée (voir ⇒). On comprend en effet quelle impression dut produire sur Jésus lui-même cette première annonce de son futur supplice; comparez 12.27.

Quant à Nicodème, on se rend compte également de ce qu'il éprouva, lorsqu'au Vendredi-Saint il vit Jésus suspendu à la croix. Ce spectacle, au lieu d'être pour lui, comme pour d'autres, un scandale, un motif d'infidélité et de désespoir, fit éclater sa foi latente (19.39). Ce fait est la réponse à la question de de Wette, qui demande si cette révélation anticipée de la mort du Messie n'était pas contraire à la sagesse pédagogique de Jésus. Weiss, qui ne veut pas admettre que Jésus ait sitôt prévu et prédit sa mort, pense qu'il n'a pu s'exprimer d'une manière aussi précise, mais qu'il a parlé vaguement d'une élévation quelconque qui lui serait accordée pendant sa vie terrestre, afin qu'il pût être reconnu comme Messie par les Juifs. Mais, dans ce cas, il faut admettre : 1<sup>o</sup> que Jean a positivement faussé le compte rendu des paroles de Jésus; 2<sup>o</sup> que Jésus a dit là quelque chose qui ne s'est jamais réalisé, car on ne sait ce que peut être cette élévation supposée; et 3<sup>o</sup> il est clair qu'il ne reste plus dans ce sens aucun rapport entre la prophétie de Jésus et le fait du serpent d'airain. — De la croix, Jésus remonte jusqu'à Dieu, de l'amour duquel émane ce décret (δεῖ, *il faut*, v. 14) :

**3.16 Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné<sup>a</sup> son<sup>b</sup> Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.**

C'est ici l'ἔπουράνιον le mystère céleste par excellence. Jésus dévoile la source de l'œuvre rédemptrice qu'il vient de décrire : c'est l'amour de Dieu même. Ce *monde*, cette humanité déchue dont Dieu avait laissé la plus grande partie en dehors du gouvernement et de la révélation théocratiques, et que les pharisiens vouaient à la colère et au jugement, Jésus le présente à Nicodème comme l'objet de l'amour le plus infini : « Dieu a tellement aimé le monde... » Le don que Dieu lui fait, c'est *le Fils*, non pas seulement le Fils de l'homme, comme il était appelé v. 13 et 14 en rapport avec son humanité, mais *son Fils unique*. L'intention n'est plus en effet de faire ressortir l'homogénéité de nature entre ce rédempteur et ceux qu'il doit instruire et sauver, mais l'immensité de l'amour du Père ; or la grandeur de cet amour résulte du prix que cet envoyé a pour le Père lui-même. On a prétendu que le terme de Fils unique avait été prêté à Jésus par l'évangéliste. Par quelle raison ? Parce que, soit dans son prologue, (1.14,18), soit dans son épître (4.9), il s'en sert lui-même. Mais ce terme est dans les LXX la traduction de l'hébreu יָחִיד (Psaume 22.21 ; 25.16 ; 35.17). Pourquoi Jésus n'aurait-il pas employé ce dernier, s'il était, comme nous n'en pouvons douter (Matthieu 11.27 ; 21.37), conscient de son rapport unique avec Dieu ? Et comment l'évangéliste eût-il pu le rendre en grec autrement que comme les LXX l'avaient rendu ? L'homme avait une fois offert à Dieu son unique : Dieu pouvait-il en fait d'amour rester en arrière de sa créature ? — Le choix du verbe est également significatif ; c'est le terme *donner* et non pas seulement celui d'envoyer : donner, abandonner, et cela, s'il le faut, jusqu'aux dernières limites du sacrifice. — La dernière proposition, fait l'effet d'un refrain de cantique (comparez v. 15). C'est l'hommage rendu par le Fils à l'amour du Père de qui tout procède. — L'universalité

---

<sup>a</sup> Syr<sup>sin</sup> : *donnera, croira*.

<sup>b</sup> B Tisch. omettent αὐτοῦ.

du salut (*quiconque*), la facilité du moyen (*croit*), la grandeur du mal prévenu (*ne périsse point*), l'infini, en excellence et en durée du bien accordé (*la vie éternelle*) : toutes ces notions célestes nouvelles pour Nicodème, se pressent dans cette période qui clôt l'exposé du véritable salut messianique. — D'après ce passage, la rédemption n'est pas arrachée à l'amour divin ; elle est sa pensée, elle est son œuvre. Il en est de même chez Paul : « *Tout cela vient de Dieu, qui vous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ* » (2 Corinthiens 5.18). Cet amour spontané du Père pour le monde pécheur n'est point incompatible avec la colère et les menaces de jugement ; car c'est ici non l'amour de communion qui unit à Dieu le pécheur pardonné, mais un amour de compassion, semblable à celui qu'on éprouve pour des malheureux ou des ennemis. L'intensité de cet amour résulte de la grandeur même du malheur qui attend celui qui en est l'objet. Ainsi se lient dans cette parole les deux idées en apparence incompatibles renfermées dans les mots : *tellement aimé* et *ne périsse point*.

Plusieurs théologiens, à partir d'Erasme (Néander, Tholuck, Olshausen, Bæumlein), ont supposé que l'entretien de Jésus et de Nicodème finit avec le v. 15 ou même (H. Holtzmann) avec le v. 14, et que, dès le v. 16, c'est l'évangéliste qui parle, commentant par ses propres réflexions les paroles de son Maître. Cette opinion s'appuie sur les passés *ont aimé* et *étaient*, v. 19, qui semblent désigner un temps plus avancé que celui où Jésus s'entretenait avec Nicodème ; sur l'expression *μονογενής*, *Fils unique*, qui est propre au langage de Jean ; enfin, sur ce que, dès ce moment, la forme de dialogue cesse complètement. Le *car* du v. 16 serait destiné à introduire les explications de Jean ; et la répétition, dans ce même verset, des paroles du v. 15 serait comme l'affirmation du disciple répondant à la déclaration du Maître. — Mais, d'autre part, le *car*, v. 16, n'est point un indice suffisant du passage de l'enseignement de Jésus au commentaire du disciple. L'auteur aurait dû marquer beaucoup plus distinctement une transition si importante. Puis, comment se figurer que le mouvement qui

emporte le discours depuis le verset 13 soit déjà épuisé au v. 15 ? L'exaltation croissante avec laquelle Jésus présente successivement à Nicodème les prodiges de la charité divine, l'incarnation (v. 13), la rédemption (v. 14-15), ne peut cesser ainsi tout à coup ; la pensée ne peut se reposer qu'une fois arrivée au principe suprême d'où découlent ces dons inouïs, la charité infinie du Père. Donner gloire à Dieu, c'est là le terme auquel tend toujours le cœur de Jésus. Qui pourrait, croire enfin qu'il eût renvoyé sèchement Nicodème après les paroles du v. 15, sans lui avoir fait entrevoir les effets du salut annoncé, sans lui avoir adressé à lui-même une parole d'encouragement ? Serait-ce là l'affectueuse sympathie d'un cœur véritablement humain ? Le rôle de Jésus se réduirait dans ce cas à celui d'un froid catéchiste. Les difficultés qui ont donné lieu à cette opinion ne nous paraissent pas bien graves. Les passés du v. 19 se justifient dans la bouche de Jésus, comme le reproche du v. 11 : « *Vous ne recevez pas notre témoignage,* » par l'attitude qu'avaient déjà prise la population et les autorités de la capitale (2.19). Nous avons justifié par le contexte le terme de *Fils unique* et reconnu qu'il serait peu naturel de le refuser à Jésus lui-même. Les termes de *nouvelle naissance*, de *naissance d'eau* et de *naissance d'Esprit* (v. 3 et 5) ne se retrouvent pas non plus dans les autres discours de Jésus ; faut-il douter pour cela qu'ils soient de lui ? Dans une parole aussi originale que la sienne, le fond ne créait-il pas à chaque moment une forme originale ? Quand on se rappelle que les ἅπαξ λεγόμενα (mots employés une fois seulement) se comptent par centaines dans les épîtres (230 dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, 143 dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens réunies, 118 dans l'épître aux Hébreux), comment pourrait-on conclure de ce qu'un terme ne se trouve qu'une fois dans les discours de Jésus qui nous ont été conservés, qu'il n'appartenait pas réellement à son langage ? Enfin la cessation de la forme dialoguée résulte de la surprise croissante et de l'humble docilité avec lesquelles Nicodème reçoit dès maintenant la révélation des choses célestes. En réalité, malgré ce silence, le dialogue n'en continue pas moins. Car, dans ce qui suit, comme dans ce qui pré-

cède, Jésus n'exprime pas une idée, ne prononce pas une parole qui ne soit en relation directe avec les pensées et les besoins de son interlocuteur, et cela jusqu'au v. 21 où nous trouvons enfin la parole d'encouragement qui clôt naturellement l'entretien et atténue l'impression pénible qu'avait dû laisser dans le cœur du vieillard le brusque et sévère avertissement par lequel il avait commencé. — De Wette et Lücke, tout en prétendant, que l'auteur fait jusqu'à la fin parler Jésus, pensent cependant que, sans en avoir lui-même conscience, il a mêlé de plus en plus ses propres réflexions aux paroles de son Maître. C'est à peu près aussi l'opinion de Weiss, qui croit qu'en général Jean n'a jamais rendu compte des discours de Jésus autrement qu'en les développant à sa manière. Si, dans ce qui suit, nous trouvons quelque parole manquant d'à-propos, quelque pensée sans rapport avec la situation donnée, il faudra bien accepter un tel jugement. Si c'est le contraire, nous aurons le droit d'exclure aussi cette supposition.

Une notion est inséparable de celle de la rédemption, c'est celle du *jugement*. Chaque pharisien partageait les hommes en sauvés et en jugés, c'est-à-dire en circoncis et en incirconcis, en Juifs et en païens. Jésus, qui vient de révéler l'amour rédempteur envers le monde entier, dévoile maintenant à Nicodème la nature du vrai jugement. Et cette révélation aussi est une transformation complète de l'opinion reçue. Ce ne sera pas entre Juifs et païens, ce sera entre *croyants* et *incrédules*, quelle que soit leur nationalité, que passera la ligne de démarcation.

**3.17 Car Dieu n'a point envoyé son<sup>a</sup> Fils dans le monde<sup>b</sup> pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui.**

*Car* : le but de l'envoi du Fils, tel qu'il est indiqué dans ce verset, prouve que cet envoi est bien une œuvre d'amour (v. 16). Le mot *monde* est répété trois fois avec emphase. Nicodème doit entendre de façon à ne plus l'oublier que la bienveillance divine embrasse toute *l'humanité*. L'univer-

---

<sup>a</sup> N B L T<sup>b</sup> et quelques Mnn. omettent αυτον.

<sup>b</sup> Syr<sup>sin</sup> omet : *dans le monde*.

salisme de Paul est en germe dans ces versets 16 et 17. — La première proposition, par sa forme négative, est destinée à exclure l'idée juive d'après laquelle le but immédiat de la venue du Messie était d'exercer le jugement sur les peuples païens. — Nos versions traduisent en général κρίνειν dans le sens de *condamner* : Meyer lui-même défend encore ce sens. On explique ainsi : « Jésus n'est pas venu pour exercer un jugement de *condamnation* sur le monde pécheur. » Mais pourquoi Jésus n'eût-il pas dit κατακρίνειν, *condamner*, si c'eût été là sa pensée ? Ce qu'il veut dire, c'est que sa venue dans le monde a pour but, non un acte de jugement, mais une œuvre de salut. Reuss conclut de cette parole que « l'idée d'un jugement futur et universel est répudiée » dans notre évangile. Mais le jugement futur est clairement enseigné 5.27-28. L'idée que Jésus écarte dans cette parole, c'est uniquement que l'arrivée actuelle du Messie ait pour but un grand acte judiciaire extérieur, comme celui qu'attendait certainement le pharisien Nicodème. Si un jugement doit avoir lieu en tant qu'acte personnel du Messie, il n'appartient pas à cette venue. — Cependant, lors même que le *but* de sa venue est de sauver, non de juger, un jugement, mais tout autre que celui auquel pensaient les Juifs, va s'opérer à l'occasion de cette venue : un jugement de nature morale, dans lequel ce n'est pas Jésus qui prononcera la sentence, mais ce sera chaque homme qui décidera lui-même de son salut ou de sa perdition.

**3.18 Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; mais celui qui ne croit pas<sup>a</sup> est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu<sup>b</sup>.**

L'idée de ce verset est celle-ci : « Je ne juge personne, par la raison que celui qui croit n'est pas jugé, et que celui qui ne croit pas s'est déjà jugé lui-même. » Comme on l'a bien dit : « C'est ici la justification par la foi, et la condamnation par l'incrédulité<sup>c</sup>. » — Jésus ne juge pas le croyant, parce que celui qui accepte le salut qu'il apporte n'est plus sujet au ju-

<sup>a</sup> **Ν** B It<sup>aliq</sup> Or. : ο μη pour ο δε μη chez tous les autres.

<sup>b</sup> Syr<sup>sin</sup> omet του θεου.

<sup>c</sup> H. Jacottet.



gement. Meyer, Hengstenberg, etc., et nos traducteurs rendent encore ici le mot κρίνειν par *condamner*. Weiss, Keil, Westcott reconnaissent que ce sens est arbitraire. Le passage 5.24 montre qu'il est contraire à la vraie pensée de Jésus. *Juger*, c'est, après une enquête détaillée des actes prononcer sur leur auteur une sentence judiciaire décidant de son innocence ou de sa culpabilité. Or, le Seigneur déclare que le croyant, étant déjà introduit dans la vie éternelle, ne sera point soumis à une enquête de ce genre. Il comparâtra bien, d'après Romains 14.10 et 2 Corinthiens 5.10, mais pour être reconnu sauvé et recevoir sa place dans le royaume (Matthieu ch. 25)). Que si la foi soustrait l'homme au jugement, il n'y a rien là d'arbitraire. Cela résulte justement de ce que, par le jugement intérieur de la repentance qui précède et suit la foi, le croyant est introduit dans la sphère de la sanctification chrétienne qui est un jugement continu de soi-même et par conséquent l'anticipation libre du jugement (1 Corinthiens 11.31). — Le présent οὐ κρίνεται, *n'est point jugé*, est celui de l'idée. — Jésus ne juge pas le non croyant, parce que celui qui refuse de croire trouve son jugement dans ce refus même. Le mot ἤδη, *déjà*, et la substitution du parfait (κέκριται) au présent (κρίνεται) montrent bien que Jésus pense ici à un jugement de nature spirituelle, qui s'exerce dès ici-bas sur celui qui rejette le salut offert en Christ. Un tel homme a prononcé lui-même, par son incrédulité et sans que Jésus ait eu besoin d'intervenir judiciairement, sa sentence. Il s'entend de soi-même que cette sentence est une sentence de condamnation. Mais le mot ne le dit pas. Le sens est : l'un ne doit pas être jugé ; l'autre l'est déjà ; par conséquent le Fils n'a pas à intervenir personnellement pour juger. — L'emploi fait ici de la négation subjective (le premier μὴ) appartient, selon Bäumlein, au déclin de la langue. Selon Meyer, cette forme a au contraire son sens régulier : « *en ce qu'il ne croit pas*, » ou « *par la raison qu'il ne croit pas*. » Le titre de *Fils unique* fait ressortir la culpabilité de ceux qui repoussent un tel être et l'œuvre qu'il accomplit. Plus le Sauveur est glorieux, plus il est grave de se détourner de lui. Plus il est saint, divin dans toute son apparition, plus l'incrédulité envers lui témoigne d'un

sens profane. — *Son nom* : la révélation qu'il nous donne de son essence (voir à 1.12). — Le parfait  $\mu\eta\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\chi\epsilon\nu$ , *n'a pas cru*, désigne non l'acte de ne pas croire, mais l'état qui en résulte : « Parce qu'il ne se trouve pas dans la position favorable d'un homme qui a donné sa confiance à un tel être. » Le  $\mu\eta$  est employé ici, comme chez les écrivains grecs postérieurs (Lucien, par exemple), pour désigner la cause *dans la pensée* de celui qui parle. — La séparation morale entre les hommes, décrite v. 18, constitue le jugement dans son essence : c'est là l'idée développée dans les v. 19 à 21. Par la position que prennent les hommes à l'égard de Jésus, ils se classent eux-mêmes en réprouvés (v. 19-20) ou sauvés (v. 21). — Jusqu'ici, Jésus a prouvé qu'il ne jugeait pas, mais en opposant au jugement extérieur attendu un jugement moral auquel nul ne songeait. C'est ce jugement qu'il expose maintenant.

**3.19 Or c'est ici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde et que les hommes<sup>a</sup> ont mieux aimé les ténèbres que la lumière ; car leurs œuvres étaient<sup>b</sup> mauvaises.**

En rejetant Jésus, l'homme se juge. L'enquête la plus rigoureuse sur toute sa vie ne constaterait pas mieux sa disposition hostile au bien que ne le fait son incrédulité. Cette sentence qu'il prononce sur lui-même, l'acte judiciaire final n'aura plus qu'à la ratifier (5.28-29). — Pour le faire comprendre, le Seigneur se désigne ici comme *la lumière*, c'est-à-dire le bien manifesté, la sainteté divine réalisée en face de la conscience humaine. L'attitude que prend l'homme par rapport à lui, révèle donc infailliblement sa tendance morale la plus intime. — Aux yeux de Jésus l'épreuve est déjà faite pour le monde qui l'entoure : « *Les hommes ont mieux aimé...* » Il y a chez tout serviteur de Dieu, en proportion de sa sainteté, un tact spirituel qui lui fait immédiatement discerner la sympathie ou l'antipathie morale qu'excitent sa personne et son message. Le séjour de Jésus à

---

<sup>a</sup>Syr<sup>cur. sin.</sup> : *le monde, pour les hommes.*

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> : *sont*, au lieu de *étaient*.

Jérusalem avait été pour lui une révélation suffisante de l'état moral du peuple et de ses chefs. Ce sont là *les hommes* dont il parle, dans ce verset, mais avec le sentiment distinct qu'ils sont en cela les représentants de l'humanité déchue. — L'expression *ont mieux aimé* n'a nullement pour but, comme le croit Lücke, d'atténuer la culpabilité de ces incroyants, en insinuant qu'en eux se fait encore sentir un attrait, mais plus faible, pour la vérité. Comme on l'a bien dit, le mot  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  ne signifie pas *magis, davantage*, mais *potius, plutôt*. Ce mot aggrave donc la responsabilité des Juifs, en faisant ressortir la libre préférence avec laquelle, mis en face de la lumière, ils ont opté pour les ténèbres (comparez v. 11). — Quel est en effet le motif de cette coupable préférence ? C'est que *leurs œuvres étaient mauvaises*. Ils sont décidés à persévérer dans le mal tel qu'ils l'ont commis jusqu'ici ; voilà pourquoi ils fuient la lumière qui le condamne. En dévoilant la vraie nature de leurs œuvres, la lumière les forcerait à y renoncer. — Le terme  $\tau\omicron$   $\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\varsigma$ , *les ténèbres*, renferme avec l'amour du mal le mensonge intérieur par lequel on cherche à se disculper. L'aoriste  $\eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\alpha\nu$ , *ont aimé*, désigne la préférence comme un acte qui vient de se consommer récemment, tandis que l'imparfait  $\eta\gamma\acute{\alpha}\nu$ , *étaient*, présente la vie du monde dans le mal comme un fait existant longtemps avant l'apparition de la lumière. — Le mot  $\epsilon\tilde{\rho}\gamma\alpha$ , *œuvres*, désigne toute l'activité morale, tendance et actes. — Dans le verset suivant, Jésus explique par une comparaison la relation psychologique entre l'immoralité, grossière ou subtile, et l'incrédulité :

**3.20 Car quiconque pratique le mal, hait la lumière et ne vient point à la lumière<sup>a</sup>, afin que ses œuvres ne soient pas condamnées<sup>b</sup>.**

La nuit régnait au moment où Jésus parlait ainsi. Combien de malfaiteurs ne profitaient pas de ces ténèbres pour poursuivre leurs buts criminels ! Et ce n'était pas accidentellement qu'ils avaient choisi cette heure-là. Telle est l'image de ce qui se passe dans le monde moral. L'apparition de

<sup>a</sup>N quelques Mnn. c omettent les mots  $\kappa\alpha\iota$   $\omicron\upsilon\chi$   $\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$   $\epsilon\iota\varsigma$   $\tau\omicron$   $\phi\omega\varsigma$  (*et il ne vient pas à la lumière*), évidemment par fusion des deux  $\phi\omega\varsigma$  de la part du copiste.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> : *vues*, au lieu de *condamnées*.

Jésus est pour le monde comme le lever du soleil ; elle manifeste le vrai caractère des actions humaines : d'où il résulte que, lorsque quelqu'un fait le mal *et veut y persévérer*, il tourne le dos à Jésus et à sa sainteté. Si sa conscience venait à être illuminée par cette clarté, elle l'obligerait à renoncer à ce qu'il veut garder. Il nie donc, et cette négation est pour lui la nuit dans laquelle il peut continuer à pécher : voilà la genèse de l'incrédulité. — L'expression ὁ φαῦλα πράσσων, *celui qui fait le mal*, désigne non seulement la tendance à laquelle on s'est livré jusqu'ici, mais encore celle dans laquelle on désire persévérer. C'est ce qu'exprime le participe présent πράσσων (au lieu du passé πράξας). Au mot πονηρά (*des choses perverses*) est substitué le mot φαῦλα (*des choses de rien*) du v. 19 ; celui-ci est tiré de l'appréciation de Jésus lui-même, tandis que celui-là se rapportait à la nature intrinsèque des actes, à leur dépravation foncière. — Il faut remarquer aussi une différence entre les deux verbes πράττειν et ποιεῖν : le premier indique simplement le travail — il s'agit d'œuvres de néant, — le second implique la réalisation effective ; dans le bien le produit demeure. — Mais il ne faut point croire que le terme *pratiquer le mal* se rapporte uniquement à ce que nous appelons une conduite immorale. Jésus pense certainement aussi à une vie extérieurement honnête, mais vide de tout réel sérieux moral, comme celle de la plupart des chefs en Israël et particulièrement des pharisiens : l'exaltation du *moi* et la recherche de la gloire humaine appartiennent, aussi bien que la grossière immoralité, au φαῦλα πράττειν, « pratiquer des choses de rien, » dans le sens où l'entend Jésus. — Μισεῖ, *il hait*, exprime l'antipathie instinctive, immédiate ; οὐκ ἔρχεται, *il ne vient pas*, désigne la résolution réfléchie. Le verbe ἐλέγχειν (peut-être de πρὸς ἔλην ἔχειν, tenir à la lumière pour juger) signifie : mettre au jour la nature erronée ou mauvaise d'une idée ou d'un fait.

La raison de l'incrédulité n'est donc pas intellectuelle, mais morale. La preuve que Jésus donne, au v. 20, de ce fait si grave est d'une parfaite lucidité. Tout ce que Pascal a écrit de plus profond sur la relation entre la

volonté et l'intelligence, le cœur et la croyance, est par avance renfermé dans ce verset et dans le suivant. — Mais ce qui est vrai de l'incrédulité l'est également de la foi. Elle aussi plonge ses racines dans la vie morale ; c'est ici l'autre côté du jugement (v. 19) :

**3.21 Mais celui qui fait la vérité, vient à la lumière, afin que ses œuvres<sup>a</sup> soient manifestées<sup>b</sup>, parcequ'elles sont faites<sup>c</sup> en Dieu.**

L'amour sincère du bien moral prédispose à la foi ; car Jésus est le bien personnifié. Il y a dans l'humanité, même avant l'apparition du Christ, des hommes qui, quoique atteints comme les autres, du mal inné, réagissent contre leurs penchants mauvais et poursuivent avec une noble ardeur la réalisation de l'idéal moral qui brille devant eux. Jésus les appelle ici *ceux qui font la vérité*. Saint Paul, d'accord aussi en ce point avec saint Jean, les décrit comme ceux qui, *en persévérant dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité* (Romains 2.7). Cette aspiration sérieuse au bien, que stimule et protège en Israël la discipline théocratique, fait contraste avec les mômeries de la justice pharisaïque. Elle peut se trouver chez un péager pénitent, non moins que chez un irréprochable pharisien. C'est la même notion qui se retrouve dans les expressions : *être de Dieu, être de la vérité* (8.47 ; 18.37). Cette disposition est la condition de toute foi réelle à l'Évangile. L'adhésion de la volonté à la révélation préparatoire de Dieu soit dans la loi de la conscience, soit dans celle de Moïse, est la condition première de l'adhésion à la révélation supérieure de la sainteté divine en Jésus-Christ. L'expression *faire la vérité* désigne l'effort persévérant d'élever sa conduite à la hauteur de sa connaissance morale, de réaliser l'idéal du bien perçu par la conscience ; comparez Romains ch. 7. — L'âme qui, peut-être à la suite de l'expérience amère du péché, soupire après la sainteté, reconnaît en Jésus son idéal réalisé et celui par qui elle parviendra à le

---

<sup>a</sup> Syr<sup>sin</sup> : *son œuvre*.

<sup>b</sup> N omet la presque totalité de ce verset (jusqu'à οτι : confusion des deux τα έργα αυτου v. 20 et 21, une partie des autorités plaçant au v. 21 αυτου après έργα).

<sup>c</sup> N a Ir. : ειργασμενον, au lieu de ειργασμενα.

réaliser elle-même. L'expression figurée *venir à la lumière* signifie s'approcher de Jésus, l'écouter docilement, s'abandonner à lui ; comparez Luc 15.1-2. N'y a-t-il point, dans le choix de cette image, une allusion délicate à la démarche actuelle de Nicodème ? Aussi vrai que cette nuit qui règne au dehors est l'image de l'incrédulité dans laquelle s'enveloppent les amis du péché, aussi réellement cette lumière, autour de laquelle sont réunis ces quelques interlocuteurs, est l'emblème de la clarté divine que Nicodème est venu chercher, et aussi il arrivera. C'est l'adieu de Jésus : « Tu veux le bien : c'est ce qui t'a amené ici. Prends courage ! Tu trouveras. »

Si les cœurs droits viennent à la lumière, c'est qu'ils ne redoutent pas, comme les précédents, la manifestation du vrai caractère de leur conduite ; ils la désirent au contraire : « *afin*, dit Jésus, *que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu.* » Je reviens ainsi à la traduction ordinaire de la fin de ce verset. J'avais préféré précédemment celle-ci : « afin qu'elles soient manifestées comme étant faites en Dieu ; » Comparez pour cette construction grecque 4.35. Mais la première construction est ici plus naturelle. L'homme vraiment droit cherche, comme l'a fait Nicodème, à entrer en contact avec Christ, la sainteté vivante, parce qu'il n'y a rien en lui qui le pousse à se soustraire à la lumière de Dieu ; au contraire, la nature de ses œuvres fait qu'il sera heureux de se trouver en plein dans cette lumière. — L'expression « *faites en Dieu* » paraît bien forte pour caractériser les œuvres de l'homme sincère avant qu'il ait trouvé Christ. Mais n'oublions pas que, soit en Israël, soit même en dehors de la sphère théocratique, c'est d'une impulsion divine que provient tout bien dans la vie humaine. C'est le Père qui attire les âmes au Fils et qui les lui donne (6.37,44). C'est Dieu qui fait retentir dans l'âme sincère le signal de la lutte, même impuissante, contre le mal inné (Romains ch. 7). Partout où il y a docilité de la part de l'homme envers cette divine initiative, s'applique cette expression d'*œuvres faites en Dieu*, qui comprend aussi bien les soupirs du péager humilié et du croyant repentant que les nobles aspirations d'un Jean ou d'un Nathanaël. Un tel

homme, conscient de son désir sincère du bien, ne craint pas de s'exposer à la lumière et par conséquent de venir à Christ. Plus il agit *en Dieu*, plus il désire voir clair au-dedans de lui-même, afin d'arriver à obéir plus parfaitement encore. J'avais, dans les deux premières éditions, rapporté le *afin que* au besoin d'une sainte approbation. Weiss y voit le désir de montrer que les bonnes œuvres accomplies sont celles de Dieu et non celles de l'homme. Je pense qu'il s'agit plutôt d'un besoin de *progrès*. Luthardt me paraît avoir complètement faussé le sens de ce verset et perdu l'enseignement si profond qu'il renferme en expliquant : « Celui qui pratique la vérité morale *manifestée en Christ* s'attache bientôt à Christ par le lien religieux de la foi. » Mais la pratique de la sainteté révélée en Christ ne suppose-t-elle pas nécessairement la foi en lui ? — La parole de Jésus 7.17 a une analogie frappante avec celle-ci.

« Dans l'humanité antérieure à Christ, dit avec raison Lücke, sont confondues deux espèces d'hommes. Avec l'apparition de Jésus commence le triage ; » αὐτῆ ἡ κρίσις. « Sous les arbres de la même forêt, observe Lange, toutes sortes d'oiseaux s'abritent confondus, durant la nuit. Mais au matin, dès que le soleil verse ses rayons, les uns ferment les yeux et cherchent la retraite la plus obscure, tandis que les autres battent des ailes et saluent le soleil de leurs chants. Ainsi l'apparition du Christ sépare les amis du jour et ceux de la nuit, confondus jusqu'alors dans la masse de l'humanité. » Mais il ne faudrait pourtant pas comprendre cette idée dans le sens que l'école de Tubingue prête à l'évangéliste : c'est qu'il y a deux espèces d'hommes opposées de nature. Toutes les expressions employées par Jean, « ils ont *mieux aimé*, » « *pratiquer* les choses mauvaises, » « *faire* la vérité, » sont bien plutôt empruntées au domaine du libre choix et de l'activité réfléchie. (Comparez ⇒ et suivantes.)

C'est par cette parole d'espérance que Jésus prend congé de Nicodème. Et nous pouvons aisément comprendre pourquoi, à l'inverse de Jean Baptiste (v. 36), Jésus a parlé en premier lieu de ceux qui repoussent la lumière

(v. 19-20), et en second lieu de ceux qui la rechercher (v. 21). Il voulait terminer l'entretien par un mot encourageant à l'adresse de son interlocuteur. Il avait reconnu en lui une de ces âmes droites qui croiront un jour et que la foi conduira au baptême d'eau et par là au baptême d'Esprit. Jésus l'attend désormais. Reuss trouve étrange le silence de Jean sur son départ. « Nous l'avons bien vu venir mais nous ne le voyons pas s'en aller. Nous ignorons complètement le résultat de cet entretien. » Puis ce savant tire résolument de là une preuve contre la réalité du personnage de Nicodème et de son entretien avec Jésus. Cette objection est-elle sérieuse ? L'évangéliste aurait-il réellement dû nous dire que Nicodème, en quittant Jésus, s'en retourna dans sa maison et se mit au lit ! L'effet produit sur lui par l'entretien ne ressort-il pas de l'histoire ultérieure ? Comparez 7.50-51 ; 19.39. Jean respecte le mystère du travail intérieur qui vient de commencer et laisse parler les faits. Le sujet du récit, c'est la révélation de Jésus à Nicodème, et non la biographie de ce pharisien. Matthieu ne mentionne pas non plus le retour des Douze après leur première mission (ch.10) ; résulte-t-il de là que leur envoi n'est pas historique ? La narration de nos évangiles est toute au service du but religieux et ne s'amuse pas à de vains détails.

Nous sommes maintenant en état de porter un jugement sur cet entretien. Il me paraît que son caractère historique résulte de l'à-propos parfait que nous avons constaté dans toutes les paroles de Jésus et de leur exacte appropriation à la situation donnée. La notice du v. 1 : « un homme *d'entre les pharisiens*, » se trouve être la clef de tout le morceau. Chaque mot de Jésus est comme un coup tiré à bout portant sur un tel interlocuteur. A cet homme qui s'approche de lui aussi assuré de sa participation au royaume divin que de son existence même, il commence par faire sentir tout ce qui lui manque et par dire, quoique en d'autres termes : « *Si ta justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, tu n'entreras point au royaume des cieux.* » Après avoir ainsi fait le vide dans ce cœur rempli de lui-même et de sa justice propre, il travaille à combler ce vide, dans la partie positive



de l'entretien où il répond aux questions que Nicodème s'était proposé de lui adresser. Dans cette réponse, il oppose du commencement à la fin programme à programme : d'abord Messie à Messie, puis salut à salut, enfin jugement à jugement, substituant sur chacun de ces points la pensée divine à l'attente pharisaïque. Il suffit, me semble-t-il de cette appropriation directe, de cette convenance parfaite, de cette tenue ferme de l'entretien pour en garantir la réalité. Une composition artificielle du II<sup>e</sup> siècle n'eût réussi à s'adapter si parfaitement à la situation donnée. En tout cas la cohésion de toutes les parties de l'entretien est trop évidente pour permettre la distinction entre la part de Jésus et celle de l'évangéliste. Ou le tout est une composition libre de celui-ci, ou le tout aussi doit être envisagé comme le sommaire d'un entretien réel de Jésus. Nous disons : le sommaire ; car nous n'en possédons certainement pas un compte-rendu complet. La visite de Nicodème a naturellement duré plus que les quelques minutes nécessaires pour en lire le récit. Jean nous a transmis dans quelques paroles saillantes la quintessence des communications de Jésus en cette circonstance. C'est ce qu'indiquent les transitions assez vagues, au moyen d'un simple *et, καί*. Nous avons devant nous les principales sommités, mais non la totalité de la chaîne.

### III. Jésus dans la campagne de Judée (3.22 à 3.36)

Les témoignages précédents de Jean-Baptiste étaient des appels à la foi. Celui qui va suivre prend le caractère d'une menaçante protestation contre l'attitude généralement hostile et l'incrédulité naissante d'Israël. Ce discours appartient donc bien au tableau de la manifestation de Jésus et de son résultat général en Israël.

A la suite de la fête de Pâques, Jésus ne retourna point immédiatement en Galilée : la raison de cette manière d'agir sera indiquée 4.43-45. Il se

rendit dans les campagnes de la Judée, où il se mit à prêcher et à baptiser, à peu près comme le faisait Jean-Baptiste. Les v. 25 et 26 font supposer que le lieu où Jésus se mit à exercer ce ministère, n'était pas éloigné de celui où travaillait le précurseur.

Comment expliquer cette forme que revêt en ce moment l'activité de Jésus ? — Le temple s'était fermé pour lui, et il avait parcouru la ville sainte sans y rencontrer d'autre homme marquant disposé à préférer sérieusement la lumière aux ténèbres que Nicodème ; alors il s'éloigne encore plus du centre et se fixe dans la province. A cette retraite locale correspond une modification dans le genre de son activité. Il s'était présenté dans le temple avec pleine autorité, comme un souverain qui fait son entrée dans son palais. Cet appel n'ayant pas été accepté, Jésus ne peut continuer son activité messianique ; il se restreint à l'œuvre de la préparation prophétique ; il est obligé de redevenir en quelque sorte son propre précurseur, et par ce pas rétrograde il se trouve placé, pour un moment, au même point que Jean-Baptiste parvenu au terme de son ministère. De là la simultanéité et l'espèce de concurrence qui s'établit entre les deux ministères et les deux baptêmes. Après son retour en Galilée, Jésus renoncera même à ce rite, et comme unique élément d'organisation messianique il ne conservera que l'apostolat. Il ne visera plus qu'à éveiller la foi par la parole. La fondation de l'Eglise, à laquelle se lie le rétablissement du baptême, sera renvoyée à l'époque où, par sa mort et sa résurrection, le lien entre lui et le peuple incrédule aura été complètement rompu, et la fondation de la société nouvelle préparée.

Ces transformations dans le mode d'activité de Jésus n'ont point échappé aux regards des rationalistes ; ils n'y ont vu autre chose que le résultat d'un mécompte croissant. Pourtant, Jésus avait tout annoncé dès le premier jour : « *Abattez ce temple ;* » le succès final de son œuvre prouve qu'il y a mieux ici que l'effet d'une déception. Dans cette marche si variée, la foi admire au contraire l'élasticité du plan divin dans ses rapports avec la

liberté humaine, et la parfaite souplesse avec laquelle le Fils sait se plier aux instructions journalières du Père. Par là, l'absence de plan devient le plus sage et le plus merveilleux des plans ; et la sagesse divine, acceptant le libre jeu de la liberté humaine, se fait des obstacles mêmes que lui oppose la résistance des hommes des moyens de réaliser ses desseins. Ce coup d'œil sur la situation explique la juxtaposition momentanée de ces deux ministères dont l'un semblait devoir succéder à l'autre.

Le morceau suivant renferme : 1° le tableau général de la situation : v. 22-26 ; 2° le discours de Jean-Baptiste : v. 27-36.

#### 1. VERSETS 22-26

### **3.22 Après cela, Jésus se rendit avec ses disciples dans la campagne de Judée ; et il séjournait là avec eux et baptisait.**

Μετὰ ταῦτα rattache d'une manière générale ce morceau à 2.23-25 : « *A la suite de cette activité de Jésus à Jérusalem.* » — Ἰουδαία la terre de Judée, désigne la *campagne*, en opposition à la capitale. — Les imparfaits *il séjournait* et *il baptisait* indiquent que ce séjour fut d'une certaine durée. — L'expression *il baptisait* est déterminée plus exactement 4.2 : « *Toutefois ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples.* » L'acte moral appartenait à Jésus ; l'opération matérielle se faisait par les disciples. Si ces deux passages se trouvaient dans deux évangiles différents, la critique y verrait aussitôt une contradiction et l'on accuserait de partialité harmonistique celui qui chercherait à la résoudre. L'intention du narrateur dans notre passage est uniquement de placer ce baptême sous la responsabilité de Jésus.

### **3.23 Or Jean baptisait aussi à Enon, près de Salim, parce qu'il y avait là abondance d'eaux ; et on s'y rendait et on y était baptisé.**

*En*, d'où *Enon*, désigne une *source*. On peut aussi faire avec Meyer de la terminaison *on* l'abrégé du mot *jona*, *colombe* ; ce nom signifierait *la*

*source de la colombe*. Cette localité se trouvait dans le voisinage d'une ville nommée *Salim*. La situation des deux endroits est incertaine. Eusèbe et Jérôme, dans l'*Onomasticon*, placent Enon à 8 000 pas au sud de Bethséan ou Scythopolis, dans la vallée du Jourdain, sur les confins de Samarie et de la Galilée, et Salim un peu plus à l'occident. Et en effet l'on a retrouvé dans cette région une ruine portant le nom d'*Aynûn* (*Palestine-Exploration-Report*, 1874). Il faudrait conclure de là que ces localités se trouvaient en Samarie. Mais ce résultat est incompatible avec les termes du v. 22 : *dans la campagne de Judée* (à supposer du moins que les deux baptêmes fussent voisins). Et comment Jean se serait-il établi chez les Samaritains ? Comment eût-il pu s'attendre à ce que les foules le suivissent chez ce peuple hostile ? Ewald, Wieseler, Hengstenberg, Mühlau, pensent par ces raisons à une localité toute différente. Josué 15.32, il est parlé de trois villes : *Sithim*, *Haiin* et *Rimmon* situées près de la frontière méridionale de la tribu de Juda sur les confins d'Edom (comparez 15.21). Josué 19.7 et 1 Chroniques 4.32 Aïn et Rimmon reparaissent ensemble. Enfin Néhémie 11.29 ces deux noms sont fondus en un : *En-Rimmon*. *Enon* ne serait-il pas une contraction plus complète encore ? Cette supposition ferait tomber la difficulté d'un baptême en Samarie et donnerait un sens très convenable à ce motif : *parce qu'il y avait là abondance d'eaux*. En effet, appliquée à une contrée généralement privée d'eaux et presque déserte, comme l'extrémité méridionale de Juda, cette raison a plus de valeur que s'il s'agissait d'un pays riche en eaux, comme la Samarie.

Jésus aurait donc parcouru tout le territoire de la tribu de Juda, contemplant, une fois en sa vie, Bethléem, sa ville natale, Hébron, la ville d'Abraham et de David, et toute la Judée méridionale jusqu'à Béerséba. Cette remarque a excité la verve moqueuse de Reuss ; nous n'en comprenons pas bien la raison. Nous voyons Jésus, dans les synoptiques, faire une série d'excursions jusqu'aux confins septentrionaux de la Terre-Sainte, une fois jusqu'à Césarée de Philippe, dans le voisinage de l'ancienne Dan, au

pied du Hermon, une autre fois jusque dans les quartiers de Tyr et de Sidon. Il aurait ainsi visité toutes les contrées du domaine théocratique, de Dan à Béerséba. N'est-ce pas tout naturel ? — Hengstenberg a profité de ce séjour de Jésus dans le voisinage du désert pour placer la tentation à ce moment-là. Cette opinion est chronologiquement insoutenable.

### 3.24 Car Jean n'avait pas encore été mis en prison.

Cette observation de l'évangéliste étonne, parce que rien dans ce qui précède n'est propre à la motiver. Le fait de l'incarcération déjà accomplie de Jean-Baptiste n'était en aucune façon supposé dans le récit antérieur. C'est donc ailleurs que dans notre évangile qu'il faut chercher la raison pour laquelle l'évangéliste croit devoir rectifier un malentendu existant à ce sujet, comme il le fait par la remarque du v. 24. On découvre facilement cette raison dans le récit de nos deux premiers synoptiques : Matthieu 4.12 : « Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée. » Marc 1.14 : « Après que Jean eût été livré, Jésus vint en Galilée. » Ces paroles suivent immédiatement le récit du baptême et de la tentation : elles devaient produire sur le lecteur l'impression que l'emprisonnement de Jean-Baptiste avait suivi de près le baptême de Jésus et précédé, motivé même son *premier* retour en Galilée, ainsi précisément l'opinion qu'écarte la remarque de Jean. Le récit Luc 3.19-20 est différent : l'emprisonnement du Baptiste n'y est évidemment mentionné que par anticipation. Hengstenberg a pensé que le récit de Marc et de Matthieu pouvait s'expliquer par le fait que le premier retour de Jésus en Galilée, celui que Jean raconte 1.44, a été simplement supprimé par eux. Mais nous avons vu (2.11) que le premier séjour de Jésus à Capernaüm coïncide avec certaines scènes des tout premiers temps du ministère galiléen racontées par les synoptiques. Il ne reste donc qu'à reconnaître que fréquemment, dans la tradition orale primitive, les deux premiers retours de Judée en Galilée (1.44 et 4.1-3) se trouvaient confondus en un. De cette identification résultait naturellement la suppression de tout l'intervalle qui les avait séparés, c'est-à-dire de presque toute une

année du ministère de Jésus. Pour recouvrer ce terrain disparu, Jean était donc obligé de rétablir expressément la distinction entre les deux retours. Il était tout spécialement obligé de le faire en arrivant au trait qu'il va raconter, trait qui tombe précisément dans cet intervalle. Hilgenfeld dit lui-même, en parlant de ce passage : « Involontairement le IV<sup>e</sup> évangéliste témoigne ici de sa connaissance de la narration synoptique. » Il n'y a à reprendre dans cette remarque que le moi *involontairement*. Car le caractère intentionnel de cette parenthèse, v. 24, saute aux yeux. Nous avons déjà constaté chez Jean l'intention marquée de distinguer ces deux retours en Galilée, dans la manière dont il parlait du miracle de Cana, 2.11 ; nous aurons l'occasion de faire une remarque dans le même sens à propos de 4.54. Quant à la manière dont s'était produite cette confusion dans la tradition rédigée par les synoptiques, nous rappellerons que ce ne fut que depuis son *second* retour en Galilée que Jésus commença ce ministère prophétique suivi que nous dépeignent tout particulièrement les trois premiers évangiles et qui a été le principe de la fondation de l'Eglise. Autant les tentatives faites en Judée jusqu'à ce moment avaient de l'importance dans le tableau du développement de l'incrédulité juive que retraçait Jean, autant elles pouvaient facilement être omises dans le récit de l'établissement réel du règne de Dieu et de la fondation de l'Eglise qui fut le fruit du ministère galiléen raconté surtout par les synoptiques.

Nous pouvons tirer de ce v. 24 une conséquence importante pour la position de l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile au sein de l'Eglise primitive. Quel autre qu'un apôtre, qu'un apôtre de premier ordre, qu'un apôtre reconnu pour tel, eût pu prendre dans son écrit une position aussi souveraine à l'égard de la tradition reçue dans l'Eglise, émanant des Douze et consignée dans les évangiles antérieurs au sien ? Pour apporter d'un trait de plume une modification aussi profonde à un récit revêtu d'une telle autorité, il fallait être et se sentir soi-même en possession d'une autorité complètement incontestée.

**3.25 Il survint donc une dispute, de la part des disciples<sup>a</sup> de Jean, avec un Juif<sup>b</sup>, touchant la purification.**

L'occasion du discours suivant fut une discussion provoquée par la concurrence des deux baptêmes voisins. Οὕν, *donc*, indique cette relation. — L'expression : *de la part des disciples*, montre que les disciples de Jean furent les provocateurs. — La leçon de la plupart des Mjj., Ἰουδαίου, *un Juif*, au lieu de Ἰουδαίων, *des Juifs*, est généralement préférée aujourd'hui. Je l'accepte, sans pouvoir me convaincre entièrement de son authenticité. Le substantif Ἰουδαίου n'eût-il pas dû être accompagné de l'adjectif τινός? Et une altercation avec un simple individu ignoré eût-elle mérité d'être si expressément signalée? Trois des plus anciennes versions s'accordent en faveur de la leçon Ἰουδαίων, *des Juifs*. Le *Sinaiticus* lit aussi de cette manière. Les deux substantifs en ου, avant et après, pourraient avoir occasionné une faute. — Le sujet de la discussion fut le vrai mode de la purification. De laquelle? Evidemment de celle qui devait préparer les Juifs au règne du Messie. Meyer pense que le Juif attribuait au baptême de Jésus une efficacité plus grande qu'à celui de Jean. Chrysostome, suivi par plusieurs, admet que le Juif s'était même déjà fait baptiser par les disciples de Jésus. Hofmann et Luthardt supposent au contraire, à cause du terme de *Juif*, qu'il appartenait au parti pharisien hostile et à Jésus et à Jean, et qu'il avait malignement raconté aux disciples de Jean les succès de Jésus. L'emploi de ce terme ne permet guère en effet de supposer à cet homme des sentiments bienveillants soit pour Jésus, soit pour Jean. Peut-être, aux disciples de Jean qui l'invitaient à se faire baptiser, en lui rappelant les promesses de l'A. T. (Ezéchiel 36.25, etc.), répondait-il ironiquement qu'on ne savait auquel aller : « Votre maître a commencé : en voici un second qui réussit mieux que lui ; lequel dit vrai des deux ? » La question était embarrassante. Les disciples de Jean se décidèrent à la soumettre à leur maître.

<sup>a</sup>Syr<sup>sch. sin.</sup> : *d'un des disciples*.

<sup>b</sup>Le T. R. dit Ἰουδαίων (*des Juifs*) avec **Ν G** la plupart des Mnn. It. Syr<sup>cur</sup> Cop. Or. — Tous les autres lisent Ἰουδαίου (*un Juif*).

Cette situation historique est trop bien déterminée pour avoir été inventée.

**3.26 Et ils vinrent vers Jean et lui dirent : Maître, celui qui était avec toi de l'autre côté du Jourdain, auquel tu as rendu témoignage, voici, il baptise, et tous<sup>a</sup> viennent à lui.**

Il y a de l'amertume dans ces paroles. Les mots : « *auquel tu as rendu témoignage,* » font ressortir la générosité dont Jean a fait preuve envers Jésus : « Voilà comment tu as agi toi (σὺ) ; et voici comment il agit, lui (ὁ ἄλλος). » Ἴδε, *voici*, relève ce qu'il y a d'inattendu dans un tel procédé : « Il baptise, tout comme toi : ainsi, non content de s'affirmer, il cherche à t'annuler. » Le baptême était un rite spécial, introduit par Jean, et qui distinguait son ministère de tout autre. En se l'appropriant, Jésus semblait usurper le rôle propre de son devancier et vouloir l'effacer absolument. — Et ce qu'il y a de plus poignant dans cette manière d'agir, c'est qu'elle lui réussit : « *Tous viennent à lui* » cette exagération, *tous*, est l'effet du dépit. Matthieu 9.14 nous montre les disciples de Jean animés en Galilée, après l'emprisonnement de leur maître, de la même disposition hostile, et plus ou moins coalisés avec les adversaires de Jésus.

## 2. VERSETS 27-36

Jean ne résout pas la difficulté soulevée par le Juif ou les Juifs. Il va droit au fond de la situation. Après avoir caractérisé la relation entre les deux personnages dont on veut faire des rivaux, il montre que toute opposition ou même toute comparaison entre eux serait déplacée. La solution de la question pendante ressort d'elle-même de cette explication générale. Le discours a deux parties bien distinctes et dont l'idée répond évidemment à la situation donnée : « *moi* » et « *lui*, » ou, pour employer les propres expressions de Jean, l'ami de l'époux (v. 27-30) et l'époux (31-36) ; le premier doit s'effacer et décroître, le second doit grandir. Chacun des deux est donc

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> : *beaucoup*, au lieu de *tous*.



dans son rôle ; ce qui afflige ses disciples le comble de joie. On demandera pourquoi le précurseur n'a pas en ce moment abandonné sa position particulière pour aller se joindre avec ses disciples au cortège de Jésus. La réponse à cette question souvent posée n'est point difficile. Appelé à préparer Israël au règne du Messie, Jean était semblable au capitaine de vaisseau qui ne doit quitter le vieux navire que le dernier et quand tout l'équipage est déjà en sûreté sur le nouveau. Son rôle spécial, officiellement tracé, demeurerait aussi longtemps que le but n'était pas atteint, c'est-à-dire que tout le peuple ne s'était pas donné à Jésus.

Versets 27 à 30 : « *Moi.* »

### **3.27 Jean répondit et dit : Un homme ne peut prendre que ce qui lui est donné du ciel.**

Jusqu'au v. 30, qui est le centre du discours, l'idée dominante est celle de la personne et de la mission du précurseur. D'après cela, il paraît naturel d'appliquer spécialement la sentence générale du v. 27 à Jean-Baptiste. On l'excite à se défendre contre Jésus qui le dépouille. « Je ne puis prendre ? répond-t-il, que ce que Dieu m'a donné, » en d'autres termes : « Je ne puis m'assigner moi-même mon rôle ; me faire l'époux quand je ne suis que l'ami de l'époux. » Ainsi Bengel, Lücke, Reuss, Hengstenberg, moi-même 1<sup>re</sup> éd.). J'ai abandonné cette application dans la 2<sup>e</sup> éd., pour celle d'Olschhausen, de Wette, Meyer, Weiss, d'après laquelle cette maxime se rapporterait à Jésus : « Il n'obtiendrait pas un tel succès si Dieu lui-même ne le lui accordait. » Dans ce sens cette parole doit être envisagée comme le sommaire des deux parties du discours (*moi*, et *lui*), et non pas seulement de la première. Cependant je me demande s'il ne convient pas, comme je l'avais fait primitivement, de rapporter cette maxime à la *mission* conférée plutôt qu'aux *succès* obtenus ; comparez Hébreux 5.4. Puis l'*asyndeton* entre le v. 27 et le v. 28 est plus conforme à l'application à Jean seul, puisqu'il annonce le verset suivant comme une énergique réaffirmation de la pensée du v. 27.

**3.28 Vous-mêmes m'êtes<sup>a</sup> témoins que j'ai dit : Je ne suis point le Christ, mais je suis envoyé devant lui.**

Jean s'applique expressément à lui-même la maxime du v. 27. Le fait dont se plaignent ses disciples, il les en a avertis dès le commencement. Il leur a toujours dit qu'il ne lui était pas donné d'être le Christ, que sa mission n'allait pas plus loin que de lui frayer la voie. Il en appelle sur ce point à leur propre souvenir et se décharge ainsi de toute responsabilité à l'égard de leur humeur jalouse envers Jésus. Les mots : *vous m'êtes témoins*, semblent faire allusion à leur propre parole, au v. 26, où ils ont rappelé la conduite de Jean à l'égard de Jésus. — Puis il leur explique par une comparaison le sentiment qu'il éprouve et qui est si différent du leur :

**3.29 Celui qui a l'épouse est l'époux ; et l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend<sup>b</sup>, est ravi de joie à cause de la voix de l'époux ; cette joie donc qui est la mienne est maintenant parfaite.**

Sa position est subordonnée à celle de Jésus, mais elle a aussi ses privilèges et sa joie propre, et cette joie lui suffit parfaitement. Νύμφη, l'épouse, est la communauté messianique que Jean-Baptiste devait former en Israël pour ramener à Jésus ; νύμφιος, l'époux, désigne le Messie et, s'il est permis de parler ainsi, le futur de cette fiancée spirituelle. Le nom de Jéhova signifie précisément : *Celui qui sera* ou *viendra*. D'après l'A. T., en effet, l'Éternel ne voulait confier à aucun autre qu'à lui-même ce rôle d'époux, et la venue du Messie sera l'apparition suprême de Jéhova lui-même (⇒) ; comparez Esaïe 54.5 ; Osée 2.19 ; Matthieu 9.15 ; 25.1 et suiv. ; Ephésiens 5.32 ; Apocalypse 19.7, etc. — Les fonctions de l'ami de noces étaient d'abord de demander la main de la jeune fille, puis de servir d'intermédiaire entre les époux durant le temps des fiançailles, enfin de présider à la fête des noces ; touchante image du rôle de Jean-Baptiste. ὁ ἑστηκώς : *celui qui se tient là*. Ce mot exprime, comme dit Hengstenberg, « l'heureuse passivité » de celui qui contemple,

<sup>a</sup> ⲛ E F H M V Γ et 60 Mnn. omettent μοι (*me*).

<sup>b</sup> ⲛ place αὐτοῦ après ἐστηκώς

écoute et jouit. Tout en remplissant son office auprès des époux, l'ami de noces entend les joyeux et nobles accents de son ami, qui le transportent de joie. Jean parle d'entendre, non de voir. Pourquoi ? Serait-ce peut-être parce qu'il est lui-même éloigné de Jésus ? Mais alors comment parle-t-il *d'entendre* ? Si ce terme a un sens, appliqué à Jean-Baptiste, il suppose que certaines paroles de Jésus lui avaient été rapportées et avaient rempli son cœur de joie et d'admiration. Et comment, en effet, aurait-il pu en être autrement ? André, Simon Pierre, Jean, ces anciens disciples du Baptiste, pouvaient-ils se trouver dans son voisinage sans venir lui rendre compte de tout ce qu'ils entendaient et voyaient ? C'est là la *voix de l'époux* qui fait tressaillir de joie le cœur de son ami. — La locution χαρᾷ χαίρειν, *se réjouir de joie*, répond à une construction hébraïque (l'infinitif placé devant le verbe fini pour renforcer l'idée verbale) ; comparez שוש נשיש Esaië 1.10 (et les LXX) ; Luc 22.15. Cette expression décrit la joie de Jean comme une joie parvenue à la plénitude et comme excluant par conséquent tout sentiment différent, tel que celui que les disciples essaient d'éveiller chez lui. Les mots : *cette joie-là qui est la mienne*, opposent sa joie d'ami de noces à celle de l'époux. Jean fait allusion à ces mots des disciples : *tous vont à lui* ; ce spectacle, voilà *sa joie d'ami*. — Πεπλήρωται, non : *a été accomplie* (Rilliet) — il faudrait l'aoriste, — mais : *est*, en ce moment même *élevée à son comble*. Il veut dire : « Ce qui provoque votre dépit, est précisément ce qui rend ma joie accomplie. »

### 3.30 Il faut qu'il croisse et que je diminue.

C'est ici le mot qui forme le lien entre les deux parties du discours, annonçant la seconde et résumant la première. — L'ami de noces avait au commencement de la relation le rôle principal, c'était lui seul qui paraissait. Mais, à mesure que la relation se développe, son rôle diminue ; il doit s'effacer pour laisser l'époux devenir *le seul*. C'est là la position de Jean-Baptiste ; il l'accepte et n'en désire pas d'autre. Nul n'eût inventé cette admirable parole, devise permanente de tout vrai serviteur de Christ.

Ici Bengel, Tholuck, Olshausen et d'autres font cesser le discours du Baptiste et commencer les réflexions de l'évangéliste. Ils s'appuient principalement sur le caractère johannique du style dans ce qui suit et sur la reproduction de certaines pensées de l'entretien avec Nicodème (voir surtout v. 31 et 32). Pour nous prononcer, nous devons étudier le discours jusqu'au bout. Mais en soi il serait peu naturel que la parole du v. 30 : *il faut qu'il croisse*, ne fût pas développée dans ce qui suit, aussi bien que l'a été l'autre parole : *et que je diminue*, dans ce qui précède.

Versets 31 à 36 : « *Lui.* »

L'époux, lui, doit grandir, tandis que l'ami diminue, car il lui est supérieur, d'abord par son origine (v. 31), puis par la perfection de son enseignement (v. 32-34), enfin par sa dignité de Fils et l'absolue souveraineté qui lui appartient comme tel (v. 35). Le discours se termine par une conclusion pratique (v. 36).

**3.31 Celui qui vient d'en-haut, est au-dessus de tous ; celui qui est de<sup>b</sup> la terre, est de<sup>c</sup> la terre et parle comme étant de la terre ; celui qui vient du ciel est au-dessus de tous<sup>d</sup>.**

A sa propre nature terrestre Jean oppose l'origine céleste de Jésus. Ἀνωθεν, *d'en-haut* s'applique ici, non à la mission. — car celle de Jean est aussi d'en-haut, — mais à l'origine de la personne. Le *tous* désigne les employés divins en général. Tous, comme Jean lui-même (v. 30), doivent être éclipsés par le Messie. Les mots trois fois répétés : *de la terre*, expriment énergiquement la sphère à laquelle Jean appartient et dont il ne peut sortir. La première fois, ils se rapportent à l'origine (ὄν ἐκ) : un simple homme ; la seconde, au mode d'existence (ἐστὶ) : comme étant, de la terre, il reste terrestre dans toute sa manière d'être, de sentir et de penser (comparez

<sup>a</sup> **N** D It<sup>aliq</sup> : ο ἄνωθεν.

<sup>b</sup> **N** : ἐπι au lieu de ἐκ ; D : ἀπο.

<sup>c</sup> Syr<sup>sin</sup> : ἐπι au lieu de ἐκ.

<sup>d</sup> **N** D quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur</sup> omettent ἐπάνω πάντων ἐστὶ (*est au-dessus de tous.*)

l'antithèse v. 13); la troisième fois, à l'enseignement (λαλεῖ) : ne voyant les choses du ciel que d'en-bas, de son domicile terrestre. Cela est vrai de Jean, même, comme prophète. Sans doute, dans certains moments isolés et comme par des ouvertures partielles, il entrevoit les choses d'en-haut; mais même dans ses ravissements il ne parle de Dieu que comme un être terrestre. Aussi, tout en invitant à la repentance, n'introduit-il pas dans le Royaume. Cette appréciation de Jean sur lui-même est conforme au jugement de Jésus, Matthieu 11.11 : « *Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » Et l'ébranlement de sa foi, qui a suivi de si près, n'a pas tardé à en démontrer la justesse. — Après avoir ainsi mis à leur vraie place vis-à-vis de Jésus tous les employés célestes, Jean revient au thème principal : *Lui*. Si l'on retranche avec quelques Mjj. les derniers mots de ce verset : *est au-dessus de tous*, il faut faire des mots : *celui qui vient du ciel*, le sujet du verbe : *rend témoignage*, v. 32 (en retranchant le καί). Mais la leçon la plus pleine et la plus riche est aussi la plus conforme à l'esprit du texte. Par les derniers mots Jean revient au sujet réel de cette partie de son discours, Jésus, dont il s'était écarté un moment pour mieux faire ressortir sa supériorité par le contraste avec lui-même.

**3.32 <sup>a</sup>Ce qu'il a vu et entendu, il en<sup>b</sup> rend témoignage; et personne ne reçoit son témoignage.**

Le καί, *et*, est omis par les alex., et sans doute avec raison les *asyndeta* sont fréquents dans ce discours — De l'origine céleste de Jésus résulte la perfection de son enseignement. Il est en communion *filiale* avec le Père. Quand il parle des choses divines, il en parle en témoin immédiat. Cette parole est l'écho de celle de Jésus au v. 11. En la reproduisant le précurseur déclare que Jésus n'a rien affirmé sur lui-même qui ne soit l'exacte vérité. Mais comment pouvait-il la connaître? Nous croyons avoir répondu à cette question dans l'explication du v. 29. — Par les der-

<sup>a</sup>Καί (*et*) est omis par **Ν B D L T<sup>b</sup>** It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur. hier</sup> Cop. Or.

<sup>b</sup>Ν D It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>cur. sch</sup> omettent τοῦτο.

niers mots, Jean confirme le jugement sévère que Jésus avait porté sur la conduite du peuple et de ses chefs (v. 11). Cependant, en constatant, comme l'avait fait Jésus, l'incrédulité générale d'Israël, Jean ne nie point les exceptions individuelles : il les fait expressément ressortir au v. 33. Ce qu'il veut dire ici par le mot *personne*, c'est que ces exceptions, qui paraissent tellement nombreuses aux yeux des disciples qu'ils en font le tout (« *tous*, » v. 26), ne sont à ses yeux qu'une imperceptible minorité. A l'exagération de l'envie, il oppose celle du zèle : « Là où vous dites : tous, moi je dis : personne. » Il ne serait satisfait que s'il voyait le sanhédrin en corps, suivi de tout le peuple, venant rendre hommage à l'époux de la communauté messianique. Alors il pourrait aussi lui-même quitter son rôle d'ami de l'époux et venir s'asseoir, comme épouse, aux pieds du Messie. — Nous devons remarquer les verbes au présent « *il témoigne... , nul ne reçoit...* » qui nous placent au temps du ministère de Jésus et ne permettent pas de mettre cette partie du discours dans la bouche de l'évangéliste.

**3.33 Celui qui a reçu son témoignage, a scellé que Dieu est véridique<sup>a</sup> ; 34 car celui que Dieu a envoyé, dit les paroles de Dieu ; car il ne donne<sup>b</sup> pas l'Esprit<sup>c</sup> par mesure.**

Il y a néanmoins quelques croyants, et quelle n'est pas la grandeur et la beauté de leur rôle ! Σφραγίζειν : *sceller*, légaliser un acte en y apposant son sceau. C'est là ce que fait le croyant par rapport au témoignage que rend le Christ ; en se rangeant parmi ceux qui l'acceptent, il a l'honneur d'associer une fois pour toutes sa responsabilité personnelle à celle du Dieu qui parle par son envoyé. En effet, ce certificat de vérité, décerné à Jésus par le croyant, remonte jusqu'à Dieu même. C'est ce qu'explique le v. 34 (*car*). Les paroles de Jésus sont tellement celles de Dieu que certifier

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> : ἀληθεῖα (*vérité*) au lieu de ἀληθής.

<sup>b</sup>T. T. 15 Mj. les Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr. Cop. lisent après διδώσιν : ο θεος (*Dieu*), omis par **N B C L T<sup>b</sup> It<sup>aliq.</sup>**

<sup>c</sup>B Syr<sup>sin</sup> omettent το πνευμα. — Syr<sup>sin</sup> lit : « Car Dieu le Père n'a pas donné selon sa mesure. »

la vérité de celles-là, c'est attester la véracité de Dieu lui-même. Plusieurs pensent que l'idée de la véracité divine se rapporte à l'accomplissement des prophéties que proclame la foi. Mais cette idée est sans rapport avec le contexte. D'après d'autres, Jean voudrait dire que croire en Jésus, c'est attester la vérité de la déclaration que Dieu a rendue sur son compte au moment de son baptême. Ce sens serait assez naturel en soi, mais il ne s'accorde pas bien avec le v. 34. La pensée profonde renfermée dans cette expression de Jean est celle-ci : En recevant les paroles de Jésus sur la foi à leur caractère divin, l'homme déclare hardiment que ce qui est divin ne peut être faux et proclame ainsi la véracité incorruptible de Dieu. — Il faut remarquer l'aoriste ἐσγράψισεν, *a scellé* : c'est un acte accompli. Et quel acte ! Il appose par sa foi son seing privé au témoignage divin, et devient ainsi solidaire de la véracité de Dieu même. Il y a évidemment de l'exaltation dans cette forme paradoxale par laquelle Jean exprime la grandeur de l'acte de la foi. — L'expression : *qu'il a envoyé* (qui rappelle le v. 17), doit être prise dans le sens le plus absolu. Les autres envoyés divins ne méritent qu'improprement ce nom : ils ne sont, en réalité, que suscités ; pour être envoyé, dans le sens propre du mot, il faut être d'en-haut (v. 31). On doit donner la même valeur absolue au mot *les paroles de Dieu* : Lui seul possède la révélation divine complète, absolue. C'est ce qu'indique l'article τὰ, *les* ; tous les autres, Jean-Baptiste lui-même, n'en ont que des fragments. — Et d'où provient ce caractère complet de sa révélation ? De ce que la communication qui lui est faite de l'Esprit est *sans mesure*. Le T. R. lit ὁ θεός après δίδωσιν : « Dieu donne l'Esprit... » Les alex. retranchent unanimement ce sujet *Dieu* ; et il est probable que c'est une glose, mais une glose juste pour le sens ; elle est tirée de la première proposition du verset. Sans doute on pourrait faire de *l'Esprit* le sujet, comme je l'ai essayé moi-même précédemment<sup>a</sup>. Cependant la position du mot τὸ πνεῦμα n'est pas favorable à

<sup>a</sup>C'est aussi l'opinion de Zahn (*Einl. in das N. T.*, qui pense que la suppression de τὸ πνεῦμα dans B, aussi bien que la singulière leçon de Syr<sup>sin</sup>, proviennent, comme l'adjonction de ὁ θεός, du fait que l'on n'a pas reconnu τὸ πνεῦμα comme le sujet de la proposition.

ce sens. — Le présent δίδωσιν, *donne*, aussi bien que l'expression « non *par mesure*, » s'expliquent par la réminiscence de la vision du baptême : Jean a vu l'Esprit sous la forme d'une colombe, c'est-à-dire dans sa vivante *totalité*, descendant et *demeurant* sur lui. — Choqué de l'ellipse du pronom αὐτῷ, *à lui*, Meyer fait de cette parole une maxime générale, dans ce sens : « Dieu n'est pas obligé de ne donner jamais l'Esprit que dans une mesure déterminée, comme il le faisait autrefois à l'égard des prophètes. Il peut, s'il le trouve bon, le donner une fois dans sa plénitude ; » d'où cette application sous-entendue : « Et voilà ce qu'il a fait par rapport au Fils. » Mais ainsi serait sous-entendu précisément ce qui devait être dit et dit ce qui aurait pu rester sous-entendu. Peut-être l'ellipse du pronom αὐτῷ, *à lui*, provient-elle de ce que le don de l'Esprit à Jésus est en réalité d'une portée universelle. Dieu ne le donne pas *à lui pour lui seulement*, mais *pour tous*. C'est un don permanent, absolu.

### 3.35 Le Père aime le Fils et a mis toutes choses dans sa main.

L'*asyndeton* entre ce verset et le précédent peut se rendre par cette forme emphatique : « C'est qu'aussi le Père aime... » La communication absolue de l'Esprit résulte de l'incomparable amour que le Père a pour le Fils. Ces mots sont comme l'écho de la divine allocution que Jean avait entendue au baptême : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé.* » — Le terme ἀγαπᾷ, *aime*, est pris dans le sens absolu, comme les expressions *a envoyé* et *les paroles*. — Jésus s'était servi du terme de *Fils*, en parlant avec Nicodème, v. 15-18 ; le Psaume 2 l'appliquait déjà au Messie dans les v. 7-12 (où toute autre explication nous paraît insoutenable) ; Esaïe et Michée s'étaient exprimés d'une manière analogue (Esaïe 9.5 ; Michée 5.2-3) ; Jean lui-même l'avait entendu au baptême. Il n'est donc pas étonnant qu'il l'emploie ici. — De cet amour du Père découle le don de *toutes choses*. Quelques interprètes, partant du v. 34, ont appliqué cette expression uniquement aux dons spirituels, aux vertus du Saint-Esprit. Mais l'expression *dans sa main* ne convient pas à ce sens. Il y a plutôt gradation sur l'idée du v. 34 : « *Non seulement* l'Esprit, mais



*toutes choses.* » Par l'Esprit, le Fils règne sur le cœur des croyants ; ce n'est pas assez ; le Père lui a donné de plus la souveraineté universelle pour qu'il puisse faire servir *toutes choses* au bien des siens. C'est exactement la pensée que Paul exprime Ephésiens 1.22 par cette tournure intraduisible : αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίας. — La *main* est le symbole de la libre disposition. — Par là, Jean voulait dire : « Me plaindre d'être dépouillé par lui ? Mais il a droit à tout et peut tout prendre sans empiétement. » Et de là résulte l'application saisissante qu'il fait à ses disciples, en terminant, de la vérité qu'il vient de proclamer.

**3.36 Celui qui croit au Fils, a la vie éternelle ; mais celui qui désobéit au Fils, ne verra<sup>a</sup> point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui.**

Voilà la conséquence pratique à tirer de la grandeur suprême du Fils. Ces derniers mots présentent une grande analogie avec la fin du Psaume 2 : « *Rendez hommage au Fils, de peur qu'il ne s'irrite, et que vous ne périssiez sur cette voie, lorsque, dans peu de temps, s'enflammera sa colère ; mais bienheureux sont ceux qui se confient en lui.* » Seulement Jean, à l'inverse du psalmiste et de Jésus lui-même (v. 19-21), commence par les croyants pour finir par les incroyants. C'est qu'il veut donner un sévère et dernier avertissement à ses disciples et à la nation tout entière. Jean déclare, comme Jésus l'avait dit à Nicodème, que tout dépend pour chaque homme de la foi et de l'incrédulité, et que la valeur absolue de ces deux faits moraux provient de la dignité suprême de celui qui en est l'objet : le Fils. Ce nom suffit à expliquer pourquoi la foi donne la vie, pourquoi l'incrédulité attire la colère. — Le terme ὁ ἀπειθῶν, *celui qui désobéit*, fait ressortir dans l'incrédulité le côté volontaire, celui de la révolte. Le Fils est le souverain légitime ; l'incrédulité est un refus de soumission. — Les mots : *la colère demeure*, ont souvent été compris dans ce sens : la condamnation *naturelle* demeure, parce que l'acte qui seul aurait pu l'enlever, celui de la foi, n'a pas eu lieu. Mais ce sens nous paraît faible et détourné et ne se rattache qu'imparfaite-

<sup>a</sup>N<sup>a</sup> (1<sup>er</sup> correcteur de N) It. Cyr. lisent εχει (a) au lieu de οψεται (verra).

ment à ce qui précède. Il s'agit plutôt de la colère provoquée par ce refus même d'obéissance et atteignant l'incrédule *comme tel*. N'est-il pas juste que Dieu s'irrite ? Si la foi scelle la véracité de Dieu (v. 33), l'incrédulité *fait Dieu menteur* (1 Jean 5.10). — Le futur *verra* est opposé au présent *a*. Non seulement il n'a pas la vie actuellement ; mais, quand elle sera déployée extérieurement, sous sa forme parfaite, celle de la gloire, il ne la contempera pas ; elle sera pour lui comme n'étant pas. C'est ici une parole qui montre clairement que l'eschatologie ordinaire n'est nullement étrangère au IV<sup>e</sup> évangile. — Le verbe *μενει*, malgré sa corrélation avec le futur *ὄψεται*, *verra*, est un présent et doit s'écrire *μένει* (*demeure*). Le présent *demeure* exprime bien mieux que le futur *demeurera* la notion de permanence. Toute autre colère est révoicable : celle qui frappe l'incrédulité est sans retour. Ainsi l'épithète *éternelle* du premier membre du verset a son pendant dans le second.

Sur le *fait* que nous venons d'étudier, voici le jugement de Renan : « Les v. 22 et suiv., jusqu'au v. 2 du chapitre 4 nous transportent en pleine histoire... Ceci est extrêmement remarquable. Les synoptiques n'ont rien de pareil. » (p. 491). — Quant au *discours*, on peut l'appeler : le dernier mot de l'ancienne alliance. Il rappelle cette menace de Malachie qui termine l'A. T. : « *De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'interdit*. Il convient à la situation donnée : à la vue de l'incrédulité qui s'accroît jusque chez ses disciples, le précurseur complète ses précédents appels à la foi par un avertissement menaçant. — Tous les détails du discours sont en accord avec le caractère de la personne du Baptiste. Il ne s'y trouve pas un mot que l'on ne puisse complètement s'expliquer dans sa bouche. Les v. 27, 29 et 30 ont un cachet d'originalité inimitable ; nul autre que le précurseur dans sa situation unique n'eût pu les créer. Le v. 35 est simplement l'écho de la déclaration divine qu'il avait lui-même entendue au moment du baptême. Dans le v. 34 est formulé non moins simplement tout le contenu de la vision contemplée en ce même instant. Le v. 28 est la reproduction de

son propre témoignage dans les synoptiques (Matthieu ch. 3 et parallèles). Le v. 36 rappelle également ses premières prédications sur la *colère à venir* (Matthieu 3.7) et cette *cognée déjà mise à la racine des arbres* (3.10), dont il avait menacé Israël. Il ne reste que les v. 31 et 32. Nous croyons en avoir indiqué l'origine vraisemblable (voir au v. 32). — Objectera-t-on la teinte johannique du style ? Mais nous devons nous rappeler que nous avons ici la reproduction grecque par la plume de l'évangéliste d'un discours tenu en araméen (voir ⇒ et suivantes). Il est complètement impossible de se représenter un écrivain d'une époque postérieure se replaçant ainsi au centre des faits, puisant toutes les paroles dans la situation donnée et surtout y adaptant avec tant de précision la marche du discours (Jean et Jésus), et en liant les deux parties par l'admirable parole du v. 30. Weizsäcker lui-même ne peut s'empêcher de reconnaître (p. 268) « qu'il y a dans ce discours des éléments de détail qui caractérisent distinctement le point de vue propre du Baptiste (v. 27, 34, 35 et 36). »

Nous avons déjà répondu à l'objection tirée de la position spéciale et indépendante que garde Jean-Baptiste, au lieu d'aller se ranger parmi les disciples de Jésus. Aussi longtemps que le but de sa mission — conduire Israël à Jésus — était si loin d'être atteint, cette mission préparatoire subsistait et le Baptiste n'était pas libre de l'échanger pour la position de disciple qui l'eût satisfait davantage (v. 29). — On demande comment, après un pareil discours de leur maître, les disciples de Jean auraient pu se constituer plus tard en secte anti-chrétienne ? Mais un petit nombre d'entre les innombrables baptisés de Jean assistaient à cette scène, et ce serait beaucoup attendre, en vérité, d'un discours, que de supposer qu'il eût pu extirper un sentiment de jalousie si profond que nous en retrouvons même la trace dans les synoptiques (Matthieu 9.14 et parallèles). — Sur le trait Matthieu 11.2, allégué aussi contre l'authenticité de ce discours voir à 1.34.

Weiss admet, comme Reuss, que ce discours renferme des éléments authentiques, mais retravaillés par l'évangéliste et qu'il a fondus en un seul

tout avec ses propres idées. Ainsi il prouve l'authenticité de la parole v. 34 par cet argument : la perfection de l'enseignement de Jésus y est attribuée par le précurseur à l'action du Saint-Esprit, tandis que Jean l'attribue à la réminiscence qu'il avait de sa connaissance du Père dans son état de préexistence. Cette différence entre l'intuition de l'évangéliste et celle du Baptiste doit prouver le caractère historique du discours, au moins en ce point-là. Mais nous avons vu jusqu'ici et nous continuerons à constater que cette manière de concevoir la connaissance supérieure de Jésus, que Weiss attribue à l'évangéliste, n'est nullement conforme au texte et à la pensée de notre évangile. Cette différence prétendue entre sa conception et celle du Baptiste n'existe pas.

Le IV<sup>e</sup> évangile ne raconte pas l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Mais la parole de Jésus 5.35 suppose la disparition du précurseur. Celle-ci eut donc lieu bien peu de temps après ce dernier témoignage prononcé par lui en Judée (voir à 4.1). Le fait de la mort de Jean a été omis ici, comme tant d'autres que l'auteur sait être bien connus de ses lecteurs et dont la mention ne rentre pas dans son cadre.

Je ne puis croire (voir ⇒) que le récit qui nous occupe ait été écrit sans allusion aux disciples de Jean, qui circulaient assez nombreux en Asie Mineure ; non assurément que je veuille prétendre que le IV<sup>e</sup> évangile tout entier doive son existence à cette intention polémique, mais elle est entrée comme facteur dans sa composition (comparez ⇒ et ⇒).

## DEUXIÈME SECTION

La première phase du ministère public de Jésus est terminée. Incrédulité des masses, foi de quelques-uns, attention publique fortement éveillée,

tel est le résultat de son travail en Judée. Cependant l'inquiétude qu'il voit se produire à son sujet chez les chefs du peuple est pour lui le signal de la retraite. Il ne veut pas engager prématurément un conflit qu'il sait être inévitable. Il abandonne donc à ses ennemis la Judée et, revenant en Galilée, il fait dès ce moment de cette province reculée le théâtre ordinaire de son activité.

Le chemin direct pour aller de Judée en Galilée passait par la Samarie. Mais était-ce celui que suivaient les Juifs, par exemple les caravanes galiléennes qui se rendaient aux fêtes à Jérusalem ? On répond d'ordinaire affirmativement, en s'appuyant sur le passage de Josèphe, *Ant.* VI, 1 : « C'était l'usage des Galiléens de passer par la Samarie pour se rendre aux fêtes à Jérusalem. » Mais R. Steck<sup>a</sup> a conclu, non sans raison, d'un passage de la *Vie de Josèphe* (ch. 52) : « Ceux qui voulaient aller *promptement* de Galilée à Jérusalem devaient passer par la Samarie, » que l'usage dont cet auteur parle dans les *Antiquités* n'était pas si général que paraît le supposer le premier passage. Peut-être ce chemin était-il celui des caravanes de fête ; mais ce n'était pas celui des Juifs de stricte observance, au moins dans la vie privée. Quant à Jésus, on a prétendu qu'en suivant ce chemin en ce moment, il se serait mis en contradiction avec sa propre parole Matthieu 10.5, où il dit à ses apôtres en les envoyant prêcher : « *Ne vous en allez pas vers les Gentils et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.* » Mais, entre *passer par la Samarie* (διὰ τῆς Σαμαρ., v. 4) et faire du peuple samaritain l'objet d'une mission, il y a une différence facile à saisir. On doit bien plutôt reconnaître, avec Hengstenberg, qu'il pouvait convenir à Jésus de donner une fois, pendant sa vie terrestre, un exemple de largeur à ses apôtres qui devaient plus tard diriger la mission chrétienne dans le monde entier. Luc 9.52 prouve que réellement Jésus ne redoutait pas d'aborder le sol samaritain. Le fait qui va suivre a une valeur typique. Jésus lui-même le sent vivement (v. 38). Cette

---

<sup>a</sup>*Jahrb. f. prot. Theol.* 1880, IV (Der Pilgerweg der Galilæer nach Jerusalem).

femme samaritaine et ces habitants de Sychar, par la promptitude et l'empressement de leur foi et par le contraste de leur conduite avec celle du peuple Israélite, deviennent à ses yeux comme les prémices de la conversion du monde païen. Il y a là un indice de la destinée future du règne de Dieu sur la terre. Faudrait-il en conclure avec Baur que tout ce récit ne soit qu'une *idée* mise en action par l'auteur de notre évangile ? Non certes ! Si la femme samaritaine n'était qu'une personnification du monde païen, comment l'auteur lui aurait-il mis dans la bouche (v. 20 et suiv.) une profession de foi strictement monothéiste, ainsi que l'espérance de la prochaine venue du Messie (v. 25 ; comparez v. 42) ? De ce qu'un fait a une valeur idéale et prophétique, il ne résulte pas qu'il soit fictif. S'il est un récit de la vie du Sauveur qui, pour la vivacité et la fraîcheur de l'ensemble et des détails, porte le sceau de la vérité historique, c'est celui-ci. Renan dit lui-même : « La plupart des circonstances du récit ont un cachet frappant de vérité » (*Vie de Jésus*, p. 243).

Comme exemple de foi, ce trait se rattache à deux tableaux précédents : celui de la foi des apôtres (1.38 et suiv.) et celui de la visite de Nicodème (3.1-21). Ce sont là les parties lumineuses du récit, qui alternent avec les parties sombres, représentant les commencements de l'incrédulité (1.19 et suiv. ; 2.12 et suiv. ; 3.25 et suiv.).

Nous distinguons dans ce récit les trois phases suivantes :

1. Jésus et la Samaritaine : v. 1 à 20 ;
2. Jésus et les disciples : v. 27 à 38 ;
3. Jésus et les Samaritains : v. 39 à 42.

### **I. Jésus et la Samaritaine : v. 1-26**

Dans cette première phase nous voyons comment Jésus parvient à éveiller la foi dans une âme étrangère à toute vie spirituelle. — La situation historique est décrite dans les v. 1 à 6.

**4.1 Lors donc que le Seigneur<sup>a</sup> eut appris que les pharisiens avaient ouï dire que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que<sup>b</sup> Jean, — 2 toutefois ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples — 3 il quitta la Judée et s'en alla de nouveau<sup>c</sup> en Galilée.**

Le v. 1 fait connaître le motif qui engage Jésus à quitter la Judée : il est parvenu aux pharisiens un rapport sur son compte, d'où il résulte que ce nouveau personnage peut devenir plus redoutable que Jean lui-même. —  $\text{O}\check{\upsilon}\nu$ , *donc* : en raison du bruit que faisait le grand concours de gens mentionné 3.23-26. — Ce titre : *le Seigneur* (dans la plupart des Mss.), n'est appliqué que rarement à Jésus dans le récit de sa vie terrestre (6.23; 11.2, etc.). Il suppose l'habitude de se représenter Jésus élevé dans la gloire. Il est fréquent dans les épîtres. S'il est authentique dans ce passage (voir la variante de 3 Mjj. qui lisent : *Jésus*), il s'explique soit par le sentiment de la grandeur divine de Jésus, proclamée dans le morceau précédent, soit, plus simplement, par le désir d'éviter la répétition du nom de Jésus, qui se retrouve quelques mots plus bas. — L'expression *eut appris* exclut une connaissance surnaturelle. On voit dans ce qui suit que la teneur du rapport fait à Jérusalem est *textuellement* reproduite ; comparez le nom de Jésus au lieu du pronom *lui*, et les présents  $\pi\omicron\iota\epsilon\tilde{\iota}$  et  $\text{B}\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ , *fait* et *baptise*. Jésus devait paraître plus dangereux que Jean, d'abord à cause du témoignage messianique que Jean lui avait rendu, puis en raison de ses allures bien plus indépendantes des formes légales et pharisaïques, enfin à cause de ses miracles ; comparez 10.41. — La leçon des 5 Mjj. qui retranchent  $\check{\eta}$ ,

<sup>a</sup>  $\aleph$  D  $\Lambda$  quelques Mnn. Vg. Syr<sup>Cur. sch. p</sup> Cop. lisent  $\text{o}$   $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$  (*Jésus*) au lieu de  $\text{o}$   $\chi\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  (*le Seigneur*).

<sup>b</sup> A B G L  $\Gamma$  retranchent  $\eta$  (*que*).

<sup>c</sup>  $\text{Π}\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$  (*de nouveau*) se trouve dans  $\aleph$  C D L M T<sup>b</sup> quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sch. cur. sin.</sup>. Il est omis par tous les autres documents.

*que*, ne pourrait avoir que ce sens : « que les pharisiens avaient appris que Jésus fait plus de disciples et *que* (de son côté) Jean baptise. » Sens étrange et même absurde. — Le terme *disciples*, qui désigne ici les baptisés, se retrouvera 7.3 dans ce sens spécial.

La conséquence pratique que Jésus tire de ce rapport, peut faire supposer que Jean était déjà arrêté et que, comme le pense Hengstenberg, les pharisiens avaient joué un rôle dans cet emprisonnement ; comparez le terme  $\pi\alpha\rho\epsilon\delta\acute{o}\theta\eta$ , *avait été livré*, Matthieu 4.12 : ce serait par leur mains que Jean serait tombé au pouvoir d'Hérode. — Mais on demandera pourquoi Jésus se retire en Galilée dans le domaine d'Hérode ; n'était-ce pas courir au devant du danger ? Non ; car l'animosité de ce prince contre Jean était une affaire personnelle. Quant à son activité religieuse, Jésus avait à redouter moins d'entraves de la part d'Hérode que de celle du parti dominant en Judée.

La remarque du v. 2 est destinée à préciser l'expression indéterminée employée par l'évangéliste lui-même 3.22 : « que *Jésus baptise*. » Rien n'est indifférent dans la manière d'agir du Seigneur, et Jean ne veut pas laisser se former chez ses lecteurs une idée fautive sur l'un de ses actes. — Pourquoi Jésus baptisait-il, et cela sans baptiser lui-même ? En baptisant, il attestait l'unité de son œuvre avec celle du précurseur. En ne baptisant pas lui-même, il faisait sentir la supériorité de sa position sur celle de Jean-Baptiste. Il rappelait ce que celui-ci avait dit : « Je vous baptise d'eau, il en vient un autre qui vous baptisera d'Esprit et de feu, » et il se réservait expressément ce baptême supérieur. La première de ces observations fait comprendre pourquoi, au bout d'un certain temps, il abandonna le baptême d'eau, et la seconde pourquoi il le rétablit plus tard comme type du baptême d'Esprit qui allait venir. En tout cas il ne faut pas comparer cette manière d'agir avec celle de Paul (1 Corinthiens 1.17) et de Pierre (Actes 10.48), qui avait un tout autre but. — Si Jésus renonce à ce rite dans l'intervalle, ce fait est en relation avec cet autre : qu'il cesse dorénavant en Galilée



de prendre une position messianique pour se contenter d'un rôle prophétique, jusqu'au moment où il se présentera de nouveau en Judée comme le fils de David et le Messie promis (ch. 12). Jésus renonce ainsi à transformer par le baptême en communauté messianique, cet Israël dont l'incrédulité va s'accroissant envers lui. Il y a donc trois degrés dans l'institution du baptême :

1. le baptême de Jean : préparation au royaume messianique par la repentance ;
2. le baptême de Jésus, au commencement de son ministère : signe d'attachement à la personne du Messie avec qualité de *disciple* ;
3. le baptême réinstauré par Jésus après sa résurrection : consécration au baptême d'Esprit.

Ceux qui avaient reçu le premier de ces trois baptêmes (les apôtres, par exemple) ne paraissent pas avoir été soumis plus tard au second ou au troisième. Jésus se servit d'eux pour administrer ces deux derniers (v. 2 : Actes ch. 2). — Ce n'est pas sans raison que Beck a rapproché le baptême des enfants, dans l'Eglise chrétienne, du second de ces trois baptêmes.

Le départ de Judée est indiqué, v. 3, comme un acte distinct du *retour* en Galilée ; et cela parce que, d'après le v. 1, le vrai but de Jésus était bien moins d'aller ici que de partir de là. Le mot *πάλιν*, *de nouveau*, que lisent 6 Mjj. et les anciennes Vss., fait allusion à un précédent retour en Galilée (1.44). Jean profite de chaque occasion pour distinguer ces deux retours identifiés par la tradition synoptique (voir à 3.24). Cet adverbe est donc authentique, malgré les nombreux Mss. et critiques qui l'omettent.

**4.4 Or il fallait qu'il passât par la Samarie. 5 Il arriva donc à une ville de Samarie, nommée Sychar<sup>a</sup>, voisine du champ que Jacob avait donné à Joseph son fils.**

---

<sup>a</sup>Tous les Mss., à l'exception de quelques Mnn., et toutes les anciennes Vss. (pas Syr<sup>sin</sup>) lisent Συχαρ. <sup>c</sup>e quelques Mnn : Ζιχαρ. Syr<sup>sin</sup> lit ainsi les v. 4 et 5<sup>a</sup> : « Comme il passait par le pays des Sarnaritains, il vint à un bourg des Samaritains, nommé Sichem. »

Ἔδει, *il fallait* : si l'on ne voulait pas éviter à dessein, comme les Juifs très stricts, cette contrée souillée (comparez ⇒) ; Jésus ne partageait pas cet esprit particulariste. Le nom de *Sychar* étonne ; car la seule ville connue dans cette localité est celle qui portait le nom de *Sichem*, et qui est si souvent mentionnée dans l'A. T. Y aurait-il ici l'erreur d'un écrivain étranger à la Palestine, comme l'ont prétendu les adversaires de l'authenticité de notre évangile ? Nous croyons peu probables les solutions qui font du nom de *Sychar* une corruption populaire et intentionnelle de celui de *Sichem*, en le dérivant soit de *schéker*, *mensonge* (ville de mensonge, c'est-à-dire de paganisme), soit de *schékar*, *cervoise* (ville de buveurs ; comparez Esaïe 28.1, *les buveurs d'Ephraïm*). On pourrait plutôt admettre une transformation involontaire du nom de *Sichem* par une permutation fréquente entre les lettres liquides (comme par exemple *bar* pour *ben*, *fil*). Mais la solution la plus naturelle est celle qui ressort des passages d'Eusèbe et de Jérôme, dans lesquels sont positivement distinguées deux localités rapprochées portant ces deux noms distincts. Eusèbe dit dans l'*Onomasticon* : « *Sychar devant Néapolis*. » Néapolis, en effet, n'est autre chose que le nom moderne de *Sichem*. Le Talmud parle également d'une localité nommée *Soukar*, d'une *source* de *Soukar*, de la *plaine* de *Soukar*. Aujourd'hui encore, il existe très près du puits de Jacob, au pied oriental du mont Ebal, un hameau qui porte le nom de *El-Askar*, nom qui ressemble beaucoup à celui que nous lisons chez Jean et dans le Talmud. Le lieutenant Conder et M. Socin<sup>a</sup> donnent également leur assentiment à cette manière de voir. Les Samaritains l'appellent *Ischar*. On a émis la supposition que le surnom d'*Iscariote* donné à Judas venait de ce qu'il était originaire de cet endroit. Il paraît d'ailleurs certain que l'ancienne *Sichem* était située passablement plus à l'est que la ville actuelle de Naplouse. C'est ce que prouvent les ruines que l'on découvre partout entre Naplouse et le puits de Jacob (voir Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 363). Petermann (art. *Samarie* ; *Encyc-*

<sup>a</sup>*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, I, p. 42. Comparez Socin-Bædecker, *Palästina und Syrien*, 1875, p. 342 et 351.

*clap.* de Herzog, XIII, p. 362) dit : « L'empereur Vespasien a considérablement agrandi la ville du côté de l'ouest. » — En tout cas, pour voir avec Furrer dans ce nom de Sychar un indice du caractère purement idéal du récit, il faut être dominé par une théorie préconçue (*Bibellex.* III. p. 373). — C'est à Naplouse qu'habitent aujourd'hui les restes du peuple samaritain, qui sont réduits à une centaine de personnes.

Selon de Wette, Meyer et d'autres, le don de Jacob à Joseph, mentionné dans ce v. 5, reposerait sur une fausse tradition, provenant elle-même d'un malentendu commis par les LXX. Genèse 48.22, Jacob dit à Joseph : « *Je te donne une portion (schechem) de plus qu'à tes frères, que j'ai conquise sur les Amorrhéens avec mon épée et mon arc.* » Comme le patriarche vient d'adopter pour ses propres fils les deux enfants de Joseph, il est naturel qu'il assigne à celui-ci une double portion d'héritage. Mais le mot hébreu (*schechem*, proprement *épaule*) qui désigne une portion de pays, est en même temps le nom de la ville de Sichem ; et l'on prétend que les LXX, en prenant ce mot dans le sens géographique (comme nom de ville), ont occasionné par cette fausse traduction la légende populaire que nous trouvons ici et d'après laquelle Jacob aurait légué Sichem à Joseph. Mais il est incontestable que, quand Jacob parle « de la portion de pays qu'il a prise sur les Amorrhéens avec son arc et son épée, » il fait allusion à l'exploit sanglant de ses deux fils Siméon et Lévi contre la ville de Sichem (Genèse 34.25-27) : « *Ayant pris leur épée, ils entrèrent dans la ville de Sichem, en tuèrent tous les habitants et la pillèrent entièrement.* » C'est là le seul acte belliqueux dans l'histoire du patriarche. Malgré son caractère répréhensible, Jacob se l'approprie dans cette parole comme une confirmation de l'achat qu'il avait fait lui-même précédemment (Genèse 33.19) d'un domaine dans ce district de Sichem, et il voit là comme le gage de la conquête future de tout ce pays par ses descendants. Ainsi donc, en employant, pour désigner la *portion* qu'il donne à Joseph, le mot *schechem*, c'est le patriarche qui fait un jeu de mots, comme il s'en trouve si souvent dans l'A. T. ; il lui lègue une portion (*schechem*) qui

n'est autre que *Sichem*. Ses fils comprirent si bien sa pensée, que, lorsque leurs descendants revinrent en Canaan, leur premier soin fut de déposer les os de Joseph dans le champ de Jacob près de Sichem (Josué 24.32), puis d'assigner, comme *portion*, à la plus grande des deux tribus issues de Joseph, celle d'Ephraïm, la contrée où se trouvait *Sichem*. Les LXX, ne pouvant rendre le jeu de mots en grec, ont traduit le mot *schekem* dans le sens géographique ; car c'était celui qui importait le plus. Il n'y a donc ici ni fausse traduction de leur part, ni fausse tradition accueillie par l'évangéliste.

#### 4.6 Là se trouvait le puits de Jacob : Jésus donc, fatigué de la marche, s'assit ainsi<sup>a</sup> sur le bord du puits<sup>b</sup> ; c'était environ la sixième heure<sup>c</sup>.

Ce puits existe encore ; car « c'est probablement celui-là même qui s'appelle encore maintenant *Bi-Jakoub* » (Renan *Vie de Jésus*, p. 243). Il est situé à 35 minutes à l'est de Naplouse, précisément à l'endroit où le chemin qui suit, du sud au nord la vallée principale, celle de Mokhna. tourne brusquement à l'ouest pour entrer dans l'étroite vallée de Sichem, avec l'Ebal au nord-est et le Garizim au sud-ouest. Le puits est creusé non dans le roc, comme on le dit ordinairement, mais plutôt, selon le lieutenant Anderson, qui y est descendu en 1866, dans un sol d'alluvions ; le même a constaté que les parois sont revêtues pour cette raison d'une maçonnerie grossière. Il a 9 pieds de diamètre. En mars 1694, Maundrell le trouva profond de 105 pieds. En 1843, d'après Wilson, il n'avait plus que 75 pieds, sans doute par suite d'éboulements. De même Anderson, en mai 1866. Maundrell y avait trouvé 15 pieds d'eau ; Robinson et M. Bovet le trouvèrent à sec. Schubert, au mois d'avril, put boire de son eau. Tristram, en décembre, trouva simplement le puits humide, tandis qu'en février il le trouva plein d'eau. Il est aujourd'hui obstrué par de grosses pierres, à 5-6 pieds au-dessous de

<sup>a</sup>ΟΥΤΩΣ (*ainsi*) est omis par quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch. hier. sin</sup>.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> : « Notre seigneur vint et s'assit au-dessus du puits, parce qu'il était fatigué, afin de se reposer de la fatigue de la route. »

<sup>c</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> transportent les mots : *c'était... la sixième heure*, plus loin.

l'orifice ; mais quelques pieds plus profond se trouve la vraie ouverture. A quelques minutes plus au nord, vers le hameau de *El-Askar*, l'on montre le tombeau de Joseph. — Robinson s'est demandé dans quel but on avait pu entreprendre, dans une contrée si abondante en sources — on en compte jusqu'à 80 à Naplouse et dans les environs — ce gigantesque travail. Il n'y a d'autre réponse à faire que celle de Hengstenberg : Cette œuvre est celle d'un homme qui étranger au pays, voulait vivre indépendant des habitants auxquels appartenaient les sources, et laisser un monument de son droit de propriété sur ce terrain et sur cette contrée tout entière. C'est ainsi que la nature même de ce travail confirme pleinement l'origine qui lui est attribuée par la tradition.

La caravane, quittant la grande plaine qui se prolonge vers le nord, se dirigea vers la gauche pour entrer dans la vallée de Sichem. Là Jésus s'assit auprès du puits, laissant ses disciples continuer leur marche jusqu'à Sychar, où ils devaient se procurer des vivres. Il était accablé de fatigue (*κεκοπιωκώς*, *exténué*), dit l'évangéliste ; et l'école de Tubingue attribue à Jean l'opinion des docètes, d'après laquelle le corps de Jésus n'aurait été qu'une apparence ! — Le *οὕτως*, *ainsi*, ne peut guère se rendre dans notre langue ; c'est sans doute pour une raison semblable qu'il est omis dans les versions latine et syriaque. Il signifie : sans autre préparatif ; en prenant les choses comme il les trouvait. D'après le sens d'Erasmus, Bèze, etc., « fatigué *comme il l'était*, » l'adverbe eût dû être placé plutôt avant le verbe ; comparez Actes 20.11 ; 27.17 (Meyer). — L'imparfait *ἐκαθέζετο* est descriptif : il ne signifie pas : il *s'assit*, mais : il *était assis* (comparez 11.20 ; 20.12 ; Luc 2.46, etc.). Le mot a trait non à ce qui précède, mais à ce qui suit : « Il était là assis quand une femme vint... » — *La sixième heure* doit désigner midi, selon la manière de compter alors généralement reçue en Orient (voir à 1.40). Cette heure du jour convient mieux au contexte que 6 heures du matin ou du soir : Jésus était accablé à la fois par la marche et par la chaleur. — La première partie de l'entretien s'étend jusqu'au v. 13 ; elle se rattache

immédiatement à la situation donnée.

**4.7 Une femme de la Samarie arrive pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : Donne-moi à boire. 8 Car ses disciples s'en étaient allés à la ville pour acheter des vivres<sup>a</sup>. 9 La femme samaritaine lui dit donc : Comment toi, qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine<sup>b</sup> ? (Car les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains<sup>c</sup>.)**

Comment cette femme venait-elle chercher de l'eau si loin et à une telle heure ? Elle avait sans doute travaillé aux champs et venait puiser de l'eau en rentrant à la maison à l'heure du repas (voir au v. 15). On a pensé que ce trait convenait à une heure de la soirée, puisque c'est ordinairement le moment où les femmes se rendent aux puits. Mais dans ce cas cette femme ne s'y serait sans doute pas trouvée seule (Meyer, Weiss). Le régime : *de la Samarie*, dépend du mot *femme* et non du verbe *arrive* : car, dans ce second cas *Samarie* devrait désigner la ville de ce nom, sens impossible, puisque cette ville est située à trois lieues au nord-ouest. — La demande de Jésus doit être prise dans le sens le plus simple et envisagée comme sérieuse. Il n'y a ici aucune allégorie ; il a réellement soif ; cela résulte naturellement du mot *fatigué* (v. 6). Mais cela n'empêche point qu'en entamant un entretien avec cette femme il n'obéisse à un autre besoin que la soif, celui de sauver (v. 32 et 34). Il n'ignore pas que le moyen d'attirer une âme est souvent de lui demander un service ; on lui témoigne ainsi une confiance qui la gagne. « L'effet de ce petit mot a été grand : il a commencé à renverser la muraille séculaire entre les deux peuples, » dit Lange. La remarque du v. 8 est destinée à faire comprendre que, si les disciples eussent été présents, ils eussent eu un vase, un ἄντλημα, à faire descendre dans le puits. En effet, en Orient chaque caravane est munie d'un seau pour puiser aux citernes qui se présentent sur le chemin (voir v. 11). Cette explication donnée par

---

<sup>a</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> mettent v. 8 avant v. 7 et lisent : « Et lorsque Jésus (Syr<sup>sin</sup> : *notre Seigneur*) s'assit, il était la sixième heure, et il vint une femme, etc. »

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots : *qui suis une femme samaritaine*.

<sup>c</sup>Cette parenthèse tout entière est omise par **ND It**<sup>aliq</sup>.

l'évangéliste constate la pleine réalité qu'avait à ses yeux le besoin qui provoqua la demande de Jésus. Ce n'est pas là non plus du docétisme ! — Le mot les *disciples* désigne-t-il tous les disciples sans exception ? L'un d'eux, Jean par exemple, ne serait-il point resté avec Jésus ? Il serait assez étrange qu'on eût laissé le Seigneur absolument seul au milieu d'une population hostile ; et douze hommes n'étaient pas nécessaires pour se procurer des vivres ! La prudence de Meyer s'offusque d'une supposition aussi simple et Reuss va jusqu'à dire. « On a même eu la lumineuse idée de laisser Jean sur place pour prendre des notes. » — Les docteurs juifs disaient : « Celui qui mange le pain d'un Samaritain est comme celui qui mange de la viande de porc. » Cependant cette interdiction n'était pas absolue ; elle ne s'appliquait ni aux fruits ni aux légumes. Quant à la farine et au vin, on ignore. Les œufs non cuits étaient permis ; cuits ? c'était une question (Hausrath, *Neutestam. Zeitgesch.* I, p. 22). Du reste on constate que les règlements rabbiniques les plus sévères sont d'une époque postérieure.

Comment la Samaritaine reconnut-elle Jésus pour un Juif ? Au costume ou à l'accent. Stier a observé que, dans les quelques mots que Jésus venait de prononcer, se trouvait précisément la lettre ש qui, d'après Judges 12.6, distinguait les deux prononciations juive (*sch*) et samaritaine (*s*) : תני לשתות (*teni lischetot* ; samaritain : *lisethot*). — Les derniers mots du v. 9 (οὐ γὰρ συγχρῶνται...) sont une remarque de l'évangéliste, en vue de ses lecteurs païens qui pouvaient ignorer les origines du peuple samaritain (2 Rois 17.24 et suiv.). C'était un mélange de cinq nations transportées de l'Orient par Assarhaddon pour repeupler le royaume de Samarie, dont son prédécesseur avait déporté les habitants. Au culte de leurs anciens dieux nationaux, ils joignirent celui de la divinité du pays, Jéhova. Après le retour de la captivité de Babylone, ils offrirent aux Juifs leurs services pour la reconstruction du temple. Repoussés, ils usèrent de toute leur influence auprès des rois de Perse pour entraver le rétablissement du peuple juif. Ils se bâtirent un temple sur la montagne de Garizim. Leur premier sacrificateur fut Ma-

nassé, prêtre juif qui avait épousé une Persane. Ils étaient plus détestés des Juifs que les païens mêmes. On ne recevait pas de prosélytes samaritains. — On a pensé que la femme, par malice, exagérait un peu les conséquences de l'hostilité entre les deux peuples et que, en faisant subir à Jésus ce petit interrogatoire, elle voulait jouir un moment de la supériorité que lui donnait sa position. cette nuance ne ressort pas du texte. La Samaritaine exprime naïvement son étonnement.

**4.10 Jésus répondit et lui dit : Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu l'aurais prié toi-même, et il t'aurait donné de l'eau vive.**

A l'observation de la femme, Jésus répond, non en renouvelant sa demande, mais en lui faisant une offre au moyen de laquelle il reprend sa position de supériorité. Pour cela, il lui suffit d'élever les pensées de cette femme vers la sphère spirituelle où il n'a plus pour lui qu'à donner, et pour elle qu'à recevoir. — L'expression : *le don de Dieu*, peut être envisagée comme une notion abstraite dont la réalité concrète serait indiquée par les mots suivants : *qui est celui qui te dit* (ainsi dans notre 1<sup>re</sup> éd.). La parole de Jésus 3.16 : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique,* » parle en faveur de ce sens, d'après lequel Jésus serait lui-même le don de Dieu. Mais comme Jésus se distingue de l'eau vive dans les mots suivants, il vaut mieux voir dans les mots : *celui qui te dit*, l'indication de l'agent par lequel Dieu fait ce don à l'âme humaine. Dieu donne au monde Jésus, et Jésus lui donne l'eau vive. — *L'eau vive*, dans le sens littéral, désigne l'eau de source, en opposition à l'eau de citerne ou à l'eau stagnante ; Genèse 26.19 : « *Les serviteurs d'Isaac creusèrent dans la vallée et y trouvèrent un puits d'eau vive,* » c'est-à-dire une source souterraine dont ils firent un puits ; comparez Lévitique 14.5. Dans le sens figuré, l'eau vive est donc un bien qui a la propriété de se reproduire incessamment lui-même, comme une source jaillissante, comme la vie elle-même, et qui par conséquent ne s'épuise jamais. Qu'entend Jésus par là ? Selon Justin et Cyprien, ce serait le bapt-



ême ; selon Lücke, la loi ; selon Olshausen, Jésus lui-même ; selon Calvin, Luthardt, Keil, le Saint-Esprit ; selon Grotius, la doctrine évangélique : selon Meyer, la vérité ; selon Tholuck, Weiss, la parole du salut ; selon Wahle, le salut ; selon Westcott, la vie éternelle consistant dans la connaissance de Dieu et de son Fils Jésus-Christ (18.3) ; ce savant cite comme analogue le proverbe rabbinique : « Quand les prophètes parlent d'eau, ils entendent la loi. » Lange, d'après v. 14 : la vie intérieure, surtout au point de vue de la paix du cœur. Il me paraît que, selon Jésus lui-même (v. 13 et 14), c'est comme le pense Westcott, la vie éternelle, le salut, la satisfaction de tous les besoins du cœur et la possession de toutes les saintes énergies dont l'âme est susceptible. Cet état de santé de l'âme ne peut résulter que de l'habitation de Jésus lui-même dans le cœur, au moyen de sa parole rendue vivante intérieurement par le Saint-Esprit (ch. 14 à 16). Cette explication comprend donc jusqu'à un certain point toutes les autres.

**4.11 La femme<sup>a</sup> lui dit : Seigneur, tu n'as pas de seau, et le puits est profond ; d'où aurais-tu donc<sup>b</sup> cette eau vive ? 12 Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et qui en a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ?**

La Samaritaine prend l'expression *d'eau vive* au sens littéral. Elle veut dire : « Tu ne peux *ni* (οὐτε) tirer du puits l'eau vive que tu m'offres — car tu n'as pas de vase pour puiser — *ni* (καί), en raison de sa profondeur, atteindre par quelque autre moyen à la source qui l'alimente. » Ne pouvant supposer qu'il parle spirituellement, elle ne saurait comprendre qu'il offre ce qu'il lui a lui-même réclamé (Westcott). Elle demande ironiquement s'il est capable de faire jaillir une source d'eau vive là où Jacob a dû creuser péniblement ce puits. Le terme κύριε, *Seigneur*, exprime cependant un profond respect. Elle appelle Jacob *notre père*, parce que les Samaritains prétendaient descendre d'Ephraïm et de Manassé (Josèphe, *Antiq.* 9, 14, 3).

<sup>a</sup>B Syr<sup>sin</sup> retranchent η γυνή. ✠ lit εκεινη.

<sup>b</sup>✠ D It<sup>plur</sup> Sah. Syr. (pas Syr<sup>P</sup>) omettent οου.

— Θρέμματα : serviteurs et troupeaux, tout ce qu'on nourrit. C'est tout le tableau de la vie nomade qui apparaît ici.

**4.13 Jésus répondit et lui dit : Quiconque boit de cette eau-ci, aura soif de nouveau ; 14 tandis que celui qui boira<sup>a</sup> de l'eau que je<sup>b</sup> lui donnerai, n'aura plus soif à jamais ; mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle.**

L'eau du puits a beau être de l'eau de source, elle n'est pas ce que Jésus entend par l'eau vive ; elle n'a pas la faculté de se reproduire elle-même chez celui qui en boit ; aussi, au bout d'un certain temps, le besoin se réveille et le tourment de la soif se fait sentir. « Belle inscription, dit Stier, à mettre sur les fontaines. » Une telle eau se présente à la pensée de Jésus comme l'emblème de toutes les satisfactions terrestres, à la suite desquelles le besoin renaît dans l'âme et la replace dans la dépendance des objets extérieurs nécessaires pour le satisfaire.

Jésus définit au v. 14 la nature de l'eau vive véritable : c'est celle qui, se reproduisant au-dedans par sa virtualité propre, étanche le besoin de l'âme à mesure qu'il s'éveille, de sorte que le cœur n'a pas à souffrir un seul instant du tourment intérieur de la soif. L'homme possède alors au dedans de lui-même une satisfaction indépendante des objets et des situations terrestres. — Ἐγώ : oui, *moi* (en opposition à Jacob). — Avec Reuss, j'avais rapporté précédemment les mots εἰς ζωὴν αἰώνιον, *en vie éternelle*, non au temps, mais à l'effet produit, au *mode* d'apparition : « sous forme de vie éternelle. » Cependant le terme parallèle εἰς τὸν αἰῶνα, *à jamais*, parle plutôt pour le sens temporel : « *jusqu'à la vie sans fin.* »

**4.15 La femme lui dit : Seigneur, donne-moi cette eau-là, afin que je n'aie plus soif et que je ne passe<sup>c</sup> plus ici pour puiser.**

<sup>a</sup> N D lisent ο δε πινων, au lieu de ος δ' αν πιν.

<sup>b</sup> N D M N T<sup>b</sup> quelques Mnn. It. V. lisent εγω devant δωσω. N retranche αυτω qui suit ce même mot.

<sup>c</sup> Au lieu d'ερχομαι ou ερχωμαι, entre lesquels se partagent les autres Mjj., N lit διερχομαι, B διερχομαι.

La demande de cette femme a certainement un côté sérieux ; le terme *Seigneur* suffit à le prouver. Cela ressort également du caractère grave de la réponse de Jésus. Lors même que l'absence de besoins spirituels fait qu'elle ne comprend pas, elle est saisie : cet homme aurait-il bien le pouvoir de faire un tel miracle ? Néanmoins l'expression du désir qu'elle éprouve de se rendre la vie plus commode a quelque chose de naïf et presque de plaisant. — Les derniers mots reproduisent la promesse de Jésus : « n'aura plus soif. » — La leçon des deux plus anciens Mss. : « que je ne *passer* plus par ici, » au lieu de : « que je ne *vienn*e plus ici, » doit sans doute être admise. On n'aurait pas remplacé la leçon reçue par celle-là. Elle confirme l'idée émise plus haut, que cette femme ne faisait que *passer* par là en retournant à sa demeure.

La première phase de l'entretien est terminée. Mais Jésus a fait surgir dans l'imagination de cette femme un sublime idéal, celui de la vie éternelle. Pourrait-il l'abandonner avant de lui en avoir appris davantage sur ce sujet, à elle qui jusqu'ici s'est montrée docile ?

**4.16 Jésus lui dit : Va, appelle ton mari, et viens ici. 17 La femme répondit et dit : Je n'ai pas de mari. Jésus lui dit : Tu as bien dit : Je n'ai<sup>a</sup> pas de mari. 18 Car tu as eu cinq<sup>b</sup> maris, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai<sup>c</sup>.**

Westcott observe que la transition naturelle à cette invitation si brusque en apparence se trouve peut-être dans les derniers mots de la femme : « afin que je ne passe plus ici pour puiser. » qui faisaient penser aux gens de sa maison pour lesquels elle s'acquittait de cette tâche. — Faut-il chercher le but de la demande dans l'*effet* moral qu'elle devait produire sur la femme, en donnant à Jésus l'occasion de lui prouver son savoir prophétique (Meyer, Reuss, etc.) ? Non assurément, car il y aurait là un miracle

<sup>a</sup> D It<sup>aliq</sup> Héracléon : εχεις (*que tu n'as*), au lieu d'εχω (*je n'ai*).

<sup>b</sup> Héracléon : εξ (*six*), au lieu de πεντε (*cinq*).

<sup>c</sup> E : αληθως, au lieu d'αληθες.

d'exhibition, qui ne répondrait pas à la simplicité ordinaire de Jésus. L'invitation doit se légitimer par elle-même. D'autres pensent que Jésus se proposait de réveiller chez cette femme le sentiment de sa vie de péché (Tholuck, Luthardt, Bonnet, Weiss, etc.). Mais encore sous cette forme le moyen a quelque chose de détourné qui ne paraît pas absolument conforme à la parfaite sincérité du Seigneur. La vraie raison me semble être plutôt celle-ci : Jésus ne voulait pas agir sur une personne dépendante sans la participation de celui auquel elle était liée, d'autant plus qu'appeler celui-ci pouvait être le moyen d'étendre son action. Meyer objecte la nature de la relation qui les unissait. Mais l'arrivée de cette femme, à une heure si peu ordinaire, avait sans doute été pour Jésus le signal d'un travail à faire ; et rien ne prouve qu'en adressant à la femme cette invitation, il eût déjà présents à son esprit ses antécédents. Le terme *ton mari* pourrait-il même se justifier parfaitement dans cette supposition ? La vue prophétique a pu ne s'éveiller chez lui qu'à l'ouïe de cette réponse qui le frappe : « *Je n'ai pas de mari* » — Elle avait été mariée cinq fois ; et maintenant, après ces cinq unions légitimes, elle vivait dans une relation illicite. Le fait qu'elle n'ose pas appeler *son mari* l'homme avec lequel elle vit note chez cette femme une certaine droiture.

La réponse de Jésus n'est pas exempte d'ironie. L'assentiment partiel qu'il donne à la réponse de la femme a quelque chose de mordant. Il en est de même du contraste que Jésus fait ressortir entre le nombre *cinq* et le : « *Je n'ai pas !* » — La position accentuée du pronom σοῦ devant ἀνήρ implique peut-être cette antithèse sous-entendue : « non pas le tien, *mais celui d'une autre.* » Il résulterait de là qu'elle aurait vécu en adultère. Cependant il n'est pas absolument nécessaire de presser autant le sens de cette construction. — La critique moderne depuis Strauss (voir en particulier Keim et Hausrath) rapproche cette partie de l'entretien du fait que la nation samaritaine était formée de cinq peuplades orientales qui, après avoir apporté chacune son dieu, avaient adopté de plus Jéhova, le Dieu du

pays (2 Rois 17.30-31). La femme avec ses cinq maris et l'homme avec lequel elle vivait maintenant comme sixième, serait le symbole du peuple samaritain tout entier, et nous aurions là une preuve du caractère idéal de ce récit. On s'appuie spécialement sur cette parole de Josèphe (*Antiq.* IX, 14, 3) : « Cinq nations ayant apporté chacune son propre dieu en Samarie. » Mais 1° Dans le passage de l'A. T. (2 Rois 17.30-31), il est question de *cinq* peuples sans doute, mais en même temps de *sept* dieux, deux peuples en ayant importé deux. 2° Ces sept dieux étaient tous adorés simultanément, et non point successivement, jusqu'au moment où ils firent place à Jéhova, ce qui détruit la correspondance des situations. 3° Serait-il concevable que Jéhova fût comparé au sixième mari, qui d'après la parole de Jésus n'était pas même un mari ? — Si la leçon *six* d'Héracléon a rapport à l'ancienne religion samaritaine, il aura voulu par là arriver au nombre de *sept* maris, correspondant au nombre des sept dieux orientaux énumérés 2 Rois 17.30.

**4.19 La femme lui dit : Seigneur, je vois que tu es prophète. 20 Nos pères ont adoré sur cette montagne<sup>a</sup> : et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu<sup>b</sup> où il faut adorer.**

Les uns ne voient dans cette question de la femme qu'un essai de faire diversion au trouble de sa conscience, « une ruse de femme » (de Wette) dans le but d'échapper à un sujet pénible. « Elle détourne l'attention de son existence en lui proposant un point de controverse » (Astié). Mais Jésus répondrait-il comme il le fait à une question posée dans un tel esprit ? Besser, Luthardt, tombent dans l'extrême opposé : cette question est à leurs yeux l'indice d'une conscience bourrelée qui, soupirant après le pardon, veut connaître le vrai sanctuaire où elle peut aller faire l'expiation de ses fautes. C'est plus forcé encore. Reuss, avec une ironie qui atteint l'évangéliste lui-même : « Si elle interroge ainsi, c'est uniquement pour amener la déclaration du Seigneur que nous allons lire. » Westcott dit avec rai-

<sup>a</sup>Tous les Mjj. εν τω ορει τουτω, au lieu de εν τουτω τω ορει que lit T. R. avec Mnn.

<sup>b</sup>Ν omet ο τοπος.

son : « C'est ici la question toute naturelle d'une âme qui se trouve face à face avec un interprète de la volonté divine. » cette femme a reconnu en Jésus un prophète ; elle a trouvé en lui de la largeur de cœur. Les deux réponses, v. 17 et 19, ont prouvé que malgré ses fautes elle ne manque pas de droiture. Il ressort même du v. 25 que les préoccupations religieuses ne lui sont point étrangères, qu'elle attend le Messie et qu'il lui tarde de recevoir de lui l'explication des questions qui l'embarrassent. Le fait d'un prophète *juif*, présent devant ses yeux, lui inspire des doutes sur le bon droit religieux de sa nation. N'est-il pas tout simple que dans cette situation, après que sa conscience a été sérieusement remuée, ses pensées se portent sur la grande question religieuse qui sépare les deux peuples, et qu'elle en réclame la solution ? C'est une anticipation de l'enseignement plus complet qu'elle attend du Messie. — Par le terme : *nos pères*, elle entend peut-être les Israélites du temps de Josué, qui, d'après la leçon du Pentateuque samaritain (Deutéronome 27.4), auraient élevé leur autel sur le Garizim et non sur l'Ebal ; en tous cas, elle comprend dans cette expression tous les ancêtres samaritains, qui avaient adoré sur Garizim depuis qu'un temple y avait été bâti du temps de Néhémie. Ce temple avait été détruit 129 ans avant J.-C, par Jean Hyrcan. Mais, même depuis cet événement, ce lieu était resté un endroit sacré (Deutéronome 11.29), comme il l'est encore aujourd'hui. C'est là que les Samaritains célèbrent maintenant encore chaque année la fête de Pâques. Jérusalem n'étant nommée nulle part dans la loi, la préférence des Samaritains pour Garizim trouvait dans l'histoire patriarcale des raisons plausibles. La supériorité du sanctuaire juif ne pouvait se justifier qu'au point de vue des livres postérieurs de l'A. T. Or l'on sait que les Samaritains n'admettaient que le Pentateuque et les institutions mosaïques. — En disant : *sur cette montagne*, elle la montrait du doigt. Car le puits de Jacob est situé immédiatement au pied du Garizim. — Elle se borne à poser l'antithèse, pensant bien que Jésus comprendra la question qui en résulte.

**4.21 Jésus lui dit : Femme, crois-moi<sup>a</sup> : l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père.**

La position de Jésus est délicate. Il ne peut renier la vérité, mais il ne doit pas repousser cette femme. Sa réponse est admirable. Il vient d'être appelé prophète, et il prophétise. Il annonce une économie nouvelle où les Samaritains, devenus enfants de Dieu, seront affranchis de ce sanctuaire local que la femme lui montre au sommet du Garizim, mais sans être contraints pour cela d'aller à Jérusalem. Le caractère filial de ce nouveau culte l'affranchira de toutes les entraves extérieures qui pesaient sur les anciens cultes nationaux. Si le privilège de Garizim tombe, ce ne sera pas pour être attribué à Jérusalem. « Vous n'amènerez pas ici les Juifs : mais eux non plus ne vous forceront pas d'aller chez eux. Vous vous rencontrerez les uns et les autres dans la grande famille des adorateurs du Père. » Quels trésors jetés à une pareille âme ! Quel autre désir que celui de faire la volonté de son Père pouvait inspirer à Jésus une telle condescendance ? L'aoriste ΠΙΣΤΕΥΣΟΝ dans le T. R. signifie : « Fais acte de foi. » On comprend dans cette leçon l'antéposition de l'apostrophe : *femme*, qui fait un appel si énergique à sa volonté. Le présent ΠΙΣΤΕΥΕ chez les alex. signifie simplement : « Crois dès ce moment et à l'avenir. » Les deux leçons peuvent se soutenir. Cet appel à la foi répondait à la profession de cette femme : « Tu es un prophète. » — Le sujet *vous* de *adorerez* pourrait désigner les Samaritains et les Juifs (Hilgenfeld), ou les hommes en général (ainsi dans ma 2<sup>e</sup> éd.), en opposition à Jésus lui-même ou à Jésus avec les siens. Mais cette femme ne pouvait s'envisager elle-même comme la représentante soit de l'humanité en général, soit des Samaritains et des Juifs réunis. Le sujet de *vous adorerez* doit plutôt être tiré de ces mots de sa question du v. 20 : « *Nos pères ont adoré.* » Ce sont les Samaritains seulement.

**4.22 Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous**

---

<sup>a</sup>T. R. lit γυναί πιστευσον (D : πιστευε) μοι avec 15 Mj. It<sup>aliq.</sup> Syr., tandis que **Ν B C L Sah.** Or. lisent πιστευε μοι γυναί. Syr<sup>sin</sup> omet μοι.

**adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs<sup>a</sup>.**

L'antithèse si bien marquée de *vous* et de *nous* prouve, quoiqu'en dise Hilgenfeld, que le *vous* désigne les Samaritains et le *nous* Jésus et les Juifs. Après avoir, par la révélation du grand avenir annoncé v. 21, mis son impartialité hors de soupçon, Jésus serre de plus près la question à lui posée, et la décide, quant au passé, en faveur des Juifs : « C'est à Jérusalem que le Dieu vivant s'est fait connaître ; et cela parce que c'est par le moyen des Juifs qu'il a l'intention de donner le salut au monde. » Dieu n'est connu qu'autant qu'il se donne à connaître. Le siège de sa vraie connaissance ne peut donc être que là où il opère sa révélation : et ce lieu, c'est Jérusalem. En rompant avec le cours du développement théocratique depuis Moïse et en repoussant les révélations prophétiques, les Samaritains s'étaient séparés du Dieu historique, du Dieu vivant. Ils n'avaient conservé que l'idée abstraite du Dieu unique, un monothéisme purement rationnel. Or l'idée de Dieu, dès qu'on la prend pour Dieu même, n'est qu'une chimère. Tout en adorant Dieu, ils *ne connaissent* donc point ce qu'ils adorent. Les Juifs, au contraire, se sont développés en contact constant avec les manifestations divines ; ils sont demeurés à l'école du Dieu de la révélation, et dans cette relation vivante ils ont conservé le principe d'une véritable connaissance. — Et d'où vient cette relation particulière entre ce peuple et Dieu ? La réponse est donnée dans ce qui suit. Si Dieu s'était fait si spécialement connaître aux Juifs, c'est qu'il voulait se servir d'eux pour accomplir le salut du monde. C'est le salut qui, rétroactivement en quelque sorte, a produit toutes les révélations théocratiques précédentes, comme c'est le fruit qui, quoique apparaissant au terme de la végétation annuelle, en est réellement la cause. La véritable cause des choses, c'est leur but. Ainsi s'explique le ὅτι, *parce que*.

Ce passage a embarrassé la critique rationaliste qui, faisant du Jésus de notre

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> : *de Judée*.



évangile un adversaire du judaïsme, n'accorde pas qu'il ait pu se proclamer *juif*, et réunir lui-même dans ce *nous* sa propre adoration et celle du peuple Israélite. Et en effet, si, comme le prétend d'Eichthal (*Les Evangiles*, I, p. XXVIII), le Jésus du IV<sup>e</sup> évangile « d'un bout à l'autre de sa prédication, semble se jouer des Juifs, » et ne peut par conséquent « être l'un deux, » il y a contradiction flagrante entre notre passage et l'évangile tout entier. Hilgenfeld pense qu'au v. 21 Jésus s'adresse, comme par une sorte de prosopopée, aux Juifs et aux Samaritains réunis, et qu'au v. 22, par ces mots : *nous adorons ce que nous connaissons*, il se désigne *lui-même* (avec les croyants) en opposition à ces Juifs et à ces Samaritains. Nous avons déjà vu au v. 22, que cette explication n'est pas soutenable, et cela ressort plus clairement encore de ces mots du v. 22 : « Parce que le salut vient des *Juifs*, » qui prouvent avec évidence que le sujet de « *nous adorons* », ne peut être que *les Juifs*. — D'Eichthal et Renan emploient ici des expédients différents. L'énigme s'explique, dit le premier, quand on a reconnu que cette parole n'est que « l'annotation ou plutôt la protestation qu'un Juif de la vieille roche avait inscrite en marge du texte et dont la méprise du copiste a fait une parole de Jésus » (p. XXIX, note). Et ce savant de s'extasier sur les services que la critique peut rendre à l'interprétation des écrits sacrés ! Renan fait une hypothèse analogue. « Le v. 22, qui exprime une pensée opposée à celle des v. 21 et 23, paraît une gauche addition de l'évangéliste effrayé de la hardiesse du mot qu'il rapporte. (p. 243 note). On ne saurait pousser plus loin l'arbitraire. On commence par décréter ce que doit être le IV<sup>e</sup> évangile : un livre anti-juif. Puis, quand on rencontre une parole qui contredit ce caractère prétendu, on la retranche d'un trait de plume. On obtient ainsi non l'évangile qui *est*, mais celui que l'on a *voulu, avoir*. Mais suppose-t-on donc que le premier Juif venu fût en possession de l'exemplaire authentique de notre évangile pour le modifier à sa fantaisie ; ou qu'une fois cet écrit répandu, il fût bien aisé à un étranger quelconque de faire pénétrer une interpolation dans tous les exemplaires en circulation dans les églises ? Quant à l'hypothèse de Renan, elle suppose que l'évangéliste estimait en savoir plus que le Maître qu'il adorait ; ce qui n'est pas très logique. — L'incompatibilité prétendue de cette parole avec les v. 21 et 23 et avec l'esprit du IV<sup>e</sup> évangile, en général, est une assertion sans

fondement (voir ⇒ et suivantes).

Au v. 21, Jésus a transporté la question dans l'avenir, où l'adoration *localisée* des temps anciens n'existera plus. Au v. 22, il a donné, historiquement parlant, raison aux Juifs. Au v. 23, il revient à l'avenir annoncé sous forme négative v. 21, et en décrit positivement toute la grandeur :

**4.23 Mais l'heure vient, et elle est là maintenant, où les adorateurs véritables adoreront le Père en esprit et en vérité; car aussi le Père réclame de tels adorateurs<sup>a</sup>. 24 Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent<sup>b</sup>, l'adorent en esprit et en vérité<sup>c</sup>.**

*Mais* : en opposition à ce temps maintenant passé de la prérogative Israélite. Les mots : « Et elle est là maintenant, » ajoutés ici, servent à exciter plus vivement l'attention déjà éveillée de la femme. C'est comme si le premier souffle de l'ère nouvelle venait à passer sur cette âme. Peut-être Jésus voit-il de loin revenir ses disciples, les représentants de ce peuple des nouveaux adorateurs, qui dans quelques moments se recrutera des prémices du peuple samaritain. Il fait ressortir les deux caractères du culte futur : la spiritualité et la vérité. *L'esprit* désigne ici cet organe le plus élevé de l'âme humaine, par lequel elle communique avec Dieu, le sanctuaire où se célèbre le vrai culte ; Romains 1.9 : « le Dieu que je sers en mon esprit » (ἐν τῷ πνεύματί μου); Ephésiens 6.18 : « prier en esprit » (ἐν πνεύματι). Cet esprit dans l'homme, le πνεῦμα ἀνθρώπινον, une fois pénétré par l'Esprit divin, devient capable de réaliser la vraie adoration dont parle Jésus. Ce premier trait caractérise l'intensité du culte nouveau. — Le second, la vérité, est le corollaire du premier. Le culte rendu dans le sanctuaire intérieur de l'esprit est le seul vrai, parce que seul il est conforme à la nature de son objet : « Dieu est esprit. » L'idée de sincérité ne rend pas compte ici du mot vé-

<sup>a</sup>Mn. a b ajoutent ici ἐν πνεύματι. Syr<sup>sin</sup> ajoute : en esprit et en vérité (tiré du v. 24, que Syr<sup>sin</sup> retransche en entier).

<sup>b</sup>ⲛ D d Héracléon Or. omettent αὐτον après προσκυνουντας.

<sup>c</sup>ⲛ lit : ἐν πνεύματι ἀληθείας. (en esprit de vérité).

*rité* ; car une prière juive ou samaritaine peut évidemment être sincère. La vérité du culte est son caractère intérieur, en opposition à toute démonstration sans réalité spirituelle. — Lors même que ces paroles excluent tout assujettissement du culte chrétien à des entraves locales ou temporelles, il n'en est pas moins vrai qu'en vertu de sa liberté même, ce culte peut accepter spontanément des conditions de temps et de lieu. Mais, comme le dit M<sup>me</sup> Guyon, l'adoration extérieure n'est alors « qu'un rejaillissement de l'adoration de l'Esprit » (cité par Astié). — Les deux déterminations *en esprit* et *en vérité* portent sur le mode : le caractère concret de ce culte est exprimé par ce mot : *le Père*. Le culte dont parle Jésus est l'entretien d'un fils avec son père. Nous savons à quelle source il avait puisé cette définition du culte spirituel et vrai. « *Abba (Père)*, » telle était l'expression constante de son sentiment intime. — En ajoutant que le Père *cherche* en ce moment même de tels adorateurs, Jésus fait pressentir à cette femme qu'il est lui-même l'envoyé du Père pour former ce nouveau peuple et qu'il l'invite à en faire partie.

Le v. 24 justifie par l'essence de Dieu ce qu'il vient de dire de la nature spirituelle et vraie du culte réclamé maintenant par Dieu. Jésus ne donne point cette maxime. « *Dieu est esprit* » pour une révélation nouvelle. C'est comme un axiome dont il part, une prémisses admise par son interlocutrice elle-même. L'A. T. enseignait en effet la spiritualité de Dieu dans toute sa sublimité (1 Rois 8.27), et les Samaritains l'admettaient certainement aussi bien que les Juifs (voir Gesenius, *de Samarit. theol.*, p. 12, et Lücke). Ce qui est nouveau dans cette parole, ce n'est pas la vérité affirmée, mais la conséquence que Jésus en tire relativement à la nature du culte à venir. Il en fait surgir l'intuition du peuple des enfants de Dieu réalisant sur la terre entière l'adoration constante ; comparez Malachie 1.11. C'est ainsi qu'à une femme coupable, adultère peut-être, Jésus révèle des vérités que probablement il n'avait pas encore dévoilées à ses propres disciples. — La leçon du *Sinait*. ἐν πνεύματι ἀληθείας, *dans l'Esprit de vérité*, est tirée de 14.17 ; 15.26,

etc., et provient de la fausse application du mot πνεῦμα au Saint-Esprit.

**4.25 La femme lui dit : Je sais<sup>a</sup> que le Messie vient (celui qui est appelé Christ)<sup>b</sup> ; quand il sera venu, lui, il nous fera connaître<sup>c</sup> toutes choses<sup>d</sup>.**

La réponse de la femme témoigne d'un certain désir de lumière. Son esprit aspire à la révélation parfaite. Voilà pourquoi nous n'avons pas eu tort d'interpréter les v. 15 et 20 dans un sens favorable à son caractère. — D'après des rapports modernes, les Samaritains attendent en effet un Messie, auquel ils donnent le nom d'*Assaëf* (de שׁוּב, *revenir*) ; ce mot signifie, selon Gesenius : *celui qui ramène, qui convertit* ; selon de Sacy et Hengstenberg : *celui qui revient*, en ce sens que, l'attente des Samaritains étant fondée sur Deutéronome 18.18 : « Dieu vous suscitera un autre prophète tel que moi d'entre vos frères, » le Messie est selon eux un Moïse qui revient. Aujourd'hui ils le nomment *el-Muhdy*. Il y a un contraste remarquable entre la notion du Messie, telle qu'elle s'exprime par la bouche de cette femme, et les notions terrestres et politiques que Jésus rencontrait en Israël sur ce sujet. L'idée samaritaine était incomplète, sans doute ; le Messie était un prophète, non un roi. Mais elle ne contenait rien de faux ; et voilà pourquoi Jésus peut se l'approprier et se déclarer *ici* expressément le Christ, ce qu'il n'a fait en Israël qu'au dernier moment (17.3 ; Matthieu 26.64). — La traduction : ὁ λεγόμενος Χριστός, *qui est appelé Christ*, appartient à l'évangéliste. Il répète cette explication, déjà donnée 1.42, sans doute à cause de la complète étrangeté de ce mot Μεσσίας pour des lecteurs grecs. On a dit que, terme juif de Messie ne pouvait qu'avoir été prêté par Jean à cette femme étrangère. Mais ce nom populaire avait pu passer aisément des Juifs aux Samaritains, surtout dans la contrée de Sichem, qui était habitée

<sup>a</sup>G L Λ quelques Mnn. Cop. Or. (1 fois) Cyr. lisent οἰδαμεν (*nous savons*). Syr<sup>sin</sup> : *Voici*, au lieu de : *je sais que*.

<sup>b</sup>Syr<sup>sch. cur. sin</sup> omettent cette parenthèse.

<sup>c</sup>ⲛ D (mais non d) Or. : ἀναγγελεῖ (le présent au lieu du futur). Syr<sup>sin</sup> : *donnera*.

<sup>d</sup>ⲛ B C Or. lisent ἀπαντα, au lieu de παντα.

par des transfuges juifs (Josèphe, *Antiq.* XI, 8, 6). Peut-être même l'absence de l'article devant le mot *Μεσσίας*, indique-t-elle que cette femme emploie ce mot comme nom propre, ainsi qu'on le fait des mots étrangers (comparez 1.42). — Le mot *ἔρχεται* (*vient*) est un écho des deux *ἔρχεται* des v. 21 et 23 : elle se livre à l'élan que Jésus a imprimé à son âme vers l'ère nouvelle. — Le pronom *ἐκεῖνος*, *lui*, a, comme d'ordinaire chez Jean, un sens exclusif : il sert à opposer ce révélateur à tous les autres, à celui-là même qu'elle a devant elle. La préposition dans le verbe *ἀναγγελεῖ* indique la parfaite *clarté*, et l'objet, *πάντα* ou *ἅπαντα*, le caractère *complet* de la révélation attendue du Messie.

#### 4.26 Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle.

Jésus, n'ayant pas à craindre, comme nous venons de le voir, d'évoquer chez cette femme tout un monde de dangereuses illusions, comme celles qui se rattachaient chez les Juifs au nom de Messie, se révèle pleinement à elle. Cette conduite n'est donc nullement, comme le prétend de Wette. en contradiction avec des paroles telles que Matthieu 8.4; 16.20; 17.9, etc. La différence des terrains explique celle des semences que la main de Jésus leur confie.

Comment dépeindre l'étonnement qu'une pareille déclaration dut produire chez, cette femme ? Il s'exprime mieux que par des paroles, par son silence et sa conduite (v. 28). Elle était arrivée, quelques minutes auparavant, insouciante et livrée à ses pensées terrestres ; et la voilà en peu d'instants amenée à une foi nouvelle, et même, comme on va le voir, transformée en une missionnaire empressée de cette foi. Comment le Seigneur a-t-il ainsi relevé et élevé cette âme ? En parlant avec Nicodème, il était parti de l'idée qui remplissait le cœur de tout pharisien, celle du royaume de Dieu, et il en avait déduit les conséquences morales les plus rigoureuses ; car il s'adressait à un homme habitué à la discipline légale. Puis il lui avait dévoilé les vérités du royaume divin, en les rattachant à un type frappant de l'A. T. et en les opposant aux traits correspondants du programme

pharisaïque. Ici, au contraire, s'entretenant avec une femme dépourvue de toute préparation scripturaire, il prend son point de départ dans ce qu'il y a de plus vulgaire, l'eau de ce puits. Ensuite, par une antithèse hardie, il éveille dans son esprit la pensée, dans son cœur le besoin d'un don surnaturel qui étanche à jamais la soif de l'âme. L'aspiration au salut, une fois éveillée, devient chez elle une prophétie intérieure, à laquelle il rattache ses révélations nouvelles. Par l'enseignement sur le vrai culte, il répond aux préoccupations religieuses de cette femme, aussi directement que par la révélation des choses célestes il avait répondu aux pensées intimes de Nicodème. Avec celui-ci il se dévoile comme le Fils unique, évitant encore le titre de *Christ*. Avec la Samaritaine, il emploie hardiment ce dernier terme, mais sans songer à initier aux mystères de l'incarnation et de la rédemption cette âme qui n'en est encore qu'aux premiers éléments de la vie morale. On a fait observer certaines analogies dans la marche extérieure de ces deux entretiens, et l'on en a tiré un argument contre la vérité des deux récits. Mais cette ressemblance résulte naturellement de ce qu'il y avait d'analogie dans les deux rencontres : des deux parts une âme toute terrestre se trouvant en contact avec une pensée céleste, et celle-ci s'efforçant d'élever l'autre à son niveau. Cette conformité des situations explique suffisamment les rapports des deux entretiens, dont la diversité est d'ailleurs tout aussi remarquable que la ressemblance.

## II. Jésus et les disciples : v. 27-38

**4.27 Là-dessus<sup>a</sup> ses disciples arrivèrent, et ils s'étonnèrent<sup>b</sup> de ce qu'il parlait avec une femme ; cependant, aucun d'entre eux ne dit<sup>c</sup> : Que**

<sup>a</sup> **¶** D lisent εν τουτω au lieu d'επι τουτω. Syr<sup>sin</sup> : « Et comme ils disaient cela. »

<sup>b</sup> T. R. lit εθαυμασαν avec E S U V Γ Δ Λ la plupart des Mnn. Sah., etc. Mais **¶** A B C D G K L M N Π It. Vg. Cop. Or. lisent εθαυμαζον (*s'étonnaient*).

<sup>c</sup> **¶** D It<sup>aliq.</sup> Syr<sup>cur</sup> Cop. ajoutent αυτω (*lui*) après ειπεν.

## demandes-tu ? ou : De quoi parles-tu avec elle ?

Il existait un préjugé rabbinique d'après lequel la femme n'est pas susceptible de recevoir une instruction religieuse approfondie : « Ne prolonge pas l'entretien avec une femme : que personne ne s'entretienne dans la rue avec une femme, pas même avec sa propre épouse ; qu'on brûle les paroles de la loi, plutôt que de les enseigner aux femmes » (voir Lightfoot, à ce verset). Probablement les apôtres n'avaient point encore vu leur Maître se mettre au-dessus de ce préjugé. — On peut hésiter entre les deux leçons : *s'étonnèrent* (ἐθαύμασαν) et *s'étonnaient* (ἐθαύμαζον). La première donne à l'étonnement le caractère d'un acte momentané ; la seconde en fait une situation. — Μέντοι, *cependant* : l'étonnement n'alla pourtant chez aucun d'entre eux jusqu'à s'enhardir à lui demander une explication. — Ζητεῖν, *chercher*, demander, se rapporte à un service qu'il aurait réclamé, comme celui du v. 10 ; λαλεῖν, *parler*, à un enseignement donné.

**4.28 La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville et dit aux gens<sup>a</sup> : 29 Venez, voyez un homme qui m'a dit toutes les choses que<sup>b</sup> j'ai faites ; ce ne serait point le Christ ?**

*Donc* : ensuite de la déclaration du v. 26. Elle ne parle pas : elle agit, comme l'on fait quand le cœur est profondément remué. — Elle laisse sa cruche : cette circonstance, en apparence insignifiante n'est pas sans importance. C'est le gage de son prochain retour, la preuve qu'elle s'en va chercher et son mari et ceux qu'elle trouvera. Elle se constitue par là messagère et comme missionnaire de Jésus. Quel contraste entre la vivacité de cette conduite et le départ silencieux et réfléchi de Nicodème ! Et quelle vérité dans les moindres détails de ce récit ! — Τοῖς ἀνθρώποις, *aux hommes* : aux premières personnes qu'elle rencontre dans la place publique. — Il y a une grande naïveté dans l'expression : *Toutes les choses que j'ai faites*. Elle ne craint point de réveiller par là des souvenirs peu flatteurs pour elle. — Elle

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omet : *aux gens*.

<sup>b</sup>Au lieu de πάντα ὅσα, **N B C It<sup>aliq</sup> Cop.** lisent πάντα α.

formule sa question d'une manière qui semble préjuger une réponse négative (μήτι, *pourtant pas* ?) : « Ce n'est pourtant pas le Christ ? » Elle croit plus qu'elle ne dit, mais elle n'ose affirmer, même comme probable, une si grande nouvelle. Quoi de plus naturel que ce petit trait ?

#### 4.30 Ils sortirent<sup>a</sup> de la ville, et ils venaient vers lui.

Les Samaritains attroupés par elle arrivent en grand nombre. L'imparfait *ils venaient*, opposé à l'aoriste *ils sortirent*, fait tableau : on les voit accourant à travers les champs qui séparent Sychar du puits de Jacob. Ce détail historique est important ; il donne la clef des paroles de Jésus qui vont suivre. Le *donc* doit être rejeté du texte : l'attention se porte tout entière sur le : *ils venaient*, qui suit.

#### 4.31 Or, dans l'intervalle, les disciples le priaient disant : Maître, mange<sup>b</sup>. 32 Mais il leur dit : J'ai à manger d'une nourriture que vous ne connaissez pas.

Le v. 31, après l'interruption des v. 28-30, se relie au v. 27. — Les mots ἐν δὲ τῷ μεταξύ, *dans l'intervalle*, désignent le temps qui s'écoula entre le départ de la femme et l'arrivée des Samaritains. — Ἐρωτᾶν, *interroger*, prend ici, comme souvent dans le N. T. et comme לָשׂא dans l'A. T., le sens de *prier*, sans pourtant perdre entièrement son sens propre d'*interroger* : demander s'il veut manger. Depuis le commencement de son ministère. Jésus n'avait peut-être pas eu une joie pareille à celle qu'il venait d'éprouver. Cette joie l'avait restauré, même physiquement. « Vous me dites : Mange ! Mais je suis rassasié ; j'ai eu en votre absence un festin dont vous ne vous doutez pas. » — Ἐγώ, *moi*, a l'accent ; ce mot oppose fortement sa personne à la leur (ὁμεῖς, *vous*) : « Vous avez votre repas ; moi j'ai le mien. » — Βρῶσις, proprement l'acte de manger mais en y comprenant l'aliment qui en est la condition. Le mot abstrait convient mieux au sens spirituel de

<sup>a</sup>T. R. lit οὐν (*donc* après ἐξήλθον avec Ν Ν Λ plusieurs Mnn. It<sup>aliq</sup> Sah. — C D b Syr. : καὶ ἐξήλθον. Syr<sup>sin</sup> : « Et chacun qui l'entendit, sortit vers lui. »

<sup>b</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> : *ut ederet cum illis panem*, au lieu de : *disant : Maître, mange.*



cette parole, que le concret βρῶμα, *l'aliment*.

**4.33 Les disciples<sup>a</sup> se disaient donc<sup>b</sup> les uns aux autres : Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger ? 34 Jésus leur dit : Mon aliment est de faire<sup>c</sup> la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre.**

Μήτις annonce une réponse négative : « Quelqu'un ne lui a *pourtant pas* apporté... ? » — Jésus explique le sens profond de sa réponse. Il emploie ici βρῶμα, en rapport avec la grossière interprétation des disciples. — Il n'est pas nécessaire, comme le veut Weiss, de voir dans la conjonction ἵνα une simple périphrase de l'infinitif. Ce qui le soutient, c'est de se proposer incessamment de faire... d'accomplir... — Le présent ποιῶ, *de faire* — c'est la leçon du T. R. — se rapporte à l'accomplissement permanent de la volonté divine à chaque heure, et le subjonctif aoriste τελειώσω, *d'accomplir, d'achever*, se rapporte au moment où le travail sera achevé, à la consommation parfaite de la tâche, qui dépendra naturellement de l'obéissance de tous les instants (17.4). La leçon ποιήσω du *Vaticanus*, d'Origène et des gréco-latins gâte évidemment cette belle relation ; elle est rejetée par Tischendorf et Meyer. Ce ποιήσω est provenu d'une assimilation au τελειώσω. — La relation entre les deux substantifs θέλημα, *volonté*, et ἔργον, *œuvre* correspond à celle des deux verbes. Pour que *l'œuvre* de Dieu se trouve achevée au moment suprême, il faut que sa *volonté* ait été exécutée à chaque moment. Jésus fait entrevoir par là aux disciples qu'en leur absence il a travaillé à l'œuvre du Père, et que c'est ce travail qui l'a restauré. C'est cette idée qu'il va développer au moyen d'une image que lui fournit la situation présente.

**4.35 Ne dites-vous pas, vous, qu'il y a encore<sup>d</sup> quatre mois<sup>e</sup> jus-**

<sup>a</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> omettent οι μαθηται. It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch. p</sup> οι μαθηται αυτου.

<sup>b</sup>ⲛ d e Syr<sup>cur. sch. sin</sup> omettent ουν. D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>hier</sup> : δε.

<sup>c</sup>Au lieu de ποιω que lit le T. R. avec 12 Mjj. (y compris ⲛ) Mnn. Vss., on lit dans B C D K L N T<sup>b</sup> Or. (3 fois) ποιησω.

<sup>d</sup>Ετι manque dans D L Π plus de 60 Mnn. Syr<sup>cur</sup> Or. (parfois).

<sup>e</sup>T. R. τετραμηνον avec H quelques Mnn. au lieu de τετραμηνος.

qu'à ce qu'on fasse la moisson ? Voici, je vous dis : Levez vos yeux et contemplez les campagnes : elles sont blanches pour la moisson. **36** Déjà même<sup>a</sup> le moissonneur reçoit le prix du travail et recueille le fruit pour la vie éternelle, afin que et<sup>b</sup> le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble.

Les versets suivants (35 à 38) ont offert de telles difficultés aux interprètes, que quelques-uns ont imaginé de les transposer, en plaçant les v. 37 et 38 avant le v. 36 (B.-Crusius). Weiss a supposé que le v. 35 appartenait originellement à un autre contexte. Il faut avouer que les interprétations proposées par Lücke, de Wette, Meyer. Tholuck, ne sont pas propres à lever les difficultés. Les uns y voient une prophétie de la conversion du peuple samaritain racontée Actes ch. 8 : les autres les appliquent à la conversion du monde païen tout entier, spécialement à l'apostolat de saint Paul. Dans ce cas, il n'est pas étonnant que l'on en suspecte l'authenticité ! Si les paroles des v. 36 et suivants n'ont plus aucun rapport direct avec la circonstance présente, comment les rattacher à celles du v. 35, qui, d'après Lücke et Meyer eux-mêmes, ne peuvent se rapporter qu'à l'arrivée des habitants de Sychar auprès de Jésus ? D'une parole marquée au coin de l'à-propos le plus parfait, Jésus passerait subitement à des considérations générales sur la propagation de l'Évangile ! Aussi de Wette, comprenant l'impossibilité d'une telle manière de parler de la part de Jésus, a résolument nié, contre l'évidence, le rapport du v. 35 à l'arrivée des habitants de Sychar. Cet embarras général nous paraît provenir de ce que l'on n'a pas suffisamment saisi et maintenu l'application au cas actuel de toutes les paroles de Jésus jusqu'au v. 38. On les a ainsi dépouillées de leur à-propos. D'un entretien aimable et gracieux on a fait une solennelle prédication.

Le v. 35 renoue avec le v. 30, exactement comme le v. 31 renouait avec le v. 27. Jésus fait entendre à ses disciples que, comme cela résultait déjà

---

<sup>a</sup>T. R. lit και devant ο θεροζων avec 14 Mjj.; omis par **N** B C D L T<sup>b</sup> It<sup>aliq</sup> Or. — Syr<sup>cur. sin.</sup> : και ηδη.

<sup>b</sup>Le και après ινα est retranché par B C L N T<sup>b</sup> U Or.

de sa réponse (v. 34), il se passe en ce moment une scène dont ils n'ont pas la moindre idée : tandis qu'ils ne songent qu'à la préparation d'un repas à prendre, voici qu'une moisson déjà toute mûre dont les semailles se sont faites en leur absence, leur est préparée. Jésus lui-même est comme le point de jonction entre les deux scènes entièrement étrangères l'une à l'autre qui se passent autour de sa personne ; celle dont les disciples et celle dont les Samaritains sont avec lui les acteurs. — Lightfoot, Tholuck, Lücke, de Wette voient dans les premiers mots du v. 35 une maxime générale, un proverbe : Après qu'on a semé, il faut encore attendre quatre mois jusqu'à ce que l'on puisse moissonner : c'est-à-dire que les fruits d'un travail quelconque ne se recueillent qu'à la suite d'une longue attente (2 Timothée 2.6). Mais en Palestine ce ne sont pas quatre, mais six mois qui séparent les semailles (fin d'octobre) de la moisson (mi-avril). D'ailleurs l'adverbe ἔτι (il y a *encore*) ne conviendrait pas à un proverbe ; il eût fallu : depuis les semailles. Enfin pourquoi mettre ce proverbe spécialement dans la bouche des apôtres (*vous*), plutôt que dans celle de tout le monde ? C'est donc ici une réflexion que Jésus attribue à ses disciples eux-mêmes. Entre le puits de Jacob, au pied du Garizim, et le village d'Askar, au pied de l'Ebal, jusque bien avant dans la plaine de Mokhna, au nord, s'étendent de vastes champs de blé. En contemplant la verdure naissante sur ce sol fraîchement ensemencé, ils se sont dit sans doute : « Il faudra encore attendre quatre mois jusqu'à ce que ce blé soit mûr ! » De ce petit détail nous devons conclure que ceci se passait quatre mois avant la mi-avril, ainsi vers le milieu de décembre, et que Jésus était par conséquent resté en Judée depuis la fête de Pâques jusqu'à la fin de l'année, c'est-à-dire huit mois entiers. — Les mots : *Vous dites*, opposent le domaine de la nature, auquel s'applique cette réflexion des disciples, à la sphère de l'Esprit dans laquelle se meut la pensée de Jésus. Dans celle-ci, en effet, la semence n'est point nécessairement soumise à un aussi lent développement. Elle peut parfois germer et mûrir comme en un instant. La preuve en est sous leurs yeux en ce moment même : ἰδοὺ, *voici !* Ce mot dirige les regards des disciples sur un

spectacle complètement inattendu et encore incompréhensible pour eux, celui de ces Samaritains qui accourent vers le puits de Jacob à travers la vallée. — *Je vous dis* : moi qui ai le secret de ce qui se passe là. — L'acte de *lever les yeux* et de *contempler*, auquel il les invite, serait, selon de Wette, purement spirituel : Jésus les engagerait à se représenter à l'avance par la foi la conversion future de cette peuplade (comparez Actes ch. 8). Mais l'impératif  $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$ , *contemplez*, doit se rapporter à un objet perceptible en ce moment même. Et quel sens donner à l'image des *quatre mois* ? Le fait auquel se rapportent ces mots ne peut donc être que l'arrivée des gens de Sychar. L'on comprend par là l'imparfait, *ils venaient* (v. 30), qui faisait tableau et laissait l'acte inachevé. Ces âmes avides, qui accourent disposées à croire, voilà le spectacle que Jésus invite les disciples à contempler. Il les leur présente sous l'image d'une moisson jaunissante, qu'il ne reste plus qu'à recueillir. Et, en pensant au peu de temps qu'il lui a fallu pour préparer une telle récolte dans ce lieu jusqu'ici étranger au règne de Dieu, il est lui-même saisi par le contraste entre le temps très long (cinq à six mois) qu'exige la loi de la végétation naturelle et le développement rapide que peut prendre en un clin d'œil la semence divine dans le monde spirituel ; et comme encouragement pour ses disciples dans leur vocation future, il leur fait remarquer cette différence. — Le  $\eta\delta\eta$ , *déjà*, pourrait être envisagé comme terminant le v. 35 : « Elles sont blanches pour la moisson *déjà*. » Ce mot formerait ainsi le pendant du  $\epsilon\tau\iota$ , *encore*, du commencement du verset ; comparez 1 Jean 4.3 où  $\eta\delta\eta$  est ainsi placé à la fin de la phrase. Cependant ce mot devient plus significatif encore si, comme nous l'avons fait dans la traduction, on le place en tête du verset suivant :  $\eta\delta\eta$  *καί*, *déjà même*. C'est ce que reconnaît Keil qui remarque avec raison que, de cette manière aussi, *déjà* fait opposition à *encore*.

Il y a en effet, entre le v. 35 et le v. 36, une relation de gradation qui trahit une émotion croissante. « Il est si vrai dit Jésus, que déjà la moisson est mûre, qu'à cette heure même le moissonneur n'a qu'à prendre sa

faucille et récolter, afin que cette fois du moins et le semeur et le moissonneur célèbrent ensemble une fête de moisson. » Si tel est le sens l'authenticité du καί, *et* (après ἤδη), est manifeste et Origène (avec les alex. à sa suite) se trouve avoir été encore une fois un correcteur malheureux. Après avoir rapporté ἤδη, *déjà*, à la phrase précédente, il a retranché le καί (*et* ou *même*) afin de faire du v. 36, au lieu d'un mot plein d'à-propos et de charme, une maxime générale. — Le moissonneur, d'après le v. 38. doit désigner les apôtres. Le terme μισθὸν λαμβάνειν, *recevoir le prix du travail*, caractérise la joie dont ils vont être remplis en accueillant toutes ces âmes et en les introduisant dans le royaume des cieux. Cette expression de *recevoir le salaire* est expliquée par celle de συναγειν καρπὸν, *rassembler le fruit*. Peut-être s'agit-il de l'acte du baptême (v. 2) par lequel ces nouveaux frères, les Samaritains croyants, seront reçus par les disciples dans la communauté messianique. — Et pourquoi le moissonneur doit-il se mettre à l'œuvre sans retard ? Parce qu'il doit se passer aujourd'hui quelque chose d'exceptionnel (ἵνα, *afin que*). Dieu a voulu faire en cette circonstance une chose unique : c'est qu'une fois *et le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble*. Ceux qui appliquent l'image de la moisson à la conversion future des Samaritains par les apôtres, ou à celle du monde païen par saint Paul, sont obligés de rapporter la joie commune du semeur (Jésus) et du moissonneur (les apôtres) au *triomphe céleste*, dans lequel le seigneur et ses serviteurs se réjouiront ensemble du fruit de leur travail. Mais d'abord cette interprétation rompt tout lien logique entre le v. 35 et le v. 36. Comment passer directement de ce spectacle des Samaritains qui accourent, à l'idée de l'établissement futur de l'Évangile dans leur pays ou dans le monde ? Puis le présent χαίρει, *se réjouisse*, se rapporte naturellement à une joie actuelle (contre Meyer). Luthardt cherche à échapper à la difficulté en donnant à ὁμοῦ, *ensemble*, le sens non d'une joie *simultanée*, mais d'une joie *commune*, ce qui est naturellement impossible. Ce sens de l'adverbe supprimerait d'ailleurs l'idée qui fait la beauté de cette parole, la simultanéité de la joie des deux travailleurs. Jésus reconnaît dans ce qui se

passe en ce moment une fête que le Père lui a préparée et dont il va jouir lui, le semeur, en même temps que ses disciples, les moissonneurs. En Israël Jésus a semé, mais jamais il n'a eu la joie d'assister à une moisson. La récolte aura lieu un jour sans doute, mais lorsqu'il ne sera plus là. Aujourd'hui au contraire, par sa rencontre providentielle avec cette femme, par la docilité de celle-ci et par l'empressement de cette population qui accourt, il voit la semence lever et mûrir en un clin d'œil, tellement que la moisson peut être recueillie et que lui, semeur, il peut, au moins une fois dans sa vie, participer à la fête de la moisson. Cette simultanéité de joie, tout à fait exceptionnelle, est fortement relevée non seulement par le ὄμοῦ, *ensemble*, mais encore par les deux καί (« et le semeur et le moissonneur ») et par le ἤδη, *déjà*, au commencement de la phrase. Pour comprendre complètement le sens de cette gracieuse parole, il faut se rappeler que l'A. T. établissait une opposition entre la fonction du semeur (jointe à celle du laboureur) et l'office du moissonneur. La première était envisagée comme un pénible labeur : Psaume 126.5-6 : « Ceux qui sèment *avec larmes*. . . Celui qui porte la semence en terre ira *en pleurant*. . . » La tâche du moissonneur était au contraire envisagée comme une fête : « Ils moissonneront *avec chant de triomphe*. . . Il reviendra *avec des cris de joie* quand il rapportera ses gerbes. » En ce jour-ci, par la rapidité avec laquelle la semence a germé et mûri, le travail des semailles touche aux cris de joie de la moisson. C'est là ce qui explique la construction par laquelle le verbe χαίρη est plus étroitement lié, dans la phrase grecque, au premier sujet ὁ σπείρων, *le semeur*, qu'au second ὁ θερίζων, *le moissonneur* : « Afin que *le semeur se réjouisse* en même temps que le moissonneur. » Weiss rapporte le *afin que* à l'intention du moissonneur qui, étant au service du même propriétaire que le semeur, veut que celui-ci se réjouisse aussi avec lui. L'idée serait si nous comprenons bien que les disciples devront moissonner dans leur ministère futur, et cela afin que Jésus se réjouisse dans le ciel en même temps qu'eux sur la terre. Mais où Jésus a-t-il jamais donné à ses disciples un pareil motif ? Et dans quelle relation se trouverait cette parole avec le cas actuel ?

**4.37 Car en cela est vraie<sup>a</sup> la parole : Autre est le semeur et autre le moissonneur. 38 Je vous ai envoyés<sup>b</sup> moissonner ce que vous n'avez pas travaillé ; d'autres ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail.**

D'après Tholuck, Jésus serait affligé à la pensée qu'il n'assistera pas lui-même à la conversion des païens, après l'avoir préparée, et c'est à cela que se rapporterait ce proverbe. Astié paraît être du même avis. Westcott pense que Jésus prépare les apôtres aux désappointements futurs de l'apostolat. Ce seraient donc eux qui seraient les semeurs qui ne moissonnent pas, tandis que tout le contexte prouve que ce ne peut être que Jésus. Weiss : Dans ce domaine de la moisson spirituelle il n'en est pas comme dans les moissons ordinaires, où le semeur est souvent le même que le moissonneur. Mais alors l'origine de la maxime vulgaire que cite Jésus ne s'explique pas, car elle exprime justement le contraire de ce qui serait le cas le plus fréquent dans la vie. Puis ce sens de ἐν τούτῳ, « dans le domaine spirituel. » est peu naturel. — « *En cela,* » c'est-à-dire : « en ce que, comme le dit ce qui suit, vous moissonnez aujourd'hui ce qu'un autre a semé en votre absence et à votre insu » (v. 36). Ainsi se vérifie à cette heure d'une manière normale le dicton populaire qui, dans le sens où on l'emploie ordinairement, accuse le sort d'attribuer le fruit du travail à un autre que celui qui a peiné pour le produire : *sic vos non vobis*. . . . Que si, dans le cas actuel, semeur et moissonneur sont réunis dans une communauté de joie, il y a sans doute aussi *dualité* de personnes et d'offices entre celui qui a travaillé en l'absence des autres et ceux-ci, qui moissonnent mais non pas sans lui. Quand Jésus s'exprime de la sorte sur la différence entre semeur et moissonneur, il faut bien se garder de perdre de vue, comme on le fait généralement, l'application de cette parole à la situation actuelle. Elle a, bien comprise, un à-propos plein de grâce ; c'est pour n'avoir pas saisi cet à-propos qu'on a suspecté la fidélité du récit. Jésus pense avant tout au

---

<sup>a</sup>L'article ο devant ἀληθινός est omis par B C K L N T<sup>b</sup> Δ Π quelques Mnn. Héracl. Or. (non par Ν; indication fautive de Tisch., 8<sup>e</sup> éd.)

<sup>b</sup>Ν D lisent ἀπεσταλκα au lieu d'ἀπεστειλα.

travail qu'il vient d'accomplir avec l'aide de la Samaritaine, lui par sa parole, elle par sa course empressée : double travail, qui a préparé la moisson que ses disciples vont recueillir avec lui. Mais la suite prouve qu'en même temps le regard de Jésus s'élargit et que dans ce fait particulier il voit l'emblème d'un fait plus vaste, sur lequel repose le ministère apostolique tout entier. C'est ce que montre le verset 38 :

Dans tout leur ministère, en effet, que feront les apôtres, si ce n'est de récolter, comme en ce moment, ce qui a été douloureusement semé par d'autres ? Les mots : *je vous ai envoyés*, montrent bien que Jésus pense maintenant, non pas seulement au cas actuel, mais à leur apostolat en général. En prêchant le salut au monde, les apôtres ne feront que recueillir la moisson semée par leurs devanciers, qui ont péniblement creusé le sillon, et, après avoir annoncé la Parole, l'ont même arrosée de leur sang. Jésus pense sans doute à Jean-Baptiste et à lui-même, peut-être aussi à tous les prophètes qui les ont précédés. Dans cette relation entre le ministère des apôtres et l'œuvre de ceux qui ont préparé leur travail pour le salut du monde, il voit se reproduire en grand ce qui se passera en cette heure même dans la fête de moisson que les apôtres vont célébrer avec lui. Il y a dans ces mots : *D'autres ont travaillé*, comme une teinte d'ironie. Quel étrange mystère, en effet, pour les disciples, que cette population de Sychar accourant vers Jésus pour se livrer à sa divine influence ! et cela, des Samaritains ! Que s'est-il donc passé en leur absence, qui a préparé ce succès inattendu ? Jésus semble jouir de leur surprise ; et ce n'est pas sans un aimable sourire qu'il leur jette ce mot, ou, si l'on veut, cette énigme ; *D'autres ont travaillé*. Qu'ils voient là un échantillon de ce qu'ils expérimenteront plus tard en grand ! Dans tout leur ministère, il ne se passera réellement pas autre chose. — Selon Baur, par le terme *d'autres*, Jésus désignerait l'évangéliste Philippe (Actes ch. 8), et par les *moissonneurs*, les apôtres Pierre et Jean dans le récit Actes 8.15. Selon Hilgenfeld, le terme *d'autres* désignerait saint Paul, et les moissonneurs seraient les Douze, qui cherchaient



à s'approprier le fruit de son travail chez les païens. A ces conditions-là, on peut faire le pari de tout trouver dans un texte quelconque. — Constata-tions ici, avec Gess, le contraste entre la manière dont Jésus envisageait son œuvre et l'idée que s'en était faite à l'avance le précurseur. « Pour celui-ci le temps du Messie devait être la moisson ; Jésus au contraire envisage ici les jours de sa chair comme un simple temps de semailles. » On comprend combien il était difficile à Jean de mettre sa pensée d'accord avec le mode d'agir de Jésus.

La joie céleste qui remplit le cœur du Seigneur dans ce morceau, n'a son analogue que dans le passage Luc 10.17-24. Elle prend même ici comme un caractère de gaieté. Est-ce la faute de Jean, si Renan ne trouve dans le Jésus du quatrième évangile qu'un lourd métaphysicien ?

### III. Jésus et les Samaritains : v. 39-42

**4.39 Or un grand nombre d'entre les Samaritains de cette ville-là crurent en lui<sup>a</sup>, à cause de la parole de la femme qui rendait ce témoignage : Il m'a dit tout ce que<sup>b</sup> j'ai fait. 40 Lors donc que les Samaritains furent venus auprès de lui, ils le priaient de demeurer avec eux ; et il demeura là<sup>c</sup> deux jours. 41 Et un beaucoup plus grand nombre crurent à cause de sa parole. 42 Et ils disaient à la femme : Ce n'est plus à cause de ton récit<sup>d</sup> que nous croyons ; car nous l'avons entendu<sup>e</sup> nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde<sup>f</sup>.**

<sup>a</sup> **N** It<sup>aliq</sup>. Or. (1 fois) omettent εις αυτον (*en lui*).

<sup>b</sup> **N** B C L It<sup>aliq</sup> Syr. Cop. lisent α au lieu de οσα.

<sup>c</sup> **N** Syr. : παρ αυτοις (*chez eux*) au lieu d'εχει (*là*).

<sup>d</sup> Au lieu de σην λαλιαν, B : λαλιαν σου ; **N** D It<sup>aliq</sup> : σην μαρτυριαν

<sup>e</sup> **N** Syr<sup>cur. hier</sup> ajoutent παρ αυτου (δε λυι)

<sup>f</sup> 17 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch. p</sup> ajoutent, avec T. R., ο Χριστος (*le Christ*). Ces mots sont retranchés par **N** B C T<sup>b</sup> quelques Mnn. It<sup>pleriq</sup> G. Cop. Syr<sup>cur</sup> Or. Ir. Héracléon.

Voici maintenant cette fête de moisson annoncée v. 36 : le semeur se réjouit avec les moissonneurs. Ce temps passé à Sychar laissa une impression ineffaçable dans le cœur des apôtres, et la douceur de ce souvenir se trahit dans la répétition de ces mots : « *deux jours*, dans les v. 40 et 43. — Δέ, *or*, reprend le cours du récit après la digression des v. 31-38. — Quelle différence entre les Samaritains et les Juifs ! Il suffit ici d'un miracle de science sans éclat pour disposer les cœurs à venir à Jésus, tandis qu'en Judée huit mois de travail ne lui ont pas procuré un jour de semblable rafraîchissement.

Le v. 39 nous a montré le premier degré de la foi : le *revenir à Jésus*, comme résultat du témoignage. Les v. 40 et 41 nous présentent le degré supérieur de la foi, son développement par le contact personnel avec Jésus.

Le v. 41 signale un double progrès, l'un dans le nombre des croyants, l'autre dans la nature de leur foi. Ce dernier progrès s'exprime dans les mots : *à cause de sa parole*, opposés à ceux-ci : *à cause de la parole de la femme* (v. 39) ; il est formulé avec réflexion par les Samaritains eux-mêmes dans la déclaration du v. 42. — Les Samaritains réservent le terme plus grave de λόγος pour la parole de Jésus : ils appliquent au parler de la femme celui de λαλιὰ, qui n'a rien de dédaigneux sans doute (8.43, où Jésus l'applique à ses propres discours), mais qui désigne quelque chose de plus extérieur, un simple *rapport*, une *nouvelle*. — Le verbe ἀκηκόαμεν. *nous avons entendu*, dans le grec n'a pas d'objet ; l'idée se concentre sur le sujet αὐτοί : « Nous sommes *nous-mêmes* devenus auditeurs ; » d'où la suite : « Et, *comme tels*, nous savons. » La leçon du *Sinaït.* : « Nous avons entendu *de lui* (de sa bouche) et nous savons que... » donnerait à la profession suivante le caractère d'une répétition extérieure et servile, opposée à l'esprit du récit. — Ces termes : *le Sauveur du monde*, semblent indiquer un progrès dans la notion du Messie chez ces Samaritains. Il s'agit de salut et non plus seulement d'enseignement comme au v. 25. Cette expression est peut-être en rapport avec ce mot le Jésus à la femme (v. 22), que Jésus

devait leur avoir développé : « *Le salut* vient des Juifs. » Tholuck, Lücke, Holtzmann, Weiss. suspectent la vérité historique de ce terme de *Sauveur du monde*, comme trop universaliste dans la bouche des Samaritains. De quel droit ? Ces gens ne possédaient-ils pas dans leur Peutateuque la promesse de Dieu à Abraham : « *Toutes les familles de la terre seront bénies en ta postérité,* » à laquelle Jésus avait pu les rendre attentifs ? Et ne venaient-ils pas pendant ces deux jours d'être en contact direct avec la charité du vrai Christ, si opposée à la morgue particulariste du pharisaïsme juif ? — Les alex. retranchent les mots ὁ Χριστός, *le Christ*. Sans doute on pourrait y voir le sceau de l'union annoncée par Jésus (v. 23, 24) entre Samaritains (le *Sauveur du monde*) et Juifs (le *Christ*). Mais il est plus aisé de comprendre comment ce titre aura été ajouté que retranché.

L'accueil empressé que trouva Jésus chez les Samaritains est un exemple de l'effet qu'aurait dû produire l'arrivée du Christ parmi les siens. La foi de ces étrangers était la condamnation de l'incrédulité d'Israël. Ce fut sans doute sous cette impression que Jésus, après ces deux jours exceptionnels dans son existence terrestre, reprit le chemin de la Galilée.

### TROISIÈME SECTION

En Judée, l'incrédulité avait prévalu. En Samarie, la foi venait d'apparaître. La Galilée prend une position intermédiaire. Jésus y est accueilli, mais en vertu des miracles qu'il a accomplis à Jérusalem et à la condition de répondre immédiatement à cet accueil par de nouveaux prodiges. Le récit suivant (comparez v. 48) fournit la preuve de cette disposition des esprits. Telle en est la portée dans l'ensemble de l'évangile.

Les v. 43-45 décrivent la situation générale. Puis sur ce fond se détache le trait suivant (v. 46-54). On peut comparer ici le rapport de l'entretien

du ch. 3 (Nicodème) avec le tableau général 2.23-25; ou celui du dernier discours du précurseur avec le tableau 3.22-24.

## 1. VERSETS 43-45

**4.43** Après ces deux jours, il partit de là et s'en alla<sup>a</sup> en Galilée. **44** Car Jésus lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est point honoré dans sa propre patrie. **45** Quand<sup>b</sup> donc il fut arrivé en Galilée, les Galiléens l'accueillirent, parce qu'ils avaient vu toutes les choses qu'il<sup>c</sup> avait faites à Jérusalem, à la fête; car ils étaient aussi venus<sup>d</sup> à la fête.

Ce passage a été de tout temps une croix pour les interprètes. Comment Jean peut-il motiver (*car*, v. 44) le retour de Jésus en Galilée par cette déclaration du Seigneur, que « nul prophète n'est honoré dans sa patrie ? » Et comment peut-il rattacher à cet adage, comme conséquence (*donc*, v. 45), le fait que les Galiléens lui firent un accueil empressé ? — 1. Brückner et Luthardt pensent que Jésus *cherchait* soit la lutte (Brückner), soit la solitude (Luthardt). Cela expliquerait bien le *car* du v. 44. Mais il faudrait admettre que Jésus fut trompé en bien par l'accueil des Galiléens (v. 45), ce qui est contraire à la particule οὖν (*donc*), qui lie le v. 45 au précédent. Au lieu de *donc*, il eût fallu *mais*. D'ailleurs Jésus ne cherchait pas la lutte, puisqu'il quittait la Judée pour l'éviter : encore moins la solitude, car il voulait travailler. — 2. Weiss, à peu près comme Brückner : Jésus laisse à ses disciples le soin de moissonner plus tard joyeusement en Samarie : lui-même va chercher en Galilée le dur travail du semeur. Mais la pensée de l'évangélisation future de la Samarie est tout à fait étrangère à ce passage (voir plus haut) ; et le v. 45 est opposé à ce sens : car il fait précisément ressortir le fait que Jésus trouva en Galilée l'accueil le plus empressé. Weiss n'échappe à cette difficulté qu'en faisant porter le *donc* du v. 45 sur le v. 43 et non sur

<sup>a</sup> NB C D T<sup>b</sup> It<sup>pl</sup> Cop. Or. omettent les mots και απηλθεν (*et s'en alla*) après εκειθεν.

<sup>b</sup> N D lisent ως au lieu de οτε (probablement d'après v. 40).

<sup>c</sup> A B C L N Or. (4 fois) lisent οσα pour α.

<sup>d</sup> N It. lisent εληλυθεισαν pour ηλθον.

le v. 44, et en en faisant une particule destinée à indiquer la *reprise*, du récit. Mais, après le *car* du v. 44, le *donc* a nécessairement le sens argumentatif. — 3. Selon Lücke, de Wette, Tholuck, le *car* du v. 44 serait destiné à expliquer, non ce qui précède, mais le fait qui va être énoncé v. 45<sup>a</sup>. Le sens serait : « Jésus avait *en effet* déclaré... ; » ce *en effet* portant sur le fait, mentionné v. 45, que les Galiléens le reçurent sans doute, mais seulement à cause des miracles dont ils avaient été témoins. Mais cet usage si rare du γάρ est étranger au N. T. Cette interprétation n'est guère moins forcée que celle de Kuinoel, qui donne à *car* le sens de *quoique*, comme traduit aussi Ostervald. — 4. Origène, Wieseler, Ebrard, Baur, Keil, Wahle entendent par ἰδίᾳ πατρῴῃς (*sa propre patrie*) la *Judée*, comme lieu de naissance de Jésus. Par là, les deux difficultés du *car* et du *donc* tomberaient d'un seul coup. Mais le bon sens dit que, dans la maxime citée par Jésus, le mot *patrie* doit désigner l'endroit où le prophète a vécu et où il a été connu dès l'enfance, et non celui où il n'a fait que naître. Il est donc bien évident que, dans la pensée de Jean, sa propre patrie est la Galilée. — 5. Calvin, Hengstenberg, Bäumlein entendent, par *sa propre patrie*, spécialement *Nazareth*, en opposition au reste de la Galilée, à Capernaüm en particulier ou il alla s'établir. Il vint non à Nazareth, comme on s'y serait attendu, mais à Capernaüm : comparez Marc 6.1 ; Matthieu 13.54-57 ; Luc 4.16,24. Lange applique le terme de *patrie* à toute la Galilée inférieure dans laquelle était comprise Nazareth, en opposition à la Galilée supérieure, où Jésus alla se fixer dès ce moment. Mais comment Nazareth ou le district de Nazareth se trouveraient-ils ainsi, sans autre explication, placés en dehors de la Galilée ou même opposés à cette province ? On pourrait encore le comprendre, si, dans le récit suivant, Jean nous montrait Jésus se rendant à Capernaüm ; mais c'est à Cana qu'il se rend, et ce bourg était très voisin de Nazareth — 6. Meyer nous semble être tout près de la vérité, quand il explique : Jésus, sachant bien qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie, commença par se faire honorer

<sup>a</sup> Comparez le Commentaire de Tholuck sur l'Ep. aux Ro., 5<sup>e</sup> éd. à II, 1.

*au dehors*, à Jérusalem (v. 45) : et ce fut ainsi qu'il revint maintenant en Galilée, avec une réputation de prophète qui lui ouvrit l'accès des cœurs dans sa propre patrie. Reuss est disposé à admettre cette même relation d'idée : « Pour être accueilli en Galilée, il avait été obligé de se faire reconnaître d'abord au dehors. »

L'explication complète de ce passage obscur résulte, comme dans un si grand nombre de cas, du rapport du IV<sup>e</sup> évangile aux synoptiques. Ceux-ci faisaient commencer le ministère galiléen immédiatement après le baptême. Mais Jean fait observer, au moment où il en vient à l'établissement de Jésus en Galilée, que Jésus avait suivi une méthode différente de celle que paraissaient lui attribuer les narrations antérieures. Le Seigneur savait que le lieu où un prophète a vécu est celui où il a, dans la règle, le plus de peine à se faire reconnaître. Il commença donc par agir à Jérusalem et en Judée pendant un temps assez long (presque toute une année : v. 35), et ce ne fut qu'après cela qu'il vint commencer un ministère suivi en Galilée, ce ministère par lequel s'ouvrait la narration des autres évangiles. Le sens est donc : « Ce fut alors, et seulement alors (non point immédiatement après le baptême), qu'il commença l'œuvre galiléenne que chacun connaît. » Nous trouvons dans ce passage ainsi compris une nouvelle confirmation de nos observations sur 3.24. — Si le *car*, v. 44, indique le motif de la manière d'agir de Jésus, le *donc*, v. 45, en fait ressortir le résultat réjouissant et sert à justifier ainsi la sagesse de la marche suivie. Les Galiléens, qui l'avaient vu à l'œuvre sur le grand théâtre de la capitale, ne firent pas maintenant difficulté de l'accueillir. — Les mots καὶ ἀπῆλθεν, *et s'en alla*, sont retranchés par les alex. : peut-être ont-ils été ajoutés d'après le v. 3.

V. 44. Αὐτός, *lui*, le même qui en apparence agissait en sens opposé. La solution de la contradiction est donnée v. 45. — Ἐμαρτύρησεν, *déclara*, ne peut avoir ici quoi qu'en disent Meyer, Weiss, etc., que le sens du plus-que-parfait, comme le ἐποίησεν et le ἦλθον qui suivent. Il est difficile en effet de croire que Jean cite ici, pour expliquer la conduite de Jésus, une dé-

claration prononcée à une époque beaucoup plus avancée, comme le serait celle de Marc 6.4. Comparez Luc 4.24, qui assigne à cette parole une date plus ancienne. — L'idée du proverbe cité est que l'on est moins disposé à reconnaître un être supérieur dans un compatriote très rapproché de nous, que dans un étranger, revêtu à nos yeux du voile du mystère. Mais après que ce même homme s'est fait remarquer au dehors et sur un plus grand théâtre, cette gloire lui ouvre le chemin des cœurs chez ses propres concitoyens. Ce moment était arrivé pour Jésus ; c'est pourquoi il brave maintenant le préjugé vulgaire qu'il avait signalé lui-même et dont nous avons vu un exemple dans la réponse de Nathanaël 1.47. — Et le succès justifie cette marche. Les mots πάντα ἑωρακότες, *qui avaient vu...*, expliquent le ἐδέξαντο, *ils accueillirent* ; il y a sans doute allusion à 2.23-25. Ce verset trouve son commentaire dans Luc 4.14-15 : « *Et Jésus revint en Galilée avec la force du Saint-Esprit, et sa réputation se répandit dans toute la contrée d'alentour ; et il enseignait dans leurs synagogues, étant glorifié par tous.* »

## 2. VERSETS 46-54

**4.46 Il arriva<sup>a</sup> donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin. Et<sup>b</sup> il y avait un employé royal à Capernaüm<sup>c</sup>, dont le fils était malade. 47 Celui-ci, ayant appris que Jésus était arrivé de Judée en Galilée, s'en alla vers lui<sup>d</sup> et lui demanda de descendre et de guérir son fils ; car il était sur le point de mourir.**

Le *donc* renoue avec les v. 43 et 45. Jésus se dirigea vers Cana, non, comme le pense Weiss parce que sa famille aurait été établie là (comparez

<sup>a</sup> N lit ἦλθαν, ἐποίησαν : « *Ils vinrent, ils avaient changé.* » (!)

<sup>b</sup> N D L N T<sup>b</sup> It. : ἦν δε au lieu de καὶ ἦν.

<sup>c</sup> N D L N T<sup>b</sup> It<sup>pler</sup> : Καρναουμ. Les autres : Καπερναουμ.

<sup>d</sup> N B C D L T<sup>b</sup> It<sup>aliq</sup> omettent αὐτον.

2.12 avec Matthieu 4.13), mais sans doute parce que c'était là qu'il pouvait espérer de trouver le terrain le mieux préparé en raison de son précédent séjour. C'est peut-être ce que saint Jean veut insinuer par cette réflexion : « où il avait changé l'eau en vin. » Son arrivée fit bruit, et la nouvelle s'en répandit promptement jusqu'à Capernaüm, située à sept lieues environ à l'est de Cana. — Le terme βασιλικός désigne dans Josèphe un fonctionnaire public, soit civil, soit militaire, parfois aussi un employé de la maison royale. Ce dernier sens est ici le plus naturel. — Hérode Antipas, qui régnait en Galilée, n'avait officiellement que le titre de tétrarque. Mais on lui donnait dans le langage populaire celui de roi qu'avait porté son père. — Il ne serait pas impossible que ce seigneur de la maison du roi se trouvât être soit Chuza, « intendant d'Hérode » (Luc 8.3), soit Manahen, son « compagnon d'enfance » (Actes 13.1). Par sa position à la fin de la phrase, le régime à Capernaüm (qui se rapporte non à *était malade*, mais à *il y avait*) accentue fortement la notoriété qu'avait promptement acquise en Galilée le retour de Jésus.

**4.48 Jésus lui dit donc : Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.**

Cette réponse de Jésus embarrasse ; car elle paraît supposer que cet homme réclamait le miracle dans le but de croire, ce qui n'était certainement pas le cas. Mais la difficulté s'explique par les pluriels *voyez, croirez*, qui prouvent que cette parole n'est pas la réponse de Jésus à la demande du père, mais une réflexion qu'il fait à l'occasion de cette demande. Il adresse, il est vrai, cette remarque à l'homme qui en est l'occasion (πρὸς αὐτόν), mais il parle ainsi en vue de toute la population galiléenne dont cet homme représente en ce moment à ses yeux la tendance morale. En effet, la disposition que Jésus rencontre ainsi, à l'instant où il remet le pied sur le sol israélite, est la tendance à ne voir en lui qu'un faiseur de miracles : et il en est d'autant plus péniblement affecté qu'il vient de passer deux jours en Samarie en contact avec un esprit tout différent. Là, c'est comme



le Sauveur des âmes qu'on l'a accueilli. Ici, ce sont les guérisons corporelles qu'on lui demande immédiatement. Il semble n'être bon qu'à guérir. Et il est obligé de s'avouer — c'est là le vrai sens de cette parole — que, s'il se refuse à jouer ce rôle, il est à craindre que personne ne croie, ou plutôt, selon la tournure légèrement ironique dont il se sert (οὐ μὴ), « qu'il n'est à craindre que personne croie. » Il y a également l'expression d'un sentiment pénible dans l'accumulation des deux termes à peu près synonymes σημεῖα et τέρατα, *signes* et *prodiges*. Le premier fait ressortir la signification morale du miracle et le met en rapport avec un fait du monde invisible qu'il manifeste : le second en signale le caractère exceptionnel relativement à la nature extérieure sur le cours ordinaire de laquelle il tranche. Le sens est donc : « Il vous faut des signes ; et encore n'en êtes-vous satisfaits qu'autant que ces signes ont le caractère de prodiges. » Quelques-uns ont trouvé dans ἴδητε, *vous voyez*, une allusion à la demande qui lui est adressée d'aller personnellement auprès du malade, ce qui prouverait que le père veut *voir* de ses yeux la guérison. Mais, dans ce cas, ἴδητε devrait être en tête ; et le sens est forcé.

**4.49 L'officier lui dit : Seigneur, descends, avant que mon enfant<sup>a</sup> meure. 50 Jésus lui dit : Va, ton fils vit. Et<sup>b</sup> cet homme crut à la parole que Jésus lui avait dite<sup>c</sup> et s'en alla.**

Le père a bien compris que la remarque de Jésus n'est pas une réponse, ni par conséquent un refus. Il renouvelle donc sa demande en employant le terme de tendresse τὸ παιδίον μου, *mon petit*, qui rend sa requête plus touchante. Jésus se rend à la confiance qui respire dans sa prière, mais de manière à élever immédiatement cette foi à un degré supérieur. Il ya tout ensemble un exaucement et un refus partiel, qui est une épreuve, dans cette réponse : « *Va, ton fils vit.* ». La guérison est accordée, mais sans que Jésus quitte Cana ; il veut être cette fois cru sur parole. Jusqu'ici ce père

<sup>a</sup>A et quelques Mnn. lisent υἱον au lieu de παιδίον ; **N** : παιδα.

<sup>b</sup>Και manque dans **N** B D It<sup>aliq</sup> Vg.

<sup>c</sup>**N** : του Ἰησοῦ au lieu de : ω... Ἰησοῦς.

avait cru sur le témoignage d'autrui ; maintenant sa foi doit reposer sur un meilleur appui, sur le contact personnel qu'il vient d'avoir avec le Seigneur lui-même. — Au terme de παιδίον, Jésus substitue celui de υἱός, *filis* ; c'est le terme de dignité ; il relève la valeur de l'enfant, comme représentant de la famille. Le père s'attache avec foi à la promesse de Jésus, c'est-à-dire à Jésus lui-même dans sa parole : l'épreuve est surmontée.

**4.51 Comme déjà il descendait, ses serviteurs le rencontrèrent<sup>a</sup> et lui donnèrent cette nouvelle<sup>b</sup>, disant<sup>c</sup> : Ton fils vit<sup>d</sup>. 52 Il leur demanda donc l'heure à laquelle il s'était trouvé mieux. Ils lui dirent : Hier<sup>e</sup>, à la septième heure, la fièvre l'a quitté. 53 Le père reconnut donc que<sup>f</sup> c'était à l'heure même<sup>g</sup> où Jésus lui avait dit : Ton fils vit. Et il crut, lui et toute sa maison.**

Les serviteurs n'emploient dans leur rapport ni le terme de tendresse (παιδίον), qui serait trop familier, ni celui de dignité (υἱός), qui ne le serait pas assez, mais celui de la vie de famille : παῖς, *l'enfant*, que présente avec raison le T. R. — Le terme choisi κομφοτερον va bien dans la bouche d'un homme de qualité. C'est l'expression d'un mieux-être relatif, comme nous disons : *joliment*. — La septième heure, dans la manière de compter juive ordinaire, désigne 1 heure après-midi (voir à 1.40). Mais si c'était à cette heure-là que Jésus avait répondu au père, comment celui-ci n'était-il pas rentré chez lui le même jour ? Car sept lieues seulement le séparaient de sa demeure. Aussi ceux qui, comme Keil. Westcott, etc., pensent que Jean a employé en général la manière de compter les heures usitées dans le barreau romain, s'appuient-ils avec vraisemblance, sur notre passage. Toutefois, à supposer même que χθές, *hier*, prouve réellement que ce fût

<sup>a</sup> Au lieu de απηνητησαν, **N B D C K L N 20 Mn.** lisent υπηνητησαν.

<sup>b</sup> **N D** lisent ηγγειλαν pour απηγγειλαν. **B L N Cop.** omettent ce verbe.

<sup>c</sup> **N D b** omettent λεγοντες.

<sup>d</sup> **D K L N U Π Cop. Syr.** lisent υιος au lieu de παις ; **N A B C** : αυτου au lieu de σου.

<sup>e</sup> Χθες dans 11 Mjj., εχθες dans 9.

<sup>f</sup> **N A B C L** omettent οτι.

<sup>g</sup> **N B C** retranchent le premier εν.

le jour suivant, dans le sens ordinaire du mot<sup>a</sup>, ce retard peut avoir eu pour cause quelque circonstance à nous inconnue.

A ce moment la foi de cet homme s'élève enfin au degré supérieur, celui de l'expérience personnelle. De là la répétition du mot : *et il crut* ; comparez 2.11. La maison tout entière fut entraînée dans ce mouvement de foi imprimé au cœur du chef.

#### 4.54 Jésus fit de nouveau ce second miracle, en arrivant de Judée en Galilée.

Le mot δεύτερον ne peut être adverbe : *pour la seconde fois* ; ce serait un synonyme oiseux de πάλιν, *de nouveau*. Il est donc adjectif, et, vu le manque d'article, adjectif prédicatif. « Il fit *de nouveau* (πάλιν) ce miracle, et cela comme *second*. » Il y a évidemment quelque chose d'étrange dans cette manière un peu surabondante de s'exprimer : *de nouveau et comme second*. C'est là un indice qui trahit l'une de ces intentions déguisées si fréquentes dans le quatrième évangile. La locution employée, ici ne s'explique qu'en liant étroitement le verbe *fit*, au participe *arrivant* qui suit. D'autres miracles en grand nombre avaient eu lieu entre le premier fait à Cana (2.11) et celui-ci ; ce ne fut donc pas le second absolument parlant. Deux idées sont réunies dans cette proposition : il fit un *second* miracle à Cana et il le fit *de nouveau en arrivant* de Judée en Galilée. En d'autres termes : Encore cette seconde fois Jésus signala son retour en Galilée, comme la première fois, par un miracle fait à Cana. On aura beau se refuser à reconnaître cette intention de l'évangéliste : c'est un fait, que Jean se montre préoccupé de distinguer ces deux premiers retours, que la tradition avait confondus. Il fait ressortir le miracle du ch. 2 et celui-ci comme les deux monuments durables de cette distinction.

Irénee, Semler, de Wette, Baur, Ewald, Weiss identifient sans hésiter

---

<sup>a</sup>La manière juive de compter les jours à partir du coucher du soleil fournit une explication très simple de ce mot : les serviteurs, rencontrant le père dans la soirée, ont parfaitement pu dire *hier* en parlant de l'après-midi. (Hengstenberg, Weiss, Wahle). G. G.

ce miracle avec la guérison du serviteur du centenier païen, Matthieu 8.5 et Luc 7.3. Quant aux différences de détail, ils donnent la préférence, les uns au récit synoptique les autres à celui de Jean. — Dans les deux cas, la guérison est opérée à distance ; voilà tout ce que ces deux faits ont de commun. Le reproche d'incrédulité, qui, aux yeux de Weiss, est un autre trait commun, les distingue au contraire profondément. Car chez Jean il s'adresse au peuple y compris le père, tandis que dans les synoptiques il s'applique uniquement à la nation, dont le centenier se distingue comme l'exemple de foi le plus extraordinaire dont Jésus ait encore été témoin. Et ce serait le même récit ! De plus, tous les détails sont différents, opposés même. Ici un père et son fils, là un maître et son serviteur. Ici un Juif, là un païen. Ici c'est à Cana, là c'est à Capernaüm. Ici le père veut faire voyager Jésus à sept lieues de distance ; là le centenier se défend absolument de prétendre le faire venir chez lui, et cela dans la même ville. Enfin, comme nous l'avons dit : ici un échantillon de la foi malade des Galiléens ; là un incomparable exemple de foi donné par un païen à tout le peuple d'Israël. Si ces deux récits se rapportent au même fait, l'histoire évangélique est bien malade. Weiss sent tellement cette identité prétendue se dissoudre entre ses mains, qu'il est obligé de faire intervenir un troisième récit, celui de la guérison de l'enfant épileptique (Matthieu ch. 17), avec lequel Jean aurait mêlé celui qui nous occupe.

Le v. 54 clôt le cycle commencé 2.12, comme son pendant 2.11 fermait le cycle ouvert 1.19. De ces deux cycles, le premier retrace la manière dont Jésus a passé de la vie privée à son ministère public ; le second raconte les débuts de son œuvre. Le premier renferme trois groupes de récits :

1. les témoignages de Jean-Baptiste ;
2. la venue à Jésus de ses premiers disciples :
3. les noces de Cana.

Le second nous montre Jésus :

1. en Judée ;
2. en Samarie ;
3. en Galilée.

Chaque récit particulier est précédé d'un court préambule dans lequel est esquissée la situation générale : 2.12-13 ; 2.23-25 ; 3.22-24 ; 4.1-3 ; 4.43-45. La révélation de Jésus progresse d'une manière continue : au Jourdain, à Cana, dans le temple, avec Nicodème, en Samarie, en Galilée. Mais l'incrédulité nationale se manifeste : devant elle il doit se retirer du temple dans la ville, de la ville dans la campagne, de Judée en Galilée. En même temps la foi aussi éclôt et se développe : dans toute son intégrité, chez les disciples : comme une faible lueur, chez Nicodème ; troublée par un mélange d'éléments charnels, en Galilée.

## DEUXIÈME PARTIE

Jusqu'ici, la foi et l'incrédulité décidées n'ont été que des phénomènes exceptionnels : les masses sont demeurées dans un état d'indifférence passive ou d'admiration purement extérieure. Dès ce moment, la situation prend un caractère plus déterminé. Jésus continue à faire connaître le Père, à se manifester lui-même comme ce qu'il est pour l'humanité. Cette révélation rencontre une hostilité croissante ; le développement de l'incrédulité devient le trait dominant de l'histoire. La foi se montre bien toujours partiellement. Mais, en regard du puissant courant qui entraîne les chefs et l'ensemble de la nation, elle est semblable à un faible et presque imperceptible remous.

C'est en Judée surtout que s'accomplit ce développement prépondérant de l'incrédulité. En Galilée, l'opposition se manifeste aussi sans doute ; mais le centre de la résistance est à Jérusalem. La raison de ce fait est aisée à comprendre. Dans la capitale, aussi bien que dans la province de Judée qui en dépend, se trouve une population bien disciplinée, dont le fanatisme est prêt à soutenir ses chefs dans tout ce que leur haine entreprendra de plus violent. Jésus lui-même dépeint cette situation dans les synoptiques par cette parole poignante : « *Il ne convient point qu'un prophète meure hors de Jérusalem* » (Luc 13.33).

Cette observation explique la place relativement considérable qu'occupent les voyages à Jérusalem dans notre évangile. La tradition générale,

qui forme le fond des trois évangiles synoptiques, s'était formulée en vue de la prédication populaire et au service de la mission : elle mettait donc en relief les faits qui se rapportaient à la fondation de la foi. Ce qui n'avait pas abouti, importait peu dans une narration de ce genre. Or, c'était en Galilée, cette province relativement indépendante du centre, que le ministère de Jésus avait surtout déployé sa puissance créatrice et produit des résultats positifs. Dans ce milieu, généralement simple et bienveillant, où Jésus ne se trouvait plus en face d'une résistance systématique et puissamment organisée, il pouvait prêcher comme missionnaire et donner libre essor à ces prédications inspirées par quelque scène de la nature, à ces mots heureux et pleins d'à-propos, à ces gracieuses paraboles, à ces enseignements en rapport avec les besoins immédiats de la conscience humaine, à toutes ces formes de discours, enfin, qui deviennent aisément l'objet d'une tradition populaire. La discussion proprement dite ne s'engageait guère dans cette contrée qu'avec des émissaires venus de Judée (Matthieu 15.1-12 ; Marc 3.22 ; 7.1 ; Luc 5.17).

A Jérusalem, au contraire, l'élément hostile dont Jésus se trouvait entouré, l'obligeait à une incessante controverse. Dans cette situation tendue, le témoignage qu'il devait se rendre à lui-même prenait des formes plus énergiques, un accent plus sévère ; il devenait aussi plus théologique, si l'on peut ainsi dire, partant moins populaire. Ce caractère de l'enseignement judéen, joint à la nullité presque complète de ses résultats, fit que l'activité déployée à Jérusalem ne laissa à peu près aucune trace dans la tradition orale primitive. C'est par cette raison, sans doute que les séjours dans la capitale ont presque entièrement disparu des écrits qui la renferment, nos synoptiques. L'apôtre Jean qui a raconté plus tard l'histoire évangélique et qui avait en vue, non l'œuvre pratique de l'évangélisation, mais la conservation des principaux témoignages que Jésus s'était rendus à lui-même, ainsi que le tableau de l'incrédulité et de la foi que ces témoignages avaient rencontrés, fut nécessairement amené à tirer les voyages

à Jérusalem de l'arrière-plan où ils avaient été laissés. C'étaient ces séjours dans la capitale qui avaient préparé la catastrophe finale, ce fait suprême duquel seul la narration traditionnelle avait conservé le souvenir. Chacun de ces séjours avait marqué un degré nouveau dans l'endurcissement d'Israël. Destinés à former le lien entre l'Époux et l'Épouse messianiques, ils n'avaient servi par le fait qu'à hâter ce long et complet divorce entre Jéhova et son peuple, qui dure encore à cette heure. On comprend qu'au point de vue du quatrième évangéliste les voyages à Jérusalem aient dû occuper une place prépondérante dans le récit.

Jetons un coup d'œil sur la marche générale de la narration dans cette partie. Elle comprend trois cycles, ayant chacun pour centre et point de départ un grand miracle accompli en Judée :

1. la guérison de l'impotent de Béthesda, ch. 5 ;
2. celle de l'aveugle-né, ch. 9 ;
3. la résurrection de Lazare, ch. 11.

Chacun de ces faits, au lieu de concilier à Jésus la foi de ceux qui en sont les témoins, devient pour eux l'occasion d'une recrudescence de haine et d'incrédulité. Jésus a caractérisé ce résultat tragique dans ce reproche plein de tristesse et d'amertume (10.32) : « *Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs bonnes œuvres ; pour laquelle me lapidez-vous ?* » Ce sont là les nœuds du récit. Chacun de ces faits miraculeux est immédiatement suivi d'une série d'entretiens et de discours en rapport avec le *signe* qui y a donné lieu ; puis la discussion est subitement interrompue par l'éloignement volontaire de Jésus, pour recommencer dans le séjour suivant. Ainsi la lutte engagée au ch. 5, à l'occasion de la guérison de l'impotent, est reprise dans le séjour de Jésus à la fête des Tabernacles (ch. 7 et 8) ; ainsi encore, les discours qui se rapportent à la guérison de l'aveugle-né sont en partie répétés et développés à la fête de la Dédicace, dans la seconde partie du ch. 10. Cela provient de ce que Jésus a soin, chaque fois, de quitter Jérusalem avant que les choses en soient venues aux dernières extrémités. Voilà



pourquoi le conflit qui a éclaté dans un séjour retentit encore dans le suivant.

Voici donc la disposition du récit. Premier cycle : Au ch. 5, la lutte, qu'avaient vaguement fait pressentir les premiers versets du ch. 4, s'engage en Judée à l'occasion de la guérison de l'impotent ; après cela, Jésus se retire en Galilée et laisse à la haine des Juifs le temps de se calmer. Mais en Galilée aussi il retrouve l'incrédulité, seulement sous une forme différente. En Judée, on hait, on veut faire mourir ; en Galilée, ses adhérents mécontents se bornent à s'en aller (ch. 6) : il n'y a pas là le stimulant d'une haine active, la jalousie ; l'incrédulité ne provient que de l'esprit charnel du peuple, dont Jésus ne satisfait pas les aspirations. Avec le voyage à la fête des Tabernacles (ch. 7), la lutte engagée au ch. 5 reprend en Judée et atteint au ch. 8 son plus haut degré d'intensité. Telle est la première phase (ch. 5 à 8). — Le ch. 9 ouvre le second cycle. La guérison de l'aveugle-né fournit un nouvel aliment à la haine des adversaires. Néanmoins, malgré leur fureur croissante, la lutte perd déjà de sa violence, parce que Jésus s'éloigne volontairement du champ de bataille. Jusqu'alors il cherchait à agir sur l'élément hostile ; dès ce moment, il le livre à lui-même. Seulement, à mesure qu'il rompt avec l'ancien troupeau, il travaille à recruter le nouveau. Les discours qui se rapportent à cette seconde phase vont jusqu'à la fin du ch. 10. Le troisième cycle s'ouvre par la résurrection de Lazare ; cet événement met le comble à la fureur des Juifs et les pousse à une mesure extrême : ils décrètent en principe la mort de Jésus ; et, bientôt après, son entrée royale à Jérusalem, à la tête de ses adhérents (ch. 12), hâte l'exécution de cette sentence. Cette dernière phase comprend ch. 11 à 12.36. Ici Jésus abandonne complètement Israël à son aveuglement et met fin à son ministère public : « *Et s'en allant, il se cacha d'eux.* » L'évangéliste s'arrête à ce moment tragique, et, avant de continuer son récit, jette un regard rétrospectif sur ce fait mystérieux du développement de l'incrédulité juive maintenant consommé. Il montre que ce résultat n'avait rien d'inattendu,

et il en dévoile les causes profondes : 12.37-50.

Ainsi se dessinent nettement l'idée dominante et la marche de cette partie.

1. ch. 5 à 8 : l'explosion de la lutte ;
2. ch. 9 et 10 : l'exaspération croissante des Juifs ;
3. ch. 11 et 12 : le fruit mûr de cette haine : la sentence de mort de Jésus.

Le progrès de cette narration est purement historique. La tentative, souvent renouvelée, même par Luthardt, de disposer systématiquement cette partie d'après certaines *idées* telles que celles de *vie*, de *lumière* et d'*amour*, est incompatible avec une marche si nettement déterminée par les faits. Elle n'est pas moins exclue par les observations suivantes : L'idée de *vie*, qui, d'après ce système, doit être celle des ch. 5 et 6, forme de nouveau le fond des ch. 10 et 11. Dans l'intervalle (ch. 8 et 9), c'est celle de *lumière* qui domine. Celle d'*amour* ne ressort que depuis le ch. 13, dans une partie de l'évangile toute différente. De semblables divisions sortent du laboratoire des théologiens, mais jurent avec la nature du témoignage apostolique, simple reflet de l'histoire. L'enseignement de Jésus n'avait rien de systématique ; le Seigneur se bornait à répondre au besoin donné, qui était pour lui à chaque moment le signal de la volonté du Père. Si, au ch. 5, il se représente comme celui qui a la puissance de ressusciter spirituellement et physiquement, c'est qu'il vient de vivifier les membres d'un impotent. Si, au ch. 6, il se déclare le pain de vie, c'est qu'il vient de multiplier les pains. Si, dans les ch. 7 et 8, il se proclame l'eau vive et la lumière du monde, c'est que la fête des Tabernacles vient de rappeler à tous les esprits les scènes du désert, l'eau du rocher et la colonne de feu. Il faut aller jusqu'à prétendre, avec Baur, que les faits sont inventés pour illustrer des idées, ou renoncer à trouver un arrangement rationnel dans ces enseignements dont les faits fournissent à chaque fois l'occasion et le texte.

## PREMIER CYCLE

Ce cycle comprend trois sections :

1. Ch. 5 : le commencement de la lutte en Judée ;
2. Ch. 6 : la crise de la foi en Galilée ;
3. Ch. 7 et 8 : la reprise et la continuation de la lutte en Judée.

Entre le ch. 5 et le ch. 8, nous devons compter un espace de sept à huit mois. En effet, si nous ne faisons erreur, le fait raconté au ch. 5 a eu lieu à la fête de Purim, par conséquent au mois de mars. Le récit de la multiplication des pains, ch. 6, nous transporte à l'époque de la Pâque, donc en avril (6.4), et le ch. 7 à la fête des Tabernacles, donc en octobre. Que si, à cette période déjà considérable, nous ajoutons les quelques mois antérieurs, écoulés depuis le mois de décembre de l'année précédente où Jésus était revenu en Galilée (4.35), nous arrivons à un séjour continu dans cette contrée de près de dix mois (décembre à octobre), interrompu seulement par le court voyage à Jérusalem du ch. 5. Il est étrange que, de toute cette activité galiléenne de dix mois, Jean ne mentionne qu'un seul trait : la multiplication des pains (ch. 6). De ce silence n'est-il pas naturel de conclure que c'est dans cet espace de temps, laissé par Jean comme en blanc, qu'il faut placer la majeure partie des faits du ministère galiléen rapportés par les synoptiques ? La multiplication des pains est là comme le trait d'union des deux narrations.

## PREMIÈRE SECTION

1. Le miracle, occasion de la lutte : versets 1 à 16 ;
2. Le discours de Jésus, commentaire et apologie du miracle : versets 17 à 47.

## I. Le miracle : versets 1 à 16.

### 5.1 Après ces choses, il y avait une fête<sup>a</sup> des juifs, et Jésus monta à Jérusalem.

La liaison μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, nous paraît pas indiquer, malgré les exemples cités par Meyer, une succession aussi immédiate que le ferait μετὰ τοῦτο, *après cela*. — Quelle que soit la fête à laquelle on rapporte l'événement qui va être raconté elle doit avoir été séparée du retour précédent par un intervalle assez long. En effet, la fête qui suivait de plus près ce retour (dans le courant de décembre), celle de la Dédicace, à la fin du mois, ne peut être celle dont il est ici question. Jésus ne serait pas retourné en Judée si peu de temps après qu'il avait quitté cette contrée par la raison indiquée 4.1. Après cela venaient la fête de Purim en mars, puis la Pâque en avril. Si on lit l'article ἡ, devant ἑορτή, « la fête, » le sens n'est pas douteux ; il s'agit de cette dernière ; car c'était la principale d'entre les fêtes juives et la plus connue des lecteurs grecs (6. 4). Mais pourquoi un si grand nombre de documents auraient-ils retranché l'article, s'il était authentique ? On comprend bien plus facilement la raison pour laquelle il a été ajouté ; on supposait précisément qu'il s'agissait de la Pâque. Si on retranche l'article, non seulement rien ne prouve plus en faveur de cette fête, mais elle est même positivement exclue. Bien plus, elle le serait même avec l'article. Car pourquoi Jean, qui la nomme

<sup>a</sup>Le T. R. lit εορτή (*une* fête) avec A B D G K N S U V Γ Δ Mnn. Or. Chrys. et Tsch. (éd. 1859) ; l'art. ἡ devant εορτή (*la* fête) se lit dans Ν C E F H L M Δ Π 50 Mnn. Cop. Sah. Cyrille. Tisch. (8<sup>e</sup> éd.).

ailleurs positivement, ne l'aurait-il pas fait ici ? Comparez 2.13 ; 6.4 ; 11.55, etc. D'ailleurs, immédiatement après, le récit nous parle, 6.4, d'une Pâque pendant laquelle Jésus reste en Galilée. Il faudrait donc supposer qu'entre les ch. 5 et 6 se serait écoulée toute une année dont Jean ne dirait absolument pas un mot ; supposition très invraisemblable. De plus, 7.19-24, Jésus revient, pour la justifier, sur la guérison de l'impotent, racontée au ch. 5 ; en agirait-il ainsi après un intervalle de plus d'une année ? Le ch. 4 (v. 33) nous plaçait au mois de décembre : le ch. 6 (v. 4) indique le mois d'avril. Entre ces deux dates, il est tout naturel de penser à la fête de Purim qui se célébrait en mars. Cette fête se rapportait à la délivrance des Juifs par la reine Esther. Elle n'était pas d'institution divine, il est vrai, comme les trois grandes fêtes ; mais pourquoi cela aurait-il empêché Jésus de s'y rendre aussi bien qu'à celle de la Dédicace (ch. 10) qui était dans le même cas ? Et l'expression : *une fête*, s'explique précisément par cette circonstance. Comme elle était beaucoup moins connue que les autres, en dehors du peuple juif, et qu'en raison de sa nature politique elle avait perdu toute valeur pour l'Eglise chrétienne, il était inutile de la désigner. On allègue contre cette fête le fait qu'elle ne se célébrait point spécialement à Jérusalem. Elle consistait, en effet, dans la lecture du livre d'Esther dans chaque synagogue, et dans des banquets qui avaient lieu dans tout le pays. Mais Jésus pouvait aller en Judée à cette époque avec l'intention d'y rester jusqu'à la fête de Pâques, qui devait se célébrer bientôt après. Le conflit survenu à l'occasion de la guérison de l'impotent fut ce qui le força de revenir plus tôt en Galilée. Lors même donc que de Wette prononce son verdict en déclarant : « qu'il n'y a pas une seule bonne raison à alléguer en faveur de la tête de Purim, » il me paraît que tout parle en faveur de cette interprétation, qui est celle de Hug, Olshausen, Wieseler, Meyer, Lange, Gess, Weiss, Wahle, etc. — Irénée, Luther, Grotius, Lange, Néander, Hengstenberg, etc., se décident en faveur de la Pâque. Chrysostome, Calvin, Bengel, Hilgenfeld, etc., donnent la préférence à la Pentecôte. L'absence de l'article et d'une dénomination précise parle contre la seconde, aussi

bien que contre la première supposition. De plus, entre 5.1 (Pentecôte) et 6.4 (Pâque de l'année suivante) devrait se placer un espace de plus de dix mois sur lequel Jean garderait un complet silence. Ebrard, Ewald, Lichtenstein, Riggenbach (avec doute) se prononcent pour la fête des Tabernacles. Cette supposition est tout aussi improbable : car cette fête est expressément nommée, 7.2 : ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Pourquoi ne serait-elle pas désignée ici aussi bien que là ? Westcott pense à la fête des trompettes, le 1<sup>er</sup> du mois de *tischri* (octobre), qui ouvrait l'année civile des Hébreux. C'est à ce jour que les rabbins fixent la création du monde et le jugement dernier. Il était solennellement annoncé au son des trompettes sacerdotales. Mais peut-on supposer que toute une année se serait écoulée entre le ch. 5 et le ch. 7 où nous nous retrouvons de nouveau au mois d'octobre ? Lücke, de Wette, Luthardt envisagent toute détermination comme impossible.

Cette question a plus d'importance qu'il ne le paraît au premier coup d'œil. Si l'on applique 5.1 à la fête de Purim, comme nous croyons devoir le faire, le cadre de l'histoire de Jésus se resserre : deux ans et demi suffisent pour en renfermer toutes les dates :

- 2.13, Pâque, 1<sup>re</sup> année ;
- 4.35, décembre, même année ;
- 5.1, Purim, mars, 2<sup>e</sup> année ;
- 6.4, Pâque, avril, 2<sup>e</sup> année ;
- 7.1, Tabernacles, octobre ;
- 10.22, Dédicace, décembre ;
- 12.1, Pâque, avril, 3<sup>e</sup> année.

Si, au contraire, 5.1 désigne une fête de Pâques ou l'une de celles qui la suivaient dans l'année juive, l'on est forcément conduit à étendre à trois ans et demi la durée du ministère de Jésus. — Gess place ce voyage de Jésus à l'époque de la mission des Douze en Galilée (Matthieu 11.1 ; Marc 6.7), circonstance qui expliquerait pourquoi Jésus se serait rendu seul ou presque

seul en Judée. Cette combinaison n'a rien d'impossible (voir à v. 13). — Beyschlag n'est-il pas fondé à alléguer en faveur du récit de Jean le cours si naturellement articulé de l'histoire de Jésus, qui en ressort : Judée, ch. 1 ; Galilée, ch. 2<sup>a</sup> ; Judée, ch. 2<sup>b</sup> et ch. 3 ; Samarie, ch. 4<sup>a</sup> ; Galilée, ch. 4<sup>b</sup> ; Judée ch. 5 ; Galilée, ch. 6 ; Judée, ch. 10, etc ; en opposition au contraste tranché et sans transition qu'offre le récit synoptique : Galilée, Judée ?

**5.2 Or il y a à Jérusalem, à la<sup>a</sup> [porte] des Brebis<sup>b</sup>, le réservoir d'eau surnommé<sup>c</sup> en hébreu Béthesda<sup>d</sup>, ayant cinq portiques.**

Le *Sinaiticus* retranche les mots ἐπὶ τῆ, à la, et fait ainsi de l'adjectif προβατικη, aux brebis, l'épithète de κολυμβήθρα, le réservoir ou l'étang aux brebis. Cette leçon est trop faiblement appuyée pour être admise, même aux yeux de Tischendorf. Il faut donc sous-entendre, comme substantif de l'adjectif προβατικη, l'un des substantifs πύλη, porte, ou ἀγορᾶ, marché. Les passages de Néhémie 3.1-32 ; 12.39, où est mentionnée une porte des brebis, parlent en faveur de la première de ces deux ellipses. Néhémie 3.3, il est fait mention d'une porte des poissons, comme voisine de la précédente ; il est vraisemblable que ces deux portes tiraient leur nom des marchés qui y étaient attenants. La porte des brebis devait être située du côté de la vallée de Josaphat, à l'orient de la ville. Comme le dit M. Bovet, « le petit bétail qui entrait à Jérusalem y arrivait certainement par l'est ; car c'est de ce côté-là que se trouvent les immenses pâturages du désert de Juda. » La porte probatique, ainsi que le remarque Hengstenberg devait d'après Néhémie 12.39-40, être assez rapprochée du temple ; car c'est de là que, dans la cérémonie de l'inauguration des murailles, le cortège des prêtres entra immédiatement dans l'enceinte sacrée. La porte, dite aujourd'hui de Saint-Etienne, à l'angle nord-est du Haram, répond à ces données. Le diction-

<sup>a</sup>Au lieu de ἐπι, A D G L lisent εν

<sup>b</sup>Ν quelques Mnn. Vg<sup>aliq</sup> retranchent ἐπι τῆ. — Syr<sup>cur. sch</sup> Cyr. omettent ἐπι τῆ προβατικη.

<sup>c</sup>Au lieu de ἡ ἐπιλεγομενη, Ν lit το λεγομενον, D V 8 Mnn. λεγομενη.

<sup>d</sup>Au lieu de Βηθεσδα, L Eus. Βηζαθα, D Βελζεθα, B Vg. Sah. Cop. Syr<sup>p</sup> Βηθσαιδα.

naire de Riehm dit également : « Encore aujourd’hui c’est par cette porte que les Bédouins amènent à Jérusalem leurs troupeaux pour la vente. » De Saulcy (*Voyage autour de la mer Morte*, t. II, p. 367 et 368) admet, d’après quelques passages de saint Jérôme et d’auteurs du moyen âge, qu’il y avait en cet endroit deux étangs voisins, et, sous-entendant *κολυμβήθρα*, il explique : « Auprès de l’étang probatique, il y a l’étang surnommé Béthesda. » Malgré le ton triomphant<sup>a</sup> avec lequel cette explication est proposée, elle est inadmissible. L’expression de l’évangéliste ainsi comprise supposerait connu de ses lecteurs grecs ce prétendu *étang probatique*, qui n’est nulle part mentionné dans l’A. T. Meyer, acceptant la leçon du *Sinaiticus* τὸ λεγόμενον ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, explique : « Il y a près de l’étang aux brebis l’endroit appelé en hébreu Bethzatha. » Mais un endroit aussi complètement inconnu que l’étang aux brebis ne pouvait être indiqué aux lecteurs grecs comme point d’orientation. Le féminin ἔχουσα, qui suit, est d’ailleurs peu favorable à cette leçon, qui n’est qu’une correction maladroite, comme tant d’autres que l’on rencontre dans ce manuscrit. Weiss fait de *κολυμβήθρα* un datif et pense que le sujet à sous-entendre est οἰκία, le bâtiment Béthesda : cette ellipse me paraît bien forcée. — Bengel, Lange, Wuttig, ont conclu du présent ἔστι, *il y a*, que l’évangile avait été écrit avant la ruine de Jérusalem. Mais ce présent peut être inspiré par la vivacité du souvenir. D’ailleurs un établissement pareil appartient à la nature du lieu et peut survivre à une catastrophe. Tobler (*Denkblätter*, p. 58 et suiv.) a prouvé qu’au V<sup>e</sup> siècle on montrait encore les portiques dont il est ici parlé. — Hengstenberg conclut du ἐπί, *sur*, dans le ἐπιλεγομένη, « surnommé, » que l’étang portait encore un autre nom. Mais il est plus simple de penser que Jean envisage le mot *étang* comme le nom, et *Béthesda* comme le surnom. — L’expression : *en hébreu*, désigne le dialecte araméen, qui était

<sup>a</sup>Voici ses expressions : « Il est fort curieux de voir que les commentateurs aient fait des efforts incroyables pour comprendre ce verset. . . Ils ont été aussi heureux les uns que les autres dans leurs suppositions ; c’était le mot *κολυμβήθρα* qu’il fallait sous-entendre et tout devenait clair. » — De Saulcy admet que, d’après Brocardus, le second étang était situé à l’ouest du premier. Mais le passage cité prouverait plutôt qu’il devait être au nord.



devenu la langue populaire depuis le retour de la captivité. — L'étymologie la plus naturelle du mot *Béthesda* est certainement *beth-chesda*, *endroit de miséricorde*, soit que ce nom fasse allusion à la munificence de quelque Juif pieux qui avait fait construire ces portiques pour mettre à couvert les malades, soit qu'il se rapporte à la bonté de Dieu, à laquelle était due cette source bienfaisante. Delitzsch a supposé que l'étymologie pouvait être *beth-estaw* (בֵּית־עֵטָו), *péristyle*. On a pensé aussi à *beth-aschada* (בֵּית־אֲשָׁדָה), *endroit de l'effusion* (du sang des victimes). — Les variantes alex. et gréco-latines ne sont que de grossières corruptions (voir celles de B et de D). — On pourrait supposer que ces portiques étaient cinq édifices isolés, disposés en éventail autour de l'étang. Mais il est plus simple de se représenter un édifice unique, formant un péristyle pentagonal, au centre duquel se trouvait le réservoir. — On connaît encore aujourd'hui, dans la partie orientale de la ville de Jérusalem, quelques sources d'eaux minérales : entre autres, à l'ouest de l'enceinte du temple, dans le quartier mahométan, les bains de *Aïn-es-Schéfa* (Ritter. 16<sup>e</sup> partie, p. 387). Tobler a prouvé que cette source est alimentée par la grande chambre d'eau située sous la mosquée qui a remplacé le temple. Une autre source plus connue se trouve au pied du versant sud-est de Morija ; elle se nomme *source de la Vierge*. » Nous possédons sur cette piscine deux rapports principaux, ceux de Tobler et de Robinson. La source est très intermittente. Le bassin est parfois tout à fait sec ; puis on voit l'eau jaillir entre les pierres. Le 21 janvier 1845, Tobler vit l'eau monter de 12 cm, avec une légère ondulation. Le 14 mars, elle monta pendant plus de 22 minutes jusqu'à presque 20 cm, et en deux minutes redescendit à son niveau précédent. Robinson vit l'eau monter d'un pied en 5 minutes. Une femme l'assura que ce mouvement se répète dans certains temps deux à trois fois par jour, mais qu'en été on ne le remarque souvent qu'une fois en deux ou trois jours. Ces phénomènes présentent une certaine analogie avec ce qui est raconté de la source de Béthesda. Eusèbe parle aussi de sources, existant dans cette localité, dont l'eau était rougeâtre. Cette couleur, qui provient évidemment

d'éléments minéraux, était, selon lui, due à l'infiltration du sang des victimes. La tradition place l'étang de Béthesda dans un grand enfoncement rectangulaire entouré de murs et situé au nord du Haram, au sud de la rue qui part de la porte Saint-Etienne. Il se nomme *Birket-Israël* ; il a environ 21 mètres de profondeur, 40 de largeur, plus du double de longueur. Le fond est à sec, rempli d'herbes et d'arbrisseaux. Robinson a supposé que c'était un fossé, appartenant jadis aux fortifications de la citadelle Antonia. Cette supposition est rejetée par plusieurs hommes compétents. Quoi qu'il en soit, Béthesda devait se trouver à peu près dans cette localité, car c'est là qu'était probablement située la porte des brebis (voir plus haut). Comme il est impossible d'identifier la piscine de Béthesda avec l'une des sources thermales dont nous venons de parler, elle doit avoir été recouverte par les décombres, ou avoir disparu, ainsi qu'il arrive si souvent des fontaines intermittentes. Les sources que l'on trouve aujourd'hui prouvent seulement combien le sol est favorable à ce genre de phénomènes<sup>a</sup>.

**5.3 Sous ces portiques étaient couchés un grand nombre<sup>b</sup> de malades, aveugles, boiteux, perclus<sup>c</sup>, [attendant le mouvement de l'eau<sup>d</sup>.  
4 Car un ange descendait de temps en temps dans le réservoir et troublait l'eau ; celui donc qui y entraît le premier après l'agitation de l'eau, guérissait, de quelque maladie qu'il fût atteint<sup>e</sup>.]**

Le spectacle que présentait ce portique entourant la piscine est évo-

<sup>a</sup>Josèphe, *Bell. Jud.* X, 5, 4, parle de deux piscines nommées *Strouthion* et *Amygdalon* ; la première près de la citadelle Antonia au nord-ouest du temple ; la seconde au nord du temple. Béthesda doit avoir été située non loin de là, vers l'angle nord-est.

<sup>b</sup>ⲛ B C D L It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>cur. hier</sup> omettent πολυ.

<sup>c</sup>D a b ajoutent à ξηρων : παραλυτικων.

<sup>d</sup>ⲛ A B C L Syr<sup>cur</sup> Sah. quelques Mnn. omettent à la fin du v. 3 depuis εκδεχομενων (*attendant*) inclusivement. Cette fin se lit dans D I Γ Δ Π et 9 autres Mjj. Mnn. It. Syr<sup>sch. p. hier</sup>.

<sup>e</sup>Tout le v. 4 est retranché par ⲛ B C D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> Sah. quelques Mnn. Outre cela, le texte présente dans les autres Mss. un nombre exceptionnel de variantes : au lieu de γαρ : δε (L It<sup>aliq</sup>) ; au lieu de αγγελος : αγγ. κυριου (A K L Δ Π It<sup>aliq</sup> Vg. 30 Mnn.) ; au lieu de κατεβαινεν : ελουετο (A K Π) ; au lieu de εταρασσε : εταρασσετο (plusieurs Mjj.) ; etc. Syr<sup>sin</sup> a ici une lacune (de 4.38 à 5.5) ; N de même (de 5.3 à 10).

qué par M. Bovet, dans sa description des thermes d'Ibrahim, près de Tibériade. « La salle où se trouve la source est entourée de plusieurs portiques, dans lesquels nous voyons une foule de gens entassés les uns sur les autres, couchés sur des grabats ou roulés dans des couvertures, avec de lamentables expressions de misère et de souffrance... La piscine est en marbre blanc, de forme circulaire et couverte d'une coupole soutenue par des colonnes; le bassin est entouré intérieurement d'un gradin où l'on peut s'asseoir. » — Ἐηροί, *perclus*, désigne proprement ceux qui ont quelque membre atrophié, atteint, selon l'expression vulgaire, de *décroît*. — La fin du v. 3 et le v. 4 manquent dans la plupart des Mss. alex. et sont retranchés par Tischendorf, Lücke, Tholuck, Olshausen, Meyer. Le grand nombre de variantes et les signes de doute dont ce passage est marqué dans plusieurs Mss. parlent en faveur du retranchement. Les défenseurs de l'authenticité du passage, par exemple Reuss, en expliquent l'omission chez les alex. par une antipathie dogmatique qui se trahirait dans l'omission semblable Luc 22.43-44 (l'apparition de l'ange à Gethsémani). Cette supposition ne s'appliquerait en tous cas ni au *Sinaiticus*, qui a le passage de Luc au complet, ni à l'*Alexandrinus*, qui, dans notre passage, lit le v. 4. Le *Vaticanus* seul présente à la fois les deux omissions, ce qui ne suffit pas, évidemment, pour justifier le soupçon énoncé plus haut. J'admettais, comme Ewald, dans les 1<sup>res</sup> éd., que la vraie leçon est celle que présentent le *Cantabrigiensis*, et de nombreux Mss. de l'*Itala*, qui maintiennent la fin du v. 3, tout en omettant le v. 4. Les mots : *attendant le mouvement de l'eau* (v. 3), s'ils sont authentiques, auraient réellement pu assez aisément provoquer la glose du v. 4. Et le v. 7 semble exiger, dans ce qui précède quelque chose de semblable aux derniers mots du v. 3. Cependant il me paraît difficile de comprendre ce qui aurait produit le retranchement de ces mots dans un aussi grand nombre de documents, s'ils eussent fait primitivement partie du texte. Je penche donc plutôt à admettre avec Weiss, Keil, Wahle, etc., qu'ils ont été ajoutés aussi bien que le v. 4. Le tout aura d'abord été écrit en marge par un copiste : puis cette remarque marginale aura été introduite

dans le texte. Cette interpolation doit être fort ancienne, car elle se trouve déjà dans la Peschitto, et Tertullien paraît y faire allusion (*de Bapt.* c. 5). Elle énonce l'opinion populaire sur le mouvement périodique de l'eau. D'après le texte authentique, il n'y a rien de surnaturel dans le phénomène. Tout se réduit à l'intermittence si fréquemment observée dans les eaux thermales. L'on sait que ces eaux ont la plus grande efficacité au moment où elles jaillissent, mises en ébullition par l'action redoublée du gaz, et c'était à ce moment que chaque malade cherchait à en ressentir le premier l'influence. — Hengstenberg, qui admet l'intervention de l'ange, étend la même explication à toutes les eaux thermales. Mais il faudrait dans ce cas, admettre une singulière exagération dans les termes du v. 4. Car enfin, aucune eau minérale ne guérit instantanément les malades et toutes les espèces de maladies mentionnées là.

**5.5 Il y avait là<sup>a</sup> un homme atteint de sa<sup>b</sup> maladie depuis trente-huit ans. 6 Jésus, l'ayant vu couché<sup>c</sup> et connaissant qu'il était malade déjà<sup>d</sup> depuis longtemps, lui dit : Veux-tu être guéri ? 7 Le malade lui répondit :<sup>e</sup> Seigneur, je n'ai personne pour me jeter<sup>f</sup> dans le réservoir, quand l'eau vient à être troublée ; et pendant que je vais, un autre y descend avant moi.**

La longueur de la maladie est mentionnée, soit pour faire ressortir combien elle était invétérée et difficile à guérir, soit plutôt, d'après le v. 6, pour expliquer la compassion profonde dont Jésus se sentit ému en contemplant ce malheureux. — Ἐχων pourrait se prendre dans le sens intransitif (ἀσθενῶς ἔχειν) ; mais la construction est si semblable à celle du v. 5, où χρόνον est l'objet de ἔχει, qu'il est préférable de faire de ἔτη l'objet de

<sup>a</sup> N seul omet ἐχει.

<sup>b</sup> N B C D L quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Sah. Cop. lisent (après ἀσθενεῖα αὐτοῦ qu'omet T. R. avec A I Γ Δ Λ Π 9 autres Mjj. It<sup>aliq.</sup>

<sup>c</sup> N lit ἀνακειμενον.

<sup>d</sup> N e Syr. omettent ἡδῆ.

<sup>e</sup> E F G H quelques Mnn. Syr<sup>sch</sup> ναί (oui) avant κυριε.

<sup>f</sup> Le T. R. lit βαλλῆ avec quelques Mnn. seulement ; tous les Mjj. lisent βαλλῆ.

ἔχων : « Ayant trente-huit ans de cet état de maladie. » On a ce qu'on a souffert. Il ne faut pas lier étroitement ἔχων à ἦν ἐχει, comme si Jean voulait dire que le malade *était là* depuis trente-huit ans.

Jésus paraît ici subitement, comme sortant d'une espèce d'incognito. Quelle différence entre cette arrivée sans éclat et son entrée dans le temple à la première Pâque, 2.13 et suivants ! Ce n'est plus ici le Messie ; c'est un simple pèlerin. — Meyer traduit γνόυς : *ayant appris*, comme si Jésus avait pris des renseignements. Weiss pense qu'il a entendu le fait de la bouche du malade lui-même. Ce sens est possible : cependant γνόυς peut indiquer aussi l'une de ces aperceptions instantanées par lesquelles la vérité se révélait à Jésus dans la mesure où l'exigeait sa tâche du moment. Comparez 1.49 ; 4.17. Le v. 14 montrera que la vie entière du malade est présente à ses regards. — Le *long temps* rappelle les trente-huit ans du v. 5 : ainsi s'explique l'identité de la construction. — La fête de Purim était célébrée chez les Juifs par des œuvres de bienfaisance et par des présents mutuels. C'était le jour des largesses. Le jour de Purim, disait un Juif, on ne refuse rien aux enfants. Jésus entre dans l'esprit de la fête, comme il le fait aux ch. 6 et 7 à l'égard des rites de Pâques et des Tabernacles. Sa compassion, éveillée par la vue de cet homme gisant et abandonné (*couché*) et par la contemplation intérieure de la vie de souffrances qui avait précédé ce moment (*déjà*), le pousse à user aussi de largesse et à accomplir spontanément envers, une œuvre de miséricorde. Sa question : « *Veux-tu être guéri ?* » est une promesse implicite. Jésus travaille ainsi comme dit Lange, à tirer le malade du sombre découragement où l'avait plongé cette longue et inutile attente et à faire renaître en lui l'espérance. En même temps Jésus, par cette question, veut détourner sa pensée du moyen de guérison sur lequel elle était exclusivement fixée, et lui en faire pressentir un nouveau, l'être vivant qui va devenir pour lui le vrai Béthesda. Comparez la parole analogue de Pierre à l'impotent. Actes 3.4 : « *Regarde-nous.* » La foi, éveillée par le regard attaché sur celui qui lui parle, sera comme le canal par lequel

la force d'en-haut pénétrera chez lui. — La réponse du malade ne suppose pas l'authenticité du v. 4, ni même nécessairement celle de la fin du v. 3. Elle s'explique suffisamment par le fait connu, ou aisé à comprendre, du jaillissement intermittent de la source. — On voit par les mots : *Je n'ai personne*, qu'il était isolé et pauvre.

**5.8 Jésus lui dit : Lève-toi<sup>a</sup>, prends ton lit<sup>b</sup>, et marche. 9 Et à l'instant<sup>c</sup> cet homme fut guéri<sup>d</sup>, et il prit son lit, et marchait. Or ce jour-là était un sabbat.**

Le mot *κράββατος* vient du dialecte macédonien (Passow). Il s'écrit de différentes manières. L'imparfait *il marchait* peint dramatiquement la jouissance de la faculté recouvrée.

**5.10 Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri : C'est le sabbat; il ne t'est pas permis d'emporter ton lit. 11 Il leur répondit<sup>e</sup> : Celui qui m'a guéri m'a dit : Prends ton lit et marche<sup>f</sup>. 12 Ils lui demandèrent donc : Qui est cet homme qui t'a dit : Prends ton lit<sup>g</sup> et marche<sup>h</sup>? 13 Mais celui qui avait été guéri<sup>i</sup>, ne savait pas qui c'était; car Jésus avait disparu<sup>j</sup>, vu qu'il y avait foule en ce lieu-là<sup>k</sup>.**

L'acte de porter ce lit paraissait aux Juifs une violation du repos sabbatique. Les rabbins distinguaient trente-neuf espèces de travaux interdits au jour du sabbat, parmi lesquels celui de porter un meuble. Le statut rabbinique défendait également de traiter un malade, et peut-être le terme de

<sup>a</sup>T. R. lit *εγειραι* avec U V Γ Δ Mnn. ; les autres : *εγειρε*

<sup>b</sup>T. R. avec V et plusieurs Mnn. : *κράββατον*; 17 Mjj. : *κράβαπτον*; **ℵ** : *κράβαχτον*; E : *κράβατον*.

<sup>c</sup>**ℵ** D omettent *ευθεως*.

<sup>d</sup>**ℵ** It<sup>aliq</sup> Syr<sup>p. sin</sup> ajoutent *και ηγερωθη* (*et se leva*). D Syr<sup>sch</sup> : *εγερωθεις*.

<sup>e</sup>Au lieu d'*απεκριθη*, A B C G K L N Λ Δ Π : ο δε (A B : ος δε) *απεκριθη*; **ℵ** : ο δε *απεκρινατο*.

<sup>f</sup>Au lieu d'*αρον* et *περιπατει*, **ℵ** lit dans ce verset et dans le suivant *αραι* et *περιπατειν*.

<sup>g</sup>**ℵ** B C L omettent *τον κράββατον σου*.

<sup>h</sup>Γ Λ 6 Mnn. b Syr<sup>sin</sup> omettent le v. 12

<sup>i</sup>Au lieu de *ιαθεις*, Tisch. lit *ασθενων* avec D It<sup>aliq</sup> seulement.

<sup>j</sup>**ℵ** D lisent *ενευσειν* (*fit signe*) au lieu d'*εξενηυσειν*.

<sup>k</sup>**ℵ** seul : *μεσω* au lieu de *τοπω*.

τεθεραπευμένος, *soigné, traité*, renferme-t-il une allusion à cet autre grief non moins grave. Mais le tort des Juifs était d'identifier l'explication rabbinique du quatrième commandement avec son sens réel. — Le malade met très logiquement son action sous la garantie de celui qui lui a donné miraculeusement la force de l'accomplir. — La question des Juifs (v. 12) est très caractéristique ; elle est reproduite avec beaucoup d'exactitude et de finesse. Ils ne demandent pas : « Qui t'a guéri ? » Le fait du miracle, assez surprenant pourtant, les touche fort peu. Mais la contravention à leur statut sabbatique, voilà qui est digne d'attention ! C'est bien l'esprit des Ἰουδαῖοι (v. 10) ! — L'aoriste ἰαθεῖς (*guéri*), différent de τεθεραπευμένος (*soigné*), fait bien ressortir le moment où le malade, ayant acquis la conscience de sa guérison, a cherché du regard son bienfaiteur sans pouvoir le retrouver. La leçon adoptée par Tischendorf (ὁ ἀθενῶς, *le malade*) n'a aucune valeur intrinsèque et n'est point suffisamment appuyée. — Le but de Jésus, en s'éloignant si rapidement, avait été d'éviter le bruit, l'at-troupement ; il craignait l'enthousiasme charnel qu'excitaient ses miracles. Mais il ne résulte pas de là que les derniers mots : « *vu qu'il y avait foule en ce lieu,* » soient destinés à énoncer ce motif. Ils font plutôt ressortir comme le pense Hengstenberg, la possibilité de l'évasion. Jésus avait aisément disparu au milieu de la foule qui se pressait en ce lieu. C'est sans doute le sens que prétend exprimer la leçon du *Sinait.* : ἐν μέσῳ, *au milieu de* ; elle est inadmissible, aussi bien que l'autre variante du même Ms. dans ce verset (ἐνευσεν). — ἐκνεύω, proprement : *faire un mouvement de tête* pour éviter un coup, d'où : *s'esquiver*. L'aoriste a certainement ici le sens de plus-que-parfait (contre Meyer et Weiss). — C'est de ce petit détail que Gess conclut que Jésus n'était pas accompagné de ses disciples, dans cette visite à Jérusalem, et qu'ils accomplissaient en ce moment leur mission en Galilée.

**5.14 Après cela, Jésus le<sup>a</sup> trouve dans le temple et lui dit : Te voilà rendu à la santé ; ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose**

<sup>a</sup> Sy<sup>cur. hier</sup> : τον τεθεραπευμενον, au lieu de αυτον.

**de pire. 15 Cet homme s'en alla rapporter<sup>a</sup> aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri.**

Le malade était sans doute venu dans le temple pour prier ou offrir un sacrifice d'actions de grâces. L'avertissement que Jésus lui adresse, suppose naturellement que sa maladie avait été l'effet de quelque péché particulier : mais il ne faudrait pas conclure de là que chaque maladie résulte d'un péché individuel et spécial ; elle peut avoir pour cause, dans bien des cas, l'altération de la vie collective de l'humanité par le péché (voir à 9.3). — Par *quelque chose de pire* que trente-huit années de souffrances, Jésus ne peut entendre que la damnation.

Dans la révélation que l'impotent fait aux Juifs, il ne faut voir ni une communication dictée par la reconnaissance et le désir d'amener les Juifs à la foi (Chrysostome, Grotius, etc.), ni une dénonciation malveillante (Schleiermacher, Lange), ni un acte d'obéissance envers les autorités juives (Lücke, de Wette, Luthardt), ni enfin le désir hardi de leur faire connaître un pouvoir supérieur au leur (Meyer). C'est tout simplement la réponse qu'il n'a pu faire au v. 13 et qu'il fait maintenant à la décharge de sa propre responsabilité ; car il restait lui-même sous le grief, tant qu'il n'avait pu le renvoyer à l'auteur de l'acte, et cette violation du sabbat pouvait entraîner la peine de mort, v. 16, 18. Comparez Nombres 15.35.

**5.16 C'est pourquoi les Juifs poursuivaient Jésus<sup>b</sup>, parce qu'il faisait de telles choses le jour du sabbat.**

Διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*, résume ce qui précède et en même temps est expliqué par la phrase qui termine le verset : *parce que...* — Le mot διώκειν, *poursuivre*, indique la recherche des moyens de nuire. — En faveur de l'authenticité des mots suivants dans le T. R. : *Et ils cherchaient à le faire mourir*, on pourrait alléguer le μᾶλλον, *encore davantage*, du v. 18.

<sup>a</sup>Au lieu d'ἀνηγγειλε, D K U Δ 20 Mnn. lisent ἀπηγγειλε ; **N** C L Syr. Cop. : ειπεν.

<sup>b</sup>Le T. R. ajoute ici και ἐζητουν αυτον αποκτειναι avec 14 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch.</sup> P. Ces mots sont omis dans **N** B C D L It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>cur.</sup> sin.



Mais il est plus probable que c'est ce mot même du v. 18 qui a provoqué cette interpolation. — L'imparfait ἐποίει, *il faisait*, exprime malignement l'idée que la violation du sabbat est désormais passée chez lui à l'état de principe : il est coutumier du fait. Cette idée se perd entièrement dans la traduction inexacte d'Ostervald et de Rilliet : « parce qu'il *avait fait* cela. » — Le pluriel ταῦτα, *ces choses*, rappelle la double violation du sabbat, la guérison et le port du fardeau.

Remarquons ici deux analogies entre Jean et les synoptiques : 1° Dans ces derniers aussi, Jésus est souvent obligé de faire ses miracles comme à la dérobée et même d'imposer silence à ceux qu'il a guéris. 2° C'est à l'occasion des guérisons sabbatiques faites en Galilée que, chez eux également, le conflit éclate (Luc 6.1-11).

## II. Le discours de Jésus : versets 17 à 47.

Dans ce discours, destiné à défendre l'acte qu'il vient d'accomplir, sont développées les trois pensées suivantes :

1. Jésus justifie son œuvre par le rapport de *subordination parfaite* qui existe entre son activité et celle de son Père : v. 17-30
2. La réalité de cette relation ne repose pas uniquement sur l'affirmation personnelle de Jésus ; elle a pour *témoignage de Dieu même* : v. 31-40 ;
3. Appuyé sur ce témoignage du Père, Jésus passe de la défense à l'attaque et dévoile aux Juifs la cause morale de leur incrédulité, qui est l'absence chez eux du vrai esprit de la loi : v. 41 à 47.

### *Le Fils ouvrier du Père : versets 17 à 30*

### 5.17 Jésus leur répondit : Mon Père agit jusqu'à cette heure, et moi aussi j'agis.

L'aoriste moyen ἀπεκρίνατο ne se trouve qu'ici et v. 19 ; peut-être aussi 12.23. Son emploi peut être motivé par le caractère personnel, apologétique, du discours suivant. — Cette parole, comme celle de 2.19 (comparez Luc 2.19), ressemble à un éclair jaillissant des profondeurs les plus intimes de la conscience de Jésus, de ce point de jonction mystérieux où il reçoit intérieurement l'impulsion du Père. Ces jets subits et incommensurablement profonds distinguent le langage de Jésus de tout autre.

On explique ordinairement cette parole dans ce sens : « Mon Père agit *continuellement* (c'est-à-dire sans se laisser arrêter par le sabbat), et moi je travaille de même sans être lié par le statut légal ; » soit que l'on applique cette déclaration à l'œuvre de Dieu dans la conservation de l'univers, une fois la création achevée (Reuss), soit qu'on la rapporte à l'œuvre du salut de l'humanité, qui ne comporte aucune interruption (Meyer). Dans les deux cas, Jésus affirmerait qu'il n'est pas plus assujéti comme homme à l'obligation du repos sabbatique que Dieu même. Mais si c'était bien là sa pensée, il n'eût pas dit : *jusqu'à cette heure même* (ἕως ἄρτι), mais : *toujours, continuellement* (ἀεί). Cette objection est d'autant plus grave que, d'après la position des mots, c'est cet adverbe de temps qui à l'accent, et non pas le verbe. Puis dans le second membre de phrase, Jésus n'aurait pu s'abstenir soit de répéter cet adverbe, soit de le remplacer par le mot ὁμοίως, *de même* : « Et moi aussi je travaille continuellement, ou comme lui. » Il eût été d'ailleurs bien aisé de répondre à cet argument que la position d'un homme vis-à-vis du commandement sabbatique n'est pas la même que celle de Dieu. Enfin la déclaration de Jésus ainsi comprise serait contraire, à la position de soumission à la loi qu'il a constamment observée durant sa vie. Né Juif, il a vécu en Juif fidèle. Il s'est émancipé sans doute du joug des commandements humains et des traditions pharisaïques, mais jamais de celui de la loi elle-même. Il est impossible de démontrer dans la vie

de Jésus une seule contravention à une prescription vraiment légale. La mort seule l'a affranchi de ce joug. C'est tellement l'impression qu'il avait laissée, que saint Paul dit de lui (Galates 4.4) : « *né sous la loi,* » et qu'il caractérise sa vie tout entière par cette expression (Romains 15.8) : « *serviteur de la circoncision.* » — Luthardt a bien compris le sens tout spécial que devait avoir l'adverbe ἕως ἄρτι, *jusqu'à cette heure*. Il a eu l'idée de l'opposer, non à l'institution sabbatique, mais au sabbat final encore à venir : « Puisque jusqu'à ce moment l'œuvre du salut n'est pas encore consommée, comme elle le sera dans le sabbat futur, et que par conséquent mon Père travaille encore, moi aussi je travaille. » Ce sens est certainement beaucoup plus rapproché de la pensée de Jésus ; seulement l'antithèse entre le sabbat futur et le sabbat actuel n'est indiquée par rien dans le texte.

Pour bien saisir le sens de cette parole, faisons un moment abstraction des mots ἕως ἄρτι, *jusqu'à cette heure*. Jésus dit : « Mon Père travaille, et moi aussi je travaille. » La relation entre ces deux propositions saute aux yeux. On comprend sans peine qu'il faut combiner logiquement ce qui est grammaticalement juxtaposé, et que c'est comme s'il y avait : « Puisque mon Père travaille, moi aussi je travaille. » Le Fils ne peut se croiser les bras quand le Père agit. Nous retrouvons ici cette construction paratactique, conforme au génie de la langue hébraïque, qui exprime par la copule élémentaire : *et*, l'une des nombreuses relations logiques que la langue grecque précise par quelque autre conjonction ; comparez 1.10 ; 2.9, etc. Rien n'est changé à cette relation par l'adjonction de l'adverbe ἕως ἄρτι, *jusqu'à cette heure*. Le sens devient celui-ci : « Mon Père travaillant jusqu'à ce moment même moi aussi je travaille. » Passow, dans le Dictionnaire fait observer qu'en grec, chez les écrivains postérieurs surtout le ἄρτι suivi de καί, comme il l'est ici, sert à indiquer là succession immédiate et rapide de deux états ; ainsi dans cette phrase ἄρτι ἀπέγαστο τὸ ἄσμα καὶ ἀπηλθεν (*le chant ne fut pas plus tôt achevé qu'il partit*). Voilà précisément la relation de succession immédiate que Jésus affirme ici comme la loi de son activité,

comme le vrai rapport entre l'œuvre de son Père et la sienne, d'où il tire la justification du miracle incriminé. Westcott, Weiss, Keil se refusent à voir ici une idée de *subordination* ; ils prétendent que l'œuvre du Fils est bien plutôt *coordonnée* à celle du Père. Mais cette coordination affirmée ne justifierait pas Jésus ; car, comme nous l'avons déjà dit, la position d'un homme ne peut être assimilée à celle de Dieu. C'est jusqu'à la *dépendance* qu'il faut aller pour que l'argument soit valable. Et c'est bien cette relation de dépendance qui ressort du rapport entre les deux propositions : « Puisque mon Père agit jusqu'à ce moment même, moi j'agis aussi. » Pour saisir le sens de ce mot à la fois simple et profond, il suffit de se représenter Jésus travaillant avec Joseph dans l'atelier de Nazareth. Ne comprendrait-on pas aisément cette réponse qu'il adresserait à celui qui voudrait le détourner du travail : « Mon père travaille jusqu'à ce moment, et moi par conséquent je ne puis cesser de travailler ? » Jésus se trouve maintenant avec son Père céleste dans un plus vaste atelier ; il voit Dieu à l'œuvre dans la théocratie et dans le monde entier, occupé à travailler au salut de l'humanité, et il adapte sa propre œuvre locale et personnelle à cette œuvre immense. C'est là ce qu'il vient de faire en guérissant l'impotent ; cette modeste guérison est un anneau dans la grande chaîne suspendue à la main du Père, un réel facteur dans l'œuvre que Dieu accomplit ici-bas. Le développement de cette pensée suivra dans les versets 19 et 20.

Le sens n'est donc pas : « J'ai aussi bien que Dieu le droit de travailler le jour du sabbat ; » mais : « Je n'ai fait qu'obéir au signal que Dieu me donnait au moment même... » Jésus fait ressortir, non la continuité de son travail, mais son adaptation fidèle et dévouée au travail du Père. Et si l'on objecte que cela revient au même, puisque Dieu pourrait lui ordonner d'agir aussi le jour du sabbat, la réponse est facile. Dieu ne lui ordonnera rien qui soit contraire à la position de Juif qu'il lui a imposée pour le temps de sa vie terrestre. Et c'est ce qu'il n'a pas fait non plus dans ce cas-ci, puisque ni la manière dont Jésus avait guéri l'impotent, ni le retour

de celui-ci dans sa demeure, avec son grabat sur le dos, ne tombaient réellement sous l'interdiction du commandement mosaïque bien compris. — Hilgenfeld a été jusqu'à voir dans cette parole de l'évangile un démenti *intentionnel* donné à l'idée du repos de Dieu dans la Genèse, Mais le repos génésiaque s'applique au travail de Dieu dans la nature, tandis qu'il s'agit ici de l'œuvre divine pour le salut du genre humain. — Serait-ce là, comme on l'affirme, de la métaphysique prétentieuse ? Non, c'est le fond le plus intime de la propre vie filiale de Jésus, qui perce tout à coup dans cette parole si merveilleusement concise. La vie de Socrate offre un phénomène qui a quelque analogie avec celui que nous venons d'entrevoir. Son génie l'arrêtait lorsqu'il était sur le point d'agir contre la volonté des dieux. Mais quelle distance entre cette action purement négative et l'impulsion divine positive à laquelle Jésus rattache son œuvre entière ! Et quel à propos dans cette parole, quelle imposante apologie ! C'était dire à ses adversaires : En m'accusant, c'est le Père que vous accusez ; c'est le législateur lui-même auquel vous reprochez de transgresser la loi ; car je n'ai agi que sur un signal reçu de lui. On comprend cependant que cette parole, au lieu d'apaiser les adversaires, n'ait été que comme la goutte d'huile jetée sur le feu, et qu'elle ait fait déborder leur colère.

**5.18 A cause de cela donc<sup>a</sup>, les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non seulement il détruisait le sabbat, mais il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu.**

Le διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*, est expliqué par le ὅτι, *parce que*, qui suit. — Nous avons vu que, d'après le texte authentique du v. 16, l'intention de *faire mourir* Jésus n'avait point encore été attribuée à ses ennemis : elle était seulement renfermée implicitement dans le mot ἐδίωχον, *ils poursuivaient*. Cela suffit pour expliquer le μᾶλλον, *encore plus*, du v. 18. Relevons ici les singulières exagérations de Reuss : « Qu'on lise dit-il, le discours 5.18 et suivants, plusieurs fois interrompu par cette phrase : *Ils le poursuivent*,

<sup>a</sup> D It<sup>pler</sup> omettent οὐν que les autres lisent après δια τοῦτο.

*ils cherchent à le tuer*. D'après l'exégèse vulgaire et purement historique, on arrive à se représenter les Juifs courant après Jésus dans les rues et le poursuivant à coups de pierres » (t. II, p. 416). Le fait est que la simple exégèse historique, que n'égare pas le parti-pris, ne trouve dans ces expressions : « *ils le poursuivaient* » (v. 16), « *Ils cherchaient à le faire mourir* » (v. 18), autre chose que l'indication de quelques conciliabules hostiles dans lesquels les chefs se demandèrent, déjà alors, comment ils pourraient se débarrasser d'un homme aussi dangereux. Les synoptiques font remonter également à cette époque les projets meurtriers des adversaires de Jésus (Luc 6.7,11; Marc 3.6; Matthieu 12.14). Le regard anxieux de Jean a su discerner le fruit dans le germe. — ἔλυε, non : *il avait violé* (Ostervald); mais (imparfait) : *il détruisait*, proprement : *il dissolvait*. Son exemple et ses principes semblaient anéantir le sabbat. — Outre ce premier grief la déclaration de Jésus, v. 17. venait de leur en fournir un second, celui du blasphème. C'était d'abord ce *μοῦ*, *mon Père*, qui les révoltait en raison du sens spécial et exclusif que cette expression prenait dans la bouche de Jésus. S'il eût dit *notre Père*, les Juifs eussent accepté sans peine cette parole (8.41). C'étaient ensuite les conséquences pratiques qu'il semblait tirer de ce terme, faisant du travail de Dieu la norme du sien propre, et ainsi de lui-même l'égal de Dieu.

Le v. 17 contient l'idée-mère de tout le discours : la relation de subordination entre l'activité du Père et celle du Fils. Les v. 19 et 20 exposent cette idée de manière plus détaillée : au v. 19, Fils à celle du Père ; au v. 20, le rapport de l'activité du Père à celle du Fils. On pourrait dire : le Fils qui se met fidèlement au service du travail du Père (v. 19) et le Père qui condescend à diriger l'activité du Fils (v. 20).

**5.19 Jésus donc répondit et leur dit<sup>a</sup> : En vérité en vérité<sup>b</sup>, je vous dis : Le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au**

<sup>a</sup> **¶** commence ainsi le verset : ελεγεν ουν αυτοις ο Ιησους. — B L : ελεγεν au lieu de ειπεν.

<sup>b</sup> **¶** Syr<sup>sin</sup> omettent l'un des deux αμην.

### **Père. Car les choses que fait celui-ci, le Fils aussi les fait pareillement.**

Les interprètes qui trouvent dans le v. 17 une idée spéculative, comme celle de la création continue, voient dans les v. 19 et 20 le déploiement de la relation métaphysique entre le Père et le Logos. Mais si l'on donne, comme nous l'avons fait, au v. 17 un sens approprié au contexte, les v. 19 et 20 n'ont point ce caractère théologique plus ou moins abstrait ; ils ont, aussi bien que le v. 17, une application pratique au cas donné. Jésus veut dire, non : Je suis ceci ou cela pour mon Père ; je soutiens avec lui telle ou telle relation ; mais : « Quelque œuvre que vous me voyiez faire, lors même qu'elle vous scandaliserait, comme celle pour laquelle je suis inculpé maintenant, dites-vous bien que, fils soumis, je ne l'ai faite que parce que j'ai vu mon Père agir dans ce sens au moment même. » Ce n'est point là de la théologie ; c'est l'explication de son œuvre incriminée et de toute son activité en général, en partant de la loi la plus profonde de sa vie morale, sa dépendance filiale à l'égard du Père. Cette réponse ressemble au : « Je ne puis autrement, » de Luther à Worms. Jésus met son œuvre sous la garantie de celle du Père, comme l'impotent venait de mettre la sienne sous la garantie de l'œuvre de Jésus (v. 11).

La première proposition du v. 19 présente cette apologie sous forme négative : Rien par moi-même ; la seconde, sous forme affirmative : Tout sous l'impulsion du Père. — L'expression : *ne peut rien faire*, ne désigne pas une impossibilité métaphysique ou d'essence, mais une impuissance morale, c'est-à-dire absolument libre. Cela ressort du v. 26 et du terme même de *Fils*, que Jésus substitue à dessein au pronom *moi*, du v. 17. Car c'est en raison de son caractère filial, c'est-à-dire parfaitement soumis et dévoué, que Jésus est intérieurement empêché d'agir *de lui-même* en un moment quelconque. Il aurait bien le pouvoir d'agir autrement s'il le voulait ; c'est là ce qui donne à l'expression ἑαυτοῦ *de lui-même*, un sens réel et sérieux. A toutes les phases de son existence, le Fils possède un trésor de force propre dont il pourrait user librement et indépendamment du Père.

D'après le v. 26, il pourrait, comme Logos, tirer des mondes du néant et s'en faire le Dieu. Mais en tout *il tend à Dieu*, ici-bas comme au ciel (Jean 1.1) ; et, plutôt que d'être le Dieu d'un monde à lui, il préfère demeurer dans sa position de Fils et n'user de son pouvoir créateur qu'en communion avec son Père. Cette loi de l'activité du Fils dans son existence divine est également la sienne dans son existence humaine. Il possède comme homme toutes les facultés de l'homme et en outre, depuis son baptême, toutes les forces messianiques. Avec cela, il pourrait créer de son chef, dans le sens où crée chaque homme de talent, créer par et pour lui-même, fonder ici-bas un règne qui fût le sien, comme les génies et les conquérants. N'est-ce pas à ce pouvoir très réel que faisaient appel les diverses suggestions de Satan, au désert ? Mais il se refuse volontairement à tout usage semblable de ses forces humaines et messianiques, et, rattachant invariablement son œuvre à celle du Père, il reste ainsi librement fidèle à son caractère de Fils. — La proposition ἔαν μή τι... , à moins qu'il ne le voie faire au Père, ou plutôt : « qu'il ne voie le Père *faisant* », n'est pas une restriction à l'idée : *agir de soi-même*. C'est bien plutôt une explication épexégétique du ἄφ' ἑαυτοῦ, *de soi-même* : « de soi-même, c'est-à-dire s'il ne voit... » — Le participe présent ποιοῦσα, correspond au ἄρτι, *tout à l'heure*, du v. 17 : Le Fils voir le Père *agissant*, et à l'instant même il s'associe à son action. Le terme figuré βλέπειν, *voir* désigne le regard de l'esprit constamment fixé sur le Père pour épier sa volonté et discerner le point où en est actuellement son œuvre, afin d'y adapter la sienne. En effet, ce *non pouvoir*, dont vient de parler Jésus, n'est que le côté négatif de son dévouement filial. Mais l'amour, tout en l'empêchant d'agir *par lui-même* le fait coopérer activement à l'œuvre du Père. La contemplant comme déjà accomplie, dans la pensée de Dieu, il l'exécute immédiatement sur la terre. Il ne peut agir qu'à cette condition.

C'est là l'idée renfermée dans la seconde partie du v. 19. Elle est liée par *car* à la précédente. En effet, si toute œuvre propre est impossible au Fils, c'est qu'il se voue *tout entier* à l'œuvre du Père. La totalité de son activité



étant absorbée par cette dépendance volontaire, il ne lui reste ni temps, ni force pour agir en propre. — Ἄ γὰρ ἄν, *les choses quelles qu'elles soient*. Ce mot renferme des éventualités sans nombre, et, par conséquent, bien d'autres infractions à leurs statuts pharisaïques que celle qu'ils viennent de voir et qui les scandalise, tant ! Mais il n'a rien à changer à cela ; car toute l'œuvre du Père, quelle qu'elle soit, doit se reproduire dans son œuvre. Le mot *pareillement*, ὁμοίως, ne désigne pas une simple *imitation*, car l'œuvre du Père est encore à faire, puisque le Fils se met à l'exécuter ; c'est plutôt, comme dit Reuss, « une application de l'œuvre du Fils à celle du Père. » L'œuvre du Père devient celle du Fils pour autant que celle-ci est capable de contenir celle-là. Le Fils se rattache à chaque moment à l'œuvre du Père pour la continuer dans la mesure où son intelligence peut l'embrasser et sa force la réaliser. Dans cette parole, on ne sait ce qui étonne le plus, de la naïveté de la forme ou de la sublimité de l'idée. Jésus parle de cette relation intime avec l'Être des êtres, comme s'il s'agissait de la chose la plus simple du monde. C'est la parole de l'enfant de douze ans : « *Ne faut-il pas que je sois dans ce qui est à mon Père !* » élevée à sa plus haute puissance. — Mais cette subordination parfaite de l'œuvre du Fils à celle du Père ne peut exister qu'à une condition : c'est que le Père consente à initier incessamment le Fils à la marche de son travail. C'est aussi ce qu'il daigne faire.

Verset 20. La relation du Père avec le Fils :

**5.20 Car le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même ; et il lui montrera des œuvres plus grandes encore que celles-ci, afin que vous soyez dans l'étonnement.**

La coopération du Fils à l'œuvre divine repose (*car*) sur l'amour infini du Père qui ne cache rien au Fils. — Le terme φιλεῖν exprime la tendresse (*chérir*) et convient parfaitement à l'intimité de la relation ici décrite. Il en était autrement 3.35, où se trouvait le mot ἀγαπᾶν, qui indique l'amour d'approbation et en quelque sorte d'admiration (ἀγαμαί) ; car il s'agissait

là de la communication de la toute-puissance. — Le *montrer* du Père correspond au *regarder* du Fils (v. 19) et en est tout à la fois la condition et la conséquence ; la condition : car le Père dévoile au Fils son œuvre, afin que celui-ci puisse la connaître et y concourir ; la conséquence : car c'est le concours constant et fidèle du Fils qui fait que cette révélation se renouvelle incessamment.

Mais l'initiation et la coopération du Fils au travail du Père sont soumises à une loi de *gradation*, comme il convient à l'état vraiment humain de ce dernier. C'est ce qu'exprime la fin du v. 19 : *Et il lui montrera de plus grandes œuvres que celles-ci*. L'expression : *les choses quelles qu'elles soient*, du v. 19, faisait déjà pressentir cette extension graduelle des œuvres que le Père confierait au Fils. Reuss croit qu'il s'agit de deux espèces d'œuvres différentes, celles du Père appartenant au domaine extérieur et celles du Fils au domaine spirituel, et que le terme *de plus grands* se rapporte à la supériorité des secondes sur les premières. Mais la résurrection corporelle est aussi l'œuvre du Fils (v. 28 et 29), et Jésus n'a pu dire en aucun cas que les œuvres du Fils sont plus grandes que celles du Père. Le terme ὁμοίως, *pareillement*, suffirait pour réfuter cette explication. Le τοῦτων, *que celles-ci*, se rapporte évidemment à la guérison de l'impotent et aux miracles du même genre que Jésus accomplissait et dont les Juifs étaient alors les témoins. Ce n'est là que le commencement. A mesure que l'œuvre de Jésus s'accroîtra en extension et en force, l'œuvre du Père passera plus complètement en elle ; et ainsi se réalisera la parole d'Ésaïe : *Le dessein de l'Éternel prospérera dans sa main*. » — Le mot *montrera* dit que le Père lui donnera le signal d'accomplir ces œuvres de plus en plus grandes. Comparez Apocalypse 1.1 : « La révélation que le Père lui a donnée. »

Les mots qui terminent le verset : *afin que vous soyez dans l'étonnement*, sont pesés avec soin. Jésus se garde de dire : afin que vous croyiez. Il sait trop bien à qui il parle en ce moment. Il s'agit ici, comme dit Weiss, d'une surprise de confusion. On pourrait paraphraser ainsi : « Et alors il y aura

véritablement pour vous de quoi être stupéfaits. » Les Juifs ouvrent de grands yeux pour un impotent guéri : que sera-ce quand ils verront un jour, à la voix de ce même Jésus, l'humanité reprendre vie spirituellement et même corporellement ! Une guérison les étonne : que diront-ils d'une Pentecôte et d'une résurrection des morts ! Cette manière un peu dédaigneuse de parler des miracles serait assez étrange de la part d'un évangéliste qui jouerait dans tout le cours de son récit le rôle d'un inventeur de prodiges. — ἵνα, *afin que*, exprime non seulement, un résultat (ὄσπερ), mais un but. Cet étonnement est voulu de Dieu ; car c'est de là que sortira la conversion d'Israël à la fin des temps. A la vue des merveilles produites par l'Évangile dans l'humanité, Israël finira par rendre au Fils cet hommage, égal à celui qu'il faut rendre au Père, dont parle le v. 23.

Ces deux versets sont l'un des passages les plus remarquables du N. T. au point de vue de la christologie. De Wette trouve dans l'expression : *de soi-même* (v. 19), un rapport exclusif et peu clair au côté *humain* dans la personne de Jésus ; car enfin, si Jésus est le Logos, sa volonté est aussi divine que celle du Père, et il ne peut y avoir contraste entre l'une et l'autre, comme le supposerait ce mot : *de soi-même*. Cette faute de logique se retrouverait naturellement dans la parole 16.13, où cette même expression : *de soi-même*, est appliquée hypothétiquement au Saint-Esprit. Selon Lücke, c'est là une manière populaire de présenter l'apparition humaine de Jésus, en faisant abstraction de l'élément divin. Reuss (t. II, p. 438 et suiv.) fait ressortir dans ce passage hérésie sur hérésie, si l'on prend pour norme de la pensée johannique la théorie du Logos telle qu'elle a été présentée dans le prologue. Selon lui, en effet, Dieu serait conçu, dans le prologue, comme un être purement abstrait, qui n'agit dans l'espace et le temps que par l'intermédiaire du Logos parfaitement égal au Père, « l'essence de Dieu reproduite, pour ainsi dire, une seconde fois et par elle-même. D'après notre passage, au contraire, le Père ferait une œuvre à lui (ὁ αὐτὸς), qu'il révélerait au Fils et à laquelle il l'associerait, ce qui est entièrement contra-

dicatoire. D'après ce dernier point de vue, en effet, le Père agirait directement dans se servir du Logos et le Fils se trouverait vis-à-vis du Père dans une condition de subordination, incompatible avec l'égalité des deux personnes divines, enseignée dans le prologue.

Le jugement de Lücke et de de Wette atteint sans doute la conception de la personne de Jésus dite orthodoxe, mais nullement celle du N. T. et de Jean en particulier. Jean ne connaît point ce Jésus, *tantôt* divin, *tantôt* humain, aussi l'exégèse traditionnelle. Il connaît un Logos qui, une fois dépouillé de l'état divin est entré en plein dans l'état humain, et qui, après avoir été révélé à lui-même au baptême comme sujet divin, a continué son développement humain et n'a recouvré que par l'ascension l'état divin. Par son existence humaine et par son activité terrestre, il a réalisé, sous la forme du *devenir* la même relation filiale qu'il réalisait dans son existence divine sous la forme de *l'être*. Voilà pourquoi tous les termes employés par Jésus, le *montrer* du Père, le *voir* du Fils, les expressions « *ne peut* » et « *de soi-même*, s'appliquent aux diverses phases de son existence divine et humaine, à chacune selon sa nature et sa mesure. Pour comprendre le « *de soi-même* », dans notre passage et 16.13, il faut seulement prendre au sérieux, comme l'Écriture, la distinction des personnes dans l'être divin ; si chacune d'elles a sa propre vie, dans laquelle elle peut puiser à volonté, il n'y a aucune inconséquence entre les passages cités. Quant à l'appréciation de Reuss, l'idée qu'il trouve dans le prologue d'une divinité abstraite, purement transcendante et sans relation possible avec le monde, n'est point celle de Jean ; c'est uniquement celle de Philon. Dieu est, au contraire, dans le prologue un Père plein d'amour et pour le Fils (v. 18) et pour les enfants qu'il engendre lui-même en leur communiquant sa propre vie (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, *ont été engendrés de Dieu*, v. 13). Il peut donc agir directement dans le monde et par conséquent associer son Fils, fait homme, à son œuvre sur la terre. Les v. 19 et 20 sont en contradiction avec la théorie de Philon, mais non avec la conception de l'évangéliste. — Il en est exacte-

ment de même à l'égard de la subordination du Fils. La vraie pensée du prologue est précisément celle de nos deux v. 19 et 20 : la dépendance et la dépendance libre du Fils (ἦν πρὸς τὸν θεόν, v. 1). Cette conception du Logos contredit sans doute aussi celle de Philon, ce qui ne prouve qu'une chose : c'est qu'on s'égare en faisant de l'évangéliste le disciple de ce philosophe étranger, tandis qu'il est tout simplement celui de Jésus-Christ (⇒ et suivantes).

Si nous voulons nous faire une idée vivante du rapport de l'œuvre de Jésus à celle du Père, tel qu'il est présenté ici, le meilleur moyen est d'entrer nous-mêmes dans une relation analogue avec le Seigneur Jésus-Christ. Nous ferons alors cette expérience : que plus le serviteur fidèle s'associe de cœur à l'œuvre de son Maître, plus aussi celui-ci lui en donne l'intelligence dans l'ensemble et dans le détail, et mieux il le rend capable de la réaliser. L'agent grandit avec l'œuvre, comme l'œuvre grandit avec l'agent. Voici des exemples connus de chacun : Oberlin, les yeux fixés sur Christ, comme Christ avait les siens fixés sur le Père, discernant le point auquel en est arrivé le travail divin chez les habitants du Ban-de-la-Roche et ce que la continuation de ce travail réclame ; John Bost, contemplant sur le sol de France tant de souffrances non soulagées ; Félix Neff, saisi à la vue des églises des Hautes-Alpes délaissées ; Wilberforce, sentant peser sur son cœur les chaînes de ses frères esclaves ; Antoine Court, pleurant sur les ruines de l'Eglise réformée de France ; Zinzendorf, se trouvant tout à coup en face des émigrants moraves persécutés qui arrivent par troupes sur ses terres... ; dans tous ces cas, l'ouvrier fidèle applique son oreille sur le cœur du Maître, et en discerne le battement, puis, se levant, agit. L'œuvre du Christ, celle qu'il veut faire, passe alors, pour une certaine portion, dans la main de son serviteur. C'est ainsi, sans doute, que le Christ est entré graduellement en possession de l'œuvre divine, jusqu'à ce qu'elle soit devenue sienne dans sa totalité (Jean 3.35). Et, parvenu à ce point, il y associe graduellement les siens, qui se font les libres associés de son travail, et il

réalise envers eux cette promesse qui n'est pas sans analogie avec la parole que nous expliquons : En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui croit en moi, fera aussi les œuvres que je fais ; il en fera même *de plus grandes que celles-ci* (μείζονα τούτων), parce que je m'en vais à mon Père (14.12).

Jésus vient de parler d'œuvres plus grandes que ses miracles actuels, qu'il accomplira un jour au signal de son Père. Il explique maintenant quelles sont ces œuvres ; ce sont *la résurrection et le jugement* de l'humanité, v. 21 à 29. Ce passage difficile a été très diversement compris :

1. Plusieurs Pères, Tertullien, Chrysostome, plus tard Erasme, Grotius, Bengel, enfin dans les derniers temps Schott, Kuinoel, Hengstenberg, etc., ont appliqué l'ensemble du passage (sauf v. 24) à la résurrection des morts *dans le sens propre* et au jugement dernier.
2. Une interprétation diamétralement opposée a été admise déjà par les gnostiques, puis, parmi les modernes, par Ammon, Schweizer, B.-Crusius : c'est celle qui rapporte tout le passage, même les v. 28 et 29 à la résurrection *spirituelle* et au jugement moral qu'opère l'Évangile.
3. Un troisième groupe d'interprètes réunissent les deux points de vue en ce sens qu'ils rapportent v. 21-27 à l'action *morale* de l'Évangile, et 28-29 à la résurrection des morts dans le sens propre. Ce sont Calvin, Lampe et la plupart des modernes, Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette, etc.
4. En tenant avec le plus grand soin compte des nuances de l'expression, nous arrivons à penser que la vraie marche des idées est celle-ci : Dans un premier cycle, la pensée du v. 17 a été développée tout à fait sommairement (v. 19 et 20). Puis les œuvres du Père que doit accomplir le Fils, se précisent dans un second cycle (v. 21-23) ; ce sont celles de *vivifier* et de *juger*. Enfin, dans un troisième cycle (v. 24 à 29), la pensée accomplit un dernier progrès qui la conduit à son terme, en ce sens que v. 24-27 s'appliquent à la résurrection et au jugement spirituels, et 27-29 au jugement final et à la résurrection des morts.

Cette dernière manière de voir est à peu près, me paraît-il, celle de quelques commentateurs modernes, tels que Luthardt, Weiss, Keil et Wahle.

**5.21 Car, de même que le Père ressuscite et vivifie les morts, de même aussi le Fils vivifie ceux qu'il veut<sup>a</sup>.**

Ressusciter les morts est une œuvre plus grande que guérir un impotent ; de là le *car*. De même que les miracles particuliers, cette œuvre est la reproduction de l'œuvre du Père. La grande difficulté est ici de savoir si comme plusieurs semblent le penser la plupart des interprètes (car plusieurs ne s'expliquent pas clairement là-dessus), l'œuvre de résurrection attribuée au Père doit être identifiée avec celle qu'accomplit le Fils, ou si elle en est spécifiquement différente, ou, enfin, si elles se combinent l'une avec l'autre par un procédé dont il faut chercher la formule<sup>b</sup>. Dans la première explication, le ζωοποιεῖν, *donner la vie*, attribué au Père, resterait à l'état purement idéal jusqu'à ce que le Fils obéissant à l'impulsion divine, fasse passer dans la réalité terrestre le dessein du Père. Ainsi Luthardt dit : « L'œuvre appartient à Dieu, en tant qu'elle procède de lui ; au Fils en tant que celui-ci l'accomplit dans le monde » (p. 444.). Gess : « Ce n'est pas que la résurrection des morts ait été jusqu'ici l'œuvre du Père, pour devenir maintenant celle du Fils ; la résurrection des morts n'est point encore un fait accompli. Ce n'est pas non plus qu'une partie des morts soit ressuscitée par le Père, une autre par le Fils... Mais le Fils est envisagé comme l'*organe* par lequel le Père ressuscite. » Bäumlein : « Le Fils est le porteur et le médiateur de l'activité du Père. » Ce sens est fort beau en soi ; mais convient-il réellement à l'expression : *de même que* ? Serait-ce bien là le terme propre pour désigner une simple impulsion divine, une initiative de

<sup>a</sup>Syr<sup>cur. sin</sup> : eos qui credunt in eo, au lieu de οὗς θέλει.

<sup>b</sup>Comme si (pour reprendre la comparaison du travail commun de Jésus et de Joseph) nous avons à nous décider pour l'une de ces trois formes : ou Jésus exécutant les plans tracés par Joseph ;— ou chacun des deux ayant une part distincte dans le travail ; — ou, enfin, Jésus secondant de plus en plus Joseph, à mesure qu'il grandit, et finissant par se charger de la totalité du travail.

nature purement morale ? Jésus, en s'exprimant ainsi, paraît penser plutôt à une œuvre *réelle* qu'accomplit le Père et à laquelle répond la sienne. — Dans le second sens, adopté par Reuss, il faut attribuer au Père la résurrection *corporelle* et au Fils la résurrection dans le sens spirituel, le *salut*. Reuss trouve la preuve de cette distinction dans le οὐς θέλει, *ceux qu'il veut*, qui indique un triage et se rapporte par conséquent au domaine moral uniquement. Cette solution n'est pas soutenable. Comment les v. 28 et 29, qui décrivent le couronnement de l'œuvre du Fils, pourraient-ils être appliqués à la résurrection spirituelle ? Comparez également 6.40,44, etc., où Jésus s'attribue expressément, par un ἐγώ, *moi*, plusieurs fois répété, la résurrection des corps, ce qui efface entièrement la ligne de démarcation proposée par Reuss. — Jésus me paraît plutôt parler ici de l'action divine, à la fois créatrice, conservatrice et réparatrice, qui s'exerce dès le commencement des choses dans la sphère de la nature et qui éclate avec une nouvelle puissance dans le domaine théocratique. Comparez Deutéronome 32.39 : « C'est moi qui fais mourir et *qui fais vivre*, qui blesse et qui *guérit*. » 1 Samuel 2.6 : « L'Éternel est celui qui fait mourir et *qui fait vivre*, qui fait descendre au sépulcre et qui *en fait remonter*. » Cette œuvre de restauration morale et physique, accomplie jusqu'ici par Dieu, Jésus y rattache maintenant la sienne ; il s'en fait l'agent dans le milieu particulier où il se trouve à chaque moment ; ce milieu s'étendra toujours davantage ; sa capacité, à lui, pour l'opérer, s'accroîtra dans la même mesure, jusqu'à ce que ce domaine soit l'univers, et la puissance du Fils, la toute-puissance (comparez Matthieu 28.18). Les degrés de cette croissance sont ceux-ci : Il commence à faire des miracles isolés de résurrection corporelle et spirituelle, échantillons de sa grande œuvre future. Depuis le moment de son élévation dans la gloire, il réalise, par la communication du Saint-Esprit, la résurrection morale de l'humanité. Enfin, à son retour, par la victoire qu'il remporte sur le dernier ennemi, la mort (1 Corinthiens 15.26), il opère dans le domaine des corps la résurrection des fidèles, et plus tard encore la résurrection universelle. A ce moment seulement l'œuvre du Père aura passé



tout entière entre ses mains et les deux œuvres n'en seront plus qu'une seule et même (1 Corinthiens 15.28). L'œuvre du Fils n'est donc pas différente de celle qu'accompli le Père. Seulement le Fils, fait homme, n'en devient l'agent que par degrés. — Le présent *vivifie*, dans le second membre, est un présent de compétence. Comparez en effet les v. 25 et 28 (« l'heure vient que... »), qui montrent que la réalité est encore à venir. Cependant, déjà maintenant, la parole de Christ possède une force vivifiante (*l'heure est déjà là*, v. 25). — On peut rapporter l'objet *les morts* au premier verbe seulement (*ressuscite*) et donner au second verbe (ζωοποιεῖ, *donne vie*) un sens absolu. Mais peut-être est-il plus naturel de faire du mot : *les morts*, l'objet des deux verbes (voir Weiss). — ἐγείρειν, proprement *réveiller*, se rapporte au passage de la mort à la vie ; ζωοποιεῖν, *donner la vie*, au plein rétablissement de la vie, soit spirituelle, soit corporelle. Rien ne force à restreindre avec Reuss l'application du mot *vivifier*, dans le second membre, à la vie spirituelle. La restriction à *ceux qu'il veut*, indique sans doute un triage. Mais dans la résurrection corporelle, il y aura aussi triage. Au v. 29 Jésus distingue en effet deux résurrections corporelles, l'une de *vie*, l'autre de *jugement*. La première seule mérite vraiment le nom de vivification.

En disant : *ceux qu'il veut*, Jésus n'oppose point sa volonté de Fils à celle du Père. Ce sens exigerait : οὓς αὐτὸς θέλει. Il oppose ceux qu'il se sent pressé de vivifier (les croyants) à ceux en faveur desquels il lui est moralement impossible d'accomplir ce prodige. Ces mots sont donc la transition au v. 22, où il est dit que *le jugement*, c'est-à-dire le triage, lui est remis. En opérant le triage qui décide de la mort et de la vie éternelles des individus, Jésus ne cesse pas un instant d'avoir les yeux arrêtés sur le Père et de se conformer à son dessein. D'après 6.38,40, il discerne ceux qui accomplissent la condition divinement fixée : *celui qui croira* ; et immédiatement il leur applique le pouvoir vivifiant que son Père lui a donné et qui est maintenant devenu le sien. N'y aurait-il point dans ce οὓς θέλει, *ceux qu'il veut*, une allusion à la spontanéité avec laquelle Jésus avait offert la guérison à l'im-

potent, sans être sollicité par lui en aucune façon, le choisissant librement parmi tous les malades qui entouraient la piscine ? — Reuss trouve dans ces mots : *ceux qu'il veut*, une contradiction avec l'idée de la dépendance de l'œuvre du Fils à l'égard de celle du Père. Mais le sentiment intime qui fait *vouloir* Jésus de telle ou telle manière, tout en se formant en lui spontanément, n'en est pas moins d'accord avec celui de Dieu. Jésus veut de *son* vouloir, comme il aime de *son* amour. Mais cet amour et ce vouloir ont les mêmes objets et le même but que l'amour et la volonté du Père. Comparez dans les épîtres apostoliques, la formule : « Grâce et paix *de la part* de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ ! » La liberté en Jésus n'est pas plus qu'en Dieu l'arbitraire. C'est dans le même sens qu'elle est attribuée à l'Esprit (3.8 et 1 Corinthiens 12.11) et au Dieu de la nature (1 Corinthiens 15.38). Ce que Jésus a voulu exprimer ici, ce n'est donc pas, comme l'a cru Calvin, l'idée de la prédestination, c'est la glorieuse liberté qu'il plaît à Dieu d'accorder à Jésus dans l'accomplissement de l'œuvre qui leur est commune. Il est source de vie comme le Père, moralement d'abord, puis un jour corporellement. Tout en affirmant sa dépendance volontaire, Jésus laisse entrevoir la magnificence de sa prérogative filiale.

**5.22 Car aussi le Père ne juge personne ; mais il a remis au Fils tout le pouvoir de juger, 23 afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.**

Deux particules lient le v. 22 au précédent : γάρ, *car* et οὐδέ (traduit par *aussi*), qui signifie littéralement : *et non plus* ; le sens est donc : « Car le Père ne juge *non plus* personne (pas plus qu'il ne ressuscite, une fois qu'il a remis au Fils le soin et le pouvoir de ressusciter, v. 21). » Le *car* présente le second fait (la transmission du jugement au Fils) comme l'explication du premier (la transmission du pouvoir de ressusciter). En effet, vivifier, c'est absoudre ; refuser de vivifier, c'est condamner. Le pouvoir de vivifier ceux qu'on veut, implique donc la dignité de juge. Meyer entend ici, comme au ch. 3, *juger* dans le sens de condamner. Mais au v. 21 il s'agit expressément

de vivifier, sauver, et non du contraire ; et l'expression τὴν κρίσιν πᾶσαν, *le jugement sous toutes ses formes* (v. 22), montre que le terme de *juger* doit être pris dans le sens le plus général. H. Meyer (*Discours du IV<sup>e</sup> Ev.*, p. 36) se scandalise de ce que ce terme soit pris au v. 22 dans le sens *spirituel* (le jugement moral actuel), au v. 29 dans le sens *extérieur* (le jugement final), au v. 30 enfin dans un sens purement *subjectif* (le jugement individuel de Jésus), et il conclut de là que la teneur du discours n'a point été, en ce point, exactement reproduite. Mais au v. 22 il s'agit encore du jugement dans le sens le plus *général*, sans application déterminée (*tout jugement*). Ce n'est que dans le cycle suivant, v. 24-29, que l'acception se précise, et que ce terme est pris d'abord au sens spirituel, puis dans le sens extérieur. Tout est donc correct dans la marche de la pensée.

Verset 23. Et que veut le Père en transmettant à Jésus les deux attributs suprêmes, *vivifier, juger* ? Il veut que l'hommage d'adoration que lui rend l'humanité s'étende au Fils lui-même. « Le Père aime le Fils » (3.35) ; voilà pourquoi il veut voir le monde aux pieds du Fils, tout comme aux siens propres. « L'égalité d'honneur, dit Weiss, doit répondre à l'égalité d'action. » Le mot τιμᾶν, *honorer*, n'exprime pas directement l'acte de l'adoration, ainsi que l'observe Reuss. Mais dans le contexte (καθώς, *comme*) il désigne certainement le respect religieux dont l'acte d'adoration est l'expression. Et en réclamant pour sa personne ce sentiment dans le même sens où il est dû au Père, Jésus autorise vis-à-vis de lui le culte proprement dit. Comparez 20.28 ; Philippiens 2.10 : « afin que tout *genou fléchisse* au nom de Jésus : » et l'Apocalypse tout entière. — Le Père n'est point jaloux d'un tel hommage. Car c'est lui que la créature honore lorsqu'elle honore le Fils en vertu de son caractère divin, comme aussi c'est à Dieu que l'honneur est refusé quand il est refusé au Fils. — Il y a un avertissement redoutable pour les accusateurs de Jésus dans ces derniers mots du verset. Jésus leur renvoie l'accusation de blasphème : ils doivent apprendre, ces zélés défenseurs de la gloire de Dieu, qu'en l'accusant, lui Jésus, comme ils le

font à l'occasion du miracle qu'il a accompli au milieu d'eux, c'est à Dieu que s'adresse l'outrage qu'ils lui infligent, et que le traitement qu'ils font subir à cet homme faible et pauvre, atteint le Père lui-même qui s'est fait solidaire de lui. Cette fin menaçante du v. 23 est une anticipation de l'application sévère qui terminera le discours (v. 41 à 47).

Le second cycle, v. 21-23, était un développement encore très général du cycle abrégé, v. 19-20. Dans le troisième cycle, v. 24-29, Jésus montre la réalisation *historique* progressive de ces deux œuvres de *vivifier* et de *juger* que le Père lui a conférées. Jusqu'alors (v. 21-23) il ne se les était attribuées que sous la forme abstraite d'une simple compétence. Maintenant nous contemplons ce double pouvoir de sauver et de juger s'exerçant réellement, d'abord dans la sphère *spirituelle* (v. 24-27), puis dans le domaine *extérieur* (v. 28-29).

Versets 24 à 27. Première phase : la résurrection *spirituelle* et le jugement *moral* de l'humanité par le Fils.

**5.24 En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle ; et il ne vient point en jugement, mais il a passé de la mort à la vie.**

Les choses divines sont présentes à l'esprit de Jésus ; il dit ce qu'il voit (3.11) ; de là cette énergique affirmation : « *En vérité, en vérité, je vous dis. . .* » (v. 24 et 25). Ces mots font en même temps pressentir la grandeur du fait annoncé. Il est réellement inouï. Pour celui qui reçoit avec confiance sa parole, les deux actes décisifs du drame eschatologique, la résurrection et le jugement, sont choses consommées. La seule parole de Jésus, reçue avec foi, a tout accompli. Ce fait est bien la preuve des qualités de vivificateur et de juge que s'est attribuées Jésus, v. 21 et 22. — Ἀκούειν, *entendre*, ne désigne pas seulement, comme le pense Weiss, l'audition extérieure, en opposition à l'acceptation intérieure, qui viendrait ensuite (*et qui croit. . .*), mais l'ouïe spirituelle, en même temps que physique, dans le sens de Mat-

thieu 13.43. Car le verbe *croire* a un nouvel objet (Keil) : c'est *le Père*, en tant qu'ayant envoyé le Fils. S'abandonner à la parole de Jésus sur la foi au caractère divin de son être et de sa parole, c'est rendre hommage non seulement au Fils, mais aussi au Père. — Le sens de ἔχει ζώην, « *a la vie*, » ne se rend pleinement ici qu'en disant : « *a déjà la vie*. » C'est la preuve de la vérité du v. 21 : « Le Fils vivifie. » N'est-ce pas en effet sa parole qui opère ce prodige ? — Καί, *et*, signifie : *et en conséquence*. L'exemption du jugement résulte naturellement de l'entrée dans la vie. La place du jugement est au seuil du royaume. — Ἔρχεται, *vient*, est le présent de l'idée. — Le terme de *jugement* n'est nullement équivalent à celui de condamnation (κατάκρισις, comme le veut Meyer et comme traduit Ostervald. — Un jugement décidant du sort éternel, dit Weiss, n'est plus possible à l'égard de l'homme qui, de fait, a déjà obtenu le salut. Par la parole de Jésus, reçue intérieurement, le croyant subit ici-bas ce jugement moral auquel seront soumis au dernier jour les non-croyants. La révélation des choses cachées (1 Corinthiens 4.5) opère dans le for intime de sa conscience, où est condamné successivement tout ce qui le sera pour les autres devant le tribunal au dernier jugement. Le jugement est ainsi pour lui chose accomplie. Si donc la parole reçue avec foi affranchit le croyant du jugement, c'est parce qu'elle l'anticipe ; comparez 12.48, où il est dit que le juge au dernier jour ne sera autre que cette même parole. Quel sentiment de la sainteté absolue et de la perfection de sa parole de telles expressions ne supposent-elles pas dans la conscience de Jésus ! La conciliation de ce passage avec Romains 14.10 et 2 Corinthiens 5.10 a été donnée à 3.18. — Les derniers mots : *mais il est passé de la mort à la vie*, opposent (*mais*) l'état de celui qui est entré dans la vie au sort de celui qui devra subir le jugement. Les termes de *mort* et de *vie* sont pris dans le sens spirituel. — Westcott pense que dans ce verset l'idée de la résurrection corporelle est encore réunie avec celle de la résurrection spirituelle. La combinaison de ces deux idées me paraît impossible. Il s'agit des effets de la *parole* de Jésus, dans le sens de sa parole d'enseignement.

**5.25 En vérité, en vérité, je vous dis que l'heure vient, et elle est déjà là<sup>a</sup>, où les morts entendront<sup>b</sup> la voix du Fils de Dieu<sup>c</sup>, et ceux qui<sup>d</sup> l'auront entendue vivront<sup>e</sup>.**

Une nouvelle affirmation que le Christ tire des profondeurs de sa conscience. Une perspective immense s'ouvre devant lui. Le grand acte de la résurrection spirituelle de l'humanité morte dans ses péchés, morte pour Dieu, va commencer à cette heure, et c'est par lui qu'il s'accomplira tout entier ! — L'identité de la formule par laquelle s'ouvrent les versets 24 et 25, « *amen, amen, je vous déclare,* » et l'*asyndeton* qui fait du second la réaffirmation énergique du premier, suffiraient pour prouver que le v. 25 ne peut se rapporter à un fait essentiellement différent du précédent, et combien c'est à tort que Keil y trouve renfermées à la fois la résurrection corporelle et spirituelle. Jésus a passé au v. 24 de l'idée générale de résurrection à celle de la résurrection spirituelle en particulier ; il ne revient pas en arrière. Seulement, pour faire tableau, il emprunte à la résurrection physique les images par lesquelles il veut dépeindre l'œuvre spirituelle qui doit la préparer. Il paraît faire allusion à cette magnifique vision d'Ézéchiel dans laquelle le prophète, debout au milieu d'une plaine couverte d'ossements desséchés, les rappelle à la vie par la parole d'abord, puis par le souffle de Jéhova. Ainsi Jésus se tient ici-bas, le seul vivant au milieu de l'humanité plongée dans la mort du péché, et l'heure approche où il va accomplir envers elle une œuvre semblable à celle que Dieu confiait au prophète à l'égard d'Israël en captivité. C'est ici un sentiment analogue à celui qui lui fait dire chez les synoptiques : « Laisse *les morts* ensevelir leurs morts. » — L'expression : *L'heure vient, et elle est déjà là*, est destinée (comparez 4.23) à

<sup>a</sup> **N** a b omettent les mots και νυν εστιν.

<sup>b</sup> Au lieu de ακουσονται, **N** L quelques Mnn. lisent ακουσωσιν, et B quelques Mnn. ακουσουσιν.

<sup>c</sup> Au lieu de θεου, K S Π quelques Mnn., Syr<sup>hier</sup> lisent ανθρωπου (*de l'homme*).

<sup>d</sup> **N** retranche οι (*et l'ayant entendue, ils...*)

<sup>e</sup> Le T. R. avec 14 Mjj. et presque tous les Mnn. : ζησονται ; **N** B D L quelques Mnn. : ζησουσιν.

ouvrir les yeux de tous sur la grandeur de ce qui se passe et de ce qui se prépare. Jésus dit : *l'heure vient* : c'est l'envoi du Saint-Esprit dont il veut parler (7.37-39). Mais il ajoute : *et elle est déjà là* ; car sa parole, qui est esprit et vie (6.23), prépare déjà les cœurs à recevoir l'Esprit. Comparez 14.17. — Au terme : *ma parole*, Jésus substitue celui de : *la voix du Fils de Dieu*. L'enseignement de Christ est ainsi présenté comme la voix personnelle de celui qui appelle les pécheurs à la vie. — L'article οἱ, devant ἀκούσαντες, (*ceux qui l'auront entendue*), divise nettement les morts spirituels en deux classes : ceux qui entendent la voix sans l'entendre (comparez 12.40), et ceux qui, en l'entendant, *ont des oreilles pour l'entendre*, l'entendent intérieurement. Ces derniers seuls sont vivifiés par elle. C'est la fonction de *juger* qui s'accomplit sous cette forme.

Ceux qui appliquent ce verset à la résurrection des morts dans le sens propre, sont obligés de rapporter les mots : *et elle est déjà là*, aux quelques résurrections miraculeuses opérées par Jésus dans le cours de son ministère, et d'expliquer les mots οἱ ἀκούσαντες dans ce sens : *et après l'avoir entendue*. . . . Mais tous les efforts de Hengstenberg ne sont pas parvenus à justifier cette interprétation grammaticalement impossible de οἱ ἀκούσαντες. Selon Olshausen, le v. 24 se rapporterait à la résurrection spirituelle, et le v. 25 à la *première* résurrection corporelle, celle des croyants, lors de la Parousie (1 Corinthiens 15.23). Les v. 28 et 29 désigneraient ensuite la résurrection finale universelle. Les mots : *et elle est déjà là*, devraient dans ce cas se rapporter à la résurrection des quelques fidèles qui reparurent après la résurrection de Christ (Matthieu 27.52-53). Sans doute Jésus admet une distinction entre la première résurrection et la résurrection universelle (Luc 14.14 : « *à la résurrection des justes* ; » comparez Apocalypse 20.6) ; mais l'explication que donne Olshausen des mots : *et elle est déjà là*, ne se discute pas. Rien dans le texte n'autorise à voir ici l'indication d'une résurrection différente de celle du v. 24. — Le verset suivant explique le secret de la puissance que déploiera la voix de Christ dans l'heure qui va sonner pour

la terre.

**5.26 Car, comme<sup>a</sup> le Père a la vie en lui-même, ainsi il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même.**

L'accent est bien sur les mots deux fois répétés ἐν ἑαυτῷ, *en lui-même*, qui terminent les deux propositions. Le Fils n'a pas seulement *part* à la vie, comme la créature. Il la possède et il en est par là la source, comme le Père lui-même ; voilà pourquoi sa voix peut donner ou rendre la vie (v. 25 : comparez 1. 3-4). Mais, d'autre part, cette prérogative divine, le Fils ne la possède que comme un don du Père. C'est ici le paradoxe le plus hardi qu'il soit possible d'énoncer. La vie par soi-même, ce qu'on appelle en théologie *l'aséité*, donnée au Fils ! Nous ne pourrions entrevoir la solution de cette contradiction, si nous ne voyions résolue en nous-mêmes une contradiction analogue. Nous possédons, comme *donnée*, la faculté de nous déterminer, c'est-à-dire de nous créer moralement nous-mêmes. Nous tirons à chaque instant de cette faculté des décisions morales qui nous appartiennent en propre, dont nous sommes sérieusement responsables devant Dieu et qui se transforment en notre caractère permanent. C'est en nous faisant don de ce privilège mystérieux de l'activité libre que Dieu nous a mis au rang des êtres faits à son *image*. Ce que la liberté est pour l'homme, la faculté divine de vivre par soi-même l'est pour le Fils. C'est par là seulement que la *subordination* du Fils au Père devient un acte de parfaite liberté et par conséquent de divin amour. Par le don de l'indépendance divine fait au Fils, le Père lui a tout donné ; par sa subordination volontaire, le Fils rend tout au Père. Tout donner, tout rendre n'est-ce pas là l'amour parfait ? *Dieu est amour*. C'est ainsi que non seulement Dieu aime divinement, mais qu'il est aussi divinement aimé. — L'acte exprimé par le mot ἔδωκεν, *a donné*, est envisagé par Tholuck, Luthardt, Weiss, etc., comme un fait rentrant dans la vie terrestre de Jésus : Jésus possède ici-bas la vie spirituelle demeurant en lui et peut la communiquer aux hommes. Mais

---

<sup>a</sup> D : ως, au lieu de ωσπερ.



si c'était là tout le sens de cette parole, comment l'accorder avec 6.57, où Jésus déclare que dans sa condition terrestre « *il ne vit que par le Père,* » tout comme nous, les croyants, nous ne vivons que par lui. Il faut donc bien reconnaître qu'il parle d'un don éternel, d'une prérogative unique appartenant à son état divin et rentrant dans son essence de Fils, La résurrection spirituelle de l'humanité par lui, voilà l'œuvre qu'il veut expliquer dans ce passage ; cette œuvre est encore à venir ; elle suppose la réintégration du Christ dans son état divin (17.1,2,5). Cette parole doit, par conséquent, s'appliquer à lui en tant qu'élevé comme homme à la position suprême dont il jouissait, comme Logos, avant l'incarnation. C'est du sein de cette gloire qu'il accomplira la résurrection décrite v. 24-25 (*l'heure vient...*) ; car c'est alors seulement qu'il pourra répandre l'Esprit (7.39 ; 17.2) — A la résurrection et au jugement spirituels se rattache étroitement, comme second acte divin, le jugement avec la résurrection extérieure qui en est la condition

**5.27 Et il lui a donné le pouvoir d'exercer aussi<sup>a</sup> le jugement, parce qu'il est fils d'homme.**

Jésus avait dit au v. 22, d'une manière indéterminée, que *tout* jugement lui était remis. Ce mot *tout jugement* comprenait naturellement le jugement actuel, moral, intérieur, et le jugement final, extérieur. C'est sous ces deux aspects réunis que cette idée est reproduite au v. 27, qui forme ainsi la transition de l'œuvre de la résurrection et du jugement spirituels (v. 24-26) à celle de la résurrection et du jugement extérieurs (v. 28-29). — Jésus ajoute à l'idée du v. 22 une détermination nouvelle : c'est que la fonction de juge lui est remise en tant que *fils d'homme*. Le second *καί*, *aussi*, quoique omis par B et plusieurs Cod. et versions, est peut-être authentique. Il accentue le rapport entre la qualité de juge et celle de fils d'homme. Quel est ce rapport ? Il a été compris d'une foule de manières. D'après Lücke, Wahle, le sens serait : Parce qu'il est le *Messie*, et que juger est (selon Daniel ch. 7) une fonction messianique. Mais dans ce cas l'article devant le mot *fils*

<sup>a</sup>A B L N It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur. hier</sup> Cop. Or. (2 fois) omettent le second *καί*.

*d'homme* ne pourrait manquer. Sans l'article ce mot signifie simplement *un fils d'homme*. Keil le nie et pense que l'absence d'article peut s'expliquer par le fait que ce mot est ici prédicat, désignant une qualité plutôt que la personne. Il explique donc : Parce qu'il est médiateur entre Dieu et l'homme, auteur du salut et par conséquent juge ; car le jugement fait partie du salut. Mais l'absence d'article n'est point justifiée par là et l'idée de salut est arbitrairement interjetée ici. Beyschlag entend : Parce qu'il est l'homme parfait, l'homme idéal, propre à servir de mesure pour la valeur morale de tous les autres. Mais l'article ne devrait pas non plus manquer dans ce sens-là. Le terme de fils d'homme, sans article, fait simplement ressortir la qualité *d'homme* qu'il partage avec tous les autres. Lange : Parce que, en tant que fils d'homme, il peut compatir à notre faiblesse. Mais ce serait refuser à Dieu le sentiment de la compassion, tandis que l'Écriture dit expressément : « Comme un père est ému de compassion. . . , ainsi l'Éternel est touché de compassion. . . , car *il sait bien de quoi nous sommes faits* » (Psaume 103.14). On ne peut citer Hébreux 2.18 comme parallèle ; car il s'agit là d'intercession, non de jugement. De Wette : Parce que le Père, comme étant le Dieu caché, ne peut juger. Reuss, à peu près de même : « Dans le système, Dieu par lui-même ne se met pas en contact avec le monde qu'il doit juger ; il se fait homme pour cela<sup>a</sup>. » Ce motif s'appliquerait au Dieu de Philon, mais non à celui de Jésus-Christ et de saint Jean : celui-ci est un Père qui est en relation directe avec le monde et l'humanité : il engendre des enfants à la vie (1.13) ; il *aime* le monde (3.16) ; il *témoigne* même par des prodiges extérieurs en faveur du Fils ; il *attire* à Christ les âmes, etc. Un tel Dieu pourrait aussi, s'il le voulait, juger le monde. D'ailleurs, comme l'observe Luthardt, l'opposé du Dieu caché ne serait pas le fils *de l'homme*, mais le Dieu révélé, la Parole, le Fils *de Dieu*, ou le Fils absolument parlant. Meyer et Weiss : Parce que Jésus, en tant qu'homme, est

<sup>a</sup>Reuss, dans sa *Théol. johannique*, cite sans observation cette explication très différente : Dieu a dû lui *déléguer* le jugement parce que celui-ci en sa qualité d'homme n'aurait pu l'exercer lui-même. » Mais le rapport spécial entre le *a donné* et le *parce que* devrait être, dans ce cas, plus nettement marqué.

l'exécuteur et le prédicateur du salut, d'où dépend la décision du sort de chaque homme. Même raison contre cette explication que contre celle de Keil. La qualité d'homme est relevée ici pour expliquer, non la dignité de *sauveur*, mais celle de juge. Holtzmann : Parce qu'il peut faire éclater la révélation de la sainteté divine aux yeux des hommes par le fait de son apparition humaine. Mais Dieu peut manifester directement sa sainteté à la conscience humaine, comme on le voit bien des fois dans l'A. T. Hengstenberg : Pour le récompenser de s'être fait homme. Etrange salaire ! Dans cet embarras, la Peschitto (Syr<sup>sch</sup>), quelques Mjj. (E MΔ) et Chrysostome ont recours à un expédient désespéré ; ils rattachent ces mots : *parce qu'il est fils*, au verset suivant : « De ce qu'il soit fils de l'homme, ne vous en étonnez point. » Mais qu'est-ce qui dans le contexte fait supposer un étonnement sur ce point ? — La pensée de Jésus est-elle donc si difficile à saisir ? Le jugement de l'humanité est un hommage rendu à la sainteté de Dieu ; or cet hommage, pour réparer réellement l'outrage commis, doit partir de la race même qui a commis l'offense. Le jugement est sous ce rapport exactement sur la même ligne que l'expiation, à laquelle il sert de complément. L'expiation est la réparation offerte librement par l'humanité croyante ; le jugement est la satisfaction que Dieu tire de l'humanité qui lui a refusé cette réparation. A l'un comme à l'autre de ces actes, c'est un homme qui doit présider.

**5.28 Ne vous étonnez pas de cela ; car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et en sortiront, 29 ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement.**

Le Seigneur arrive ici au domaine le plus extérieur, soit quant à la résurrection (v. 28), soit quant au jugement (v. 29). Il est impossible en effet de ne pas rapporter le v. 28 à la résurrection des morts dans le sens propre :

1. Il s'agit d'un événement entièrement futur ; car Jésus retranche à dessein les mots : καὶ νῦν ἐστί, *et l'heure est là*, du verset 25.

2. Il ne dit pas seulement : *les morts* (comme v. 25) ; il emploie l'expression : *ceux qui sont dans les tombeaux*, expression qui doit naturellement se prendre au sens propre.
3. Il ne dit plus : *ceux qui entendront* (v. 23), expression qui implique un triage en deux classes, mais : *tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront* ; c'est-à-dire la totalité des morts.
4. Enfin il ne parle pas, comme précédemment, d'un résultat unique : la vie ; mais bien de deux résultats opposés qu'aura cette résurrection (v. 29).

Jésus s'élève donc du suprême acte d'autorité (ἐξουσία), le jugement, au suprême acte de puissance (δύναμις), la résurrection des corps ; et voici comment il raisonne : « *Ne vous étonnez pas* de ce que je m'attribue le droit de juger (v. 27) ; car voici le déploiement de puissance divine qu'il me sera même donné d'accomplir un jour : tirer toute l'humanité du sépulcre. » Lücke donne une tout autre tournure à la pensée de Jésus : « Vous cesserez de vous étonner de ce que le jugement me soit donné, si vous pensez que, comme Messie, c'est moi qui opère la résurrection. » Jésus partirait, comme d'une chose connue et reconnue, de l'article de la théologie juive d'après lequel le Messie est celui qui doit ressusciter l'humanité. Mais il est encore douteux qu'au temps de Jésus l'œuvre de la résurrection fût attribuée au Messie. La théologie juive postérieure elle-même se montre très partagée sur ce point. Les uns attribuent cet acte au Dieu tout-puissant, les autres au Messie (Eisenmenger, *Entd. Judenth.* Th. II, p. 897-899). D'ailleurs cet appel machinal à une doctrine juive est peu conforme au caractère, toujours original, du témoignage de Jésus. Enfin le sens de Lücke suppose sa fausse interprétation du terme de fils de l'homme (v. 27). — Il y a une grande force dans les mots : *entendront sa voix*. « Cette voix, qui retentit à vos oreilles en ce moment, sera celle qui vous réveillera du sommeil de la mort et vous fera sortir du tombeau. Ne vous étonnez donc pas que je prétende posséder et l'autorité de juger et la puissance de ressusciter spi-

rituellement. » Ainsi la dernière commotion du monde physique, la résurrection universelle, sera l'œuvre de cette même volonté humaine qui aura renouvelé le monde moral, celle du Fils de l'homme. « *Puisque la mort est tenue par homme, dit saint Paul exactement dans le même sens, la résurrection des morts vient aussi par homme* » (1 Corinthiens 15.21). Sans doute, on pouvait dire à Jésus : Tout cela, ce ne sont que des assertions de ta part. Mais il ne faut pas oublier que derrière ces affirmations il y avait un fait, ce : « *Lève-toi et marche,* » immédiatement suivi d'effet, qui était à la fois le texte de ce discours et son point d'appui. — Le v. 29 conclut tout ce développement par l'idée du jugement final dont la résurrection des corps est la condition. Pour être jugés, il faut que les morts reparassent avec la plénitude de leur conscience et de leur personnalité, ce qui suppose leur réintégration dans l'existence corporelle. — Il ne faut pas traduire : « *Ceux qui auront fait de bonnes, de mauvaises œuvres,* » mais : « *les bonnes, les mauvaises œuvres.* » Dans ces deux termes est énoncé, comme dit Keil, le résultat *total* de la vie en bien ou en mal. Dans le premier sont renfermés la sincérité morale qui conduit à la foi (3.21), l'acte de la foi elle-même quand l'heure de l'appel est venue, enfin tous les fruits de sanctification résultant de la foi. Le second comprend la dépravation intérieure naturelle qui éloigne de la foi, l'incrédulité qui prend volontairement parti pour le péché contre la lumière (3.19-20), enfin les conséquences morales inévitables d'un pareil choix. — Sur l'emploi de ποιῆν avec ἀγαθά et de πράττειν avec φαῦλα, voir à 3.20. — L'expression : *résurrection de vie*, s'explique par le terme opposé : *résurrection de jugement*. Celle-ci ne peut signifier que : résurrection conduisant au jugement ; celle-là, par conséquent, que : résurrection introduisant dans la plénitude de la vie, et cela sans qu'un jugement soit encore nécessaire pour décider de ce résultat favorable. Luthardt, Weiss, Wahle prennent le génitif ζωῆς, *de vie*, comme complément de cause ou de qualité : une résurrection qui procède de la vie (spirituelle) déjà possédée (v. 24-25) ou qui est appropriée à cette vie. Mais il y a des degrés dans le développement de la vie, et si cette résurrection, d'un côté, la suppose, elle peut, de l'autre,

l'avoir aussi pour effet. — Ici encore il faut se garder de traduire, *κρίσις*, avec Ostervald, Arnaud, etc., par *condamnation*.

Reuss prétend que, dans ce passage, la résurrection spirituelle est déclarée « plus grande et plus importante que la résurrection physique » (voir au v. 20) ; et pour tâcher d'accorder cette idée avec le : *Ne vous étonnez pas*, du v. 28, qui implique le contraire, voici le sens qu'il donne à ces mots : « Ne vous étonnez pas que je vous parle, comme je viens de le faire, d'une résurrection morale qui doit précéder la résurrection physique. Car vous admettez vous-mêmes que le Messie doit accomplir cette dernière ; et c'est là à vos yeux la plus étonnante. » Mais ces mots à *vos yeux* sont une importation du commentateur, destinée à sauver son système d'après lequel il a pu écrire sur le IV<sup>e</sup> évangile cette ligne, en contradiction manifeste avec la réalité (v. 28-29) : « L'idée d'un jugement futur et universel est répudiée comme quelque chose de superflu » (II, p. 539). Scholten, sentant l'impuissance de tout expédient exégétique pour arriver au but que l'on poursuit, celui de faire disparaître de notre évangile toute trace de l'eschatologie ordinaire, déclare inauthentiques ces v. 28 et 29, qui ne manquent pourtant dans aucun document. Il raisonne ainsi : L'activité de Jésus ne s'étendant, d'après pseudo-Jean, qu'aux hommes *qui sont en vie* . . . , les v. 28 et 29 doivent être interpolés. Méthode commode : quand on ne trouve pas l'évangile tel qu'on le *veut*, on le *fait* tel ! — Hilgenfeld (*Einl.*, p. 729) ne craint pas d'affirmer que notre passage exclut toute l'eschatologie judaïco-chrétienne, l'avènement extérieur de Jésus, une première résurrection, etc. Mais lors même que notre passage ne renferme pas tous les traits du tableau, il n'en *exclut* absolument aucun. Bien plus, l'avènement glorieux du Messie est impliqué dans le v. 28, et le drame eschatologique tout entier, que doit inaugurer la Parousie, est résumé v. 29, quant à son *résultat final* qui seul importe ici, la résurrection et le jugement, comme œuvres de Jésus.

Après cela (v. 19 à 29) le développement de l'idée du v. 17 « Mon Père

agit jusqu'à cette heure, et j'agis aussi, » est complètement épuisé, et Jésus revient au point de départ

**5.30 Je ne puis rien faire de moi-même ; selon que j'entends, je juge ; et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé<sup>a</sup>.**

Le v. 30 se rattacherait-il à ce qui précède immédiatement par la notion du jugement qui est commune à ce verset et au v. 29 ? Mais le temps présent : je *juge* (v. 30), ne convient point à l'idée du jugement futur (v. 29) ; et la première proposition : *Je ne puis rien faire de moi-même*, imprime dès l'abord à la pensée du v. 30 une portée beaucoup plus générale. Nous sommes évidemment ramenés à l'idée du v. 19, qui a servi de point de départ au développement précédent : l'infailibilité de l'œuvre du Fils trouvant sa garantie dans sa dépendance complète à l'égard de celle du Père. Comme le dit bien Reuss : « Le dernier verset reproduit la substance du premier ; et le discours s'arrondit ainsi, même extérieurement. » Après s'être attribué les opérations les plus prodigieuses, il semble que Jésus éprouve le besoin de se replonger vis-à-vis du Père dans une sorte de néant. Lui qui accomplit successivement les œuvres les plus grandes, il est impuissant à accomplir par lui-même l'acte le plus modeste. — Le pronom ἐγώ, *moi*, applique positivement à cette personnalité visible qu'ils ont devant eux les choses inouïes qu'il vient d'affirmer, d'une manière plus abstraite, touchant le *Fils*. C'est la première différence entre le v. 30 et le v. 19 ; voici la seconde : Pour décrire la subordination totale de son œuvre à celle du Père, Jésus s'était servi (v. 19) d'images empruntées au sens de la vue : le Père *montre*, le Fils *contemple*. Ici, il emprunte ses images au sens de l'ouïe : le Fils *entend*, évidemment de la bouche du Père, les sentences qu'il doit prononcer, et ce n'est qu'ainsi qu'il *juge*. De plus, des deux œuvres divines qu'il accomplit, *ressusciter* et *juger*, c'était surtout la première que

<sup>a</sup>Le T. R. ajoute πατρός (*du Père*) à la fin du verset, avec E G H M S U V Γ Mnn. It<sup>aliq</sup> ; ce mot est retranché par ✠ A B D L N Δ Λ Π quelques Mnn. It<sup>plér</sup> Vg. Syr. Cop. Or. (3 fois).

Jésus avait en vue au v. 19, en relation avec le miracle accompli sur l'impotent : il fait ici ressortir la seconde, en rapport avec l'acte suprême indiqué au v. 29. Les sentences dont il parle sont, les actes d'absolution ou de condamnation qu'il accomplit ici-bas, en disant à l'un : « *Tes péchés te sont pardonnés.* » à l'autre : « *Tes œuvres sont mauvaises.* » Avant de se prononcer ainsi, Jésus se recueille ; il écoute la voix du Père, et il n'ouvre la bouche qu'après l'avoir entendue. C'est sur cette docilité parfaite qu'il fait reposer l'infailibilité de ses sentences, et non sur une toute-science incompatible avec son humanité : « *Et, c'est-à-dire : et ainsi, mon jugement est juste.* » — Mais il y a une condition pour écouter et pour entendre de la sorte : c'est de n'avoir aucune volonté propre ; de là le ὅτι, *parce que*, qui suit. Sans doute, Jésus a, lui aussi, une volonté naturelle distincte de celle de Dieu : sa prière à Gethsémané le prouve bien : « *Que ta volonté se fasse, et non la mienne.* » Mais, dans un être complètement consacré à Dieu, comme Jésus, cette volonté de nature (ma volonté) n'est là que pour être incessamment soumise ou sacrifiée à celle du Père : « *Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* » Au point de vue ontologique, les monothélètes méritaient donc bien d'être condamnés ; car en refusant à Jésus une volonté distincte de celle de Dieu, ils supprimaient chez lui la nature humaine. Et pourtant, moralement parlant, ils avaient raison. Car toute volonté propre était en Jésus une volonté continuellement et librement sacrifiée. C'est sur cette soumission incessante que repose la sainteté absolue de sa vie ; et c'est de cette sainteté que résulte l'infailibilité de son jugement et de ses paroles. Il le déclare ici lui-même. — Le τοῦ πέμψαντός με, *de celui qui m'a envoyé*, n'est pas une simple paraphrase du nom de Dieu. Il est argumentatif : l'envoyé fait l'œuvre de l'envoyant.

Quelle existence que celle dont ce passage, v. 19-30, nous trace le type ! Une telle relation avec Dieu doit avoir été vécue pour être ainsi décrite : n'agir qu'après avoir vu, ne parler qu'après avoir entendu, quel tableau de la conscience filiale, de l'enseignement filial, de l'activité filiale Et tout cela



se rattachant à cette simple guérison accomplie sous l'initiative du Père ! Ne voit-on pas clairement que l'idée essentielle du v. 17 est celle de la relation de dépendance de l'œuvre du Fils envers celle du Père, et nullement celle du sabbat, dont il n'est plus fait la moindre mention dans tout ce développement ? En même temps, ce passage nous donne pour ainsi dire accès jusque dans le laboratoire intime de la pensée du Seigneur, nous permet d'étudier le mode d'engendrement de sa parole. Le miracle accompli et les accusations qu'il soulève éveillent sa réflexion. Il se recueille, et la relation profonde de son travail avec celui de son Père se formule dans sa conscience sous la forme de cette thèse simple, sommaire, semblable à un oracle, du v. 17. C'est là le thème qu'il développe ensuite. Au premier moment (v. 19 et 20), il demeure dans les plus hautes généralités de la relation paternelle et filiale. Puis se précisent dans sa pensée les deux œuvres essentielles qui résultent de cette relation : *vivifier, juger* (v. 21-23). Enfin, ces deux œuvres elles-mêmes se présentent à son esprit sous une forme de plus en plus concrète, dans leur réalisation historique progressive : d'abord dans le domaine *moral* (v. 4-27), puis dans celui des réalités *externes* (v. 28-29). Où est, dans cet incomparable passage, ce qu'on appelle *la métaphysique religieuse* ? Du premier au dernier mot tout respire ce sentiment de l'abnégation filiale qui est le cœur du cœur de Jésus.

## ***2. Le témoignage du Père appuyant celui que se rend le Fils :***

### **versets 31 à 40**

Jésus venait de s'attribuer des œuvres étonnantes. De telles déclarations pouvaient provoquer une objection chez ses auditeurs : « Tout ce que tu affirmes de toi-même n'a d'autre garantie que ta parole. » Jésus reconnaît que son témoignage a besoin d'une sanction divine (v. 31-35) ; et il la

présente à ses adversaires dans un double témoignage du Père : 1<sup>o</sup> celui de ses miracles (v. 36); et 2<sup>o</sup> celui qui se trouve dès longtemps renfermé dans les Ecritures (v. 37-40).

**5.31 Si c'est moi qui me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. 32 Il y en a un autre qui rend témoignage de moi, et je sais<sup>a</sup> que le témoignage qu'il me rend est vrai.**

Peut-être le v. 31 est-il la réponse à une objection qui fut réellement faite à Jésus, à la suite des paroles précédentes. De semblables interruptions abondent dans les récits beaucoup plus circonstanciés des chapitres suivants. — Sans doute le témoignage que l'on rend sur soi-même peut être parfaitement vrai; mais, dans la sphère des hommes pécheurs, il est toujours suspect de partialité ou de mensonge. Jésus parle ici en se mettant au point de vue de ses auditeurs, qui l'envisagent comme un homme ordinaire. Dans la parole 8.14, au contraire, il reprendra sa position normale et revendiquera nettement l'autorité exceptionnelle que lui confère sa sainteté, parfaite. — Le ἐγώ, *moi*, pourrait signifier ici : « moi *seul* (isolément de tout autre témoin); » il vaut mieux entendre : « moi-même, témoignant de ma propre personne. » Tout ce qui suit prouve que cet *autre* dont Jésus va alléguer le témoignage est Dieu, et non pas Jean-Baptiste, comme l'a cru de Wette. Les v. 33-35 sont précisément destinés à écarter l'application de cette parole au précurseur. Dans la seconde proposition du v. 32. ce mot : *Je sais*, signifie : « Je porte en moi-même la conscience intime de cette relation filiale dont mon Père rend témoignage. » Il veut dire que pour lui-même il n'aurait besoin d'aucun témoignage. — La leçon οἴδατε, *vous savez*, vient probablement de la fausse application de ces paroles au témoignage de Jean-Baptiste. Les expressions περὶ ἐμοῦ, περὶ ἐμαυτοῦ, *sur moi, sur moi-même*, trois fois répétées (v. 31-32), ne signifient pas : *en ma faveur, pour moi* (Rilliet), mais tout simplement : *à mon sujet*. — Avant de dire quel est cet *autre*, dont le témoignage sert d'appui au sien, Jésus éloigne la supposition

<sup>a</sup> D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> lisent οἴδατε (*vous savez*) au lieu de οἶδα (*je sais*).

que ce soit au témoignage du précurseur qu'il veuille en appeler :

**5.33 Vous, vous avez envoyé vers Jean et il a rendu témoignage à la vérité. 34 Mais moi, je n'emprunte pas le témoignage d'un homme ; et ce que je vous en dis ici, c'est afin que vous soyez sauvés. 35 Jean était le flambeau qui brûle et luit ; et vous vous êtes empressés de vous réjouir un moment à sa lumière.**

Le témoignage de Jean-Baptiste avait fait assez de bruit pour que Jésus put supposer qu'au moment où il disait : « J'ai un autre témoin, » chacun penserait à ce personnage. Jésus repousse cette supposition, mais tout en faisant remarquer qu'au point de vue de ses auditeurs le témoignage de Jean aurait dû pourtant être envisagé comme valable, puisque c'étaient eux-mêmes qui l'avaient provoqué (allusion à la députation 1.19 et suiv.). — Le *vous*, ὑμεῖς, en tête du verset, oppose les auditeurs à Jésus qui, lui, ne demande pas des témoignages humains et se contente de pouvoir alléguer celui du Père. — Le parfait μεμαρτύρηκε, *a rendu témoignage*, dit que le témoignage de Jean conserve sa valeur, malgré la disparition du témoin (v. 35 : il *était*, etc.). — Sur cette *vérité* à laquelle Jean a rendu témoignage, comparez 1.20,27,29. — Le ἐγὼ δέ, *mais moi*, du v. 34, fait antithèse au *vous* du v. 33. Ce témoignage humain qu'ils ont réclamé, ce n'est pas celui par lequel Jésus appuie la vérité du sien propre, lors même qu'il lui a été favorable. — Mais Jésus envisage-t-il donc le témoignage de Jean-Baptiste comme purement humain ? Quelques interprètes éludent la difficulté en traduisant οὐ λαμβάνω, dans le sens de : « Je ne recherche pas » ou « je n'ambitionne pas. » C'est forcer le sens de cette expression qui signifie seulement : Je n'en fais pas usage. Il suffit de tenir compte de l'article τήν devant le mot *témoignage* ; « le témoignage » signifie ici : celui dont j'ai besoin, le seul que je veuille alléguer comme confirmation du mien. Le témoignage de Jean avait mission de diriger les regards vers la lumière ; mais une fois que celle-ci avait paru, il faisait place au témoignage direct de Dieu lui-même. Ce témoignage était bien le fruit d'une révélation ; mais,

comme le dit Keil, cette inspiration, passant par une bouche humaine, pouvait être révoquée en doute. Cependant Jésus rappelle, en passant, ce témoignage de Jean. C'est le souci qu'il a de leur âme, qui ne lui permet pas de le passer sous silence : « Si je le rappelle, c'est afin que *vous* (ὁμῆϊς) en profitiez à salut. C'est donc pour vous, non pour moi. »

Le v. 35 exprime le caractère transitoire de l'apparition de Jean-Baptiste. Jean n'était pas *la lumière*, le soleil (1.8) : mais il était *le flambeau* allumé de Dieu pour éclairer avant que le jour vînt. On a expliqué de plusieurs manières l'article *le* devant le mot *flambeau*. Bengel trouve ici une allusion à Sirach XLVIII, 1 : « *La parole (d'Elie) brillait comme un flambeau,* » Luthardt croit que Jean est comparé *au* porte-flambeau connu qui précédait ordinairement l'époux dans les fêtes de noces. Meyer, Weiss, Keil entendent : *le vrai* flambeau destiné à montrer la voie. Peut-être y a-t-il allusion à cet *unique* flambeau qu'on allumait le soir pour éclairer la maison (Marc 4.21). — On pourrait ne voir dans les deux épithètes : *qui brûle et qui luit*, que cette idée unique : qui se consume en éclairant. Mais il est plus simple d'y trouver les deux conditions de l'utilité du flambeau : être allumé et n'être pas couvert (Weiss). — L'imparfait ἦν, *était*, prouve qu'au moment où Jésus parlait, le flambeau était déjà couvert. Car il y a évidemment dans ce passé une allusion à l'emprisonnement de Jean-Baptiste. — La seconde partie du verset : *Vous vous êtes empressés*, continue l'image. Jésus compare les Juifs à des enfants qui, au lieu de tirer parti des précieux instants pendant lesquels brille le flambeau, ne font que folâtrer à sa clarté. *Se réjouir* est opposé à *être sauvé* (v. 34). Il était impossible de mieux caractériser la vaine et pué- rile curiosité avec laquelle le peuple s'était préoccupé d'une apparition si extraordinaire. Comparez Luc 7.24 : « *Qu'êtes-vous allés voir au désert ?* » Weiss pense que Jésus veut signaler les espérances qu'avaient d'abord excitées chez les chefs cette apparition. Cela peut-il s'accorder avec Luc 7.30 ? — Ἡθελήσατε, *vous vous êtes complu à...*

**5.36 Mais moi, j'ai le<sup>a</sup> témoignage qui est plus grand<sup>b</sup> que [celui de] Jean ; car les œuvres que le Père m'a donné<sup>c</sup> d'accomplir, ces œuvres-là que je<sup>d</sup> fais témoignent de moi que le Père m'a envoyé.**

Le passage relatif à Jean-Baptiste n'était qu'une observation jetée en passant un argument *ad hominem* ; Jésus développe maintenant le fait annoncé dès l'abord, v. 32 : le témoignage du Père. Le ἐγὼ δέ, *mais moi*, est, comme celui du v. 34, l'antithèse du *vous*, v. 33 ; il complète le précédent en ajoutant l'affirmation à la négation. Pour l'article, *le*, voir à v. 34 : le témoignage *absolu*, le seul auquel je veuille en appeler ici. L'absence de l'article devant μείζω s'explique ainsi : *le*, vrai témoignage, qui est *un* témoignage plus grand que... — On trouve ordinairement dans le génitif τοῦ Ἰωάννου, *de Jean*, la forme de la comparaison abrégée : « plus grand que *celui* de Jean. » On pourrait expliquer plus littéralement : « plus grand *que Jean*, » c'est-à-dire que Jean témoignant en ma faveur : Jean identifié avec son témoignage. — Meyer, Weiss, Keil, Reuss, Wahle. etc., entendent par les ἔργα *les œuvres* dont parle Jésus, toute son activité en général, et non point seulement ses miracles. Weiss allègue pour ce sens tout le passage v. 20-27 sur la résurrection spirituelle de l'humanité. Mais les œuvres spirituelles de Jésus ne tombent pas sous les sens ; pour y croire, il faut les avoir éprouvées ; elles ne sont donc pas un *témoignage* pour le non croyant. Puis il ne faut pas oublier le point de départ de tout ce discours, qui est un miracle proprement dit Jésus fait certainement allusion à la guérison de l'impotent et à toutes les œuvres semblables qu'il accomplit chaque jour. Meyer concède cette explication pour les passages 7.3,21 et ailleurs : mais le contexte l'exige ici tout aussi bien que là. — Les miracles sont désignés, d'un côté comme des *dons* du Père à Jésus : de l'autre, comme des *œuvres* de Jésus lui-même. Et c'est en effet à ce double titre qu'ils sont un témoi-

<sup>a</sup> N omet τὴν devant μαρτυρίαν.

<sup>b</sup> A B E G M N Λ lisent μείζων (faute évidente).

<sup>c</sup> N B L N Γ lisent δέδωκεν, au lieu de ἐδωκεν.

<sup>d</sup> N A B D L N quelques Mnn. retranchent ἐγὼ devant ποίω.

gnage de Dieu. Si le Fils les faisait par sa force propre, ils ne seraient point une déclaration de Dieu en sa faveur ; et si Dieu les faisait directement, sans passer par l'organe du Fils, celui-ci n'en pourrait point tirer une légitimation personnelle. — On peut hésiter entre les leçons ἔδωκε et δέδωκε qui toutes deux sont compatibles avec le ἵνα τελειώσω suivant. L'objet de ce verbe *a donné*, ce sont : *les œuvres* ; Dieu fait don à Jésus de ses miracles. Puis cet objet est développé par ces mots (littéralement) : *afin que je les accomplisse*. Car ces miracles ne lui sont pas donnés sous forme d'œuvres faites, mais d'œuvres à faire. C'est ce que relève fortement la reprise du sujet dans les mots : *ces œuvres-là que je (ἐγώ) fais*. Cette expression : *donner afin que...*, renferme et la permission et la force. Comme c'est de cette double qualité du miracle — *don de Dieu* et *œuvre de Jésus* — que résulte le témoignage, il faut maintenir dans le texte le mot ἐγώ moi (devant ποιῶ), que retranchent D et les alexandrins, et qui fait bien ressortir le second de ces deux caractères. — Mais ce témoignage des miracles est encore indirect, comparé à un autre tout à fait personnel, v. 37 :

**5.37 Et le Père qui m'a envoyé, lui-même<sup>a</sup> a rendu témoignage de moi... Vous n'avez jamais ni entendu sa voix, ni vu sa figure.**

Il est clair, quoi qu'en disent Olshausen, Baur et d'autres, que Jésus parle ici d'un *nouveau* témoignage du Père : autrement, pourquoi substituerait-il au présent, *témoignent* (v. 36), qui s'applique, aux miracles que Jésus accomplit actuellement, le parfait, *a témoigné*, qui ne peut désigner qu'un témoignage rendu et achevé ? Le pronom αὐτός, *lui-même*, accentué comme il l'est, relève énergiquement le caractère *personnel* de ce nouveau témoignage : Dieu a parlé *lui-même*. Voilà pourquoi la leçon αὐτος, *lui-même*, me paraît préférable au ἐκεῖνος, *celui-là*, des alexandrins. — Quel est ce témoignage personnel ? De Wette et Tholuck entendent par là la voix intérieure par laquelle Dieu témoigne dans *le cœur* de l'homme en faveur de l'Évangile, « *l'attrait du Père au Fils*. » Mais il est impossible d'expliquer à

<sup>a</sup> B L a lisent ἐκεῖνος, au lieu de αὐτος ; D : ἐκεῖνος αὐτος.

ce point de vue le parfait a témoigné et bien difficile de rendre compte des expressions suivantes : *sa voix, sa figure*, qui se rapportent si évidemment à une manifestation personnelle. Chrysostome, Grotius. Bengel (moi-même, dans les deux premières éditions), rapportent cette parole au témoignage de Dieu dans le *baptême* de Jésus, qui répond bien à cette condition. Mais on objecte avec raison le οὐ . . . πώποτε, *jamais*, dans les mots suivants; et ce serait revenir au témoignage de Jean-baptiste que Jésus avait écarté, puisque la voix de Dieu n'avait été entendue que par Jésus et le précurseur et que tout reposait ainsi sur le témoignage de ce dernier. Il faut donc plutôt se ranger à l'explication de Cyrille, Calvin, Lücke, Meyer, Luthardt, Weiss, Keil, Wahle, qui appliquent le v. 37 au témoignage de Dieu *dans l'Ancien Testament*, ce livre dans lequel il se manifeste et parle lui-même. Les v. 38 et 39 confirment ce sens. — Les expressions : *entendre la voix, voir la figure de Dieu*, désignent une connaissance vivante et intérieure de Dieu. Quand Jésus lisait l'Ancien Testament, sa conscience contemplait la sainte *figure* de Dieu et son cœur entendait *la voix* de son amour. Rien de semblable ne s'était passé chez ses auditeurs. La parole divine n'avait atteint ni leur conscience, ni leur cœur. Le témoignage personnel de Dieu n'existait donc pas pour eux, puisque le seul livre dans lequel ils auraient pu l'entendre était resté pour eux, par leur faute, un livre fermé. La liaison du v. 37 au v. 38 par καί, *et*, ne présente plus de difficulté à ce point de vue.

**5.38 Et vous n'avez pas sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé. 39 Vous sondez les Ecritures, parce que vous croyez avoir en elles la vie éternelle; et ce sont elles qui rendent témoignage de moi; 40 et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie!**

La parole écrite, qui aurait dû être le moyen de cette révélation personnelle, ils l'ont entre les mains et sur les lèvres, mais non dans le cœur. Ils ont étudié la lettre, mais ne se sont point approprié le contenu, la pensée, l'esprit. Ainsi elle n'est point devenue une lumière allumée au-dedans

d'eux pour les conduire, une puissance pour les dominer. Jésus donne une preuve de ce fait intime, c'est leur incrédulité envers lui, l'envoyé divin. Sans doute ce n'est pas là un *argument* ; car la réalité de sa mission divine était précisément le point en question. C'est un *jugement* que prononce Jésus, lequel, comme tout le discours, a son point d'appui dans le miracle qu'il a accompli : il va le justifier dans les v. 39 et 40.

Le v. 39 pourrait être envisagé comme une concession : Sans doute, vous étudiez avec soin les Ecritures. Il faut plutôt y voir l'indication d'un fait : « Vous scrutez les Ecritures avec tant de soin : vous en épluchez l'écorce avec la plus scrupuleuse exactitude, espérant faire jaillir de cette étude minutieuse la vie éternelle ; mais avec cela vous, repoussez obstinément celui auquel elles rendent témoignage, ce qui prouve bien qu'elles ne demeurent pas en vous ! » Nous prenons donc le verbe ἔρουνᾶτε comme indicatif : *Vous sondez* ; c'est ce que font Cyrille, Erasme, Bengel. Lücke, Westcott, et finalement aussi Luthardt. Un grand nombre d'interprètes et de traducteurs (Chrysostome, Augustin, Luther, Calvin, Stier, Hoffmann, Keil, Wahle, Ostervald) font de ce verbe un impératif : *Sondez*. Jésus les exhorterait à une étude approfondie des Ecritures. Mais, dans ce cas, il ne devrait pas dire : « parce que vous *croyez* avoir en elles... » mais : « parce que vous *aurez* en elles ; » ou du moins : « puisque vous *pensez vous-mêmes* avoir en elles... » Et ensuite il devrait continuer, afin de motiver l'exhortation, en disant : « *Car* ce sont elles... » — Le verbe ἔρουνᾶν, *creuser*, est très propre à caractériser l'étude rabbinique des Ecritures, la dissection de la lettre. — Ἐκεῖναι, *celles-là*, toujours avec le sens énergique et exclusif que ce pronom a chez Jean : « Or ce sont précisément elles... »

La copule καί, *et*, au v. 40. fait ressortir, comme si souvent chez Jean, la contradiction morale entre les deux choses que l'incrédulité parvient à faire marcher ensemble : étudier les Ecritures qui témoignent de Christ, *et* en même temps ne pas venir à Christ ! Ils cherchent la vie, *et* ils repoussent celui qui l'apporte ! — Les mots : *Vous ne voulez pas*, signalent le côté volon-



taire de l'incrédulité, l'antipathie morale qui en est la cause réelle. On retrouve dans ce passage l'accent douloureux de cette parole, conservée par les synoptiques : « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu... Mais vous n'avez pas voulu ! » — Ce passage montre clairement comment Jésus s'était retrouvé lui-même dans l'Ancien Testament. Il y avait tellement contemplé sa propre figure, qu'il lui paraissait impossible d'avoir étudié sincèrement ce livre et de ne pas *venir à lui* immédiatement.

Mais *d'où provient*, donc ce non vouloir signalé au v. 40 et quelle en sera la *conséquence* ? Ce sont là deux questions auxquelles Jésus répond dans les paroles qui terminent ce discours et qui en sont comme l'application pratique.

### 3. La condamnation de l'incrédulité juive : versets 41 à 47

Dans les versets 41 à 44, Jésus dévoile la cause de l'antipathie morale qui les éloigne de lui ; dans les versets 43 à 47, les conséquences terribles de ce refus de croire.

**5.41 Je ne tire pas ma gloire des hommes. 42 Mais je vous connais [et je sais] que vous n'avez point en vous-mêmes l'amour de Dieu. 43 Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas ; si un autre vient en<sup>a</sup> son propre nom, celui-là, vous le recevrez. 44 Comment pouvez-vous croire, vous qui tirez votre gloire les uns des autres, et vous ne recherchez<sup>b</sup> pas la gloire qui vient de Dieu<sup>c</sup> seul ?**

D'un côté, un Messie qui n'a nul souci de la bonne opinion des hommes et des hommages de la multitude, et de l'autre, des hommes qui mettent leur souverain bien dans la considération publique, dans une réputation intacte d'orthodoxie, dans un haut renom d'érudition scripturaire et de fi-

---

<sup>a</sup>N omet εν.

<sup>b</sup>N 10 Mnn. It<sup>aliq</sup> lisent ζητετε.

<sup>c</sup>B a b omettent θεου (de Dieu). N a la singulière leçon : μονογενους θεου.

délimité aux observances (comparez la description des pharisiens, Matthieu 6.1-18; 23.1-12) : comment cette opposition de tendances ne mettrait-elle pas obstacle à la naissance de la foi chez ces derniers ? Weiss pense que, si c'était là le sens du v. 41, il eût fallu un ἐγώ, *moi*, en opposition à *vous* (v. 42). Ainsi que Westcott, il comprend dans ce sens : Ne croyez pas que je parle ainsi « pour me glorifier à vos yeux » (Weiss) ; ou : « par suite du dépit que me causent mes espérances trompées » (Westcott). Mais le ἐγώ ne serait nécessaire que si le cas de Jésus était placé le second. Si Jésus avait voulu répondre à une semblable supposition de la part de ses adversaires, il eût dit sans doute : μὴ δοκεῖτε, « ne pensez pas que, je recherche... » Le parfait ἔγνων σημαίνει « Je vous ai étudiés, et je vous connais... » Jésus avait discerné le fond de vanité que recouvraient ces beaux dehors tant admirés chez les chefs. — *L'amour de Dieu* désigne cette aspiration intime à Dieu qui peut se trouver chez le Juif et même chez le païen sincère. Romains 2.7 : « Ceux qui cherchent l'honneur, la gloire, l'immortalité » (comparez v. 44). C'est cette divine aspiration qui conduit à la foi, comme son absence à l'incrédulité. Jésus précise ici la pensée exprimée d'une manière indéterminée 3.19,21. — *En vous-mêmes* : pas seulement sur les lèvres, mais dans le cœur.

Verset 43 : Le résultat de ce contraste entre sa tendance morale et la leur. Tandis qu'ils le rejettent, lui, le Messie, dont toute l'apparition porte le sceau de la dépendance de Dieu, ils recevront avec empressement tout faux Messie qui agira par sa propre sagesse et sa propre force, glorifiant l'homme en sa personne. Tout glorieux de ce monde sera le bienvenu auprès de ces amateurs de la gloire humaine. — *Au nom de Dieu* : venant en son autorité et comme son délégué. *En son propre nom* : ne représentant que lui-même, son génie et sa puissance. Le ἔλθῃ, *vient*, dans son rapport à ἐλήλυθα, *je suis venu*, ne peut désigner qu'une apparition pseudo-messianique. D'après les synoptiques aussi, Jésus attendait des pseudo-Christes (Matthieu 24.5,24 et parall.). L'histoire a confirmé cette prophétie ; elle

parle de soixante-quatre faux Messies qui sont tous parvenus à se former un parti dans le peuple juif sur cette voie-là. Voir Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten* (cité par Meyer). — *Vous le recevrez* ; comparez 2 Thessaloniens 2.10-11. L'application que l'on a voulu faire de cette expression : *un autre*, au faux Messie Barcochébas (vers 132), pour démontrer la composition de notre évangile au second siècle (Hilgenfeld, Thoma), est une supposition absolument gratuite, que rien dans le texte n'autorise.

Cette tendance vicieuse que Jésus reproche à ses auditeurs, va même jusqu'à détruire chez eux la faculté, la *possibilité* de croire : v. 44. — Le pronom ὑμεῖς, *vous*, signifie : des hommes tels que vous êtes (v. 42-43). — Dans les derniers mots, l'adjectif μόνου, *seul*, peut être rapporté à l'idée de θεοῦ : Dieu qui est *le seul Dieu*. Jésus caractériserait Dieu comme ayant, en tant que *seul Dieu*, le droit de dispenser la vraie louange. C'est le sens ordinairement donné à cette expression. Je crois plus conforme à l'esprit du contexte d'entendre avec Grotius et de Wette : la gloire que l'on reçoit de *Dieu seul* — Le contenu de ces versets peut s'énoncer ainsi : Plus un homme se soucie de la gloire humaine, moins bien il est disposé pour la foi. Mais si les chefs et le peuple sont nécessairement détournés d'elle par le courant de la gloire pharisaïque, non moins certainement l'esprit d'amour pour Dieu, qui inspire les livres de Moïse, les rendrait capables de croire, s'ils en étaient pénétrés, et les conduirait à Jésus.

**5.45 Ne croyez pas que ce soit moi qui vous accuserai auprès du Père ; il est là, votre accusateur<sup>a</sup>, Moïse, en qui vous avez mis votre espérance. 46 Car si vous croyiez à Moïse, vous croiriez en moi ; car il a écrit<sup>b</sup> de moi. 47 Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous<sup>c</sup> à mes paroles ?**

Après leur avoir dévoilé la *cause* morale de leur incrédulité, Jésus montre

<sup>a</sup>B ajoute προς τον πατερα (*auprès du Père*).

<sup>b</sup>Ν : γεγραψεν.

<sup>c</sup>Au lieu de πιστευετε, B V Π It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> lisent πιστευετε et D G S Δ quelques Mnn. πιστευσητε.

à ses auditeurs le *danger* auquel elle les expose, celui d'être condamnés au nom de cette loi même, sur l'observation de laquelle ils ont fondé leurs espérances de salut. Ce n'est pas lui, le Messie rejeté par eux, c'est Moïse lui-même, au nom duquel ils le condamnent, qui réclamera leur condamnation. Jésus les poursuit ici sur leur propre terrain. Sa parole prend une forme agressive et dramatique. Il évoque devant eux cette grande figure de l'ancien libérateur, à laquelle s'est attachée (εἰς ὅν) leur espérance, et transforme cet avocat prétendu en accusateur. Les mots : *que c'est moi qui vous accuserai*, montrent que, déjà alors, on imputait à Jésus un sentiment d'hostilité contre son peuple. C'étaient ses discours sévères qui donnaient lieu à cette accusation. — Ἔστι est très solennel. « *Il est là, celui qui...* » — Les mots : *en qui vous espérez*, font allusion au zèle pour la loi, qu'avaient manifesté en ce jour même les adversaires de Jésus ; ce zèle était leur titre, un titre assuré, pensaient-ils, à la gloire messianique. « *Il se trouvera que ce Moïse que vous invoquez contre moi, témoignera pour moi contre vous.* » Quel renversement de toutes leurs notions ! Meyer et Weiss prétendent que les mots : *qui vous accuserai...* ne peuvent se rapporter au *jugement dernier*, puisqu'alors Jésus remplira la fonction, non d'accusateur, mais de juge. Mais Jésus ne traite pas cette question ; elle n'aurait pas eu de sens avec des gens qui ne le reconnaissaient pas comme le Messie. — *Auprès du Père* : qui jugera par Christ.

Les deux versets 46 et 47 prouvent la thèse du v. 45 ; le premier montre le lien nécessaire entre la foi en Moïse et la foi au Christ : le second, le lien non moins nécessaire entre l'incrédulité envers l'un et l'incrédulité envers l'autre. En d'autres termes : Tout vrai disciple de Moïse est sur la voie de devenir chrétien ; tout mauvais Juif s'appête à rejeter l'Évangile. Ces deux propositions sont fondées sur ce principe que les deux alliances sont le développement d'une même pensée fondamentale et possèdent la même substance morale. Accepter ou repousser la révélation du salut à son premier stage, c'est implicitement l'accepter ou la rejeter sous sa forme par-

faite. C'est exactement la thèse que développe saint Paul, Romains 2.6-10; 26-29. — Les mots : *a écrit de moi*, font allusion au protévangile, aux promesses patriarcales, au types, tels que celui du serpent d'airain, aux cérémonies lévitiques qui étaient *l'ombre des choses à venir* (Colossiens 2.17), plus spécialement à la promesse Deutéronome 18.18 : « *Je leur susciterai un prophète tel que toi* ; » cette dernière promesse, tout en renfermant l'envoi de tous les prophètes qui ont suivi Moïse, se consomme en Jésus-Christ. — *Vous croiriez en moi* : en moi comme en celui que Moïse avait ainsi annoncé. A la vérité, plusieurs de ces prophéties n'avaient pas encore trouvé en Jésus leur accomplissement. Mais il faut penser surtout à l'esprit de sainteté de la loi mosaïque et des institutions théocratiques, qui trouvait en Jésus sa pleine réalisation. Moïse tendait à éveiller le sentiment du péché et la soif de la justice, que Jésus venait satisfaire. « Donner accès à cet esprit, c'était ouvrir d'avance son cœur au grand vivificateur. » (Gess.)

Verset 47. En retour, l'incrédulité envers Moïse entraîne naturellement le rejet de Jésus. L'antithèse essentielle n'est pas celle des substantifs, *écrits* et *paroles*, mais celle des pronoms, *ses* et *mes*. La première n'est qu'accidentelle ; elle provient uniquement de ce que les Juifs connaissaient Moïse par ses *écrits* et Jésus par ses *paroles*. Ce reproche de ne pas croire à Moïse, adressé à des gens que met en fureur la violation prétendue d'un des commandements mosaïques, rappelle cette autre parole si douloureuse et si amère de Jésus (Matthieu 23.29-32) : « *Vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et vous témoignez ainsi que vous êtes les fils de ceux qui les ont tués.* » Le rejet d'un principe sacré s'abrite parfois sous les apparences du respect le plus minutieux et du zèle le plus ardent pour ce principe même. De cette coïncidence résultent, dans l'histoire religieuse de l'humanité, ces situations tragiques, entre lesquelles la catastrophe d'Israël ici annoncée occupe certainement le premier rang.

Quant à la réalité historique de ce discours, voici quels nous paraissent être les résultats de l'exégèse :

1° La *pensée fondamentale* s'adapte parfaitement à la *situation donnée*. Accusé d'avoir fait une œuvre anti-sabbatique et même de s'attribuer l'égalité avec Dieu, Jésus se justifie de la manière à la fois la plus élevée et la plus humble, en attestant, sur le témoignage de sa propre conscience, la dépendance absolue de son œuvre relativement à celle du Père.

2° Les *trois parties* principales du discours s'enchaînent naturellement l'une à l'autre, en partant de l'idée-mère que nous venons de signaler :

1. Jésus affirme l'adaptation constante de son activité à celle du Père et annonce que des œuvres bien plus considérables encore procéderont de la relation de dépendance qu'il entretient avec Dieu.
2. Il prouve cette relation intime, si impossible à contrôler, par un double témoignage de Dieu : ses miracles, dont un échantillon est en ce moment même devant leurs yeux, et les Ecritures.
3. Il termine en leur montrant, dans leur antipathie secrète pour la tendance morale de son œuvre, la raison qui les empêche de se fier au témoignage divin, et en annonçant leur condamnation future au nom de ce Moïse qu'ils l'accusent de mépriser.

Au lieu de la métaphysique abstruse que l'on reproche aux discours de Jean, il ne nous reste que l'expression simple de la conscience filiale de Jésus. Celle-ci se déploie graduellement dans une série d'intuitions d'une grandeur imposante et d'une élévation unique. Ce qui rend ce trait plus frappant, c'est la simplicité naïve et presque enfantine des images employées pour décrire la communion du Fils avec le Père. Une telle relation doit avoir été *vécue* pour être exprimée, et exprimée de la sorte.

Strauss a reconnu, jusqu'à un certain point, ces résultats de l'exégèse. « Il ne se trouve, dit-il, dans la teneur du reste du discours, rien qui fasse difficulté, rien que Jésus n'eût pu dire lui-même, puisque l'évangéliste rapporte, dans le meilleur enchaînement, des choses... que, d'après les sy-

noptiques aussi, Jésus s'est attribuées<sup>a</sup>. Les objections de Strauss portent uniquement sur les analogies de style entre ce discours, celui de Jean-Baptiste (ch. 3) et certains passages de la première épître de saint Jean, difficulté que nous croyons avoir résolue (⇒). Strauss conclut en disant : « Si donc la forme de ce discours doit être attribuée à l'évangéliste, il se pourrait que le fond appartînt à Jésus. Nous croyons pouvoir conclure en disant : Jésus doit avoir réellement parlé de la sorte. Le thème principal a le caractère de l'à-propos le plus parfait. Les idées secondaires se subordonnent logiquement à ce thème. Pas un détail ne s'écarte de l'idée de l'ensemble ou ne la dépasse ; l'application enfin est d'une solennité saisissante, comme elle devait l'être dans une telle situation, et achève d'imprimer à tout le discours le sceau de l'actualité.

Renan estime que l'auteur de ce récit doit en avoir puisé le fond dans la tradition, ce qui, dit-il, est *extrêmement grave*, parce que cela prouve qu'une partie de la communauté chrétienne attribuait réellement à Jésus des miracles accomplis à Jérusalem. Quant au discours en particulier, voici le jugement sommaire qu'il formule sur tous ceux du IV<sup>e</sup> évangile (p. LXXVIII) : « Le thème peut n'être pas sans quelque authenticité ; mais, dans l'exécution, la fantaisie de l'artiste se donne pleine carrière. On sent le procédé factice, la rhétorique, l'apprêt. » Mais le *procédé factice* se trahit par des banalités sans à-propos : — en avons-nous rencontrées ? La *rhétorique*, par l'emphase et l'enflure : — avons-nous trouvé un mot redondant, un mot qui n'exprimât une pensée originale ? L'*apprêt*, par les antithèses ingénieuses ou la recherche du piquant : — ce discours nous a-t-il rien offert de semblable ? Le fond et la forme excluent également l'idée d'un travail artificiel, d'une composition à froid.

Relevons enfin une assertion de M. Réville, tranchante et hardie, comme celles qui sortent si souvent de la plume de ce critique : Ce livre, dit-il en

---

<sup>a</sup>*Vie de Jésus*, t. I, 2<sup>e</sup> partie, p. 675, trad. de Littré. — L'expression « dans le reste du discours » n'est point destinée à limiter ce jugement favorable porté sur l'ensemble du discours ; elle s'applique à une exception que Strauss venait lui-même d'écartier.

parlant du IV<sup>e</sup> évangile, où le judaïsme, la loi juive, le temple juif, sont des choses, aussi étrangères, aussi indifférentes, qu'elles pouvaient l'être à un chrétien helléniste du deuxième siècle. . . <sup>a</sup> Et l'on écrit de pareilles paroles en face des derniers versets de notre chapitre, dans lesquels Jésus identifie tellement son enseignement avec celui de Moïse que croire à l'un, c'est implicitement croire à l'autre, et rejeter le second, c'est virtuellement repousser le premier, parce que Jésus n'est réellement que Moïse accompli ! L'accord de la loi et de l'Évangile ne ressort pas plus clairement du sermon sur la montagne que du passage que nous venons d'étudier.

## DEUXIÈME SECTION

### 6.1-71

#### **Le grand témoignage messianique et la crise de la foi en Galilée.**

La guerre est maintenant déclarée en Judée : le fil du récit se brise extérieurement. Jean ne mentionne pas le retour de Jésus en Galilée. Mais c'est là que nous le retrouvons au commencement du ch. 6, et il y demeure dès lors d'une manière prolongée et assez persévérante pour étonner même ses proches, comme cela se lit au ch. 7. Ce séjour en Galilée comprend tout l'intervalle entre la fête de Purim, en mars (ch. 5), et celle des Tabernacles, en octobre. (ch. 7), par conséquent sept mois consécutifs, dans lesquels il est naturel de placer la majeure partie des faits du ministère galiléen décrit par les synoptiques.

Ce séjour continu en Galilée et ce long éloignement où Jésus se tient de Jérusalem sont d'autant plus frappants que, dans cette partie de l'année,

---

<sup>a</sup>*Revue germanique*, 1<sup>er</sup> décembre 1863, p. 120, note.



se trouvaient deux des trois grandes fêtes Israélites auxquelles les Juifs tenaient le plus à assister, Pâques et Pentecôte. La conduite de Jésus a donc besoin d'une explication. Cette explication ressort de 7.1 : « *Et Jésus séjournait en Galilée ; car il ne roulait pas séjourner en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir.* » — Le ch. 6 continue donc le ch. 5 en ce sens que le séjour suivi de Jésus en Galilée, dont le ch. 6 nous raconte le fait le plus saillant, résultait du conflit violent qui avait amené l'éloignement de Jésus de Jérusalem après le miracle et le grand discours rapportés au ch. 5. Ainsi, moralement parlant, le fil du récit n'est point rompu.

Mais pourquoi, dans toute la multitude des faits qui ont rempli le ministère de Jésus en Galilée, Jean choisit-il celui qui est raconté au ch. 6, et celui-là seul ? Suivant Reuss, la narration que fait Jean de cette scène si bien décrite par les synoptiques, est incompatible avec l'intention qu'on lui prête de compléter ceux-ci. C'est ici une exception, en effet, mais elle s'explique sans difficulté, si l'on ne perd pas de vue l'idée qui domine toute cette partie, celle du développement de *l'incrédulité nationale*. La fin du ch. 6 fait voir qu'au moment ici décrit se consomme en Galilée une crise semblable à celle qui se produisait en Judée, avec cette différence, déjà signalée, que l'incrédulité en Judée est violente, agressive et ne peut aboutir qu'au meurtre, tandis qu'en Galilée, où elle provient d'un simple sentiment de déception après une attente surexcitée, elle ne produit que l'abandon : ou ne tue pas, on s'en va et pour ne pas revenir (v. 66-67). Comme dit Weiss, la demi-foi galiléenne devient incrédulité. La révélation de la gloire de Jésus, par les deux miracles et les discours racontés dans ce chapitre, forme toujours le fond de la narration. Mais le but spécial de ce récit est de décrire le triste résultat auquel aboutirent, en Galilée comme en Judée, de si grandes grâces. Dans cette province même, où la foi avait paru un instant prendre racine (4.45), l'œuvre messianique, comme telle, échoue ; et là aussi, cette parole doit s'accomplir : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » Cependant l'œuvre de Jésus n'en poursuit

pas moins, au milieu de ce grand désastre, sa paisible et humble croissance chez quelques uns ; elle obtient même en ce moment critique le plus magnifique hommage (v. 68-69).

Beyschlag a fait ressortir comment le miracle de la multiplication des pains, en provoquant la brusque explosion des espérances politiques qui couvaient sous la cendre chez le peuple galiléen, fit éclater l'incompatibilité complète qui existait entre l'idée messianique, du peuple et celle de Jésus, et par conséquent la nécessité morale de la rupture. Jean seul a saisi la portée historique de ce moment décisif dans le ministère de Jésus, et seul aussi a pu le présenter sous son vrai jour. Ainsi s'explique l'exception qu'il a faite en faveur de ce récit, bien qu'il le trouvât déjà reproduit dans les écrits de ses devanciers, et voilà pourquoi il a jugé bon de concentrer dans le tableau de cet événement le sommaire de tout le ministère galiléen.

Trois parties dans ce chapitre :

- Les deux miracles : v. 1 à 21 ;
- Les entretiens et les discours qui s'y rattachent : v. 22 à 65 ;
- La crise finale : v. 66 à 71.

## I. Les miracles : versets 1 à 21.

### 1. La multiplication des pains : versets 1 à 13

**6.1 Après ces choses, Jésus se retira au-delà de la mer de Galilée qui est la mer de Tibériade. 2 Et<sup>a</sup> une grande foule le suivait, parce qu'ils voyaient<sup>b</sup> les miracles<sup>c</sup> qu'il opérait sur<sup>d</sup> les malades.**

<sup>a</sup> **N** B D L N quelques Mnn. It<sup>pl</sup> Cop. lisent δε au lieu de και.

<sup>b</sup> Au lieu de εθεωρων, on lit εθεωρουν dans A et εθεωρουν dans B D L N

<sup>c</sup> T. R. lit αυτου τα σημεια. **N** A B D K L S Λ Π It. Syr. Vg. Cop. retranchent αυτου.

<sup>d</sup> **N** lit περι au lieu de επι.

Si les faits du ch. 5 se sont réellement passés à la fête de Purim, ceux qui sont rapportés au ch. 6 n'ont eu lieu que quelques semaines après (v. 4), et la liaison indéterminée μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, convient bien à cet intervalle peu considérable.

Meyer, serrant le sens de μετὰ ταῦτα, entend : « immédiatement après ce séjour en Judée. » Le ἀπῆλθεν, *s'en alla*, signifierait qu'il revint de Jérusalem dans la contrée à l'est du Jourdain ; et *la foule* mentionnée au v. 2 serait celle qui accompagnait Jésus à son retour de Judée. Mais, observe Luthardt, Jean n'aurait pu s'exprimer ainsi : Jérusalem n'était pas en relation directe avec la rive orientale de la mer de Galilée. Et comment ces multitudes auraient-elles accompagné Jésus loin de la Judée au moment même de la Pâque qui les invitait à y demeurer ? Il est de toute évidence que le v. 2 est la description d'une situation générale, sur le fond de laquelle va se détacher la scène suivante (exactement comme 1.23-25 par rapport à 3.1-21, ou 3.22-24 par rapport à 3.23-36, ou 4.43-45 par rapport à 4.46-54). C'est la manière de raconter de Jean. Ce caractère de tableau général ressort des imparfaits ἤκολούθει, *accompagnait*, ἐθιέων, *voyaient*, ἐποίει, *faisait*, en opposition à l'aoriste, ἀνῆλθε, *monta* (v. 3), qui annonce le récit du fait particulier auquel vise l'auteur. Jean omet donc la mention expresse du retour en Galilée, qui s'entendait de soi-même après 4.43-45, et il veut dire que Jésus recommença cette activité galiléenne racontée par les synoptiques, signalée par des miracles journaliers et durant laquelle il était constamment accompagné par des foules considérables. Ce fut par conséquent d'un point quelconque de la côte occidentale de la mer de Galilée qu'il trouva bon de se retirer sur la côte opposée (πέραν, *au-delà de*). — Reuss, se jetant dans l'extrême opposé à celui de Meyer, dit : « Tout cela nous fait voir que nous n'avons pas ici de narration strictement chronologique, comme on se l'imagine très gratuitement. » La vérité est que Jean, décrivant le développement historique de l'incrédulité juive, met cette scène à sa vraie place, mais sans décrire tout le détail des faits qui l'ont précédée

et suivie.

Jean ne dit rien des motifs qui engagèrent Jésus à cette démarche ; le terme ἀπ᾽ ἧλθεν, *s'en alla*, semble indiquer un besoin de solitude. Et en effet, d'après Marc 6.30 et Luc 9.10, les apôtres venaient de rejoindre leur Maître après avoir accompli leur première mission, et Jésus désirait leur donner du repos et passer quelques moments seul avec eux. De plus, d'après Matthieu 14.13, il venait d'apprendre le meurtre de Jean-Baptiste, et, sous le coup de cette nouvelle qui lui faisait pressentir la proximité de sa propre fin, il avait besoin de se recueillir et de préparer ses disciples à cette autre catastrophe. Ainsi concordent aisément nos quatre récits. — Luc nomme *Bethsaïda* l'endroit près duquel eut lieu la multiplication des pains. On a prétendu qu'il entendait par là Bethsaïda près de Capernaüm, et que, par conséquent, ce fait aurait eu pour théâtre selon lui, la rive occidentale. Mais Luc se mettrait ainsi en contradiction, non seulement avec les autres évangélistes, mais avec lui-même ; car il dit que Jésus se retira avec ses disciples *dans un lieu désert* appartenant à une ville appelée Bethsaïda. Or cette intention de Jésus ne permet pas de penser au bourg de Bethsaïda sur la rive occidentale, où il était au centre même de son activité et toujours entouré de foule. Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2,1 et 4,6) parle d'une ville qui portait le nom de *Bethsaïda Julias*, située au bord de la mer de Tibériade, dans la tétrarchie de Philippe, et l'expression *Bethsaïda de Galilée*, par laquelle Jean 12.21 désigne la ville de ce nom d'où Pierre, André et Philippe étaient originaires (1.45), n'a de sens qu'autant qu'il existait réellement une Bethsaïda hors de Galilée. C'est celle dont Luc veut parler. Bethsaïda Julias était en Gaulonitide, sur la rive gauche du Jourdain, un peu au-dessus de son embouchure dans le lac de Génézareth. C'est là que mourut Philippe et qu'il fut magnifiquement inhumé (Furrer, *Bibellex*, de Schenkel, I, p. 429). — Si Jean eût écrit en Galilée et pour des lecteurs palestiniens, il se serait contenté de l'expression ordinaire : *mer de Galilée*. Mais, comme il écrivait hors de Palestine et pour des Grecs, il ajoute l'explication *de Tibériade*. La

ville de Tibériade, bâtie par Hérode Antipas et ainsi nommée en l'honneur de Tibère, était fort connue au dehors, au dehors. Aussi le géographe grec Pausanias appelle-t-il la mer de Galilée : λίμνη Τιβερίς. Josèphe se sert indifféremment des deux dénominations réunies ici par Jean. — L'imparfait ἔώρων, *ils voyaient*, dépeint la jouissance que leur procurait ce spectacle toujours renouvelé. La leçon du T. R. ἔώρων est appuyée par le *Sinaït.* et même par le barbarisme ἐϋεώρων de l'*Alexandrinus*. — Weiss observe que, si réellement la mission des Douze eut lieu pendant le voyage de Jésus à la fête de Purim (ch. 5), comme l'a pensé Gess, le récit de Jean s'accorde très bien avec celui de Marc, qui place la multiplication des pains immédiatement après le retour des Douze.

**6.3 Et Jésus monta<sup>a</sup> sur la montagne, et il était assis<sup>b</sup> là avec ses disciples. 4 Or la Pâque, la fête des Juifs, était proche.**

L'expression *la montagne* désigne, non une montagne particulière qui se trouvait là (car la localité n'a pas été désignée), mais la contrée montagneuse, en opposition à la plaine du littoral. Jésus avait cherché là un lieu solitaire et s'y entretenait avec ses disciples. — L'expression de Jean a quelques rapports avec celle de Matthieu 15.29, immédiatement avant la seconde multiplication des pains.

Quel est le but de la remarque du v. 4? Est-ce une notice chronologique? Dans ce cas-là, elle aurait plutôt été placée au commencement du récit. Elle arrive ici occasionnellement, à la manière de Jean, comme remarque explicative (comparez 1.24). Mais dans quel but? Selon Meyer, pour expliquer le grand rassemblement dont il est parlé v. 5. Mais cette explication le force à distinguer cette foule de celle du v. 2, ce qui est évidemment inadmissible. Weiss le reconnaît et voit au v. 2 et au v. 5 la foule des pèlerins qui se disposent à se rendre à Jérusalem pour la Pâque. Mais qu'avaient à faire les caravanes allant à cette fête dans ce lieu écarté? Et

<sup>a</sup> **Ν** D It<sup>aliq</sup> : ἀπηλθε (*s'en alla*) pour ἀνηλθε.

<sup>b</sup> **Ν** D quelques Mnn. : ἐκαθεζετο pour ἐκαθητο.

ne résulte-t-il pas clairement du v. 2 que ces nombreux arrivants ne sont autres que les foules qui accompagnaient habituellement Jésus en Galilée ? La mention de la fête prochaine doit donc servir à expliquer, non la présence des troupes, mais la conduite de Jésus envers elles. Ne pouvant se rendre à Jérusalem pour la fête (7.1), Jésus, en voyant ces foules accourir vers lui au désert, reconnaît dans cette circonstance inattendue un signal du Père. Il met cette affluence en rapport avec la fête qui va se célébrer à Jérusalem et il se dit pour lui-même, pour ses disciples, pour cette multitude : « Nous aurons aussi notre Pâque ! » — C'est là la pensée qui met dans son vrai jour le miracle suivant, comme le confirment les discours qui s'y rattachent. Car Jésus s'y représente comme celui dont la chair et le sang sont destinés à faire vivre les croyants, ce qui rappelle sans doute l'immolation et le manger de l'agneau pascal. Par ce verset 4, Jean nous donne donc la clef de tout le récit, comme il nous avait donné, 3.1, par ces mots : *d'entre les pharisiens*, celle de tout l'entretien avec Nicodème. Les dénégations de Weiss et de Keil ne nous paraissent appuyées sur aucune raison suffisante. Le terme ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, *des Juifs*, doit, selon Keil, expliquer le mot de *Pâque*, inconnu des lecteurs grecs, ou, selon d'autres, désigner cette fête comme « la fête par excellence pour les Juifs ; » mais comparez 2.13 et 7.2. Peut-être Jean veut-il faire sentir le divorce qui s'accroît de plus en plus entre Jésus et le peuple qui lui devient étranger. — Par le trait Luc 6.1-5 et parallèles, nous constatons aussi chez les synoptiques un printemps passé en Galilée durant le cours du ministère accompli dans cette province.

**6.5 Jésus, ayant donc levé les yeux et ayant vu une grande foule venir à lui, dit à Philippe : Où achèterons-nous<sup>a</sup> des pains, afin que ceux-ci aient à manger ? 6 Or<sup>b</sup> il parlait ainsi pour l'éprouver ; car, pour lui, il savait bien ce qu'il allait faire. 7 Philippe lui répondit<sup>c</sup> : Deux cents**

<sup>a</sup>K U V : ἀγορασόμεν au lieu d'ἀγορασώμεν.

<sup>b</sup>Ν : γὰρ au lieu de δε ; et ensuite δε au lieu de γὰρ.

<sup>c</sup>Ν D : ἀποκρίνεται au lieu d'ἀπεκρίθη ; Ν : οὖν au lieu d'αὐτῷ.

**deniers de pain ne leur<sup>a</sup> suffiraient pas pour que chacun d'eux<sup>b</sup> en ait une bouchée.**

Jean ne dit pas combien dura l'entretien intime de Jésus avec ses disciples, mentionné au v. 3. Le terme ἐκάθητο, *il était assis là*, v. 3, que le *Sinaiticus* change à tort en ἐκαθέζετο, prouve qu'il resta un certain temps seul avec eux pendant que les troupes arrivaient successivement. Car il est impossible de se représenter 5 à 6000 personnes arrivant *tout d'une fois* dans la localité où s'était retiré Jésus (ceci en réponse à Weiss). Pendant que Jésus et les disciples venaient directement par eau de Capernaüm ou des environs, les foules, qui avaient observé du rivage occidental le point vers lequel la barque se dirigeait, faisaient à pied (πεζῶν, Marc 6.33; Matthieu 14.13) le tour du bord septentrional du lac et arrivaient ainsi successivement pendant le cours de la journée sur le lieu de la scène. D'après les synoptiques, Jésus sortit de sa retraite (Matthieu et Marc) et les accueillit avec bonté (Luc). Ainsi une partie de la journée fut consacrée à enseigner et à guérir. Alors, en voyant cette foule si empressée et qui allait toujours grossissant (Marc 6.33 : « *Ils accouraient à pied de toutes les villes* ), Jésus éprouve ce mouvement de compassion profonde que décrivent Matthieu et Marc. Mais un autre sentiment, dont Jean seul a surpris le secret, domine dans son cœur, celui de la joie. Sans doute il avait voulu être seul, et cette arrivée contrariait ses intentions. Mais un tel empressement, une telle persévérance sont pour lui un irrésistible appel. Il accepte sans hésiter la situation nouvelle qui lui est faite ; car il discerne ici une pensée du Père, et il se prépare à donner à ce peuple la fête dont l'occasion lui est ainsi accordée. En effet, chez Jean, c'est Jésus qui prend l'initiative : il s'adresse à Philippe : « Voilà nos hôtes ; il faut leur donner à souper. Y as-tu déjà songé ? » Chez les synoptiques, ce sont les disciples qui s'inquiètent pour cette foule et engagent Jésus à la congédier. Le besoin de vivres peut avoir préoccupé

---

<sup>a</sup> N omet αὐτοῖς.

<sup>b</sup> N A B L N Π et quelques Mnn. et Vss. omettent αὐτῶν (*d'eux*) que lit ici T. R. avec 13 Mjj.

simultanément Jésus et les disciples, à mesure qu'ils voyaient le soir approcher. Mais Jésus avait déjà pris par devers lui sa résolution, est-il dit au v. 6. La pensée de ce qu'il allait faire s'était formée dans son cœur pendant le travail de cette journée. Le récit des synoptiques est écrit au point de vue des disciples, qui devait tout naturellement dominer dans les narrations émanant des Douze, particulièrement dans celles de Pierre et de Matthieu, tandis que Jean, qui avait lu dans le cœur du Maître, fait ressortir l'autre point de départ : le mouvement intérieur du Seigneur. Ainsi, les disciples s'adressent à Jésus et lui communiquent leur inquiétude. Jésus, ayant son plan déjà formé, leur dit : « *Donnez-leur vous-mêmes à manger,* » et, en parlant ainsi, il s'adresse spécialement comme nous venons de le voir, à Philippe. Pourquoi plutôt qu'à tel autre ? Bengel pense qu'il était chargé de la *res alimentaria*. Mais il paraît plutôt par 13.29, que c'était Judas qui faisait les achats. Selon Luthardt, Jésus voulait travailler à l'éducation de Philippe, qui avait un caractère hésitant et méticuleux. C'est possible ; mais le ton enjoué de la question de Jésus : « *Où achèterons-nous ?* », peut faire supposer chez ce disciple une certaine naïveté. Jésus lui propose un problème insoluble par les ressources naturelles ; et Philippe répond avec une simplicité bonhominique. Ce petit trait donne une idée de l'aménité qui régnait dans la relation de Jésus avec les siens il appartient au tableau de la gloire « *pleine de grâce* », de la Parole faite chair.

L'expression : *pour l'éprouver*, n'a pas le sens grave que comporte ordinairement ce terme. Elle signifie simplement que Jésus voulait voir si, dans cette situation, Philippe saurait trouver le vrai mot de la foi. Celui-ci fait sagement son calcul. C'est le bon sens, non la foi, qui répond par sa bouche. — Le denier était une monnaie romaine qui valait environ 85 centimes ; 200 deniers équivalaient donc à 170<sup>a</sup> francs de notre monnaie : une forte somme, et bien insuffisante encore dans la circonstance. Marc a conservé également ce détail des deux cents deniers ; mais c'est aux *dis-*

---

<sup>a</sup>Soit environ 500 euros, en comptant 3 euros pour 1 franc de l'époque de Godet (C. R.).



*ciples* en général qu'il attribue ce calcul. Si la relation entre la question de Jésus et la réponse de Philippe dans Jean n'était pas si étroite, on pourrait essayer d'intercaler ici, entre les versets 6 et 7, le petit entretien de Jésus avec les disciples rapporté Marc 6.37. Mais il est bien plus probable que la réflexion prêtée par Marc aux disciples en général n'est autre chose que la reproduction de la parole de Philippe, conservée par Jean sous sa forme historique la plus exacte.

**6.8 Un de ses disciples, c'était André, le frère de Simon Pierre, lui dit : 9 Il y a bien ici un<sup>a</sup> petit garçon qui<sup>b</sup> a cinq pains d'orge et deux poissons mais qu'est-ce que cela pour tant de gens ?**

Jean mentionne d'abord d'une manière indéterminée un disciple ; puis il précise : « C'était André. » On croit l'entendre raconter. Et comment ne pas se rappeler qu'André était précisément, d'après la tradition du Fragment de Muratori, présent au moment de la composition de l'évangile ? Sa qualité de *frère de Simon Pierre* avait déjà été indiquée 1.41. Cela ne suffisait-il pas ? Assurément : mais le personnage d'André ne peut se représenter à l'esprit de Jean, sans qu'il se rappelle combien il tenait de près à Simon Pierre, le principal d'entre les apôtres. Et l'on prétend que l'une des tendances de la narration johannique est de dénigrer Pierre ! — André donne aussi dans le piège tendu à son condisciple, et c'est sans doute avec une malicieuse gaieté que l'évangéliste se plaît à rapporter *in extenso* leurs paroles, qui contrastent si fort avec le magnifique déploiement de puissance qui se prépare. — Le mot ἕν, *un seul*, qu'avait rétabli Tischendorf en 1859, est supprimé par lui dans la 8<sup>e</sup> éd., d'après les alex. et Origène, à tort assurément. On comprend bien mieux comment il a pu être omis qu'ajouté. Il fait ressortir l'exiguïté de la ressource qui se présente : « *Un seul* qui ait quelque chose ! » C'était quelque petit revendeur qu'André venait d'aviser dans la foule. — Le pain d'orge était celui des classes pauvres.

<sup>a</sup>Εν est omis par **N B D L N Π 18 Mnn.** It<sup>aliq</sup> Or.

<sup>b</sup>A B D G U Λ : ος au lieu de ο.

**6.10 Mais<sup>a</sup> Jésus dit : Faites asseoir les gens. Or, il y avait dans ce lieu beaucoup de gazon<sup>b</sup>. Les hommes s’assirent donc, au nombre d’environ<sup>c</sup> cinq mille<sup>d</sup>.**

Dans ces chétifs aliments, Jésus a trouvé ce qu’il lui faut, la matière sur laquelle peut opérer la toute-puissance. Maintenant, à ses yeux, le banquet est préparé, le couvert dressé : *Faites asseoir les gens*, dit-il aux apôtres. — Les plateaux montagneux qui s’élèvent derrière l’emplacement de Bethsaïda Julias étalaient encore leur verdure printanière. Marc, aussi bien que Jean, retrace le tableau de ce vert tapis sur lequel les troupes prennent place (ἐπὶ τῷ χλωρῷ, 6.39). Il dépeint également le riant spectacle qu’offraient ces rangées régulières (συνπόσια συνπόσια πρασιαὶ πρασιαὶ) de centaines et de cinquantes. — Ἄνδρες ne désigne que *les hommes* dans le sens restreint du mot ; s’ils sont seuls indiqués, c’est non, comme le prétend Meyer, parce que les femmes et les enfants ne s’assirent pas, mais parce qu’ils se tenaient à part et que les hommes seuls furent *comptés*. Les femmes et les enfants se tiennent toujours, en Orient, à une distance respectueuse du chef de famille et de ses convives.

**6.11 Puis<sup>e</sup> Jésus prit les pains, et ayant rendu grâces<sup>f</sup>, il en fit la distribution<sup>g</sup> à ceux qui étaient assis, et de même des poissons, autant qu’ils en voulurent.**

C’est ici le moment solennel. Jésus prend au milieu de cette foule la position du père de famille, comme dans un repas ordinaire et particulièrement dans celui de la Pâque. Il rend grâces, comme le faisait le père entouré des siens, pour les bienfaits de Dieu dans la nature et dans l’al-

<sup>a</sup> **N** B L Syr. Or. omettent δε.

<sup>b</sup> **N** lit τοπος πολυς (*beaucoup de place*) au lieu de χορτος πολυς.

<sup>c</sup> **N** B D L N : ως au lieu de ωσει.

<sup>d</sup> **N** lit τρισχιλιοι (*trois mille*). — Syr<sup>sin</sup> omet la fin du verset (depuis : *les hommes*).

<sup>e</sup> A B D L : ουν au lieu de δε.

<sup>f</sup> **N** D It. Syr. : ευχαριστησεν και (*il rendit grâces et*) au lieu d’ευχαριστησας.

<sup>g</sup> **N** D N Γ : εδωκεν au lieu de διεδωκε ; T. R. ajoute τοις μαθηταις οι δε μαθηται (*aux disciples et les disciples*) avec 13 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup>. Ces mots sont retranchés par **N** A B L N Π quelques Mnn. It<sup>plur</sup> Vg. Syr. Cop. Or.

liance. Ce moment semble avoir particulièrement frappé les spectateurs. Il est relevé presque uniformément dans les quatre récits ; les troupes et les disciples eux-mêmes paraissent avoir eu l'impression que c'était cette action de grâces qui avait fait agir la toute-puissance et produit le miracle. Comparez v. 23. Après l'action de grâces, Jésus distribue les mets, comme faisait le père dans le repas pascal. - Nous avons retranché du texte les mots : *aux disciples et les disciples...*, omis par les alex. Il est probable que c'est là une interpolation tirée de Matthieu. — Le petit détail : *autant qu'ils en voulurent*, fait opposition à la parole d'André : « Mais qu'est-ce que cela pour tant de gens ? » (v. 9).

**6.12 Puis, lorsqu'ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : Ramassez les morceaux qui sont restés, afin que rien ne se perde. 13 Ils les ramassèrent donc et remplirent douze corbeilles des morceaux provenant des cinq pains d'orge,<sup>a</sup> qui étaient restés de trop à ceux qui avaient mangé.<sup>b</sup>**

Dans les synoptiques, l'ordre donné aux disciples n'est pas mentionné. Cet ordre est la réponse triomphante aux méticuleux calculs de Philippe et d'André. On comprend d'ailleurs la relation étroite qui existe dans le sentiment de Jésus entre cette parole : *afin que rien ne se perde*, et l'action de grâces qui avait produit cette abondance. On ne vilipende pas un bien ainsi obtenu. La critique a demandé d'où venaient les douze corbeilles. Le nombre fait supposer que c'étaient les paniers de voyage des apôtres : car ils n'étaient pas partis à l'improviste comme les troupes : ou bien ils les empruntèrent aux assistants. — L'épithète τῶν κριθίνων, *d'orge*, est destinée à constater l'identité de ces restes avec la source première, les cinq pains du petit garçon.

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute ici : *et des deux poissons*, et omet la fin du verset.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute ici : *Or les hommes, qui avaient mangé de ces pains, étaient cinq mille* (mention omise au v. 10 dans ce document).

Non seulement ce miracle de la multiplication des pains se retrouve dans les quatre évangiles, mais plusieurs détails caractéristiques sont communs aux quatre récits : les foules qui ont suivi Jésus au désert, les cinq pains et les deux poissons, les cinq mille hommes et les douze corbeilles, et surtout le moment solennel de l'action de grâces. Outre cela, quelques traits sont communs à trois ou à deux évangiles, particulièrement à Marc et à Jean (le frais gazon, les deux cents deniers). On voit qu'au fond des quatre récits se trouve un fait dont les traits principaux s'étaient empreints dans le souvenir de tous les témoins d'une manière ineffaçable, mais dont les détails n'avaient point été également bien observés et retenus par tous. Le récit de Jean renferme des traits tout particuliers qui attestent le souvenir d'un témoin ; ainsi le rôle de Philippe, d'André et du petit garçon, et la qualité du pain (*d'orge*). Mais surtout le récit de Jean est celui qui, comme nous l'avons vu, nous fait pénétrer le plus profondément dans le sentiment de Jésus et dans le vrai esprit de cette scène. La critique moderne prétend que ce récit a été composé au moyen des matériaux fournis par les synoptiques, surtout par Marc (ainsi Baur, Hilgenfeld, et en quelque manière Weizsäcker lui-même, p. 290). Mais quoi ! ces traits si nettement accusés, ces contours si précis du récit de Jean ne seraient que du charlatanisme ! N'est-il pas clair que ce sont les synoptiques qui généralisent en disant *les disciples*, au lieu de *Philippe, d'André, etc.*, et qu'on reconnaît ici une narration que la reproduction traditionnelle avait dépouillée de ses « vives arêtes » ?

Selon Paulus, il ne faudrait voir rien de miraculeux dans cette scène. Jésus et les disciples tirèrent leurs provisions en firent généreusement part à leurs voisins, qui les imitèrent, et chacun donnant ce qu'il avait, tout le monde eut assez. Renan paraît adopter cette explication du fait, sinon du texte : « Jésus se retira au désert. Beaucoup de monde l'y suivit. Grâce à une extrême frugalité, la troupe sainte y vécut ; on crut naturellement voir en cela un miracle. » Ce qu'avec tout cela Paulus et Renan n'expliquent

pas, c'est qu'un fait aussi simple ait pu exalter la foule, tellement que le soir même elle ait tenté de s'emparer de Jésus, afin de le proclamer roi (v. 14 et 15)! — Olshausen admet une accélération du procédé naturel qui multiplie le grain de blé dans le sein de la terre; il fournit ainsi matière au persiflage de Strauss, qui demande si la loi de reproduction naturelle s'applique aussi aux poissons rôtis? — Lange suppose que ce n'est pas la matière même des aliments, mais la vertu nutritive des molécules, qui a été multipliée! Et pourtant, à la fin, la matière elle-même se trouve avoir été augmentée! — Weiss ne voit ici que ce qu'il appelle, comme à Cana, un miracle providentiel. Jésus distribue la provision insuffisante qu'il avait à sa disposition, comptant bien, pour le résultat final, sur le secours divin, et en vertu de la puissance personnelle qu'il exerce, il arrive que tous ceux qui étaient détenteurs de provisions, les mettent à son service et que par là se trouve réunie une abondance telle qu'il y eut de quoi rassasier tout le monde et même davantage (*Leben Jesu*, II, p. 200)<sup>a</sup>. Mais il est difficile de comprendre ce qui, dans un événement aussi simple, aurait pu fanatiser la foule au point de lui révéler, en sa personne, le Messie et de la pousser à vouloir le proclamer roi. Chacun n'avait-il pas été témoin du cours tout naturel des choses, bien plus, n'y avait-il pas lui-même pris une part active?

Ou nous nous plaçons par la foi dans le milieu surnaturel, créé ici-bas par la présence de Jésus, ou nous refusons de nous élever dans cette sphère supérieure. Dans ce second cas, le seul parti à prendre est d'expliquer avec Strauss ce récit comme un produit mythique. Mais quelles difficultés ne rencontre pas cette hypothèse dans le caractère parfaitement simple, prosaïque, des quatre narrations, dans la foule de petits détails historiques par lesquels elles coïncident, dans l'authenticité d'un seul des quatre écrits qui contiennent ce récit, enfin dans le fait que le récit, avant de passer dans nos trois synoptiques, avait certainement fait partie de la

---

<sup>a</sup>Comparez Beyschlag, *Leben Jesu*, 4<sup>e</sup> éd., I, p. 329 et suiv.; II, p. 262 et suiv., qui soutient la même explication.

tradition apostolique dont ils sont des rédactions indépendantes (voir les différences de détail) ? Un fait qui devait avoir été accompli avec une pareille notoriété ne pouvait devenir l'objet d'une narration publique qu'à la condition d'avoir réellement eu lieu.

## 2. Jésus marchant sur les eaux : versets 14 à 21

**6.14 Ces gens donc, ayant vu le miracle<sup>a</sup> qu'il<sup>b</sup> avait fait, disaient : Celui-ci est véritablement le prophète qui doit venir au monde. 15 Jésus donc, connaissant qu'ils allaient venir et l'enlever pour le faire roi<sup>c</sup>, se retira<sup>d</sup> de nouveau<sup>e</sup> sur la montagne, lui seul.**

C'est ici le commencement de la crise dont nous allons voir le développement jusqu'à la fin du chapitre. Un triage parmi les adhérents de Jésus devient nécessaire pour purifier son œuvre de tout alliage politique. Jésus avait reçu cette foule les bras ouverts : il lui avait fait une fête. C'était l'emblème de celle qu'il lui apportait dans un domaine supérieur. En donnant ainsi de son pain, il avait figuré ce don *de lui-même* qu'il venait faire à l'humanité. Mais, au lieu de s'élever à l'espérance et au désir d'un tel banquet spirituel, les Galiléens se préoccupent uniquement du miracle matériel, et, dans leur exaltation, ils y voient déjà l'inauguration d'un royaume messianique tel qu'ils se le figurent. C'est là ce qu'exprime la relation du participe, *ayant vu*, vu de leurs yeux, avec le verbe ἔλεγον, *ils disaient*. Cette exaltation, toute charnelle, il est vrai, est la preuve sans réplique de ce qu'il y avait d'absolument extraordinaire dans ce qui venait de se passer tout à l'heure. Le prophète que la multitude croit reconnaître en Jésus avait été présenté, 1.21,25, comme un personnage distinct du Messie. Mais il paraît

<sup>a</sup>B ὄσ Cop. : α. . . σημεια (les signes que) au lieu de ο. . . σημειον.

<sup>b</sup>ⲛ B D It<sup>plerique</sup> Syr<sup>cur</sup> omettent ο Ἰησους, que lisent T. R. et 16 Mjj.

<sup>c</sup>ⲛ lit και αναδεικνυμαι βασιλεα au lieu de ινα ποιησωσιν αυτον βασιλεα.

<sup>d</sup>ⲛ It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> lisent φευγει (fuit) au lieu d'ανεχωρησε.

<sup>e</sup>Παλιν, de nouveau (après ανεχωρησε), se lit dans T. R., avec ⲛ A B D K L N Λ It. Vg. Syr<sup>cur. p. hier</sup> ; omis dans 10 Mjj. Syr<sup>sch. sin</sup> Cop.

par nos v. 14 et 15 que beaucoup l'envisageaient comme pouvant être le Messie lui-même. Ils se figuraient probablement qu'une fois acclamé par le peuple, il deviendrait le Messie. — Le complot dont parle le v. 15 suppose chez les troupes le paroxysme de l'enthousiasme. Jean ne dit pas comment Jésus en eut connaissance. Le mot γνοῦς, *connaissant*, s'expliquerait, selon Weiss, par des entretiens avec ces gens ; selon Keim, par certains indices dans leur manière d'agir. Assurément tout cela est possible. Mais une aperception immédiate, semblable à celle de 5.6, ne doit pas être niée. — Le participe, ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient*, est le présent de l'idée ; c'est une allusion à la prophétie sur laquelle reposait l'attente d'un tel personnage, Deutéronome 18.18. — Le terme ἀρπάζειν, *enlever*, ne permet pas de douter que le projet ne fût de s'emparer de Jésus, même malgré lui, afin d'aller le couronner à Jérusalem. — La tâche de Jésus en ce moment était difficile. S'il repartait immédiatement avec ses disciples, l'émeute, au lieu de se calmer, courait risque de se propager en Galilée. S'il demeurait, avec ses disciples, ceux-ci pouvaient être atteints par la contagion de cet enthousiasme charnel qui ne rencontrait que trop de sympathies dans leur cœur. On se demande même si tel d'entre eux, Judas, par exemple, ne dirigeait pas sous main le complot (v. 70, 71). Il fallait donc se hâter de prendre des mesures. Avant tout, Jésus s'empresse de renvoyer ses disciples de l'autre côté de la mer, afin de rompre toute solidarité entre eux et les troupes. Ainsi s'explique la singulière expression de Matthieu 14.22 et de Marc 6.45 : « Il *contraignit* aussitôt ses disciples de s'embarquer et de le précéder de l'autre côté, jusqu'à ce qu'il eût congédié la foule. » Ce terme de *contraindre*, qui n'est motivé par rien dans la narration synoptique, ne s'explique que par le fait que Jean vient de raconter (v. 14 et 15). Peut-être la plupart des apôtres ignorèrent-ils la véritable raison de cette mesure que prit si brusquement Jésus. Après cela Jésus apaise et congédie la multitude qui se disperse dans les campagnes voisines. Matthieu et Marc disent aussi : « *Et ayant congédié les troupes*, il se retira sur la montagne, à part, pour prier. » Ce moment dans leur récit coïncide évidemment avec la fin de notre v. 15. Il ne resta dès lors

sur les lieux qu'une partie des troupes, sans doute la plus exaltée (comparez v. 22). La leçon (φεύγει, *s'enfuit*, du *Sinaiticus*, admise par Tischendorf, est absurde, surtout avec πάλιν, *de nouveau*. Ce dernier mot, retranché par plusieurs Mss. byzantins, doit être maintenu. Il renferme une allusion au ἀνῆλθε, *il monta* (v. 3), qui n'a pas été comprise par certains copistes. Nous devons conclure de là que Jésus s'était rapproché du rivage pour le repas, ce qui est conforme aux synoptiques (*il sortit, il les reçut*); et maintenant il retourne sur la hauteur où il s'était d'abord rendu avec ses disciples. Le αὐτὸς μόνος, *lui tout seul*, fait précisément opposition à ces mots du v. 3 : *avec ses disciples*. Weiss met aussi le πάλιν, *de nouveau*, en rapport avec v. 3, mais sans admettre que Jésus fût *descendu* pour la multiplication des pains. Le sens serait : « Il remonta plus haut encore. » Il s'appuie sur le : *ils descendirent* (v. 16), qui, selon lui, prouve que toute la scène précédente avait eu lieu sur la hauteur. Cette raison est sans valeur (voir v. 16), et *monter de nouveau* n'équivaut pas à : monter plus haut.

**6.16 Quand le soir fut venu, ses disciples descendirent au bord de la mer; 17 et étant entrés dans la barque, ils se mirent à traverser<sup>a</sup> la mer dans la direction de Capernaüm; et il faisait déjà nuit close<sup>b</sup>, et Jésus ne les avait pas<sup>c</sup> rejoints. 18 Et la mer était agitée par un fort vent.**

Le mot *descendirent* ne suppose pas qu'ils fussent encore sur les hauteurs ou ils avaient passé avec Jésus la première partie de la journée mais seulement (voir le πάλιν du v. 15) que l'endroit où avait eu lieu le miracle était situé au-dessus du rivage proprement dit. Quel ordre Jésus avait-il donné à ses disciples, avant de les quitter ? D'après les synoptiques, celui de s'embarquer pour l'autre côté de la mer. C'est ce qu'implique également le récit de Jean ; car il est inadmissible qu'ils se fussent embarqués, comme cela est raconté au v. 17, en laissant Jésus seul sur le bord oriental, s'il ne leur avait fait connaître sa volonté à cet égard. Ils hésitent même, on le voit

<sup>a</sup> N : ερχονται au lieu d'ηρχοντο.

<sup>b</sup> N D : κατελαβεν δε αυτους η σκοτια au lieu de και σκοτια ηδη εγεγονει.

<sup>c</sup> N B D L N 5 Mnn. It<sup>pler</sup> Cop. lisent ουπω au lieu de ουκ.



par les v. 16 et 17, à exécuter cet ordre ; ils attendent pour cela jusqu'à la dernière lueur du jour. Mais comment expliquer la fin du v. 17 ? Ces derniers mots semblent dire qu'ils attendaient Jésus, comme si celui-ci avait eu l'intention de les rejoindre (sens rendu plus probable par la leçon οὐπω, *pas encore*, chez les alex.). Mais cela contredirait l'ordre de partir qu'il devait leur avoir donné. On a admis que ces mots : *Il ne les avait pas encore rejoints*, avaient été écrits uniquement au point de vue de ce qui arriva en effet plus tard, quand Jésus les eut atteints miraculeusement sur les flots ; mais on pourrait aussi supposer que, comme la direction de Bethsaïda Julias à Capernaüm est à peu près parallèle à celle de la côte septentrionale du lac, Jésus leur avait donné rendez-vous sur quelque point de cette côte, à l'embouchure du Jourdain, par exemple, où il comptait les rejoindre. Sinon il ne reste qu'à admettre avec Weiss que les plus-que-parfaits (*la nuit était déjà venue ; Jésus ne les avait pas encore rejoints*) se rapportent, non au moment où les disciples étaient déjà sur la mer, mais à celui où ils s'embarquèrent. Mais l'imparfait ἤρχοντο, littéralement *ils venaient*, est difficile à concilier avec ce sens. Il faudrait supposer, dans ce cas, que dans les v. 17 et 18 Jean a seulement voulu réunir les différents motifs d'angoisse qui pesaient sur les disciples : la nuit qui les empêchait de se diriger sur l'eau, l'absence de Jésus et la violence de l'ouragan. N'est-ce pas là un expédient, plutôt qu'une explication ?

**6.19 S'étant donc avancés d'environ vingt-cinq ou trente stades, ils voient Jésus marchant sur la mer et s'approchant de la barque, et ils eurent peur. 20 Mais il leur dit : C'est moi, ne craignez point. 21 Et comme ils s'empressaient<sup>a</sup> de le recevoir dans la barque, à l'instant la barque arriva au point du rivage où ils se rendaient.**

Il n'y avait d'autre moyen pour Jésus de rejoindre ses disciples, avant leur arrivée à Capernaüm, que celui qu'il emploie v. 10. Ils étaient maintenant au milieu de la mer. Dans sa plus grande largeur, le lac de Génézareth

<sup>a</sup>Ν : ἤλθον (*ils vinrent*) au lieu ἤθελον.

a, comme le dit Josèphe *Bell. Jud.* III,10, 7), 40 stades, à peu près 2 lieues. Si l'on prend l'expression de Matthieu : « au milieu de la mer, » comme indication de distance (ce qui me semble douteux), ce détail concorde avec l'indication de Jean : 25 à 30 stades. — Le présent *ils voient* indique l'imprévu de l'apparition de Jésus. L'émotion de crainte qu'éprouvent les disciples, et qui est exprimée d'une manière plus complète dans les synoptiques, ne permet pas d'expliquer les mots ἐπὶ τῆς θαλάσσης, *sur la mer*, dans le sens où ils sont pris 21.1 : sur *le rivage* de la mer. Ils croient voir un fantôme s'approcher d'eux. — La parole de Jésus : *C'est moi, ne craignez point*, doit avoir fait sur les disciples une impression très profonde, car elle est rapportée identiquement dans les quatre récits. — L'imparfait ἤθελον, littéralement : *ils voulaient*, v. 21, paraît impliquer que Jésus n'entra pas dans la barque : « Ils *voulaient* le recevoir ; mais à l'instant ils se trouvèrent au rivage. » Il y aurait ainsi contradiction avec Marc et Matthieu, d'après lesquels Jésus entra réellement dans la barque, dans Matthieu après l'épisode de saint Pierre. Chrysostome crut devoir conclure de cette différence que Jean racontait ici un autre événement que Matthieu et Marc. Mais la relation étroite entre ce miracle et la multiplication des pains dans les trois évangiles, ainsi que l'analogie générale des trois récits, ne permettent pas d'accepter cette solution. J.-D. Michaélis supposa qu'au lieu de ἤθελον, il fallait lire ἤλθον, ce qui résoudrait la difficulté : *ils vinrent* ; ils s'approchèrent de lui avec la barque pour le recevoir. Et chose singulière, le *Sinaiticus* présente précisément la leçon conjecturée par ce savant. Mais elle a trop l'air d'une correction pour mériter confiance. D'ailleurs Jésus se mouvait assez librement sur les eaux pour que la barque n'eût pas besoin d'approcher de lui. Bèze et beaucoup d'exégètes après lui pensent que le verbe *vouloir* ajoute simplement à l'acte de recevoir la notion d'*empressement* comparez Luc 20.46 ; Colossiens 2.18. Et Tholuck a donné une plus grande vraisemblance à ce sens, en opposant le mot *voulaient*, ainsi compris, au ἐφοβήθησαν, *ils eurent peur* : ils avaient craint au premier moment, mais maintenant ils le reçurent *volontiers*. Une chose s'oppose à cette expli-

cation : c'est que Jean a écrit l'imparfait *ils voulaient*, qui indique l'action inachevée, et non l'aoriste *ils voulurent*, qui indiquerait l'acte accompli (1.44). D'autre part, il est peu probable que Jean ait voulu dire, contrairement aux synoptiques, que Jésus n'entra pas réellement dans la barque, comme le pense Meyer. Dans ce cas n'eût-il pas dû dire, au lieu de *καὶ εὐθὺς*, *et à l'instant*, *ἀλλ' εὐθὺς*, *mais à l'instant*. Le sens du récit de Jean serait en effet que la prompte arrivée au rivage empêcha l'exécution de l'intention des disciples. Quant à nous, la relation entre les deux propositions du v. 21 juxtaposées nous paraît être semblable à celle que nous avons déjà observée ailleurs chez Jean (5.17). C'est une relation logique, que nous exprimons au moyen d'une conjonction : « *Au moment où ils s'empressaient de l'accueillir, la barque aborda.* » Le moment de l'entrée de Jésus dans la barque fut ainsi celui de l'arrivée. La chose se passa si rapidement que les disciples eux-mêmes ne se rendirent point un compte précis de la manière dont elle avait eu lieu. Il faut placer le v. 33 de Matthieu et le v. 51 de Marc au moment du débarquement. — L'on ne peut guère se représenter, en effet, qu'après un acte de puissance aussi magnifique, aussi royal, que la marche de Jésus sur les eaux, il se fût assis dans le bateau et eût continué péniblement à coups de rames. Au moment où Jésus posa le pied dans la barque, il lui communiqua, comme il venait de le faire à l'égard de Pierre la force victorieuse de la pesanteur et de l'espace, qui venait d'éclater en sa personne. Les mots *καὶ εὐθὺς*, *et à l'instant*, comparés avec la distance de dix à quinze stades (30 à 45 minutes) qui les séparait encore du rivage, ne permettent pas une autre interprétation.

Voilà la souveraineté réelle que Jésus oppose à la royauté politique que l'Israël charnel prétendait lui imposer. Il se donne aux siens comme celui qui règne sur un plus vaste domaine, sur toutes les forces de la nature, et qui peut s'affranchir lui-même et les affranchir un jour du poids de ce corps mortel. Si la multiplication des pains a été le prélude de l'offrande qu'il fera de sa chair pour la nourriture du monde, si, dans cette

nuit terrible d'obscurité, de tempête et de séparation, ils ont senti comme les avant-goûts d'une séparation prochaine plus douloureuse, dans ce retour inattendu et triomphant au travers des flots soulevés Jésus a comme préfiguré sa résurrection par laquelle il leur sera rendu et cette ascension triomphante à laquelle il associera un jour l'Eglise elle-même, quand, l'élevant avec lui par le souffle de son Esprit, il l'emmènera jusqu'aux lieux célestes.

Quand on pense que chaque mouvement volontaire qu'accomplit notre corps, chaque impulsion que nous communiquons à un objet que nous jetons dans l'air, est, non point sans doute une suppression de la loi de la pesanteur, mais une victoire que nous remportons momentanément sur cette loi par l'intervention d'une force supérieure à elle, celle de la volonté, on comprend que la matière, étant elle-même l'œuvre de la volonté divine, reste en tout temps ouverte à ce pouvoir essentiellement surnaturel. Rien n'empêche donc que le souffle divin ne puisse, dans une situation déterminée, affranchir pour un moment le corps humain de la puissance de la pesanteur. — Reuss trouve que ce miracle « place Jésus en dehors et au-dessus de l'humanité » et que, s'il est réel, il ne faut plus dire que le Seigneur s'est dépouillé de ses attributs divins. Mais être élevé au-dessus de la loi de la pesanteur est moins que d'être arraché à la mort. La résurrection de Jésus prouverait-elle, selon Reuss, qu'il n'était pas homme ? Celle de Lazare, qu'il n'était pas homme ? La question de la κένωσις n'a absolument rien à faire ici.

## II. Les discours : versets 22 à 65.

Ce morceau renferme d'abord une introduction historique (v. 22-24), puis une série de dialogues et de discours (v. 25-65).

**6.22 Le lendemain, la foule, qui se tenait de l'autre côté de la mer, qui avait vu<sup>a</sup> qu'il n'y avait là de bateau qu'un seul, celui dans lequel étaient entrés ses disciples<sup>b</sup>, et que Jésus n'était pas entré<sup>c</sup> dans ce bateau<sup>d</sup> avec ses disciples, mais que ses disciples s'en étaient allés<sup>e</sup> seuls. — 23 mais<sup>f</sup> il était arrivé d'autres bateaux<sup>g</sup> de Tibériade près du lieu où ils avaient mangé le pain<sup>h</sup> après que le Seigneur eut rendu grâces, — 24 lors donc que la foule vit<sup>i</sup> que Jésus n'était pas là non plus que ses disciples, ils s'embarquèrent aussi dans ces bateaux<sup>k</sup> et vinrent à Capernaüm, cherchant Jésus.**

Le fanatisme charnel de la foule avait contraint Jésus à séparer d'elle ses disciples et à se séparer lui-même d'avec ceux-ci très brusquement. Il les avait maintenant rejoints, et la foule se mit à le chercher, toujours dans le même esprit. La longue et difficile période, v. 22-24, a pour but de faire ressortir cette idée : que la pensée unique qui préoccupait cette troupe était

<sup>a</sup>T. R. lit, ἰδῶν avec Γ Δ Λ et 9 autres Mjj. la plupart des Mnn. Syr<sup>cur</sup> ; — A B L N It<sup>pler</sup> Cop. Sah. Syr<sup>sch. p. hier</sup> : εἶδον, et **N** D It<sup>aliqua</sup> : εἶδεν.

<sup>b</sup>A B L N It<sup>pler</sup> Vg. Cop. omettent les mots : ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνεβήσαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (*celui dans lequel étaient entrés ses disciples*), que lisent **N** D Γ Δ Λ et 9 autres Mjj. Mnn. Syr. (mais avec plusieurs variantes).

<sup>c</sup>Au lieu de συνεισηλθε, **N** lit συνελθουθι.

<sup>d</sup>Alex. : πλοῖον au lieu de πλοιαρίον.

<sup>e</sup>**N** ἀπηλθον.

<sup>f</sup>B L Θ<sup>s</sup> omettent δε. N : καὶ ἀλλὰ δε.

<sup>g</sup>**N** : ἐπελθόντων οὖν τῶν πλοίων. D b Syr<sup>cur</sup> : ἀλλῶν πλοιαρίων ἐλθόντων.

<sup>h</sup>**N** : ἐκ Τιβεριαδος ἐγγυς οὐσης ὁποῦ καὶ ἐφαγον ἄρτον (*de Tibériade qui est voisine du lieu où ils avaient mangé le pain*).

<sup>i</sup>**N** Syr<sup>cur</sup> : καὶ ἰδόντες au lieu de ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος.

<sup>j</sup>T. R. lit καὶ αὐτοὶ avec U Γ quelques Mnn. ; — **N** S It<sup>pler</sup> Syr. omettent ces deux mots ; les 14 autres Mjj. et la plupart des Mnn. lisent αὐτοὶ.

<sup>k</sup>**N** lit εἰς τὸ πλοῖον au lieu des pluriels πλοῖα ou πλοιαρία entre lesquels se partagent les autres Mjj. — Voici la traduction du texte complet de **N** : « *Le lendemain, la foule qui se tenait de l'autre côté de la mer vit qu'il n'y avait pas là d'autre bateau que celui sur lequel étaient montés les disciples de Jésus et que Jésus ne s'était pas joint à eux sur le bateau, mais ses disciples seuls ; les bateaux étant donc survenus de Tibériade qui était voisine du lieu où ils avaient mangé le pain après que le Seigneur eut rendu grâces, ayant vu que Jésus n'était pas là, ni ses disciples, ils montèrent sur le bateau et vinrent. . .* »

la recherche de Jésus (fin du v. 24 : *cherchant Jésus*). En examinant attentivement cette phrase compliquée, on se rend bientôt compte de la construction réelle. Tout part de l'état de la foule au matin suivant (*le lendemain la foule qui se tenait là*, v. 22) et vise à la résolution prise par elle de partir pour Capernaüm (*s'embarquèrent*, v. 24). Cette résolution est *motivée* par les deux déterminatifs : ἰδῶν, *ayant vu* (v. 22), et ὅτε οὖν εἶδεν, *lors donc qu'elle vit* (v. 24) ; puis indirectement par la parenthèse, v. 23, destinée à expliquer la *possibilité* de cette résolution prise par la foule. Nous trouvons dans ce v. 23 une forme analogue à celle que nous avons rencontrée 1.10 et 2.9. Il semble que les circonlocutions qui caractérisent ce passage soient une image de l'embarras qu'éprouve cette multitude, jusqu'au moment où l'arrivée des barques lui inspire une subite résolution. Le premier mot : *le lendemain*, porte déjà sur le dernier verbe de la période : *s'embarquèrent* (v. 24). Le sens du participe parfait ὁ ἑστηκώς, *qui se tenait là*, est celui-ci : « qui était restée là depuis la veille et se trouvait encore sur le rivage à ce moment. » Il me paraît que l'article ὁ devant le participe, doit servir à limiter l'idée du substantif : « la portion de la foule qui. . . » C'étaient les plus tenaces. Il est bien évident que la foule tout entière du jour précédent, les 3000, ne passèrent pas la mer dans ces quelques barques. — La leçon εἶδον ou εἶδεν (*virent* ou *vit*), admise par Tischendorf (8<sup>e</sup> éd.) et par les derniers commentateurs (Weiss, Keil), a pour elle les plus anciens Mss. La leçon ἰδῶν, *ayant vu*, est appuyée par 12 Mss. plus récents (Γ Δ Λ) ; c'est à mes yeux la vraie leçon. Il faut donner à ἰδῶν le sens du plus-que-parfait, rendu indispensable par les deux ὅτι qui suivent : « Le lendemain, la foule qui *avait vu* qu'il n'y avait là qu'un bateau et que les disciples étaient partis sur ce bateau sans Jésus. . . » — Cette détermination : *qui avait vu*, aussi bien que l'adverbe de temps *le lendemain* sont en rapport logique avec l'acte final : *ils s'embarquèrent* (v. 24). L'aoriste εἶδεν ou εἶδον (*vit* ou *virent*) ne saurait avoir ce sens de plus-que-parfait, parce que, comme verbe fini il est forcément déterminé par le τῆ ἐπαύριον, *le lendemain* ; or l'expression : « le lendemain la foule vit (ou virent), » ne donne pas un sens raisonnable ; car ce ne fut pas

le lendemain du miracle, mais le soir même que les troupes virent qu'il n'y avait là qu'un bateau et que les disciples s'y embarquèrent sans Jésus. Il faudrait donc traduire : *avait vu*, ce que la détermination, *le lendemain*, rend impossible. Cette leçon est donc insoutenable, à moins de prendre le ἦν, *était*, dans le sens de *avait été*, ce qui est bien plus inadmissible que notre sens de ἰδών. La leçon alex., *vit* ou *virent*, a tout simplement été amenée par l'idée fautive que le ὅτε οὖν εἶδεν, *lors donc qu'elle vit*, du v. 24, était la reprise de celui du v. 22, après la parenthèse v. 23 (erreur qui est encore celle de Keil). — Voici donc le sens : La foule qui se tenait là, avait constaté la veille deux choses : 1° qu'il n'y avait là qu'un bateau ; 2° que les disciples étaient partis avec ce bateau et que Jésus n'était pas parti avec ses disciples (les deux ὅτι du v. 22). Ces deux faits dûment constatés la retenaient ; car il semblait en résulter que Jésus, qu'elle cherchait, devait être encore sur cette rive du lac. *En conséquence* (οὖν, *donc*, v. 24), c'est à dire en raison du départ de Jésus durant la nuit, lorsqu'il n'aperçurent le lendemain matin ni Jésus, ni ses disciples (qui auraient pu revenir pour le chercher), ils prirent la résolution de traverser la mer en profitant des bateaux qui étaient arrivés dans l'intervalle, afin de tâcher de retrouver Jésus de l'autre côté. Le ὅτε οὖν εἶδεν, *lors donc qu'elle vit*, du v. 24, n'est donc nullement la reprise du ἰδών, *ayant vu*, du v. 22<sup>a</sup>. Il sert à le compléter en indiquant une aperception nouvelle et même opposée. D'après le v. 22, en effet, il semblait que Jésus dut être encore là ; d'après le v. 24, ils constatent qu'il n'y est plus. De là la résolution de s'embarquer. Quant à la parenthèse (v. 23), elle explique comment ils purent songer à le faire. — L'arrivée de ces barques a soulevé des objections. Peut-être arrivaient-elles parce qu'on savait sur l'autre rive que ce rassemblement s'était formé en ce lieu désert et aurait besoin de bateaux pour le retour ? Westcott fait une supposition peu vraisemblable, quand il admet que c'était l'ouragan de la nuit qui les avait forcées à se réfugier sur la rive orientale. — Les mots : *celui dans lequel*

<sup>a</sup>On pourrait être tenté de rattacher étroitement ἰδών à ἐστηκώς : « *qui restait là parce qu'elle avait vu que...* et qu'ainsi Jésus n'avait pas pu partir. »

ses disciples étaient entrés, pourraient être une glose ; cependant ils ont pour eux le *Sinaiticus* et conviennent fort bien. — Ce détail si expressément relevé : *après que le Seigneur eut rendu grâces*, que le contexte n'exige point, rappelle la vive impression que ce moment solennel avait produite sur les spectateurs et la valeur décisive attachée par eux à cet acte.

Le ἄλλά, v. 23, ne signifie pas *d'autres* ; c'est la particule adversative *mais* ; à moins pourtant que le δέ du T. R. ne soit authentique, dans lequel cas ce ἄλλα devrait plutôt être pris comme adjectif (*d'autres*). — La particule καί, *aussi* (v. 24), devant αὐτοί, signifierait : « eux, *aussi bien que* les disciples et Jésus lui-même. » Cependant ce mot est insuffisamment appuyé par U Γ. Le αὐτοί accentue leurs personnes en opposition à ceux qui étaient partis avant<sup>a</sup>. Ils se décidèrent enfin eux-mêmes à faire ce que tous les autres avaient fait. Le verbe si longtemps attendu ἐνέβησαν, *s'embarquèrent*, fait bien ressortir l'acte final, terme de cette longue indécision. — Ainsi sont décrites dans cette longue période, avec une étonnante précision, toutes les impressions, les fluctuations, les observations diverses de cette multitude, jusqu'à la décision qui l'amène à Capernaüm et donne lieu aux entretiens du lendemain. Qu'on se représente un écrivain grec d'Alexandrie ou de Rome au II<sup>e</sup> siècle, racontant de la sorte ! — Nulle part peut-être ne se trahit comme dans ce passage la nature défectueuse et arbitraire du texte du *Sinaiticus* (comparez ⇒).

Quoique l'idée qui domine dans les discours versets 26 à 65 paraisse être la même que celle du chapitre 5, celle de *vie*, il y a entre les enseignements rapportés dans ces deux chapitres une différence qui correspond à celle des deux miracles dont ils renferment l'application. Dans la guérison de l'impotent, c'est Jésus qui agit ; le malade est réceptif. Dans le repas du chapitre 6, l'aliment est simplement offert ; si la nutrition doit s'opérer, il faut que l'homme agisse pour se l'assimiler. Voilà pourquoi, tandis

---

<sup>a</sup> Nous avons dû le rendre par *aussi*.



que dans le discours du ch. 5 c'est la *personne de Jésus* qui ressort, dans les entretiens du ch. 6 c'est plutôt l'idée de la *foi* qui domine. Sans qu'il soit nécessaire d'expliquer, comme le fait Baur, la composition de notre évangile par un procédé systématique, on peut admettre que Jean, en recueillant ses souvenirs, a été frappé de la corrélation entre ces deux témoignages, qui fait de l'un le complément de l'autre, et qu'il les a rapprochés à dessein comme présentant le tableau complet de la relation entre l'action divine et l'action humaine dans le salut.

On peut distinguer, dans cet entretien, quatre phases, déterminées chaque fois par une manifestation d'une partie des auditeurs. La première, v. 25-40, est amenée par une *question* des Juifs (εἶπον αὐτῷ, *ils lui dirent*). La seconde, v. 41-51, résulte d'un *mécontentement* sérieux qui se manifeste (ἐγόγγυζον, *ils murmuraient*). La troisième, v. 52-59, a pour signal une *altercation* qui s'élève entre les auditeurs eux-mêmes (ἐμάχοντο, *ils débattaient*). La dernière est provoquée par une part des anciens croyants galiléens, qui dénoncent à Jésus leur rupture avec lui. — Tous ces entretiens ont-ils eu lieu dans la synagogue ? C'est peu vraisemblable. Le v. 25 ne le ferait pas supposer. L'on peut rapporter la remarque du v. 59 aux dernières phases seulement.

### 1. Versets 25 à 40.

Cette première phase est composée de quatre petits dialogues, renfermant chacun une question des Juifs et une réponse de Jésus. La dernière de ces réponses est plus développée : Jésus y exprime, avec une émotion contenue, les impressions dont l'état de ses auditeurs remplit son cœur.

1<sup>o</sup> v. 25 à 27. L'opposition entre l'aliment qui périt et celui qui demeure.

**6.25 Et l'ayant trouvé de l'autre côté de la mer, ils lui dirent : Maître, quand es-tu venu<sup>a</sup> ici ? 26 Jésus leur répondit et dit : En vérité, en vé-**

<sup>a</sup>Au lieu de γεγονας, Ν lit ηλθες, Δ ελληνισθας.

**rité, je vous le dis, vous me cherchez<sup>a</sup>, non parce que vous avez vu des signes<sup>b</sup>, mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés.**

Nous avons vu que le mobile de la conduite de la foule était la recherche de Jésus ; c'est ce que rappellent les premiers mots : *Et l'ayant trouvé*. La question : *Quand* (non : comment) *es-tu venu ?* provient de ce qu'ils estiment impossible que Jésus ait fait à pied le chemin qui sépare Bethsaïda Julias de Capernaüm (2 à 3 lieues). La présence de Jésus leur fait l'effet d'une apparition. — Celui-ci répond, comme chaque fois qu'on l'interroge par curiosité, non à la question de l'interlocuteur, mais au sentiment qui la dicte ; comparez 2.4 ; 3.3, etc. Il dévoile à ces Juifs ce qu'il y a de faux et de charnel dans la manière dont ils le recherchent. Comme c'est là une révélation de leurs sentiments intimes, dont eux-mêmes ne se rendent pas compte, il emploie l'affirmation énergique : *amen, amen*. — A la fausse et vaine recherche de sa personne, qui n'a en vue que la satisfaction de l'homme terrestre (v. 26), Jésus oppose la recherche salutaire qui tend au rassasiement de l'homme spirituel (v. 27). Ses miracles sont les signes visibles des biens du salut qu'il apporte à l'humanité. Il ne faudrait donc pas en rester au soulagement matériel qu'ils procurent ; il faudrait s'élever par leur moyen au désir des dons supérieurs dont ils sont le gage et l'image ; il faudrait, avant tout et surtout, croire en celui que Dieu signale au monde en lui donnant de faire de pareilles œuvres. On voit combien il faut se garder de traduire ici le mot σημεῖα, *signes*, par *miracles* (Ostervald, Arnaud, Rilliet). C'est précisément sur le sens des *signes* que repose toute la force de cette parole. Les troupes ont interprété la multiplication des pains comme le commencement d'une série de prodiges *de même nature*, l'inauguration d'une ère de miracles de plus en plus éclatants et satisfaisants pour la chair. « Au lieu de voir, comme dit Lange dans le pain le signe, ils n'ont vu dans le signe que le pain. » C'est cette inintelligence grossière qui donne chez

<sup>a</sup> N omet ζητεῖτε με (*vous me cherchez*).

<sup>b</sup> D It<sup>aliq</sup> ajoutent καὶ τερατα (tiré de 4.48).

eux à la recherche de Jésus un caractère faux, terrestre, sensuel, animal. Voilà la tendance que Jésus leur signale dès le premier mot de l'entretien, particulièrement par celle expression qui trahit une sorte de dégoût : *et parce que vous avez été rassasiés*. Quelle différence entre ce peuple qui arrive avec ses grossières aspirations charnelles, ses terrestres appétits, et l'Israël spirituel que l'A. T. était destiné à préparer, celui qui s'écrie : « Mon âme a soif de toi, ô Dieu vivant ! » Cet Israël-ci dirait à celui qui a multiplié les pains : « Donne-nous mieux encore ! Fais aujourd'hui pour nos cœurs ce que tu as fait hier en faveur de nos corps ! » — Le pluriel *des signes* se rapporte, non pas aux deux miracles racontés dans la première partie du chapitre, mais plutôt aux miracles en général, qui n'avaient pas été mieux compris par les foules que celui de la multiplication des pains. Nous avons rendu l'article τῶν, *les*, devant ἄρτων, par le pronom démonstratif : « ces pains, » parce que ce mot *les* renferme une allusion évidente aux pains de la veille.

**6.27 Travaillez à acquérir, non la nourriture<sup>a</sup> qui périt, mais la nourriture qui subsiste en vie éternelle celle que le Fils de l'homme vous donnera<sup>b</sup> ; car le Père, Dieu, l'a marqué de son sceau.**

Voici maintenant la vraie manière dont Jésus voudrait être recherché. Il ressort en effet du contraste entre ἐργάζεσθε, *travaillez*, et ζητεῖτε με, *vous me cherchez* (v. 26), que ce travail auquel il exhorte ses auditeurs n'est autre que la recherche de sa personne dans un but spirituel. Le repas de la veille les avait nourris pour le jour même. Mais, le matin venu, n'avaient-ils pas dû manger de nouveau ? Ce pain, tout miraculeux qu'il fût, n'avait donc été qu'un aliment périssable. A quoi leur eût servi aujourd'hui le renouvellement d'un pareil don ? A cet aliment passager Jésus oppose celui qui demeure inhérent à la personne humaine comme principe permanent de vie et d'activité. — Le terme ἐργάζεσθαι, *travailler*, signifie ici : *acqué-*

<sup>a</sup> N place μη après le premier βρωσιν et avec quelques manuscrits Mjj. retranche le second βρωσιν.

<sup>b</sup> N D It<sup>aliq</sup> lisent διδωσιν υμιν (*vous donne*) au lieu de υμιν δωσει.

*rir par son travail* (voir les exemples tirés du grec classique chez Meyer). — Les mots : *en vie éternelle*, désignent soit *l'effet* produit immédiatement (Reuss), soit le terme final (*jusqu'à*); voir à 4.14. — Le futur *donnera* est certainement la vraie leçon; il est destiné à élever l'esprit des auditeurs vers cet aliment d'une nature supérieure que Jésus apporte au monde et dont les pains multipliés n'ont été que le type et la promesse. Cette notion de *donner* paraît au premier coup d'œil en contradiction avec l'ordre de *travailler* (ἐργάζεσθαι). Mais le travail par lequel l'homme se procure cet aliment vraiment vivifiant ne consiste pas à le créer, mais à se rendre apte à le recevoir, en croyant à l'envoyé divin qui le lui apporte. Le *travail* humain resterait vain sans le *don* divin, comme aussi le don divin reste inefficace sans le travail intérieur par lequel l'homme se l'approprie. — Le nom de *Fils de l'homme* est déjà en rapport avec la pensée, développée plus tard, que Jésus est *lui-même* cet aliment céleste; car s'il est mis à la portée de la foi, c'est en vertu de l'incarnation (v. 33, 38, 50, 58). — Le *car* porte sur le mot *donnera*. Jésus est *scellé*, c'est-à-dire personnellement signalé au monde par ses miracles en général, et plus particulièrement par celui de la veille, comme celui qui apporte ici-bas ce pain vivifiant et qui le donne. Voilà l'explication, présentée par Jésus lui-même, du terme de *signes*. Ses miracles sont les *signes* authentiques du salut dont il est chargé, sous ses différents aspects. — Le mot ὁ θεός, *Dieu*, est placé à la fin de la phrase pour faire bien ressortir la personne de celui qui, possesseur de l'autorité suprême, a seul le pouvoir et le droit de délivrer de pareils certificats.

Ce premier dialogue a opposé et caractérisé d'une manière tout à fait générale les deux espèces de biens que l'on peut rechercher auprès de Jésus.

2<sup>o</sup> v. 28 et 29. Le petit dialogue suivant roule sur le vrai *moyen* d'obtenir ce bien réellement désirable, l'aliment qui demeure, ou sur le vrai mode du ἐργάζεσθαι (*travailler*).

**6.28 Ils lui dirent donc<sup>a</sup> : Que devons-nous faire<sup>b</sup>, pour faire les œuvres de Dieu ? 29 Jésus répondit et leur dit : L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez<sup>c</sup> en celui qu'il a envoyé.**

Comme Jésus avait dit : *Travaillez* (littéralement *opérez*), les auditeurs, croyant entrer dans sa pensée, lui demandent : Comment opérer ? En quoi consistent les œuvres à accomplir pour obtenir l'aliment que tu nous offres ? Ils les appellent les *œuvres de Dieu*, en tant que réclamées de Dieu comme condition de ce don. Ils partent en cela du point de vue légal et visent dans ces œuvres à faire un travail dont l'aliment miraculeux doit être le salaire. Il m'est impossible d'entrevoir ce qu'il peut y avoir de « grotesque » ou d'in vraisemblable dans cette réponse des Juifs (Reuss). Elle est conforme à de nombreuses questions du même genre dans les synoptiques (Matthieu 19.16 ; Luc 10.25, etc.). Jésus entre à son tour dans cette idée d'œuvres à faire ; seulement il les réduit toutes à une seule : *l'œuvre*, en opposition *aux œuvres* (v. 28). Cette œuvre est la foi en lui : en d'autres termes : le don de Dieu doit être, non mérité, mais simplement accepté. La foi en celui que Dieu envoie pour le communiquer est la condition unique pour le recevoir. — Il est évident que, dans ce contexte le génitif τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, désigne, non *l'auteur* de l'œuvre (Augustin), mais celui en vue de qui elle est faite : il s'agit de l'œuvre que Dieu *demande*. — Ce qu'on appelle le paulinisme est impliqué dans cette réponse, trait d'union entre Paul et Jacques. La *foi* est réellement une œuvre, *l'œuvre* suprême, car par elle l'homme se donne, et l'être libre ne peut rien *faire* de plus grand que de se donner. C'est dans ce sens que Jacques oppose *l'œuvre* à une foi qui n'est qu'une morte croyance intellectuelle ; comme c'est dans un sens analogue que Paul oppose la *foi* aux œuvres de pure observance. La foi vivante de Paul est au fond l'œuvre vivante de Jacques, selon cette formule souveraine de Jésus : « *L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez.* » — A la discussion sur le vrai travail humain

<sup>a</sup>A Syr. omettent οὐν (*donc*.)

<sup>b</sup>ς avec quelques Mnn. seulement : ποιούμεν (*faisons*).

<sup>c</sup>ⲛ A B L N T : πιστευητε, au lieu de πιστευσητε.

qui conduit à la possession du don céleste, s'en rattache une nouvelle sur le *chemin* pour parvenir à la foi. Les Juifs estiment qu'il leur faut pour cela des miracles toujours nouveaux. Jésus leur déclare que le vrai signe est là : c'est lui-même.

3<sup>o</sup> v. 30 à 33. Le chemin pour arriver à la foi.

**6.30 Alors ils lui dirent : Quel signe fais-tu donc, toi, afin que nous voyions et que nous croyions en toi ? Quelle œuvre fais-tu ? 31 Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel.**

On a peine à se représenter cette parole dans la bouche de gens qui avaient assisté la veille à une multiplication des pains. B. Bauer a vu là une preuve de l'inauthenticité du récit. Schweizer en a conclu que tout le morceau précédent était interpolé. Grotius et d'autres pensent que les interlocuteurs qui parlent ainsi n'avaient pas assisté à la scène de la veille. De Wette et Weiss supposent que cette portion de l'entretien est mise ici hors de sa véritable place. Lücke, Luthardt, Meyer y trouvent la preuve de cette vérité psychologique que l'homme naturel est insatiable de prodiges. Riggenbach rappelle la manière peu apparente en laquelle la multiplication s'était accomplie : on n'avait pas vu l'opération créatrice. D'autres pensent que les auditeurs de Jésus opposent ce pain tout ordinaire que Jésus leur a donné, à cette manne, tombant manifestement *du ciel* chaque matin, que Moïse donnait à leurs pères, et qu'ils trouvent le premier de ces miracles bien inférieur au second. Mais, si vraies que soient ces remarques, il faut avouer qu'elles n'expliquent pas encore des questions telles que celles-ci : « Quel signe fais-tu ? Qu'opères-tu ? » adressées à un homme qui venait de faire un tel miracle et par des gens qui, la veille, voulaient le proclamer roi. Il faut, je pense, tenir compte d'une circonstance fortement relevée par Weiss et par Keil : c'est le mécontentement éprouvé par cette troupe à la suite du refus absolu de Jésus de consentir à la grande démonstration messianique qu'ils avaient projetée. Et, chose étrange ! tout en refusant d'être

proclamé Roi et Messie il prétend encore être reconnu comme l'envoyé suprême de Dieu comme l'objet de la foi, d'une foi qui dispense de toutes les œuvres prescrites par la loi et même de toute œuvre ; comme celui qui apporte du ciel aux hommes une vie impérissable. Le miracle opéré la veille était-il au niveau de ces prétentions-là ? Non, il n'élevait pas même Jésus à la hauteur de Moïse, au-dessus duquel il semblait pourtant se placer en s'arrogeant un semblable rôle ! Ce n'est donc pas tout à fait sans raison qu'ils font ressortir le contraste entre le miracle de la veille et le déploiement de puissance magnifique dont Moïse avait été l'instrument auprès de tout le peuple pendant quarante ans. *Redemptor prior descendere fecit pro us manna ; sic et Redemptor posterior descendere faciet manna*, disaient les rabbins (voyez Lightfoot, Wetstein). Voilà pour le moins ce qu'on eût attendu de lui pour justifier des prétentions telles que les siennes ! — La parole citée par les Juifs se trouve Psaume 78.24-25. Comparez Exode 16.4,15. Le verbe *a donné* a pour sujet *Dieu*. — L'expression « *du ciel* » ne désigne dans leur bouche que *l'origine* miraculeuse du don divin, tandis que c'est surtout à son *essence* que pense Jésus dans sa réponse :

**6.32 Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous le dis : Moïse ne vous a pas donné<sup>a</sup> le pain du ciel ; mais mon Père vous donne le pain du ciel, le véritable ;<sup>33</sup> car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde.**

Jusqu'ici, la pensée des auditeurs semblait marcher d'accord avec celle de Jésus, mais c'était grâce à une équivoque : Jésus annonçait un pain d'une nature supérieure, et les Juifs agréaient volontiers cette offre, mais à la condition que cet aliment fût non seulement d'origine miraculeuse, mais aussi de substance matérielle comme la manne, une ambroisie tombant d'en-haut. Jésus donne maintenant une explication qui met au jour l'opposition entre sa pensée et la leur. La formule *amen, amen* fait pressen-

<sup>a</sup>Au lieu de δεδωκεν que lisent 15 Mjj. (parmi lesquels **N**) tous les Mnn. Or., on lit dans B D L εδωκεν.

tir ce contraste entre les deux points de vue. — Il faut préférer le parfait δέδωκεν à l'aoriste, qui paraît avoir été importé du v. 31. Le sens du parfait est celui-ci : « Le don du pain céleste n'est pas une chose que Moïse ait accomplie pour vos pères et pour vous-mêmes. » — L'opposition dominante n'est pas celle des deux objets (Keil), mais celle des deux sujets. S'ils sont en possession du vrai pain du ciel, ce n'est pas par le fait de Moïse, c'est par le don du Père qui le leur envoie en ce moment même. C'est ce qu'indique le présent δίδωσι, *donne*, qui fait déjà pressentir ce que Jésus va dire, à savoir que c'est en sa personne que Dieu leur fait ce don. — Le mot τὸν ἀληθινόν, *le véritable*, est ajouté à la fin de la phrase pour opposer énergiquement *l'essence* spirituelle, divine, de ce pain à un don tel que celui de la manne, qui, quoique miraculeux d'origine, serait matériel de nature. — Le régime *du ciel* appartient ici et dans le verset suivant, non au verbe *a donné* (contre Meyer), mais, comme Psaume 78.24, au substantif *pain*. La position de ce régime en grec l'indique, et c'est sur la notion de *pain du ciel* que roule la discussion.

Le v. 33 applique, mais pour le moment encore à mots couverts, l'idée de *vrai pain du ciel* à Jésus. La difficulté de ce verset est que les mots : *descendant du ciel*, qui sont la paraphrase du terme de *pain du ciel*, devraient logiquement être joints au sujet qui va être défini, et non à l'attribut qui renferme la définition. Il semble qu'il devrait y avoir : « Car le vrai *pain du ciel* est celui qui descend *de Dieu*, de Dieu lui-même... » J'avais précédemment cherché à résoudre cette difficulté en appliquant le participe ὁ καταβαίνων, *le descendant*, non au pain, mais à Jésus lui-même : « celui qui descend. » Meyer et Weiss objectent qu'il faudrait dans ce cas ὁ καταβάς, *celui qui est descendu*. Le v. 50 répond à cette objection. Cependant je reconnais que l'ellipse de ὁ ἄρτος (*le pain*) est plus naturelle, lors même que l'idée de *descendre* s'applique plus aisément à une personne qu'à une chose (comparez v. 38). Weiss lui-même recourt à une explication bien recherchée : c'est de faire de ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ, *le pain de Dieu*, l'attribut



des deux participes suivants : « Le pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde c'est lui qui est le vrai pain de Dieu. » Ce qui paraît plus simple c'est d'entendre avec Keil : « Car le pain que donne Dieu lui-même (v. 32) est le seul qui descende vraiment du ciel et qui puisse donner la vie. . . » Jésus oppose ainsi le vrai ciel, c'est-à-dire la vie glorieuse de Dieu, au ciel local d'où descendait la manne dans l'opinion de ses auditeurs. — L'expression τῷ κόσμῳ, *au monde*, est opposée au particularisme théocratique qui se glorifiait tout spécialement du grand miracle national, celui de la manne. La grandeur du don céleste, tel que Jésus le présente ici, ne permet plus une destination nationale et particulariste. A mesure que Jésus voit le peuple refuser de le suivre dans la sphère spirituelle où il veut l'élever, il est amené à tourner ses regards vers l'humanité pour laquelle il est venu. — La quatrième partie de l'entretien (v. 34 à 40) révèle complètement la rupture qui vient de se produire entre la pensée du peuple et celle de Jésus.

4<sup>o</sup> v. 34 à 40. Les deux classes d'auditeurs, les non croyants et les croyants.

**6.34 Ils lui dirent donc : Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là.**  
**35 Mais<sup>a</sup> Jésus leur dit : C'est moi qui suis le pain de vie ; celui qui vient à moi, n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi, n'aura jamais soif<sup>b</sup>.**

Les Juifs, envisageant encore le pain céleste comme un aliment merveilleux, mais matériel, se déclarent prêts à suivre toujours Jésus, s'il veut leur procurer cet aliment, et cela tous les jours. Le *toujours* fait sans doute allusion au don de la manne qui se renouvelait tous les matins. — *ce pain là* : cet aliment bien supérieur à la manne elle-même. C'est ici le faite de leur exaltation charnelle. Mais c'est aussi le moment où Jésus rompt décidément avec eux. Jusqu'alors, les questions et les réponses s'étaient rattachées directement les unes aux autres, et la particule οὖν, *donc*, avait

<sup>a</sup>Au lieu de δε que lisent A Δ Λ 9 Mjj., on lit dans Ν D Γ quelques Mnn. Sah. Syr<sup>P</sup> ουν ; B L T It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sch. cur. sin</sup> omet toute particule.

<sup>b</sup>Les Mss. lisent πειναση ou — σει, διψηση.

indiqué un progrès continu. Mais la particule δέ du v. 35, qui me semble être la vraie leçon, marque un brusque changement dans la marche de l'entretien ; le ἀλλά, *mais*, du v. 36 marquera la rupture complète.

Les mots : *C'est moi qui suis...*, sont la réponse catégorique au : *Donnez-nous*, des Juifs : « Ce que vous demandez est accompli : ce pain, c'est moi-même. Il ne reste plus qu'à s'en nourrir ; et le moyen pour cela, c'est simplement de venir à moi avec une âme qui ait faim et soif de salut. » Jésus explique enfin sa parole du v. 27. *L'aliment qui demeure*, dont il parlait là, c'est lui-même ; le travail à accomplir pour l'obtenir, c'est la foi en lui. — L'expression *pain de vie* peut signifier : le pain qui communique la vie ; mais peut-être la relation entre ces deux notions de pain et de vie est-elle plus étroite encore. La vraie vie, qui est en Dieu lui-même, « *la vie éternelle qui était au commencement avec le Père* » (1 Jean 1.2), s'est incarnée en cet être visible ; elle est devenue en lui saisissable, tangible, savourable. — Mais pour que cet aliment vivifie, il faut une activité de la part de l'homme : *venir* et *croire*. Ces deux termes ne sont pas exactement synonymes : le premier désigne l'acte de s'approcher de Christ avec le sérieux d'un cœur sentant le péché ; le second, le confiant empressement avec lequel ce cœur affamé saisit en lui l'aliment céleste. — La force de la négation οὐ μή peut se rendre par : *il n'est pas à craindre que* jamais... — Le οὐ πρόποτε, *jamais*, est la réponse au πάντοτε, *toujours*, du v. 34. — Le parallélisme des deux propositions trahit une certaine exaltation du sentiment produite par la grandeur du fait énoncé. L'image de *boire* ne convient proprement pas au contexte ; elle est ajoutée à celle de *manger*, peut-être parce que Jésus pense au repas de la Pâque. On verra que, dans la suite du discours, ces deux expressions figurées prennent chacune un sens toujours plus distinct (v. 53 à 57). Ici même elles ne sont pas absolument identiques. La faim représente plutôt le sentiment de la faiblesse, de l'impuissance morale ; la soif, celui des souffrances de la conscience et du cœur. Réunies, elles expriment le malaise profond qui pousse le pécheur à Jésus-Christ. L'apaisement de la

soif se rapporterait plutôt à la paix, celui de la faim à la force nouvelle que reçoit le croyant.

*Venir, croire*, voilà donc la condition. Mais, ajoute Jésus avec douleur, c'est précisément cette condition qui vous manque :

**6.36 Mais je vous l'ai dit : Vous m'avez vu<sup>a</sup> et pourtant vous ne croyez pas.**

Ils avaient demandé de *voir* pour croire (v. 30). Mais cette condition est dès longtemps remplie : *ils l'ont vu* dans toute sa grandeur et sa bonté, autant que cela était nécessaire pour croire ; et cependant l'effet ne se produit pas : *Vous ne croyez point*. Jésus a le droit de tirer cette conclusion de leur prière même. Sans doute, ils croient assez pour lui demander le pain miraculeux, mais non pour le reconnaître lui-même comme le pain céleste. Cela prouve qu'ils sont encore étrangers aux besoins spirituels qui pourraient les conduire à lui et à l'œuvre qu'il vient accomplir ici-bas. Voilà ce que signifie, pour une oreille aussi délicate que celle de Jésus, cette prière : *Donne-nous*, tandis que déjà ils le possèdent lui-même. Par là ils ont achevé de révéler leur stupidité morale. Comparez deux appréciations semblables, tout aussi rapides et décisives, l'une à Jérusalem (2.19), l'autre à Nazareth (Luc 4.23).

A quelle parole antérieure Jésus fait-il allusion par cette expression : *Je vous ai dit* ? On ne peut penser à la parole 4.48, dans laquelle la relation entre les deux idées de *voir* et de *croire* est toute différente. La déclaration 5.37, à laquelle pensent de Wette, Lücke, Reuss, a également un sens fort différent, et de plus elle avait été prononcée en Judée. Ce n'est pas là ce qui gêne Reuss. Au contraire, à ses yeux cela ne prouve que plus évidemment sa thèse que « dans l'esprit du rédacteur tous ces discours s'adressent à un seul et même public, aux lecteurs du livre. » Pour que cette conclusion fût fondée, il faudrait qu'aucune autre référence plus exacte ne se

---

<sup>a</sup> A It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur. sin</sup> omettent με.

présentât. D'autres supposent que Jésus cite une parole que Jean n'a point mentionnée ; mais, dans ce cas, à quoi bon la rappeler expressément par cette formule de citation : *Je vous ai dit* ? Meyer propose de traduire εἶπὸν ὑμῖν par *dictum velim*, « tenez-vous-le pour dit. » Ce sens est sans exemple dans le N. T. Brückner pense que Jésus rappelle tout son enseignement en général. Mais cette expression indique une citation positive. Jésus se cite ici lui-même, comme il cite souvent l'A. T., selon l'esprit plutôt que d'après la lettre. A l'arrivée de ces gens, il leur avait dit : « *Vous avez vu des signes*, et cependant vous ne me cherchez que pour le renouvellement du rassasiement matériel, et non en vue de moi-même. » C'est ce reproche du v. 26 qu'il répète ici sous une forme un peu différente. Le : *Vous m'avez vu*, répond à : « *Vous avez vu des signes* : » et le : *Vous ne croyez pas*, à : « *Vous ne me cherchez qu'en vue de la chair et non pour votre âme à rassasier*. » Lui dire : *Donne-nous*, quand on le possède là présent, n'est-ce pas refuser de croire en lui comme au vrai don de Dieu ? La leçon du *Sinaiticus* et de l'*Alexandrinus* : *Vous avez vu* (sans, με, moi), fait mieux ressortir sans doute le contraste entre *voir* et *croire*. Cependant l'*Alexandrinus* lui-même replace le pronom après πιστεύετε (μοι), et dans tout le contexte c'est la personne de Jésus qui joue le grand rôle. — Les deux καί, et... et, sont intraduisibles ; ils font ressortir énergiquement le contraste moral entre les deux faits qu'ils rapprochent si étroitement.

Il y a, entre cette parole de condamnation et la déclaration calme et solennelle des versets suivants (37 à 40), un *asyndeton* significatif. Cette omission de toute liaison représente un moment de silence et de recueillement profond. Jésus avait reçu un signal de son Père ; dans la joie de son cœur, il avait donné une fête à tout ce peuple ; il lui avait fait une Pâque miraculeuse. Et ces cœurs grossiers n'y ont rien compris. Ils demandent de nouveau du pain, la terre encore et rien que la terre, tandis qu'il a voulu, par ce repas figuratif, leur offrir *la vie*, leur ouvrir le ciel ! En face de cet insuccès, qui est pour lui le prélude de la grande catastrophe nationale, du

rejet du Messie, Jésus se recueille ; puis il reprend : « Vous avez beau ne pas croire ! Mon œuvre n'en reste pas moins celle du Père ; elle s'accomplira sans vous, puisqu'il le faut : et dans ce fait de votre exclusion, il n'y aura rien qui soit à ma charge ; car je me borne remplir docilement, en chaque moment, les instructions de mon Père ! » Ainsi l'échec douloureux qu'il vient de constater n'ébranle point sa foi ; il s'élève à la contemplation du succès assuré de son œuvre auprès des cœurs que son Père lui donnera : et, en protestant de sa parfaite docilité au plan du Père, il fait retomber sur les incrédules eux-mêmes la faute de leur réjection et adresse par là à leur conscience le dernier appel.

**6.37 Tout ce que le Père me donne, arrivera à moi ; et celui qui viendra à moi, je ne le mettrai point dehors<sup>a</sup> ; 38 car je suis descendu du ciel<sup>b</sup> pour faire<sup>c</sup>, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé<sup>d</sup>.**

Par ces mots : *Tout ce que le Père me donne*, Jésus oppose énergiquement les croyants de tous les temps à ces hommes auxquels il vient de dire : Vous ne croyez pas ! Le neutre  $\pi\tilde{\alpha}\nu$   $\acute{\omicron}$ , *tout ce que*, indique une totalité déterminée à laquelle l'incrédulité humaine ne saurait faire brèche, une totalité qui apparaîtra complète au terme de l'œuvre. L'étendue de ce  $\pi\tilde{\alpha}\nu$ , *tout*, dépend d'une action du Père désignée ici par le terme de *donner*, plus tard par ceux d'*enseigner*, d'*attirer* (v. 44 et 45). Le premier de ces trois termes, pas plus que les deux autres, ne se rapporte à un décret éternel d'élection : il y aurait plutôt dans ce cas le parfait *a donné*. Jésus parle d'une action divine exercée dans le cœur des croyants, au moment où ils se donnent à lui. Cette action est opposée non à la liberté humaine, mais à un attrait purement charnel, à ces grossières aspirations messianiques qui avaient ramené le matin même ces foules à Jésus (v. 26) faim et cette soif de la justice (Matthieu 5.6) que pro-

<sup>a</sup>  $\aleph$  D It<sup>al</sup>iq Syr<sup>cur</sup> omettent  $\epsilon\zeta\omega$ .

<sup>b</sup> A B L T quelques Mnn. lisent  $\alpha\pi\omicron$  του ουρανου au lieu de  $\epsilon\kappa$  του ουρανου.

<sup>c</sup>  $\aleph$  D L :  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\omega$ , au lieu de  $\pi\omicron\iota\omega$ .

<sup>d</sup> D It<sup>al</sup>iq Syr<sup>cur. hier. sin</sup> ajoutent  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  après  $\mu\epsilon$ .  $\aleph$  C beaucoup de Mnn. Syr<sup>sin</sup> omettent depuis του πεμψαντος με v. 38 à του πεμψαντος με v. 39.

duit dans les âmes sincères l'action préparatoire du Père. Chaque fois que Jésus voit venir à lui une pareille âme, il la reçoit comme un don de Dieu, et son succès auprès d'elle est certain. Je ne pense pas qu'il faille traduire ἥξει (*arrivera*) comme s'il y avait ἐλεύσεται, *viendra, s'acheminera* : car ἥξω signifie : « je suis venu et me voilà ; » comparez 8.42 et Apocalypse 3.3 ; 15.4, où la substitution de ἔρχεσθαι, *venir*, à ἥκειν affaiblirait certainement la pensée. Jésus veut dire, non pas seulement que tous ceux que le Père lui donne s'acheminèrent vers lui, croiront, mais qu'ils *parviendront* au but. Il ne leur arrivera pas, comme à ses auditeurs actuels, de faire naufrage en route. La seconde partie du verset est *parallèle* à la première. On y voit ordinairement une *gradation* sur celle-ci, en faisant des premiers mots : *Celui qui vient à moi*, la reprise des derniers de la proposition précédente : *arrivera à moi*. (Voir Meyer, Weiss, etc.) Mais deux choses me paraissent exclure cette interprétation : 1° la substitution dans cette seconde phrase de ἔρχεσθαι à ἥκειν, ce qui serait un affaiblissement, puisque le premier dit moins que le second ; 2° le parallélisme des deux présents (δίδωσι, *donne*, et τὸν ἐρχόμενον, *celui qui vient*), et celui des deux futurs (ἥξει, *arrivera*, et οὐ μὴ ἐκβάλω, *ne mettrai pas dehors*). *Celui qui vient à moi* répond à : *Tout ce que le Père me donne* ; ce sont les deux côtés, divin et humain, de la préparation intérieure du salut. *Arrivera à moi* répond à : *Je ne mettrai pas dehors* ; c'est l'accomplissement du salut lui-même sous le rapport positif et négatif. Jésus paraît faire allusion par ce dernier terme : *mettre dehors*, à la manière sévère dont il avait reçu cette foule si empressée à venir à lui et l'avait repoussée avec une sorte de dureté (v. 26 et 38). Il ne les a ainsi reçus que parce qu'il n'a point reconnu en eux des dons du Père ; car jamais aucun cœur travaillé par des besoins spirituels et venant à lui sous cette divine impulsion ne sera repoussé par lui. Cette parole rappelle celle des synoptiques : « *Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai* » (Matthieu 11.28). — La seconde proposition a donc au fond le même sens que la première ; mais elle la complète, d'abord en individualisant le πᾶν, *tout*, de la première (*celui qui...*), puis en substituant la forme

négative, qui exclut toute exception (*je ne mettrai pas dehors*), à la simple affirmation (*arrivera*). — La certitude de cet accueil plein d'amour promis aux croyants est justifiée au v. 38 par la dépendance complète où Jésus s'est mis par rapport au Père en venant ici-bas. Ayant renoncé d'avance à toute œuvre propre, il ne peut qu'accueillir quiconque s'approche de lui marqué du sceau du Père. — Le terme *κατβέβηκα*, *je suis descendu*, renferme l'affirmation de sa préexistence. — Sur l'expression : *ma volonté*, voir à v. 30. Pour peu que Jésus voulût accomplir ici-bas une œuvre à *lui*, distincte de celle du Père, son accueil ou ses refus seraient déterminés, au moins en partie, par des sympathies ou des répugnances personnelles, et ne coïncideraient pas absolument avec la préparation due au travail de Dieu dans les âmes. Mais, comme il n'en est rien et qu'il n'a de volonté que pour s'approprier à chaque instant celle du Père, il résulte de là que quiconque lui arrive comme un recommandé du Père, est sûr d'être accueilli de lui ; comparez la même idée de dépendance volontaire dans le discours du ch. 5.

**6.39 Or voici la volonté de celui qui m'a envoyé<sup>a</sup>, c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le<sup>b</sup> ressuscite au<sup>c</sup> dernier jour.**

Le δέ est progressif : *or*. La volonté du Père n'est pas seulement que Jésus accueille, mais encore qu'il *garde* ceux qu'il lui donne. Et il l'a revêtu en effet des pouvoirs nécessaires pour sauver les siens jusqu'au bout ; il est chargé de Dieu de les conduire jusqu'au terme glorieux du salut, et même de les retirer de la mort. — Πᾶν, *tout*, nominatif absolu, mis ensuite à son cas régulier dans le pronom αὐτοῦ. - Jésus penserait-il peut-être à ce pain, don de Dieu aussi, dont aucun fragment n'avait dû se perdre (v. 12), et en comparaison duquel le don de Dieu dont il parle ici est infiniment plus précieux. L'objet du verbe est un τί sous-entendu. — Le parfait *a donné*

<sup>a</sup>T. R. avec Γ Δ Λ Π 8 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>p. hier</sup> ajoute πατρός (*du Père*).

<sup>b</sup>Les Mss. sont partagés ente αὐτο (N A B C etc.) et αὐτον (E G H etc.)

<sup>c</sup>12 Mjj. (B C etc.) retranchent εν.

nous transporte à un moment plus avancé que le v. 37 (*donne*). Le don est maintenant *réalisé* par la foi de l'homme, d'une part, par l'accueil de Jésus de l'autre. Mais le but n'est pas encore atteint par là. Il faut d'abord empêcher le croyant de retomber dans l'état de péché qui le perdrait de nouveau, puis l'affranchir au dernier jour de la mort physique, afin de le présenter glorieux aux regards du Père. Nous retrouvons ici la double activité que Jésus a décrite 5.21-29 : la communication de la nouvelle vie spirituelle et par là le don de la résurrection du corps, qui seul épuise le sens de l'expression : *pain de vie*. Reuss a voulu appliquer le terme de *dernier jour* au moment de la mort de chaque fidèle. Mais le passage 5.29 prouve que Jésus pense, non à une phase particulière de chaque existence individuelle, mais à l'heure solennelle où tous les morts, couchés *dans les tombeaux*, entendront sa voix et ressusciteront corporellement. Reuss objecte « que la théologie mystique n'a que faire de cette notion. » Cela ne prouve qu'une chose : c'est que « la théologie mystique » que Reuss attribue à Jean, est fort différente de celle de l'apôtre. Si cette notion avait si peu d'importance pour l'auteur, comment reparaîtrait-elle jusqu'à quatre fois dans ce morceau et en formerait-elle comme le refrain (v. 39,40,44,54) ? Il est incontestable que la résurrection corporelle est présentée dans ce passage, aussi bien que dans le discours du ch. 5, comme le couronnement nécessaire de l'œuvre spirituelle accomplie par le Christ dans l'humanité. Jean est, sur ce point, d'accord avec les synoptiques et avec Paul (1 Corinthiens ch. 15). Bengel observe sur ces derniers mots : *Hic finis est ultra quem periculum nullum*. — Sur l'inamissibilité de la grâce, voir à 10.28-30. — Jésus, en terminant cette première partie de l'entretien, insiste de nouveau sur la condition humaine de la foi qui doit correspondre à sa propre œuvre, car c'était là ce qui manquait à ses interlocuteurs.



**6.40 Car<sup>a</sup> c'est ici la volonté de mon Père<sup>b</sup>, que quiconque contemple le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et je<sup>c</sup> le ressusciterai au<sup>d</sup> dernier jour.**

Ce verset reproduit, soit pour la confirmer (*car*, chez les alexandrins et anciennes versions) soit pour la compléter (*or*, chez les byzantins), la pensée du v. 39. La différence principale est qu'au v. 40 Jésus fait ressortir à côté du don que fait le Père en la personne de son Fils, l'acte subjectif de l'homme qui contemple et croit. C'est dans cette parole le trait décisif. Les deux participes présents θεωρῶν καὶ πιστεύων, *qui contemple et qui croit*, indiquent la succession rapide des deux actes : « Celui qui se livre à la contemplation et en qui elle se change immédiatement en foi. » C'est l'antithèse intentionnelle du v. 30 : « Vous m'avez vu, et vous ne croyez pas. » Le mandat que le Père a donné à Jésus, n'est pas de sauver indistinctement tous les hommes. Sa tâche est de s'offrir à la vue de tous, et, là où la vue devient contemplation et la contemplation foi, de sauver. — La leçon alex. : *de mon Père*, est mieux en rapport avec le terme de Fils. D'autre part, la leçon reçue : *de celui qui m'a envoyé*, convient mieux à ces mots : *celui qui contemple* : « Il m'a envoyé pour que je m'offre à la contemplation. » — Le terme θεωρεῖν, *contempler*, indique un acte plus réfléchi que le simple ὁρᾶν, *voir*, du v. 36 : celui-là seul *contemple* qui a été assez frappé par la simple vue pour s'arrêter avec émotion en face de l'objet. Jésus substitue ici le masculin πᾶς, au neutre πᾶν (v. 39), dont il s'était servi, parce que la foi est un acte individuel. — L'histoire du ministère de Jésus dans les synoptiques est le commentaire de ce verset. N'est-ce pas à ce signe, la foi, qu'il reconnaît ceux qu'il peut accueillir et sauver ? Luc v. 20 : « Voyant leur

<sup>a</sup>Les Mss. se partagent entre γὰρ (*car*), que lisent **Ν** A B C D K L N U **Π** 30 Mnn. It. Syr. Cop., et δε que lit T. R. avec les 8 autres Mjj.

<sup>b</sup>T. R. avec 10 Mjj. (A E etc.) : του πεμφαντος με (*de celui qui m'a envoyé*); **Ν** B C D N etc. : του πατρος μου (*de mon Père*); M **Δ** : του πεμφαντος με πατρος (*du Père qui m'a envoyé*).

<sup>c</sup>A D quelques Mnn. omettent εγω.

<sup>d</sup>**Ν** A D K L N S U **Π** lisent εν qu'omet T. R. avec 11 Mjj.

foi il dit : *O homme, tes péchés te sont pardonnés*. Il ne connaît lui-même ni les individus, ni le nombre des personnes dont se composera le *don* total (τὸ πᾶν) que lui fait le Père : Dieu en l'envoyant, lui a donné ce seul mot d'ordre : *Quiconque, croit*. — On peut faire des deux ἀναστήσω, aux v. 39-40, des aoristes conjonctifs, dépendant de ἴνα : « et que je le ressuscite. » Il en est certainement ainsi, à mes yeux, de celui du v. 39 : mais peut-être faut-il détacher davantage v. 40 de ce qui précède et y voir un futur indicatif : « Et cela fait, je me charge, moi, de le ressusciter au dernier jour, sans que rien puisse s'opposer à l'accomplissement de cette œuvre suprême. » Le pronom, με, *moi*, surtout placé comme il l'est, me paraît s'expliquer mieux de cette manière.

En face de l'incrédulité juive. Jésus s'est retrempé dans l'assurance du succès de son œuvre. Il a expliqué la sévérité de sa conduite envers les Juifs : Dieu a dit : *Celui qui voit et qui croit* : et eux, ils ont vu, et ils n'ont pas cru. Il y avait là un sérieux reproche pour ses auditeurs. Ceux-ci, bien loin de l'accepter, cherchent à le lui renvoyer.

## 2. Versets 41 à 51.

Un murmure qui s'élève dans l'assemblée (v. 41 et 42) force Jésus à déclarer nettement aux Juifs leur *incompétence* en cette matière (v. 43-46) : après quoi il s'affirme de nouveau lui-même, avec une solennité croissante, comme le pain de vie (v. 47-51), et cela en ajoutant dans les derniers mots (v. 51<sup>b</sup>) une détermination frappante qui devient l'occasion d'une nouvelle phase de l'entretien.

**6.41 Les Juifs donc murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : Je suis le pain qui est descendu du ciel. 42 Et ils disaient : Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons nous-mêmes le**

## père et la mère<sup>a</sup> ? Comment donc<sup>b</sup> dit-il<sup>c</sup> : Je suis descendu du ciel ?

Le terme : *murmuraient*, doit désigner un chuchotement défavorable qui se faisait entendre dans le cercle des auditeurs. Le régime περί αὐτοῦ, à son sujet, est expliqué par les paroles suivantes. — Le terme Ἰουδαῖοι, les Juifs, pourrait se rapporter aux émissaires du sanhédrin qui, d’après les synoptiques, étaient venus de Judée pour épier les paroles et les actes de Jésus en Galilée. Mais les mots suivants : *nous connaissons*, s’expliquent mieux dans la bouche des Galiléens eux-mêmes. Jean leur applique ici cette dénomination usitée dans son évangile (⇒), en raison de la communauté d’incrédulité qui dès ce moment les unit à la masse de la nation juive, qui persiste à rester juive et refuse de devenir croyante. — Il leur est impossible de reconnaître un être céleste incarné dans celui dont ils connaissent parfaitement la filiation humaine. Le pronom ἡμεῖς, nous, n’indique pas nécessairement une connaissance personnelle, d’où l’on put inférer que Joseph vivait encore. Cette expression peut signifier : « Nous connaissons le nom de ses parents. » — On peut lire avec quelques alexandrins νῦν, maintenant, au lieu de οὖν, donc ; il signifie : dans cet état des choses. — La critique a demandé comment le peuple pourrait ignorer la naissance miraculeuse de Jésus, si ce fait était réel, et pourquoi Jésus ne relèverait pas ce point dans sa réponse ? Mais la naissance de Jésus avait eu lieu en Judée ; trente années la séparaient de l’époque où nous nous trouvons. Pendant la longue obscurité qui avait enveloppé l’enfance et la jeunesse de Jésus, tout était rentré dans le silence, et cela probablement dans les lieux mêmes où s’étaient passés les faits ; combien plus en Galilée, où la masse du peuple les avait toujours ignorés. Ce n’étaient assurément ni les parents de Jésus, ni Jésus lui-même, qui pouvaient y faire allusion en public : c’eût été exposer le plus saint mystère de famille à une discussion profane et de plus, inutile. Car l’origine miraculeuse de Jésus n’est pas un

<sup>a</sup> N ajoute και devant ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ et avec b Syr<sup>cur. sin</sup> omet και την μητερα.

<sup>b</sup> B C T Cop. lisent νῦν au lieu de οὖν.

<sup>c</sup> B C D L T a Sah. Cop. omettent ουτος.

moyen de produire la foi ; elle ne peut être acceptée que par le cœur déjà croyant. Comme le dit Weiss : « Ce ne sont pas réellement ces scrupules qui sont la cause de leur incrédulité. Et voilà pourquoi Jésus ne s'arrête pas à les réfuter. » — Au lieu donc de descendre sur ce terrain, Jésus demeure dans la sphère morale et découvre aux Galiléens, comme il l'avait fait aux habitants de Jérusalem ch. 5 la véritable cause de leur incrédulité.

**6.43 Jésus répondit donc<sup>a</sup> et leur dit : Ne murmurez point entre vous ;  
44 personne ne peut venir à moi, à moins que le Père qui m'a envoyé ne  
l'attire ; et moi je le ressusciterai au<sup>b</sup> dernier jour.**

En d'autres termes : « Trêve à ces murmures : ce n'est pas ma parole qui est absurde ; c'est vous qui êtes incapables de la comprendre, et tous vos *comment* ne serviront de rien, tant que vous resterez dans cet état moral. » Jésus remonte à la source de leur mécontentement : il leur manque l'attrait spirituel qui résulte de l'enseignement intérieur de Dieu. C'est ce que faisaient déjà entendre les v. 37-40. Le mot οὐδεις, *personne*, est l'antithèse de παν, *tout*, v. 37. Là, Jésus disait : Quiconque m'est donné, arrivera certainement ; ici : Nul qui n'est pas attiré, ne réussira à comprendre et à croire. Cette seconde déclaration est d'une application directe aux auditeurs. L'*attrait* du Père désigne le même fait que le *don* (v. 37), mais ce terme sert à en expliquer le mode : le don d'une âme à Christ se produit au moyen d'un attrait intime qui s'exerce sur elle. Nous verrons au v. 43 que cet attrait n'est pas un instinct aveugle, comme les penchants naturels, mais qu'il est lumineux de nature, comme Dieu même de qui il procède ; c'est un *enseignement*. Cet enseignement aurait dû s'opérer par les *écrits de Moïse* pris au sérieux (5.46-47), par la *Parole de Dieu* reçue intérieurement (5.38). La loi, en faisant sentir au Juif l'imperfection de son obéissance et l'opposition entre ses dispositions et la volonté divine, la prophétie, en excitant l'attente de celui qui doit remédier au mal, font d'avance de Jésus un être connu et dé-

<sup>a</sup>ΟΥΝ est omis dans B C K L T Π 10 Mnn. It<sup>aliq</sup> Sah. Cop. Syr.

<sup>b</sup>T. R. omet εν avec Ν Δ plusieurs Mnn.

siré, vers lequel un attrait profond ne peut manquer de porter toute âme sincère dès qu'il apparaît. Weiss voit dans l'attrait et l'enseignement du Père le témoignage divin par le moyen des miracles (5.36), rendu efficace dans le cœur par le Saint-Esprit. Cela me paraît trop extérieur ; et comment exclure le principal témoignage divin, celui de la Parole, mentionné aussi dans le ch. 5 ? — Il faut remarquer la corrélation entre le sujet *celui qui m'a envoyé* et le verbe *attire* ; le Dieu qui envoie Jésus pour les âmes, attire, d'autre part, les âmes à Jésus. Les deux œuvres divines, extérieure et intérieure, se répondent et se complètent. Le moment bienheureux où elles coïncident dans le cœur et où la volonté est ainsi gagnée, est celui du *don* de la part de Dieu, de la *foi* de la part de l'homme. — Jésus ajoute que, comme l'initiative du salut appartient au Père, *l'achèvement* est la tâche du Fils. Le Père attire et donne ; le Fils reçoit et garde, et cela jusqu'au couronnement glorieux, la résurrection finale. Entre ces deux points extrêmes est compris tout le développement du salut.

**6.45 Il est écrit dans les prophètes : Et ils seront tous enseignés de Dieu. Quiconque<sup>a</sup> a entendu<sup>b</sup> le Père et a appris de lui, vient à moi ; 46 non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu<sup>c</sup> ; celui-là a vu le Père<sup>d</sup>.**

Ce passage offre un exemple remarquable de la manière dont Jésus citait l'A. T. Ce n'est pas de ce livre qu'il a tiré la pensée qu'il développe ici ; elle s'est formée en lui spontanément, comme le montre la forme parfaitement originale sous laquelle elle a été précédemment exprimée : le *don*, *l'attrait* du Père. Mais, après coup, il trouve bon de citer l'A. T., comme l'autorité reconnue du peuple. Si déjà il se trouvait dans la synagogue (v. 39), il pouvait avoir en mains le rouleau contenant les prophéties d'Ésaïe

<sup>a</sup> Οὐν (*donc*), que T. R. lit avec 12 Mjj. Syr<sup>sch. cur. p.</sup>, est omis par **N** B C D L N S T quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup>.

<sup>b</sup>T. R. lit ακουσας avec **N** A B C K L N T Π la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Or. On lit ακουων dans 11 Mjj. 90 Mnn. It<sup>pler</sup>.

<sup>c</sup>**N** : του πατρος (*du Père*), au lieu de του θεου. Syr<sup>sin</sup> : « celui qui est auprès de Dieu. »

<sup>d</sup>**N** D It<sup>aliq</sup> : τον θεον (*Dieu*), au lieu de τον πατερα. Syr<sup>sin</sup> : *Dieu le Père*.

et, en disant les mots : *Il est écrit*, lire ce passage même. Comparez Luc 4.17 et suiv. Cela expliquerait la conservation de la copule *et*, au commencement de la citation. Ces mots se trouvent Esaïe 54.13. Esaïe y déclare que la communauté messianique tout entière se composera d'enseignés *de Dieu*, d'où il résulte qu'il n'y a que les hommes qui sont à l'école intérieure de Dieu qui puissent se donner vraiment au Messie. — Selon Meyer, l'expression générale *dans les prophètes* signifierait : dans le volume sacré renfermant les prophètes. Ce sens ressort en effet des termes *dans* et *est écrit*. Il n'en est pas moins vrai que Jésus ne pense pas seulement au passage d'Esaïe qu'il cite textuellement, mais qu'il voit tous les prophètes se lever en chœur pour attester cette même vérité : autrement pourquoi ne pas nommer Esaïe comme ailleurs ? Comparez Jérémie 31.33-34 ; Joël 2.28 et suiv. — On comprend ordinairement la seconde partie du v. 45 dans ce sens : « Tout homme qui, après avoir entendu l'enseignement (ἀκούσας), consent à l'accueillir intérieurement (καὶ μαθών), vient à moi. » Dans ce sens, l'enseignement serait donné à tous les hommes, en tant qu'objets de la grâce prévenante de Dieu, mais il serait distingué expressément de l'acceptation libre qui n'est le fait que d'un certain nombre d'entre eux. Le πᾶς, *quiconque*, aurait donc un sens beaucoup plus restreint que le πάντες, *tous*, dans le premier membre. — Mais, si commode que soit cette explication pour écarter l'idée de la prédestination, nous croyons qu'elle est contraire au vrai sens du mot *tous* dans le passage d'Esaïe et dans la bouche de Jésus. Ce mot, chez le premier, désigne uniquement les membres de la communauté *messianique*, tout comme le mot πᾶς, *quiconque*, dans la bouche du second. Le sens est plutôt celui-ci : « Comme Esaïe l'a déclaré, tous mes croyants doivent être des *enseignés* du Père : et de ceux-là, il ne m'en manquera pas un seul. » Le *quiconque* ne fait qu'individualiser la notion du *tous*. Jésus n'oppose point ici l'enseignement donné et l'enseignement reçu ; car il s'agit d'un enseignement intérieur, s'opérant dès l'abord dans le cœur. Il résulte de là que, si les Juifs ne croient pas, c'est que cet enseignement divin ne s'est pas produit pour eux. De là leur *ne pouvoir* croire (v. 44) : mais ce non pou-

voir est tout à leur charge. Peut-être Weiss a-t-il raison d'insister sur le retranchement du mot οὖν, *donc*, qui lie les deux propositions de ce verset. La seconde peut être envisagée comme une réaffirmation aussi bien que comme une conclusion de la première. — On peut hésiter entre les leçons ἀκούσας et ἀκούων, *qui a entendu* ou *qui entend*. D'un côté, l'aoriste pourrait avoir été substitué au présent, parce qu'on croyait devoir accommoder le premier participe au second. Mais de l'autre, le présent, qui exprime la continuité de l'audition, convient moins bien que le passé, qui indique un acte déjà accompli au moment où la foi s'est produite. — C'est donc par leur manque antérieur de docilité à l'égard des moyens préparés par Dieu, que les auditeurs se sont mis eux-mêmes dans l'incapacité de croire. Cette parole suppose en Jésus le sentiment infiniment élevé de ce que sont sa personne et son œuvre. Pour venir à lui, il ne faut rien moins qu'un attrait d'ordre divin. « Il se sent au-dessus de tout ce que l'homme naturel peut aimer et comprendre » (Gess). — Le vrai sens de ce passage n'implique point la notion de la prédestination (en tant qu'exclusive de la liberté), mais l'écarte au contraire. L'impuissance à croire des Juifs provient de ce qu'ils arrivent à lui, non en élèves de Dieu, mais en esclaves de la chair. Ils possédaient les moyens de faire mieux ; de là leur culpabilité.

Verset 46. La locution οὐχ ὅτι, *non que*, annonce une restriction. Cette restriction ne peut porter que sur le terme d'*enseignement* (v. 45). La notion d'enseigner paraît supposer un contact direct entre le disciple et le maître. Or nul autre que Jésus n'a possédé et ne possède le privilège du contact immédiat avec Dieu par la vue. Tous peuvent bien *entendre*, à la vérité, mais lui seul *a vu*. Et c'est pourquoi l'enseignement divin dont il vient de parler n'est que préparatoire : il est destiné non à remplacer le sien, mais à conduire à lui, le seul qui ait vu et puisse par conséquent révéler Dieu parfaitement (17.3) ; comparez Matthieu 11.27. Cette parole est certainement une de celles dans lesquelles Jean a puisé les idées fondamentales de son prologue (comparez 1.1,14,18). Si la préposition παρά, *d'auprès de*, n'était pas

liée au mot ὁ ὢν, *qui est*, on pourrait l'appliquer uniquement à la *mission* de Jésus. Mais ce participe oblige de penser à l'origine et à l'essence : comparez 7.29. Ce παρά est le pendant du πρός de 1.1 : réunis, ils résument la relation du Fils avec le Père. Tout dans le Fils est *du* (παρά) Père et tend *au* (πρός) Père.

La vue du Père attribuée ici à Jésus procède-t-elle de son état divin avant l'incarnation, comme le pensent la plupart et Weiss lui-même ? Cela ne me paraît pas possible. C'est le contenu de la conscience humaine qu'il a de Dieu, qu'il expose à ses frères en paroles humaines. Comparez 3.34-35, où sa connaissance de Dieu est déduite de la communication sans mesure de l'Esprit, qui lui a été faite comme homme ; de même 14.10, où elle est expliquée par la communion dans laquelle il vit ici-bas avec le Père. Le parfait ἐώρακε, *a vu*, ne prouve absolument rien pour l'opinion contraire ; comparez 8.38, et les expressions analogues v. 19 et 20, qui se rapportent évidemment à son existence terrestre. Seulement il ne faut pas oublier que l'intimité unique de cette relation paternelle et filiale repose sur la relation éternelle de Jésus avec le Père : comparez 17.24 : « Tu m'as aimé avant la fondation du monde. » C'est *parce que* ce fils de l'homme est le bien-aimé éternel du Père que Dieu se communique complètement à lui. Les leçons de **Ν** : « qui vient *du Père*, » au lieu de « *de Dieu*, » et de **Ν D** : « a vu *Dieu*, » au lieu de « *le Père*, » sont sans doute venues du désir de rendre notre texte plus littéralement conforme aux paroles parallèles du prologue : comparez pour la première 1.14 : παρά πατρός, et pour la seconde 1.18 : θεὸν ἐώρακε. — Par cette parole, Jésus fait comprendre qu'après que l'enseignement divin a conduit au Fils, c'est lui, le Fils, qui à son tour conduit au Père : « *Je suis le chemin, la vérité et la vie : nul ne vient au Père que par moi* » (14.6). Par là, Jésus revient à l'idée principale qui avait excité le murmure des Juifs, et il la réaffirme avec plus de solennité encore que précédemment, dans les paroles v. 47-31 :



6.47 En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit en moi<sup>a</sup>, a la vie éternelle. 48 C'est moi qui suis le pain de vie. 49 Vos pères ont mangé la manne au désert, et sont morts. 50 Voici le pain qui descend du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point. 51 Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain<sup>b</sup>, il vivra<sup>c</sup> éternellement ; et<sup>d</sup> ce pain que je donnerai<sup>e</sup>, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde.

Les mots *en vérité* sont prononcés avec le sentiment de l'autorité que Jésus puise dans la position unique qu'il occupe d'après le v. 46, et en opposition des Juifs (v. 41-42) : « Il en est ainsi quoi que vous en disiez. » Le ton de Jésus s'élève par degrés et prend toujours plus d'énergie et de solennité. Les mots εἰς ἐμέ, omis par quatre alexandrins, conviennent parfaitement au contexte, dans lequel l'idée principale est la personne de Jésus.

Verset 48. Les affirmations se suivent par voie d'*asyndeton* comme des oracles. Celle du v. 48 justifie celle du v. 47. Par celle du v. 49 il renvoie à ses auditeurs leur propre parole du v. 31. La manne que leurs pères ont mangée était si peu le pain de vie qu'elle ne les a pas empêchés de mourir. Ce mot désigne sans doute la mort physique, mais comme étant l'effet d'une condamnation divine. — Verset 50 : « Voici le pain qui opère véritablement l'effet que vous ambitionnez. » Le ἵνα, *afin que*, pourrait dépendre de ὁ καταβαίνων, *qui descend* ; mais il vaut mieux le faire dépendre de l'idée principale : « C'est ici... *afin que* quelqu'un en mange et ne meure pas, » pour : « *afin que*, si quelqu'un... , il ne meure pas. » C'est toujours la construction hébraïque paratactique. Accomplir le premier de ces actes,

<sup>a</sup> NB L T omettent εἰς ἐμέ (*en moi*), contre tous les autres Mss., Vss. et Pères. Syr<sup>cur. sin</sup> : *en Dieu*.

<sup>b</sup> N It<sup>aliq</sup> lisent ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου (*de mon pain*), au lieu de ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου.

<sup>c</sup> N D L : ζησει, au lieu de ζησεται.

<sup>d</sup> N omet και (*et*) et de plus, avec D Γ, *de*.

<sup>e</sup> Les mots ἦν ἐγὼ δώσω sont omis par B C D L T quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>cur. sin</sup> Or. (2 fois) Tisch. éd. 1849. Le T. R. s'appuie sur 11 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sch</sup> Or. (2 fois). N lit ο ἄρτος οὐν ἐγὼ δώσω ὑπερ τῆς τοῦ κοσμοῦ ζωῆς ἡ σαρκὸς μου ἐστίν (*le pain que je donnerai pour la vie du monde est ma chair*).

c'est *ipso facto* réaliser le second. Plusieurs interprètes prennent, au v. 50, le mot *mourir* dans le sens moral de *perdition*. Mais l'antithèse précédente, la mort des Juifs au désert, ne permet pas cette explication. Jésus nie ici et ailleurs la mort physique elle-même pour le croyant (comparez 8.51), ce qu'il ne fait naturellement pas dans le sens absolu où cela deviendrait une absurdité (voir Keil. qui m'objecte l'idée de la résurrection, v. 40), mais dans ce sens que le croyant reçoit de lui une vie qui, sans exclure la mort physique, la transforme et en triomphe. Moralement et physiquement, Jésus reste sa vie même en ce moment-là, et, par sa communion personnelle avec lui, ôte la mort de la mort.

L'affirmation du v. 51<sup>a</sup> est le résumé de tout ce qui précède, dans le but de passer à une idée nouvelle (51<sup>b</sup>). L'épithète ὁ ζῶν, « le pain vivant. » dit plus clairement encore que le mot *pain de vie* (v. 48) que Jésus n'est pas seulement le pain qui donne la vie, qu'il est lui-même la vie divine réalisée dans une personne humaine : et c'est pour cela qu'il donne la vie à celui qui le reçoit au-dedans de lui.

Verset 51<sup>b</sup>. Cette seconde partie du verset est liée à la première par les deux particules καί et δέ qui annoncent une idée à la fois coordonnée (καί, *et*) et progressive (δέ, *or*) par rapport à tout ce qui précède : « *Et de plus ;* » ou : « *Et pour tout vous dire enfin.* » Jésus est maintenant décidé à leur faire entendre le paradoxe jusqu'au bout ; car c'est bien ici que, comme le dit Weiss, commence la *parole dure* (v. 60). D'abord Jésus avait parlé en général d'un aliment supérieur dont le pain miraculeux de la veille était l'image et le gage. Puis il avait déclaré que ce pain, c'était lui-même, sa personne tout entière. Et maintenant il fait entendre qu'il ne pourra devenir le pain de vie pour le monde qu'à la condition de mourir, de se donner à lui comme immolé. C'est là la raison pour laquelle, au lieu de dire : *moi*, il emploie dès maintenant l'expression : *ma chair*. Comment sa chair peut-elle être un aliment pour le monde ? Jésus le fait entendre par cette détermination toute nouvelle : ἦν ἐγὼ δώσω, « (ma chair) que je donnerai. » Ces

mots sont retranchés, il est vrai, chez les alex., mais sans doute par un effet de la tautologie apparente qu'ils présentent avec les mots précédents : ὃν ἐγὼ δώσω, « (le pain) *que je donnerai*. » Ils doivent être maintenus dans le texte, comme l'a reconnu Meyer malgré sa prévention ordinaire en faveur des leçons alex., et quoi qu'en disent Weiss, Keil, Wahle, Westcott, etc. Le régime : *pour la vie du monde*, ne peut se rattacher directement au mot *ma chair* ; que signifierait cette expression : « *ma chair pour la vie du monde ?* » Il faudrait un participe tel que *donnée* ou *rompue*. On cite 1 Corinthiens 11.24 : « Ceci est mon corps [rompu] pour vous. » Mais là au moins il y a l'article τὸ, répété après le substantif, et qui sert de point d'appui au régime. Weiss sent si bien la différence, qu'il propose de faire dépendre le régime : *pour la vie du monde*, non du mot *ma chair*, mais du verbe ἐστίν, *est*, et de faire de *ma chair* l'apposition de *le pain* : « Le pain que je donnerai, c'est-pour la vie du monde. » Mais, si même l'on pouvait admettre une telle apposition et un emploi si dur, du verbe ἐστίν (le passage 11.4 est trop différent pour rien prouver), le futur ὡσω, *je donnerai*, n'exigerait-il pas que le verbe *être* fût mis aussi au futur : « Le pain que je donnerai *ma chair sera* pour la vie du monde ? » Sa chair ne pourra servir à la vie du monde qu'après qu'il l'aura donnée. La leçon du *Sinaït.* est un essai malheureux de restaurer le texte après que l'omission des mots ἧν ἐγὼ δώσω l'avait rendu intolérable. — Le premier *que je donnerai*, appliqué au pain, doit se paraphraser ainsi : « que je donnerai à manger ; » il résume l'entretien précédent. Le second, appliqué à *ma chair*, signifie : « que je donnerai *pour être immolée* ; » il forme la transition au morceau suivant (*ma chair et mon sang*). C'est en vue de ce double rapport et de ce double sens que les mots : *que je donnerai*, ont dû être répétés. En effet la chair de Jésus ne pourra être mangée comme *aliment* par chaque croyant, qu'après qu'elle aura été offerte pour le monde en tant que *victime*. Cette expression : *ma chair*, surtout en relation, comme elle l'est ici, avec le futur *je donnerai*, qui indique un fait à venir, ne peut se rapporter qu'à l'immolation de la croix. Les interprètes qui, comme Clément et Origène, de Wette, Reuss, Keil, etc., appliquent le terme *donner* à la

consécration volontaire que Jésus fait de sa personne à l'humanité durant sa vie terrestre, ne tiennent compte ni du *καὶ, et de plus*, qui annonce une idée différente de ce qui précède, ni du futur *je donnerai*, qui ne permet de penser qu'à un don à venir.

Dans ce verset se trahit de plus en plus distinctement la préoccupation du repas pascal qui remplissait certainement l'âme de Jésus dès le commencement de scène, l'une des plus grandes de sa vie. L'expression « la vie *du monde* » montre que la nouvelle Pâque, à laquelle pense Jésus, aura une toute autre extension que l'ancienne : c'est l'humanité entière qui y sera invitée, dès que la victime aura été offerte et que le repas du sacrifice pourra être célébré.

### 3. Versets 52 à 59.

#### 6.52 Les Juifs donc débattaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair<sup>a</sup> à manger ?

Le terme ἐμάχοντο, *débattaient*, renchérit sur le ἐγόγγυζον, *murmuraient*, du v. 41 ; c'est maintenant un débat violent succédant à un sourd murmure. Les mots *entre eux* semblent contredire l'apposition : *disant*, qui paraît indiquer que le dire était unanime. Mais la même question pouvait réellement se trouver dans toutes les bouches sans qu'il y eût accord entre ceux qui la posaient. Les uns arrivaient à la conclusion : C'est absurde. Les autres, sous l'impression du miracle de la veille et de ce qu'il y avait de saint et de mystérieux dans les paroles de Jésus, maintenaient, malgré tout, qu'il était bien le Messie. A l'ouïe de cette discussion, Jésus non seulement persiste dans son affirmation, mais la renforce en employant des expressions de plus en plus concrètes. Non seulement il parle maintenant de *manger sa chair* et de *boire son sang*, mais encore il fait de cet acte mystérieux la condition de la vie (v. 53-56) ; il parle de *le manger lui-même*

---

<sup>a</sup>B T It<sup>pler</sup> Syr. ajoutent αὐτοῦ après τὴν σάρκα

(v. 37), et résume enfin tout l'entretien dans la suprême déclaration du v. 38. L'évangéliste termine en indiquant le lieu de cette scène (v. 59). — Le vrai texte (v. 52) dit : « *la chair*, » non : *sa chair*, quoique ce soit bien de la chair de Jésus qu'il s'agisse. Ce qui les révolte, c'est que ce soit *la chair* qui doive les nourrir en vie éternelle.

**6.53 Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous dis que, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. 54 Celui qui mange ma<sup>a</sup> chair et qui boit mon<sup>b</sup> sang, a la vie éternelle; et je le ressusciterai au<sup>c</sup> dernier jour. 55 Car ma chair est véritablement<sup>d</sup> une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage<sup>e</sup>.**

*En vérité* : « Il en est ainsi, quoi que vous en pensiez ! » — Le Seigneur l'atteste d'abord sous forme négative (v. 53), puis positivement (v. 54). — Le terme : *Fils de l'homme*, rappelle la notion de l'incarnation au moyen de laquelle la vie éternelle, réalisée en lui dans une vie humaine, est mise à la portée de la foi de l'homme. — Reuss et Keil pensent que les termes de *chair* et de *sang* peuvent s'entendre ici comme dans les passages où l'expression *la chair et le sang*, désigne une personne humaine vivante, par exemple Galates 1.16. Mais dans ces cas le sang est envisagé comme contenu dans la chair qui vit par lui, tandis que dans notre passage les deux éléments sont censés séparés. Le sang coule, puisqu'il est bu; et la chair est brisée, puisque le sang coule. Ces expressions supposent que Jésus a présent à sa pensée le type de l'agneau pascal. C'était le sang de cette victime qui, répandu sur les linteaux des portes, avait garanti le peuple, en Egypte, des coups de l'ange de la mort et qui, dans la cérémonie de l'immolation de l'agneau dans le temple, était versé sur les cornes de l'autel,

<sup>a</sup>D e Syr<sup>sin</sup> : αυτου au lieu de μου.

<sup>b</sup>Idem.

<sup>c</sup>Les Mss. se partagent entre τη et εν τη.

<sup>d</sup>Ⲣ DE H M S U V Γ Δ Λ Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr. Or. (3 fois) : αληθως (*vraiment*); B C F<sup>a</sup> K L T Π 30 Mnn. Cop. Or. (5 fois) : αληθης (*une vraie, un vrai*).

<sup>e</sup>Ⲣ omet les mots βρωσις. . . εστι! (confusion des deux ποσις).

remplaçant dans ce cas les portes des maisons Israélites ; c'était sa chair qui formait le mets principal du repas pascal. Le sang versé représente l'expiation : et *boire* ce sang, c'est s'approprier par la foi l'expiation et y trouver la réconciliation avec Dieu, base du salut. La chair rompue représente la sainte vie du Christ ; et la *manger*, c'est s'approprier cette vie d'obéissance et d'amour ; c'est la recevoir par l'action de l'Esprit qui en fait notre vie. Dans ces deux faits intimes se résume le salut. Si donc Jésus ne répond pas directement au : *Comment ?* des Juifs, il n'en donne pas moins indirectement, ainsi qu'il l'avait fait avec Nicodème, l'explication désirée. Comme au chapitre 3 il avait substitué à l'expression « *naître de nouveau* », celle plus explicite de « *naître d'eau et d'Esprit*, » ainsi il complète ici l'expression « *manger sa chair* » par celle de « *boire son sang*, » propre à rappeler le type de l'agneau et à faire entrevoir à ces Juifs, qui célébraient chaque année le repas pascal, la vérité énoncée sous cette forme paradoxale. Le ἐν ἑαυτοῖς, *en vous-mêmes*, rappelle la parole à la Samaritaine, 4.14. C'est ici de nouveau l'idée de la possession en Christ d'une source de vie jaillissant continuellement au-dedans du croyant.

Verset 54. Après avoir donné cette explication sous forme négative (en dehors de ce manger et de ce boire, impossibilité de vivre). Jésus complète l'expression de sa pensée en ajoutant : Par ce manger et ce boire, possession assurée de la vie. Puis il élève le regard du croyant jusqu'au terme glorieux de cette communication de vie, la résurrection du corps. La relation entre ces derniers mots : « *Et moi je le ressusciterai. . .* » et les précédents est si étroite qu'il est difficile de ne pas voir une liaison organique entre la possession de la vie spirituelle et la résurrection finale : Comparez Romains 8.10-11. Quoi qu'il en soit, la résurrection corporelle n'est nullement une superfétation oiseuse, relativement à la vie spirituelle, selon la pensée que Reuss prête à Jean. Voici la quatrième fois que Jésus la promet dans ce discours comme le couronnement du salut qu'il apporte à l'humanité : Comparez v. 39,40,44. La *nature* restaurée et glorifiée est le terme de la vic-

toire remportée par la grâce divine sur le péché.

Le v. 55 justifie la négation et l'affirmation précédentes. Si manger cette chair et boire ce sang sont la condition de la vie, c'est que cette chair et ce sang sont, *en toute réalité*, aliment et breuvage. — Une partie des autorités critiques présente la leçon ἀληθῶς, « est vraiment ; » les autres lisent ἀληθής : « est une vraie nourriture... , un vrai breuvage. » La première leçon est plus conforme au style de Jean. Comme le fait observer Lücke, Jean rapporte ordinairement ἀληθής, à la véracité morale, en opposition à ψεῦδος (le mensonge) ; mais il lie aussi l'adverbe ἀληθῶς à un substantif (1.48 : ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ; peut-être 8.31 : ἀληθῶς μαθηταί. Du reste, le sens des deux leçons ne diffère pas sensiblement. L'adverbe ou l'adjectif exprime la pleine réalité de la communication vitale opérée par ces éléments, qui sont vraiment pour l'âme ce que les aliments sont pour le corps. Les versets 56 et 57 expliquent comment se produit cette communication de vie. Par ces aliments de l'âme Christ *demeure* en nous, nous en lui (v. 56), et c'est là *vivre* (v. 57).

**6.56 Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. 57 Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra<sup>a</sup> par moi.**

En s'abreuvant par la loi à la source de l'expiation obtenue par le sang de Christ et en se nourrissant par l'Esprit de la vie réalisée en sa chair, nous contractons avec lui une union par laquelle sa personne demeure en nous et nous en elle. Ce *demeurer* du croyant en Jésus est pour son être moral comme une transplantation du sol de sa vie propre dans le sol nouveau que lui offre la justice parfaite et la force sainte du Christ : renoncement à tout mérite, à toute force, à toute sagesse puisées dans son propre fonds, et confiance absolue en Christ, comme en celui qui possède tout ce qu'il faut pour combler ce vide. Le *demeurer* de Christ, qui correspond à ce *demeurer* du croyant en lui, exprime la communication réelle, effective que

<sup>a</sup>Les Mss. varient entre ζησεται (Γ Δ etc.) et ζη (C D).

lui fait Christ de sa propre personnalité (« celui qui *me* mange, » v. 57). Cette relation mutuelle formée, le croyant *vit* : pourquoi ? C'est ce que fait comprendre le v. 57.

Verset 57. Etre en communion avec Jésus, c'est vivre, parce que Jésus a lui-même accès à la source suprême de la vie, Dieu. « La vie passe du Fils au fidèle, comme elle passe du Père au Fils » (Weiss). La transmission du Père au Fils est à la fois le modèle (*καθώς*. *comme*) et le principe (*καί*, *aussi*) de l'autre. — La proposition principale ne commence pas, comme le pensait Chrysostome, avec les mots (*καὶ γὰρ ζῶ*, mais avec *καὶ ὁ τρώγων*, *aussi celui qui me mange*. Il y a deux déclarations parallèles : la première, portant sur la relation entre Dieu et Jésus ; la seconde, sur la relation entre Jésus et le croyant ; chacune renfermant deux membres de phrase : l'un, relatif à celui qui donne : l'autre, à celui qui reçoit. — Jésus est un *envoyé* de Dieu, remplissant ici-bas une mission ; celui qui la lui a donnée est *le Père vivant*, ὁ ζῶν πατήρ, l'auteur, la source primordiale et absolue de la vie ; c'est dans la communion avec ce Père que Jésus, son Fils et son envoyé, puise incessamment, durant son existence terrestre, la vie, la lumière et la force nécessaires pour remplir sa mission : « Je vis par le Père. » Le mot ζῶ, *je vis*, n'indique pas seulement le fait de l'existence : c'est à la fois la vie physique et la vie morale, avec toutes leurs manifestations diverses. Chaque fois qu'il agit ou parle. Jésus cherche en Dieu ce qu'il lui faut pour cela et le reçoit. Il n'est pas exact de rendre διὰ (avec l'accusatif), comme nous avons été obligé de le faire, par la préposition *par* (*per patrem*). Jésus ne s'est pas exprimé ainsi (ce serait διὰ avec le génitif) : il n'a pas voulu dire seulement que Dieu était la force *par le moyen* de laquelle il opérait. Mais d'autre part il serait plus inexact encore de traduire : *à cause du Père* (*propter patrem* ; Lange, Westcott), dans le sens de : en vue du service ou de la gloire du Père. Car la préposition διὰ avec l'accusatif signifie non : *en vue de* (le but), mais : *en raison de* (le principe). Jésus veut dire que, comme envoyé du Père, il fait incessamment du Père le principe moral de son ac-



tivité. C'est dans le Père qu'il trouve la source et la norme de chacun de ses mouvements, de lui qu'il fait le principe vital de son être. Le Père, en envoyant le Fils, lui a garanti cette relation unique, et le Fils y demeure soigneusement fidèle (5.17). Ainsi il arrive que la vie du Père est parfaitement reproduite sur la terre ; Jésus, c'est Dieu humainement vécu. De là résulte le fait décrit dans la seconde partie du verset. Grammaticalement parlant, cette seconde partie ne forme qu'une proposition. Mais logiquement le premier membre indiquant le sujet : *celui qui me mange*, correspond à la première proposition de la déclaration précédente : *Comme le Père m'a envoyé*, et de même le prédicat : *Lui aussi vivra par moi*, correspond au second membre de la première proposition : *Et que je vis par le Père*. — La relation que Jésus soutient avec le Père a comme son reflet dans celle que le fidèle soutient avec Jésus, et c'est là pour lui le secret de la vie. — Le premier *καί*, *aussi*, correspond au *καθώς*, *comme*, du commencement du verset ; c'est le signe de la proposition principale. Il remplace un *οὕτως*, *ainsi*, qui a été évité parce que l'analogie entre les deux relations n'est pourtant pas complète. Car la première relation est plus que le modèle, elle est le principe, la raison morale de la seconde. Celle-ci, tout en étant analogue à la première, n'existe qu'en vertu de l'autre. — Le second *καί* devant le pronom met en relief le sujet : *ἐκεῖνος*, *lui aussi*. Le croyant en se nourrissant de Jésus, trouve en lui la même source et garantie de vie que celle que Jésus trouve lui-même dans sa relation avec le Père. — *Δι' ἐμέ*, non proprement : *par moi* ou *pour moi*, mais : *en raison de moi*, la norme et la source de sa vie. A chaque acte qu'il accomplit, le croyant cherche en Christ son modèle et sa force, comme Christ le fait à l'égard du Père : et c'est ainsi que la vie de Christ et par conséquent celle du Père lui-même devient la sienne. Une pensée d'une insondable profondeur est contenue dans cette parole : Jésus seul a directement accès au Père, la source suprême. La vie qu'il puise en lui, humainement élaborée et reproduite en sa personne, devient ainsi accessible aux hommes. Comme la vie infinie de la nature ne devient saisissable pour l'homme qu'autant qu'elle se concentre dans un

fruit ou un morceau de pain, ainsi la vie divine est mise à notre portée qu'autant qu'elle s'incarne dans le Fils de l'homme. C'est ainsi qu'il est pour nous le pain *de vie*. Seulement, comme nous devons saisir le morceau de pain et nous l'assimiler, pour obtenir par son moyen la vie physique, il faut, pour avoir la vie supérieure, nous incorporer la personne du Fils de l'homme par l'acte intime de la foi, qui est le mode de la manducation spirituelle. En le mangeant, lui qui vit de Dieu, nous possédons la vie de Dieu. Le Père vivant ne vit qu'en un seul, mais en ce seul il se donne à tous. Ce n'est pas là de la métaphysique ; c'est la morale la plus pratique, comme chaque fidèle le sait bien. Jésus révèle donc ici à la fois le secret de sa propre vie et de celle des siens. C'est là le mystère du salut que saint Paul définit : « *la récapitulation de toutes choses en un* » (Ephésiens 1.10). Le Seigneur a ainsi cherché à rendre clair aux Juifs ce qui leur paraissait incroyable : c'est qu'un homme put être pour tous les autres la source de la vie. La formule ici donnée par Christ est naturellement celle de sa vie terrestre : celle de sa vie divine a été donnée 5.26. — Il suit de cette parole qu'aucun autre aliment, même miraculeux, ne peut donner la vie.

**6.58 C'est là le pain qui est descendu<sup>a</sup> du ciel : non comme vos<sup>b</sup> pères mangèrent la manne<sup>c</sup> et moururent ; celui qui mange ce pain vivra<sup>d</sup> éternellement.**

Le pronom οὗτος ne signifie pas : « *Tel est le pain* » (Reuss, Keil) : mais : « *Ce pain-là* (v. 57) est celui qui est descendu, » — ce que n'était point réellement la manne ; de là les deux conséquences opposées, signalées dans ce qui suit. — C'est ici l'appel définitif : le repousser, ce sera mourir ; l'accepter, ce sera vivre.

<sup>a</sup> N omet ουτος et lit καταβαινων au lieu de καταβας.

<sup>b</sup> N B C L T Cop. Or. omettent υμων après πατερες.

<sup>c</sup> Les mêmes, plus D e Sah. Syr<sup>cur. sin.</sup>, omettent το μαννα (après υμων).

<sup>d</sup> Variante de ζησει et ζησεται.

*Appendice sur les versets 51<sup>b</sup> à 58.*

Qu'entend Jésus par ces expressions : *manger sa chair, boire son sang* ?

1. Un grand nombre d'interprètes ne voient là qu'une *métaphore*, désignant l'acte par lequel la foi s'attache moralement à son objet. Selon les uns (de Wette, Reuss), cet objet serait la *personne historique* de Jésus-Christ, telle qu'elle se trouvait sous les yeux des auditeurs. L'expression *ma chair et mon sang* devrait être prise dans le même sens que celle-ci : *la chair et le sang*, c'est-à-dire la personne humaine. Selon d'autres, l'objet de la foi serait non seulement le Christ vivant (*la chair*), mais aussi le Christ victime (*le sang*) : et Jésus caractériserait ici tout ensemble l'appropriation de sa vie sainte et la foi à sa mort expiatoire. Cette interprétation, sous l'une ou l'autre des deux formes que nous venons d'indiquer, se rattache bien au commencement du discours ; car l'assimilation spirituelle par le moyen de la foi est certainement l'idée d'où est parti le Seigneur : « *Je suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif* » (v. 35). Seulement on ne comprend pas bien, à ce point de vue, dans quel but Jésus donne à cette conception tout à fait spirituelle une expression de plus en plus paradoxale, matérielle, et par conséquent inintelligible pour ses interlocuteurs. Si c'est là tout ce qu'il veut dire, même dans les derniers mots de l'entretien, ne semble-t-il pas jouer sur les termes et prendre à tâche de scandaliser inutilement les Juifs ?

2. Cette difficulté très réelle a poussé plusieurs commentateurs à appliquer ces expressions à l'acte de la sainte Cène que Jésus aurait eu en vue déjà dans ce moment-là et qui devait plus tard résoudre pour ses disciples le mystère de ses paroles. Mais cette explication soulève une difficulté plus grande encore que la précédente. A quoi bon cette allusion incompréhensible à une institution que nul ne pouvait prévoir ? Puis, Jésus ne peut avoir fait dépendre la possession de la vie éternelle de l'accomplissement d'un acte extérieur, tel que celui de la sainte Cène. Dans tout son ensei-

gnement, l'unique condition du salut, c'est la foi. L'école de Tubingue, qui s'est rattachée à cette interprétation, en a tiré un argument contre l'authenticité de l'évangile ; et non sans raison, si l'explication était fondée. Mais le pseudo-Jean, qui eût voulu au second siècle mettre dans la bouche de Jésus une allusion à la sainte Cène, n'eût pas manqué d'employer le mot  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , *corps*, usité dans le texte de l'institution et dans les formules liturgiques, plutôt que celui de  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ , *chair*. Preuve en est cet appendice inauthentique qu'on lit dans le *Cantabr.*, l'*Amiatinus*, etc., à la lin du v. 56 : « Si un homme reçoit *le corps* du Fils de l'homme, comme un pain de vie, il aura la vie en lui. Sur les passages de Justin *Apol.* I, 66) et d'Ignace (*ad Smyrn.* 7), voir Weiss. Ces Pères peuvent avoir formé leur expression sur notre passage même.

Pour discerner la vraie pensée du Seigneur, il faut, à ce qu'il me paraît, distinguer avec soin, dans le manger et le boire mystérieux ici décrits, l'acte de l'homme et le don divin, comme le fait Jésus lui-même, v. 27. L'acte humain, c'est la foi, la foi seule ; et pour autant que le manger et le boire désignent la part du croyant dans son union avec Jésus-Christ, ces termes ne dépassent point la portée que leur donne l'interprétation exclusivement spiritualiste. Manger la chair, c'est contempler avec foi la sainte vie du Seigneur et recevoir cette vie en soi, par le Saint-Esprit afin de la reproduire dans sa propre vie ; boire le sang, c'est contempler avec foi sa mort violente, en faire sa propre rançon et s'en approprier l'efficace expiatoire. Mais si la part de l'homme, dans cette union mystique, se borne à la foi, cela ne détermine rien encore sur la nature du *don divin* assuré ici au croyant. Goûter le pardon, revivre par le Saint-Esprit la vie de Christ, est-ce là tout ? Nous ne saurions le penser. Nous avons vu avec quelle insistance Jésus revient à plusieurs reprises, dans le discours précédent, sur l'idée de la résurrection corporelle ; il le fait de nouveau au v. 54 et de la manière la plus significative. La vie qu'il communique au croyant n'est donc pas seulement sa nature morale ; c'est *sa vie complète*, corporelle autant que spi-

rituelle, sa personnalité tout entière. Comme les grains que renferme l'épi sont la réapparition du grain de semence mystérieusement multiplié, ainsi les croyants sanctifiés et ressuscités ne doivent être que la reproduction, en milliers de vivants exemplaires, de Jésus glorifié. Le principe de cette reproduction est spirituel sans doute ; c'est l'Esprit, qui fait vivre Christ en nous (ch. 14 à 16) ; mais le terme de cette œuvre est physique ; c'est le corps glorieux des fidèles, procédant du sien (1 Corinthiens 15.49). Jésus savait, Jésus sentait profondément qu'il appartenait, corps et âme, à l'humanité. C'est dans ce sentiment, et non pour donner de gaieté de cœur un scandale à ses auditeurs, qu'il a employé les termes qui nous étonnent dans ce discours. Les expressions manger et boire sont figurées ; mais le côté corporel de la communion avec lui est réel : « *Nous sommes de son corps,* » dit l'apôtre le moins suspect de matérialisme religieux (Ephésiens 5.30) ; et, pour bien faire comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une métaphore intelligible au premier écolier venu, il ajoute : « *Ce mystère est grand, je dis cela par rapport à Christ et à l'Eglise* » (v. 32). Ce mystère de notre union complète avec sa personne, qui est exprimé en *paroles* dans ce discours, est précisément celui que Jésus a voulu exprimer par un *acte* en instituant le rite de la sainte Cène. Il ne faut donc pas dire que ce discours fait allusion à la sainte Cène ; mais il faut dire que la sainte Cène *et* ce discours se rapportent à un seul et même fait divin, exprimé ici par une métaphore, là par un emblème. A ce point de vue, l'on comprend pourquoi Jésus se sert ici du mot *chair*, et, dans l'institution de la sainte Cène, du mot *corps*. Quand il instituait le rite, il tenait *un pain* et le rompait ; or, ce qui correspondait à ce pain rompu, c'était son *corps*, comme *organisme* (σῶμα) brisé. Dans le discours de Capernaüm, où il s'agit uniquement de *nutrition*, d'après l'analogie de la multiplication des pains, Jésus devait présenter son corps comme *substance* (σάρξ) plutôt que comme organisme. Cette propriété parfaite des termes montre l'originalité et l'authenticité des deux formes.

Reste une question qui, au point de vue auquel nous venons de nous

placer, n'a plus qu'une importance secondaire pour l'exégèse, celle de savoir si, à cette époque déjà, Jésus pensait à instituer la cérémonie de la sainte Cène<sup>a</sup>. Il connaissait sa mort prochaine ; la nouvelle du meurtre de Jean-Baptiste venait d'en réveiller en lui le pressentiment (Matthieu 14.13) ; il la rapprochait, dans sa pensée, du sacrifice de l'agneau pascal ; il savait que cette mort serait *pour la vie du monde* entier ce que l'immolation de l'agneau avait été pour l'existence du peuple d'Israël. De ces prémisses il pouvait être conduit assez naturellement à la pensée d'instituer lui-même un banquet commémoratif de sa mort et de l'alliance nouvelle, pour remplacer ainsi le repas de l'agneau pascal, dont l'immolation figurait la sienne. Cette pensée aura certainement pu naître le jour où, privé de la joie de célébrer la Pâque à Jérusalem, en voyant accourir de tous côtés les multitudes, il leur improvisa une Pâque, au lieu de celle qui allait se célébrer dans la ville sainte. Ce fut ce banquet, offert à ses disciples comme un dédommagement *momentané*, que Jésus transforma plus tard, dans la sainte Cène, en une institution *permanente*. Et n'est-ce pas là précisément le point de vue auquel a voulu nous placer saint Jean, lorsqu'il disait dès le commencement du récit, v. 4 : « Or la Pâque, la fête *des Juifs* était proche. » Ce rapprochement n'a pas été tout à fait étranger à la pensée des autres évangélistes ; il explique cette expression, si semblable à celle de l'institution de la sainte Cène, par laquelle ils commencent tous le récit de la multiplication des pain : « *Il prit le pain et rendit grâces* »

### **6.59 Jésus dit ces choses, enseignant dans la synagogue, à Capernaüm.**

Il y avait assemblée régulière de synagogue les deuxième, cinquième et septième jours de la semaine (lundi, jeudi et samedi). Le jour de la Pâque doit être tombé, en l'an 29, sur le lundi 18 avril (voyez Chavannes, *Revue de théol.*, 3<sup>e</sup> série, t I<sup>er</sup>, p. 209 et suiv.). Si la multiplication des pains eut lieu la veille de la Pâque (v. 4), le lendemain, jour où Jésus prononça ce discours,

<sup>a</sup>Sur le silence de Jean relativement cette institution, voyez ch. 13.

dut être par conséquent le lundi, qui était jour d'assemblée. Mais dans quel but l'évangéliste intercale-t-il ici cette notice ? Veut-il uniquement donner un détail historique ? Il est difficile de le croire. Tholuck pense que son but est d'expliquer la nombreuse assistance que suppose le récit suivant (*donc*, v. 60). N'est-ce point un peu recherché ? Il nous paraît plutôt qu'après avoir rendu compte d'un discours aussi solennel, l'évangéliste a éprouvé le besoin de fixer à jamais le lieu de cette scène mémorable (comparez 8.20). Pour sentir cette intention, il faut d'abord observer le manque d'article devant συναγωγη, non : dans *la* synagogue, mais : en pleine assemblée synagogale ; puis il faut rapporter le régime en *assemblée* à *enseignant*, et le régime « à Capernaüm à *il dit*, et paraphraser ainsi : « Il parla de la sorte, enseignant en pleine synagogue, à Capernaüm. » Le terme διδάσκων, *enseignant*, qui désigne un enseignement proprement dit, rappelle la manière dont Jésus avait expliqué et discuté les textes scripturaires, v. 31 et 35 ; il est en rapport avec la solennité de cette scène.

Les auditeurs avaient interrogé, murmuré, débattu ; maintenant ce sont les mieux disposés d'entre eux, et même quelques-uns des disciples permanents de Jésus, qui se font les organes du mécontentement général.

#### 4. Versets 60 à 65.

##### 6.60 Après l'avoir entendu parler ainsi, plusieurs de ses disciples dirent : Cette parole est dure ; qui peut l'écouter ?

Selon de Wette, Meyer, cette exclamation se rapporterait à l'idée de la mort sanglante du Messie, le grand scandale des Juifs, qui était impliquée dans les déclarations précédentes ; selon Weiss, au renversement de leurs espérances messianiques qui résultait de tous ces discours ; selon Tholuck, Hengstenberg, à l'orgueil apparent avec lequel Jésus rattachait à sa propre personne le salut du monde ; selon plusieurs anciens, Lampe et d'autres, à la prétention de Jésus d'être un personnage descendu du

ciel. Sans doute toutes ces idées se trouvaient énoncées dans ce qui précède ; mais l'idée la plus saillante était pourtant évidemment l'obligation de manger sa chair et boire son sang pour avoir la vie, et c'était bien là aussi l'idée la plus paradoxale et la plus choquante. Grossièrement comprise, elle pouvait bien révolter même des disciples et leur arracher ce cri : Ceci va trop loin ; il déraisonne ! Le terme de μαθηταί, *disciples*, désigne ici des gens qui s'étaient attachés à Jésus, qui le suivaient habituellement et qui avaient même rompu avec leurs occupations ordinaires pour l'accompagner (v. 66) ; c'était du milieu d'eux que Jésus avait, peu de temps auparavant choisi les Douze. Plusieurs d'entre eux se retrouvèrent sans doute plus tard parmi les *cinq cents* dont parle Paul (1 Corinthiens 15.6). — Σκληρός (proprement *dur, coriace*) ne signifie point ici : *obscur* (Chrysostome, Grotius, Olshausen), mais : *difficile à accepter*. Ils croient comprendre ; mais ils ne peuvent admettre. — Τίς δύναται, « qui est de force à... ? » — Ἀκούειν. « écouter tranquillement, sans se boucher les oreilles. »

**6.61 Mais Jésus, sachant<sup>a</sup> en lui-même que ses disciples murmuraient là-dessus, leur dit : Cette parole vous scandalise ? 62 Et si vous venez à voir le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ? 63 C'est l'Esprit qui vivifie ;<sup>b</sup> la chair est sans efficace. Les paroles que je vous dis<sup>c</sup> sont esprit et vie.**

Comme l'observe Lange, les mots « *en lui-même* » n'excluent point l'aperception de quelques signes extérieurs, mais signifient que Jésus n'eut besoin d'interroger aucun d'eux pour comprendre ces symptômes. — Le mot *scandaliser* doit se prendre ici dans le sens le plus grave, comme Luc 7.21 : faire broncher, *quant à la foi*.

Les mots ἐάν οὖν (v. 62), que nous avons traduits par *et si*, ne s'appuient sur aucune proposition principale. Il faut donc en suppléer une. On

<sup>a</sup>Au lieu de εἰδώς δε, **N** lit εγνων ουν et ajoute και devant ειπεν.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute ici : *et vous dites*.

<sup>c</sup>Au lieu de λαλω (*je dis*) que lisent Δ Γ Λ et 7 Mjj., on lit dans **N** B C D K L N T U Π 15 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. λελαληκα (*j'ai dites*).



peut sous-entendre : « Que diriez-vous alors ? ». Mais cette question même peut et doit se résoudre dans l'une des deux suivantes : « Votre scandale ne cessera-t-il pas alors ? » ou au contraire : « Ne serez-vous pas encore bien plus scandalisés ? » C'est cette dernière question que sous entendent de Wette, Meyer, Lücke. D'après Weiss cette interprétation est absolument réclamée par le οὖν, *donc* ; la première eût exigé *mais* : « *Mais* votre scandale actuel ne cessera-t-il pas... ? » Il est vrai ; cependant le sens de Meyer et Weiss, si on s'en tient là, ne peut pas non plus satisfaire. A quoi servirait en effet de les renvoyer à un fait à venir qui les scandaliserait davantage encore ? Il faut arriver à une troisième supposition qui réunit les deux questions, en passant par la seconde pour aboutir à la première : « Si donc, un jour, après que vous avez entendu cette parole si intolérable pour vous, il arrive un fait qui la rend tout à fait absurde, alors ne comprendrez-vous pas que vous vous étiez mépris sur son vrai sens ? » — L'apôtre appelle ce fait un ἀναβαίνειν, *monter*. Toute une classe d'interprètes trouvent là l'indication de la *mort* de Jésus comme moyen de son élévation auprès du Père (Lücke, de Wette, Meyer, Reuss, Weiss). « C'est bien alors, voudrait dire Jésus, que vos espérances messianiques seront réduites à néant ! » Mais les idées de souffrir et de disparaître sont-elles donc identiques à celle de monter ? Lorsque l'idée de la mort sur la croix est liée à celle de l'élévation céleste de Jésus (3.15 ; 12.34), l'apôtre emploie le terme passif de ὑψωθῆναι, *être élevé*. Quand il veut présenter cette mort au point de vue de la disparition qui la suivra, il dit ὑπάγειν, *s'en aller* (au Père), mais non point ἀναβαίνειν. Lorsque Jean applique ce dernier terme à l'élévation de Jésus, 20.17, il ne veut pas parler de sa mort ; car c'est après sa résurrection. Comment le terme de *monter* désignerait-il le moment de son plus profond abaissement ? et cela en parlant à des Juifs ! Bien plus, d'après ces interprètes, c'est la mort de Jésus avec ses conséquences qui est la *parole dure* dont se sont scandalisés les disciples ; — et le nouveau scandale, plus grand encore, qui devrait consommer le premier, ce serait de nouveau la mort ! Weiss sent si bien cette contradiction que, pour y échapper, il suppose que la mention

de la mort renfermée v. 53 a été importée par l'évangéliste dans le discours de Jésus ; l'allusion à la grande séparation de la mort n'aurait eu lieu que dans ce passage-ci. C'est là refaire le discours, non l'expliquer. — La seule interprétation naturelle et même possible est celle qui applique le terme de *monter* à l'ascension. On objecte que le fait n'est pas raconté par Jean et que les mots : *si vous voyez*, ne s'appliquent pas à ce fait, puisque les apôtres seuls en ont été les témoins. Mais l'omission de l'ascension chez Jean s'explique comme celle du baptême ; sa narration finit avant le premier de ces faits, comme elle commence après le second. Jean n'en fait pas moins allusion à l'un et à l'autre (1.32 et 20.17). Et quant au mot *voir*, il ne s'applique pas toujours à la vue des yeux, mais aussi à celle de l'intelligence ; comparez 1.52 : « Vous verrez les anges montant et descendant. . . ; » 4.19 : « Je vois que tu es un prophète, » mais surtout Matthieu 26.63 : « Dès maintenant *vous verrez* le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées. . . » Ce dernier passage est tout à fait analogue au nôtre. Dans les faits visibles de la Pentecôte et de la ruine de Jérusalem, les Juifs ont contemplé bon gré mal gré les invisibles, c'est-à-dire la séance de Christ à la droite de Dieu et son retour en jugement. Quant aux croyants, ils ont vu et voient encore par l'œil des apôtres. Jésus lui-même, s'il a prédit ces derniers faits, a bien dû prévoir l'ascension qui en est la condition. Divers détails confirment ce sens. D'abord le participe présent *montant*, qui fait tableau (voir Bæumlein) ; puis l'opposition entre ce terme et celui de *descendre du ciel* qui, dans tout ce chapitre, a désigné l'incarnation, ainsi que les mots : *où il était auparavant*, sur lesquels, comme l'observe Keil, est précisément l'accent de la phrase ; enfin le parallèle 20.17. Il est évident que ce sens convient parfaitement au contexte. « Vous vous scandalisez de la nécessité de manger la chair et de boire le sang d'un homme qui est là devant vous. Cette pensée vous paraîtra bien plus inacceptable encore, lorsque vous verrez ce même homme remonter dans le ciel d'où il était descendu auparavant, et sa chair et son sang disparaître de devant vos yeux. Mais alors aussi vous devrez comprendre que le manger et le

boire étaient d'une tout autre nature que vous ne l'aviez pensé d'abord. »  
Le verset suivant confirme pleinement cette explication.

Verset 63. La première proposition est un principe général, d'où ils auraient dû partir, et qui excluait tout naturellement le malentendu qu'ils commettent. Chrysostome, Luther, Reuss donnent ici au mot chair le sens d'*interprétation grossièrement littérale* et au mot esprit celui d'*interprétation figurée*. Mais l'opposé de l'esprit dans ce sens serait *la lettre*, plutôt que *la chair* ; et le mot de chair ne peut se prendre ici tout à coup dans un sens différent de celui qu'il a eu dans tout le discours précédent. « L'Esprit seul donne la vie, veut dire Jésus ; quant à la substance matérielle, soit celle de la manne, soit celle de mon propre corps, elle est impuissante à la communiquer. »

De ce principe général Jésus conclut au vrai sens de ses paroles. S'il disait seulement : *Mes paroles sont esprit*, on pourrait entendre avec Augustin ces mots dans ce sens : Mes paroles doivent être comprises spirituellement. Mais le second prédicat : *et vie*, ne permet pas cette explication. Le sens est donc : « Mes paroles sont l'incarnation et la communication de l'Esprit ; c'est l'Esprit qui habite en elles et qui agit par elles ; et par cette raison elles communiquent la vie » (d'après la première proposition du verset). De cette *nature* spirituelle et vivifiante de ses paroles *résulte* la manière dont on doit les interpréter. — La leçon alex. : « Les paroles que *j'ai dites*, » est admise comme indubitable par Tischendorf, Westcott, Weiss, Keil, Wahle, etc., sur la foi des plus anciens Mss. Et l'on a l'air de s'obstiner contre l'évidence en lui préférant la leçon reçue : « Les paroles que *je dis* (en général), » qui n'a pour elle que le Ms. de Saint-Gall et neuf autres à peu près de la même époque (IX<sup>e</sup> s.). Ma conviction est pourtant que c'est bien celle-ci qui est la vraie. La première restreindrait l'application de ces mots aux paroles que Jésus vient de prononcer en ce jour même, tandis que le pronom ἐγώ, *moi*, en faisant dépendre la nature des *paroles* du *caractère* de celui qui les prononce, donne à cette affirmation une application perma-

nente : « Les paroles que prononce un être tel que *moi*, spirituel et vivant, sont nécessairement esprit et vie. » Weiss ne me paraît pas avoir réussi à rendre compte de ce pronom ἐγώ, en adoptant la leçon alexandrine.

**6.64 Mais il en est parmi vous quelques-uns qui ne croient point. Car Jésus<sup>a</sup> savait dès le commencement<sup>b</sup> quels étaient ceux qui ne croyaient point et<sup>c</sup> quel était celui qui le trahirait; <sup>65</sup> et il ajouta : C'est pour cela que je vous ai dit que personne ne peut venir à moi à moins que cela ne lui soit donné par le Père<sup>d</sup>.**

A l'exclamation : *Cette parole est dure*, Jésus avait répondu « Elle n'est dure que parce que vous la comprenez mal » Et maintenant il dévoile la cause de cette inintelligence. Même parmi eux, ses disciples, croyants en apparence, il y en a un bon nombre qui ne sont pas de vrais croyants. L'expression τινές ne limite pas autant le nombre de ces faux croyants que le mot français *quelques-uns* ; comparez Romains 3.3 ; 11.17 et Hébreux 3.16, où ce pronom s'applique à toute la masse de la nation juive désobéissante et incrédule. Le mot τινές désigne une partie quelconque, grande ou petite, du tout. L'évangéliste, dans la seconde partie du verset, motive par un fait la déclaration énoncée dans la première ; ce fait, c'est que Jésus les connaît jusqu'au fond et cela dès le commencement. Le ἐξ ἀρχῆς, *dès le commencement*, s'applique sans doute, comme le pensent Lücke, Meyer, Westcott, aux premiers temps du ministère de Jésus, lorsqu'il se mit à grouper autour de lui un cercle de disciples permanents (15.27 ; 16.4 ; Actes 1.21-22), ou, ce qui revient à peu près au même, au commencement de la relation de Jésus avec chacun d'eux (Tholuck, Keil, Wahle) ; il discernait aussitôt la nature des aspirations qui les amenaient à lui (2.24-25). Lange, Bonnet, Weiss pensent que ce terme de *commencement* désigne la première apparition de l'incrédulité elle-même. Chrysostome, Bengel l'appliquent au moment où

<sup>a</sup>Au lieu de ο Ἰησοῦς, **Ν** lit ο σωτήρ (*le Sauveur*).

<sup>b</sup>**Ν** seul : ἀπ' ἀρχῆς.

<sup>c</sup>e Syr<sup>cur. sin</sup> omettent τινες εισιν οι μη πισι, και.

<sup>d</sup>T. R. lit πατρος μου avec les byzantins. **Ν B C D L T** It<sup>aliq</sup> Syr. Cop. omettent *mou*.

les auditeurs avaient commencé à murmurer en ce jour même. Les dernières explications sont bien peu naturelles. — *Καί, et* : et même, ou : et en particulier. — L'expression « *quel était celui qui le trahirait* » est écrite, non au point de vue d'une prédestination fataliste, mais simplement à celui du fait accompli (v. 71). Il ressort sans doute de cette parole de Jean que Jésus ne choisit pas Judas sans comprendre que, s'il devait y avoir un traître parmi les siens, ce serait celui-là ; mais non qu'il l'ait choisi afin qu'il le trahit. Il pouvait espérer de remporter la victoire sur les aspirations égoïstes et terrestres qui amenaient cet homme à lui comme tant d'autres. La place privilégiée qu'il lui accordait pouvait être un moyen de le gagner, comme aussi elle pouvait tourner à une chute plus profonde, s'il foulait aux pieds cette grâce. Comme le dit Keil, « Dieu met constamment les hommes dans des positions où leur péché, s'il n'est pas surmonté, doit nécessairement arriver à maturité. Et Dieu l'emploie alors au service de l'accomplissement de son plan. » Bien plus, n'irons-nous pas jusqu'à dire que la chute même à laquelle cette relation devait aboutir, pouvait devenir le moyen terrible de briser enfin l'orgueil de cette nature titanique ? Le moment où Judas, recevant le morceau fatal de la main de Jésus, dut sentir toute la grandeur de son crime, eût pu devenir pour lui le moment du repentir et du salut. « Si, dit Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 366), dans cette nuit de prière où se prépara l'élection des Douze (Luc 6.12), les pensées du Seigneur Jésus se trouvaient constamment ramenées sur cet homme, et que, tout en discernant fort bien son manque de droiture, il dût reconnaître en cela le signal du Père, qu'aurons-nous à dire ? » — Littéralement le narrateur dit : « Car il savait... *quels sont* ceux qui ne croient pas, et *quel est* celui qui le trahira ; » tant il se reporte avec vivacité au moment où tout cela s'est passé.

Le *καὶ ἔλεγε, et il disait*, fait supposer ici un moment de silence, rempli par la douloureuse réflexion que l'évangéliste communique ensuite. Le *διὰ τοῦτο, c'est pour cela*, porte sur l'expression : *quelques-uns qui ne croient*

*pas* : « C'est précisément à cela que j'ai voulu vous rendre attentifs quand je vous ai dit... » On peut se déclarer et se croire son disciple sans croire véritablement, parce que l'on se joint à lui sous l'empire de mobiles qui ne procèdent pas de l'enseignement du Père (v. 45). Sans cette préparation divine et intime, même dans la position la plus favorisée la foi reste impossible. La citation n'est pas littérale, pas plus que dans les autres cas où Jésus se cite lui-même (6.36). Au verset 37, c'était le fidèle qui, venant, *était donné* à Jésus ; ici, il lui *est donné* de venir. Westcott observe avec raison que les deux éléments divin et humain ressortent ici, le premier dans le mot *est donné*, le second dans le mot *venir*. — Cette parole de Jésus était un adieu ; ceux à qui elle s'adressait le comprirent. A la suite même du jour où l'enthousiasme populaire avait atteint son point culminant, l'œuvre galiléenne de Jésus parut comme anéantie ; elle présenta l'aspect d'une riche moisson sur laquelle s'est abattue une colonne de grêle.

**6.66 Dès ce moment<sup>a</sup>, plusieurs de ses disciples se retirèrent en arrière et ils ne marchaient plus avec lui.**

Dans le tableau que les synoptiques nous ont tracé du ministère galiléen, particulièrement dans celui de saint Luc, Jésus se montre souvent préoccupé de la nécessité d'opérer un triage parmi ces foules, qui le suivaient sans comprendre le sérieux de cette démarche ; comparez Luc 8.9 et suiv. ; 9.23 et suiv. ; 14.25 et suiv. Jésus préférait de beaucoup un petit noyau d'hommes affermis dans la foi et résolu d'accepter les renoncements qu'elle impose, à ces multitudes dont le lien avec lui n'était qu'apparent. Mais il y avait plus : toute son œuvre eût été en péril, si l'esprit qui s'était manifesté le jour précédent eût pris le dessus parmi ses adhérents déjà si nombreux. Il fallait écarter tout ce qui, dans cette masse, n'était pas décidé à marcher avec lui dans la voie du crucifiement et au-devant d'un règne tout spirituel. On s'explique à ce point de vue la méthode suivie par lui dans la scène précédente. Les paroles par lesquelles il avait caractérisé la nature

---

<sup>a</sup> D plusieurs Mnn. It<sup>aliq</sup> ajoutent ici οὐν (*donec*).

et les privilèges de la foi, étaient propres à rattacher plus étroitement à lui les vrais croyants, mais aussi à rebuter tous ceux que lui amenaient les instincts du messianisme charnel. Le danger que venait de courir son œuvre lui avait révélé la nécessité de purifier son Eglise naissante. Le v. 66 nous montre ce but atteint, quant au groupe de disciples qui entourait de plus près l'apostolat. — Le ἐκ τούτου peut être pris dans le sens temporel : *dès ce moment* (de Wette), ou logique : *par cette raison* (Meyer, Weiss, Wahle, etc.). Pour ce second sens on peut citer des exemples classiques. Le passage 19.12 ne décide rien. J'entendrais : *depuis ce fait*, ce qui comprend et le moment (dès ce jour) et son contenu (ce qui vient de se passer). — Les mots ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, *se retirèrent en arrière*, désignent, en même temps que la rupture morale avec Jésus, le retour de ces gens à leurs occupations ordinaires, qu'ils avaient abandonnées pour suivre habituellement le Seigneur. L'imparfait περιεπάτουσιν indique un fait d'une certaine durée ; ils ne *prenaient* plus part à son genre de vie ambulante (7.1). C'est à la suite de cette rupture prolongée qu'eut lieu l'entretien suivant. Jésus, bien loin de se décourager de ce résultat, y voit un triage salutaire qu'il voudrait même faire pénétrer jusque dans le cercle des Douze ; car là aussi il discerne la présence d'éléments impurs.

**6.67 Jésus dit donc aux Douze : Et vous, vous ne voulez point aussi vous en aller ? 68 Simon Pierre lui répondit<sup>a</sup> : Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle ; 69 et pour nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu<sup>b</sup>.**

A la vue de cette désertion croissante (οὐκ), Jésus s'adresse aux Douze eux-mêmes. Mais qui sont ces Douze, dont Jean parle comme de personnages connus des lecteurs ? Il n'a rapporté jusqu'ici que la vocation de cinq disciples, au ch. 1 ; il a mentionné en outre l'existence d'un cercle indéterminé et assez nombreux d'adhérents. On touche au doigt, par cet exemple,

<sup>a</sup>10 Mjj. (Ⲛ B C N etc.) omettent οὐκ.

<sup>b</sup>Le T. R. lit avec 13 Mjj. (N Γ Δ Λ Π etc.) It<sup>plur</sup> Syr. ο χριστος ο υιος του θεου του ζωντος. Ⲛ B C D L : ο αγιος του θεου (*le saint de Dieu.*)

l'erreur de ceux qui prétendent que Jean ignore ou nie tacitement tous les faits qu'il ne raconte pas lui-même. Cette expression, répétée v. 70-71 : *les Douze*, suppose et confirme le récit Luc 6.12 et suiv. ; Marc 3.13 et suiv., que Jean a omis comme connu ; comparez le ἐξελεξάμην (v. 70) avec le ἐξελεξάμενος de Luc. — La question de Jésus attend une réponse négative (μή). Aussi de Wette, Meyer, Weiss lui donnent-ils ce sens mélancolique : « Vous ne voulez pourtant pas aussi me quitter ? » C'est là, me paraît-il, et quoi qu'en disent Weiss et Düsterdieck, un exemple des erreurs où peut conduire la pédanterie grammaticale. Bien loin d'avoir l'accent plaintif, cette question respire la plus mâle énergie Jésus vient de voir partir la plupart de ses anciens disciples ; il semble donc devoir tenir d'autant plus à ces Douze, les derniers soutiens humains de son œuvre ; et néanmoins, il leur ouvre lui-même la porte. Seulement, comme il ne veut certes pas les *engager* à partir et que c'est uniquement une permission qu'il prétend leur donner, il ne peut employer la tournure οὐκ ὑμεῖς θέλετε, *ne voulez-vous pas*, qui serait une invitation positive au départ. Il se borne donc à dire : « Vous ne voulez pas sans doute... ? » forme qui implique cette idée : « Mais, si vous voulez aller, vous êtes libres. » Il ne faut pas oublier que, dans l'emploi des particules, il y a des nuances de sentiment qui empêchent d'en assujettir le sens à des règles aussi strictes que celles que prétend parfois fixer la philologie. — Le καί devant ὑμεῖς, *vous aussi*, distingue fortement les apôtres de tous les autres disciples. — Auquel d'entre eux visait Jésus en décochant ce trait ? La fin de l'entretien le fera comprendre. — Pierre se hâte de prendre la parole, et, sans peut-être s'inquiéter assez de savoir si son sentiment est partagé par tous ses collègues, il se fait leur organe ; c'est exactement le Pierre des synoptiques et des Actes, le hardi confesseur. Sa réponse (v. 68) exprime ces deux faits : le vide profond que lui a laissé dans l'âme tout autre enseignement, la vivifiante richesse qu'il a trouvée dans celui de Jésus. Cette confession de Pierre est comme un écho de la déclaration v. 63 : « Mes paroles sont esprit et vie ; » mais elle n'en est point une répétition machinale, c'est le résultat d'une expérience personnelle déjà



faite (v. 69). — En substituant *les paroles* » à « *des paroles,* » nos traductions ont transformé en une formule dogmatique le cri du sentiment immédiat.

Verset 69. Le pronom ἡμεῖς, *nous*, oppose fortement les apôtres aux disciples qui viennent de désertier. Les verbes au parfait *avons cru, connu,* indiquent des faits désormais acquis et sur lesquels il n’y a plus à revenir. Jésus peut prononcer devant eux les choses les plus étranges : n’importe : la foi qu’ils ont en lui et la connaissance qu’ils ont de lui leur font d’avance tout accepter. — Il est une certaine connaissance qui précède la foi (1 Jean 4.16) ; mais il en est une aussi qui la suit et qui a un caractère plus intime et plus profond (Philippiens 3.10) : c’est de cette dernière que parle ici Pierre. Ils avaient, Jean, André et lui, sous l’empire d’une impression immédiate, proclamé Jésus le Christ (1.42,50), et dès lors une expérience journalière leur avait confirmé la vérité de cette impression première. — Le contenu de la profession de Pierre est formulé assez différemment dans les deux leçons alexandrine et byzantine. L’expression : *Fils du Dieu vivant,* dans la seconde, se rattache à l’ensemble du chapitre ; comparez au v. 57 : « *Le Père qui est vivant.* » Mais ce qui la rend suspecte, c’est sa ressemblance avec la confession de Pierre, Matthieu 16.16. Au premier coup d’œil la dénomination *le Saint de Dieu* des alexandrins se justifie moins aisément dans le contexte. Mais elle se rattache pourtant à l’idée exprimée au v. 27 : « *Celui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau.* » Le sceau divin irrécusable, auquel les apôtres avaient reconnu Jésus comme le Messie, ce n’étaient pas surtout ses actes de puissance ; c’était sa sainteté. Le terme : *Saint de Dieu,* « mis à part du reste des hommes par sa consécration, » n’est ni dans l’Ancien ni dans le Nouveau Testament une dénomination messianique. Ce sont les démons qui l’ont employée la première fois (Marc 1.24 et Luc 4.34). Ils y ont été amenés par le sentiment du contraste entre Christ et eux, esprits impurs ; Pierre et les apôtres, par celui de la sympathie. Comparez Jean 10.36 ; Luc 1.35 ; Actes 4.27 ; Apocalypse 3.7.

**6.70 Jésus leur répondit : N’est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous,**

**les<sup>a</sup> Douze ? Et l'un<sup>b</sup> de vous est un démon ! 71 Or il parlait de Judas, fils de Simon, Iscariote<sup>c</sup> ; car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un<sup>d</sup> des Douze.**

Pierre avait parlé au nom de tous ; Jésus déchire le voile de cette profession, en apparence unanime, jetait sur l'incrédulité cachée de l'un d'entre eux. Non seulement il veut par là faire comprendre à Judas qu'il n'est pas sa dupe et prévenir le scandale qu'aurait pu causer aux autres apôtres la pensée que leur Maître avait manqué de discernement. Mais il veut surtout réveiller la conscience de Judas et l'engager à rompre avec cette position fautive dans laquelle il paraît persister à demeurer. Jésus s'adresse par sa réponse, non pas à Pierre seul, mais à tous (αὐτοῖς, *leur*). Il fait heurter l'un avec l'autre (καί) ces deux faits d'une contradiction si criante : la marque d'amour qu'il leur a donnée à tous par leur élection, et l'ingrate perfidie de l'un d'eux. — Les mots ἐξ ὑμῶν ont l'accent : « d'entre vous, choisis par moi-même. » Le mot διάβολος ne signifie pas seulement diabolique, ou enfant du diable (8.44) ; il désigne un second Satan, une incarnation de l'esprit de Satan. L'apostrophe : *Satan*, adressée à Pierre dans la scène de Césarée de Philippe, fait aussi de lui un organe de Satan. Mais lui ne l'était que momentanément et par un amour mal dirigé. — Ce Judas, à qui Jésus venait d'ouvrir la porte, demeure néanmoins, se couvrant du masque d'une fidélité hypocrite et acceptant comme sienne la profession de Pierre. Le terme qu'avait employé Jésus exprimait déjà l'indignation profonde que lui causait la persistance de Judas et la prévision de la fin odieuse à laquelle devait infailliblement le conduire cette manière d'agir.

Verset 71. Dans le moment, aucun des disciples, si ce n'est Jean peut-

---

<sup>a</sup> N retranscrit τους (*les*) et εις (*l'un*).

<sup>b</sup> 1

<sup>c</sup> B C G L lisent Ισκαριωτου (à rapporter à Σιμωνος) au lieu d'Ισκαριωτην que lit T. R. avec 12 Mjj. etc. — N lit απο Καρυωτου, et 3 Mnn. Syr<sup>p</sup> απο Καριωτου — D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup> : Σκριωθ.

<sup>d</sup> T. R. lit ων après εις avec 14 Mjj. Mnn. It. Vg. Cop., contre B C D L Syr. qui le retranscrit.

être et Judas lui-même, ne comprit à qui s'appliquait cette parole. — L'étymologie à peu près certaine du mot Ἰσκαριώτης est *Isch-kérioth*, *homme de Kérioth*; c'était le nom d'une ville dans la tribu de Juda (Josué 15.25). Selon toute apparence, cet apôtre était le seul qui fût originaire de la Judée, cette contrée hostile à Jésus<sup>a</sup>. Hengstenberg préfère l'étymologie אִישׁ שְׁקָרִים *homme de mensonges*. Jean anticiperait ainsi l'emploi d'un nom qui ne lui aurait été donné qu'après son crime; c'est bien peu naturel.

La leçon alexandrine fait de ce surnom l'épithète du père de Judas; il en est de même 13.26. Dans 14.22, le mot est sans variante et s'applique à Judas lui-même. Il pouvait s'appliquer au père et au fils. — Le verbe ἤμελλεν signifie simplement, en partant du point de vue du fait accompli: « C'est lui à qui il devait arriver de... » — Les derniers mots font ressortir énergiquement le contraste monstrueux entre sa position et sa conduite.

Dès le commencement, un ver rongeur avait été attaché à la racine de la foi galiléenne. Jean avait caractérisé le mal par ce mot: πάντα ἔωρακότες..., « *ayant vu tout ce qu'il avait fait* » (4.45). Et Jésus avait dit, dans le même sentiment (4.48): « *Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.* » Le chapitre 6 nous fait assister à l'avortement du fruit de cet arbre qui avait présenté un moment de si belles apparences. Si l'on veut comprendre cette crise, il suffit de jeter les yeux sur la chrétienté actuelle. Elle se dit et se croit chrétienne, mais les instincts matériels l'emportent de plus en plus sur les besoins moraux et religieux. Bientôt l'Évangile ne correspondra plus aux aspirations des masses. La parole: « *Vous m'avez vu et vous ne croyez point,* » s'appliquera à elles dans une mesure toujours plus vaste, et le temps viendra où la grande défection chrétienne reproduira momentanément la catastrophe galiléenne. Notre époque est le vrai commentaire du ch. 6 de l'évangile de saint Jean.

On a fait des objections contre l'authenticité de ces discours. On allègue leur inintelligibilité pour les auditeurs (Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t.

---

<sup>a</sup>Voir une autre explication ⇒.

I, 2<sup>e</sup> partie, p. 680 et 681) et la ressemblance du dialogue avec celui du ch. 4 (*ibid.*, p. 680). Comparez surtout : v. 34 avec 4.15 ; v. 27 avec 4.13-14. — Sur ce *second* point, nous répondons 1<sup>o</sup> que la rencontre toujours renouvelée entre la pensée céleste de Jésus et les esprits charnels qu'elle essayait d'élever jusqu'à elle, devait amener à chaque fois des phases analogues, et 2<sup>o</sup> qu'il n'est pas difficile de montrer des différences caractéristiques entre le ch. 4 et le ch. 6. La principale est celle-ci : Tandis que la Samaritaine se laisse transporter dans la sphère céleste où Jésus l'attire, les Galiléens, un instant soulevés, retombent bientôt sur la terre et rompent définitivement avec celui qui déclare n'avoir plus rien à leur offrir pour la satisfaction de leur grossier matérialisme religieux. Quant au *premier* point, nous pensons que nous avons ici une excellente occasion de nous convaincre de l'authenticité des discours du IV<sup>e</sup> évangile. S'il y en a un que l'on puisse accuser de présenter le caractère mystique auquel on donne souvent le nom de johannique, c'est bien celui-ci. Et pourtant, comment sans ce discours s'expliquer le grand fait historique de la crise galiléenne qui s'y rattache dans notre récit ? Cet événement décisif dans l'histoire du ministère de Jésus n'est révoqué en doute par personne, et il est inséparable pourtant du discours qui l'a provoqué. — Ce discours, du reste, se rattache naturellement à son point de départ et a une marche bien graduée. Jésus y déclare aux Juifs : 1<sup>o</sup> qu'ils doivent chercher un aliment supérieur au pain de la veille ; 2<sup>o</sup> que cet aliment, c'est lui-même, et 3<sup>o</sup> que pour se l'approprier, il faut aller jusqu'à manger sa chair et à boire son sang. Cette gradation est naturelle, elle se présente comme historiquement nécessaire, étant donné le fait qui lui a servi de point de départ. L'incompréhensibilité même de la dernière partie pour la masse des auditeurs devient l'un des facteurs du double résultat que voulait atteindre Jésus : la purification du cercle de ses disciples et même de celui de ses apôtres, et la rupture radicale avec les illusions messianiques dont les foules groupées autour de lui se berçaient encore.

Quant au rapport de la profession des apôtres, ch. 6, avec celle de Césarée de Philippe (Matthieu 16.13 et suiv. ; Marc 8.27 et suiv. ; Luc 9.18 et suiv.), il me paraît qu'il est difficile de se représenter deux interrogations de Jésus ainsi que deux réponses des disciples, si semblables entre elles, presque à la même époque. Rien ne nous empêche de placer entre la scène de Capernaüm et la confession de Pierre dans notre chapitre un intervalle de quelques semaines. Le ἔκ τούτου, *dès ce moment* (v. 66), le permet facilement, et nous avons ainsi le temps nécessaire pour donner une place à la matière renfermée (dans Matthieu et Marc) entre la multiplication des pains et cet entretien solennel de Jésus avec ses disciples (Matthieu 14.34 à 16.12 ; Marc 6.53 à 8.26). Quant à Luc, il s'accorde plus aisément avec Jean, puisque, omettant tous ces morceaux intermédiaires, il rattache directement l'entretien de Jésus et la profession de Pierre à la multiplication des pains (9.17-18). Sans doute, la réponse de Pierre est assez différemment formulée chez Matthieu (*Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant*») et chez Jean (« *Tu es le Saint de Dieu* ») ; et Westcott trouve dans cette différence une raison suffisante pour distinguer les deux scènes. Mais chez les synoptiques eux-mêmes la réponse diffère (Marc : *Tu es le Christ* ; Luc : « *Tu es le Christ de Dieu* » ; preuve que nous devons nous attacher ici non aux termes, mais au sens : la dignité messianique de Jésus (en opposition à la fonction d'un simple prophète ou d'un précurseur ; comparez Matthieu 16.14 et suiv.). Pour moi, je ne comprendrais pas comment Jésus, après avoir obtenu de la bouche de Pierre soit la profession rapportée par Matthieu, soit celle dont parle Jean, en aurait, à peu près à la même époque, réclamé encore une nouvelle.

## TROISIÈME SECTION

Sept mois s'étaient écoulés sans que Jésus eût reparu à Jérusalem. L'exaspération des chefs, dont Jean avait reconnu dès le commencement (5.16,18) le caractère meurtrier, s'était un moment calmée ; mais le feu couvait toujours sous la cendre. A la première apparition de Jésus dans la capitale, la flamme ne pouvait manquer d'éclater de nouveau et avec un redoublement de violence.

Nous pouvons diviser cette section en trois morceaux :

- Avant la fête : 7.1-13 ;
- Pendant la fête : 7.14-36 ;
- Fin de la fête et ses conséquences : 7.37 à 8.39.

### I. AVANT LA FÊTE : 7.1-13

**7.1 Et après cela<sup>a</sup>, Jésus continuait à séjourner en Galilée : car il ne voulait point séjourner<sup>b</sup> dans la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le mettre à mort.**

La situation décrite dans ce verset 1 est la continuation de celle dont le tableau a été tracé 6.1-2. De là le plus le nombreux cortège dont il avait parlé au commencement du chapitre 6, c'est peut-être par suite de la désertion générale qui avait momentanément suivi la scène racontée au ch. 6. Mais il

<sup>a</sup>Καὶ (*et*) est omis par **N D I<sup>pl</sup>er** Sah. Syr<sup>cur. sch. sin</sup> — 9 Mjj. (**N B C D** etc.) placent μετα ταυτα (*après cela*) au commencement du v. et non après Ἰησοῦς. **N W<sup>n</sup> Γ** omettent μετα ταυτα. — **N** lit μετ' αυτων (*avec eux*) après περιπατει

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute : *publiquement*.

fait ressortir avec force la persistance avec laquelle Jésus restreignait, durant un temps si long, ses courses à la Galilée. Le terme περιπατεῖν, *aller et venir*, caractérise d'un mot ce ministère d'évangélisation ambulante que décrivent en détail les synoptiques. Les imparfaits marquent la durée de cet état de choses. Le sens des mots : *Il séjournait en Galilée*, est plutôt négatif que positif : « Il ne sortait plus de la Galilée. » — Les derniers mots du verset rappellent l'état dans lequel le précédent séjour de Jésus avait laissé les esprits à Jérusalem (ch. 5) et préparent ainsi le récit suivant. Dans un sens tout est fragmentaire, dans un autre tout est intimement lié dans la narration johannique.

Jetons ici un coup d'œil sur le contenu de la narration synoptique jusqu'au moment où nous sommes parvenus dans le récit de Jean.

A notre ch. 6 correspond exactement la période renfermée dans Matthieu 14.13 à 16.28 et Marc 6.30 à 8.38, comprenant la multiplication des pains, l'entretien avec les pharisiens sur les ablutions et la pureté des aliments, le voyage au nord-ouest jusqu'en Phénicie (femme cananéenne), le retour par la Décapole avec la seconde multiplication, le retour sur la rive occidentale du lac, une nouvelle excursion sur la rive opposée, avec l'arrivée à Bethsaïda (Marc 8.22) ; enfin une excursion au nord de la Palestine, avec l'entretien de Césarée de Philippe. Ainsi nous atteignons le moment qui correspond à la fin du chapitre 6 et au commencement du chapitre 7 de Jean. C'est en octobre. Ici se placent dans les synoptiques les événements qui précèdent et accompagnent le retour de la Haute-Galilée à Capernaüm, la transfiguration, les entretiens sur le rejet prochain de Jésus, la dispute entre les disciples et l'arrivée à Capernaüm (Matthieu 17.1 à 18.35 ; Marc ch. 9). Puis Marc 10.1 et Matthieu 20.1 rapportent le départ définitif de la Galilée pour la Judée. Ce ne peut être là le voyage à la fête des Tabernacles de Jean ch. 7 comme nous le montrerons. Ce voyage est omis, comme tous les autres, par les synoptiques ; le départ définitif de Galilée indiqué par eux est certainement un fait *postérieur* à l'excursion à Jérusalem décrite par Jean au

ch. 7. — Luc rattache directement, comme nous l'avons vu, à la première multiplication l'entretien de Césarée (9.17-18). Puis il raconte à peu près les mêmes faits que les deux autres synoptiques, la transfiguration, la guérison de l'enfant lunatique, l'entretien sur les prochaines souffrances et le retour à Capernaüm (9.18-50) ; enfin il passe de là, comme les deux autres, au départ définitif pour Jérusalem (9.51).

### **7.2 Mais la fête des Juifs, dite des Tabernacles, approchait.**

Cette fête se célébrait en octobre : six mois entiers séparent donc, d'après Jean lui-même, ce récit du précédent, sans qu'il mentionne un seul des faits que nous venons d'énumérer et qui ont rempli toute cette demi-année. Son intention n'est donc certainement pas de raconter une histoire complète, et son silence sur un fait quelconque ne peut être interprété comme une preuve d'ignorance ou comme une dénégation implicite. — La fête des Tabernacles, appelée dans les Maccabées et dans Josèphe, comme ici, σκηνοπηγία, se célébrait pendant huit jours, à dater du 15<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois (tischri). Pendant ce temps, le peuple habitait sous des tentes de feuillage sur les terrasses des maisons, dans les rues et sur les places, et même au bord des routes à l'entour de Jérusalem. Les Juifs renouvelaient ainsi chaque année le souvenir des quarante ans pendant lesquels leurs pères avaient habité sous des tentes, dans le désert. La ville et ses environs ressemblaient à un camp de pèlerins. Les principaux rites de la fête faisaient allusion aux bienfaits miraculeux dont Israël avait été l'objet pendant ce long et dur pèlerinage du désert. Une libation, qui avait lieu chaque matin dans le temple, rappelait les eaux que Moïse avait fait jaillir du rocher. Deux candélabres, allumés le soir dans le parvis, représentaient la nuée lumineuse qui avait éclairé les Israélites durant les nuits. Aux sept jours de la fête proprement dite la loi en ajoutait un huitième, auquel se rattachait peut-être, selon l'ingénieuse supposition de Lange, le souvenir de l'entrée dans la terre promise. Josèphe appelle cette fête la plus sainte et la plus grande des fêtes israélites. Mais, comme elle était destinée aussi à célébrer la fin



de toutes les récoltes de l'année, on s'y livrait à des réjouissances qui dégénéraient facilement en licence et qui la firent comparer par Plutarque aux fêtes de Bacchus. C'était la dernière des grandes fêtes légales de l'année; Jésus s'étant rendu, cette année-là, ni à la fête de Pâques, ni à celle de Pentecôte, on pouvait présumer qu'il se rendrait à celle-ci. Car il était reçu que l'on célébrât au moins une de ces trois fêtes principales à Jérusalem. De là le *donc* du verset suivant.

**7.3 Ses frères lui dirent donc : Pars d'ici et t'en va en Judée, afin que tes disciples aussi voient<sup>a</sup> les œuvres<sup>b</sup> que tu fais ; 4 car nul homme ne fait<sup>c</sup> une œuvre en secret, tout en aspirant<sup>d</sup> à la célébrité ; si tu fais réellement de telles choses, manifeste-toi toi-même au monde. 5 Car ses frères non plus ne croyaient<sup>e</sup> pas en lui.**

Nous prenons l'expression « frères de Jésus » dans le sens propre. Comparez sur cette question t. II, p. 203 et suiv. — A la tête de ces frères se trouvait sans doute Jacques, qui fut plus tard le premier directeur du troupeau de Jérusalem (Actes 12.17; 15.13; 21.18; Galates 1.19; 2.9). L'invitation qu'ils adressent à Jésus n'est inspirée ni par un zèle trop impatient pour la gloire de leur frère (Hengstenberg, Lange), ni par le désir haineux de le voir tomber entre les mains de ses ennemis (Euthymius). Ils ne sont sans doute ni si bons, ni si méchants. Ils sont embarrassés à l'égard des prétentions de Jésus : d'un côté, ils n'osent pas nier les faits extraordinaires dont ils sont chaque jour les témoins ; de l'autre, ils ne peuvent se décider à envisager comme le Messie cet homme qu'ils sont habitués à traiter sur le pied de la plus entière familiarité. Ils désirent donc le voir sortir enfin de la situation équivoque qu'il se crée à lui-même et dans laquelle il les place tous en se tenant si obstinément éloigné de Jérusalem. S'il est vraiment le Messie,

<sup>a</sup>au lieu de θεωρησωσι, B D L M W<sup>n</sup> Δ lisent θεωρησουσι, N : θεωρουσι.

<sup>b</sup>N D G U it<sup>pler</sup> Sah. Syr. omettent σου.

<sup>c</sup>Au lieu de ποιει και, N b : ποιων.

<sup>d</sup>Au lieu d'autoc, B D d Sah. Cop. lisent αυτο.

<sup>e</sup>DL lisent επιστευσαν (*crurent*). — D It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur. sin</sup> ajoutent τοτε soit après γαρ, soit avant ou après επιστ. (Syr<sup>sin</sup> : *jusqu'alors*.)

pourquoi craindre de se montrer à des juges plus compétents que les ignorants Galiléens ? C'est à Jérusalem qu'est sa place. La capitale n'est-elle pas le théâtre sur lequel le Messie doit jouer son rôle, et où doit s'accomplir la reconnaissance officielle de sa mission ? La fête prochaine, qui semble faire à Jésus un devoir d'aller à Jérusalem, leur paraît le moment favorable pour une démarche décisive. Il y a une certaine analogie entre cette invitation des frères et la demande de Marie, ch. 2, comme il y en aura une aussi entre la manière d'agir du Seigneur et sa conduite aux noces de Cana.

Qu'entendent les frères par l'expression « *tes disciples* » (v. 3) ? Il semble qu'ils n'appliquent ce nom qu'aux adhérents de Jésus en Judée. Et c'est peut-être en effet leur pensée, vu que là seulement Jésus avait proprement enrôlé des disciples, ainsi que Jean-Baptiste, en baptisant comme lui ; comparez 4.1 : « *Les pharisiens avaient appris que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que Jean-Baptiste.* » On avait dit et répété tout cela en Galilée ; on avait fait grand bruit de ces nombreux adhérents de Jésus en Judée et à Jérusalem, à la tête desquels devaient même se trouver des membres du sanhédrin. Ses frères lui rappellent ces succès antérieurs en Judée, et cela avec d'autant plus d'à propos que, depuis la scène du ch. 6, la plupart de ses disciples en Galilée l'avaient quitté, et qu'il n'était plus environné que d'une multitude flottante. Ils veulent donc dire : « Ces œuvres messianiques que tu prodigues sans résultat à ces foules, va donc les faire enfin dans les lieux où l'on dit que tu t'es formé une école et où tu auras des témoins plus dignes d'un tel spectacle et plus capables d'en tirer une conclusion sérieuse. » Il n'est donc pas nécessaire de sous-entendre, avec Lücke et d'autres, ἐκεῖ : « les disciples là-bas, » ou d'expliquer, comme Hengstenberg, Meyer : « tes disciples dans le peuple entier, qui viendront à la fête. » Jean aurait certainement dû ajouter un mot pour l'un ou l'autre de ces sens. Le terme de μαθηταί, *disciples*, est pris ici par les frères dans un sens légèrement emphatique et ironique.

Lücke a parfaitement rendu, par une tournure latine, la construction

du v. 4 : *Nemo enim clam sua agit idemque cupit celebrer esse*. Il n'existe pas d'homme qui opère en cachette et qui en même temps aspire à se faire un nom. Ἀὐτός se rapporte à ce sujet hypothétique du verbe ποιῆϊ, *fait*, dont le mot *personne* nie ensuite l'existence réelle. — La copule καί, *et*, fait ressortir fortement la contradiction interne entre une telle prétention et une telle conduite (comparez le καί 6.36). Ἐν παρόρησίᾳ est employé ici, quoiqu'en dise Meyer dans le même sens que 11.54 et Colossiens 2.15 : *en public*. De l'idée de parler *franchement* on passe aisément à celle d'agir *ouvertement* (Keil). Le sens de Meyer : « Personne ne vit en cachette et ne veut en même temps être un homme franc, » est inadmissible. — En disant εἰ, *si*, les frères ne mettent pas précisément en doute la réalité des miracles de Jésus. Ce εἰ est logique ; il signifie *si réellement*. Seulement ils réclament des juges plus compétents qu'eux-mêmes pour décider de la valeur de ces œuvres. Et pour cela il faut qu'il avance ou recule. Sans doute, absolument parlant, ils avaient raison : la question messianique ne pouvait se décider en Galilée. Restait le choix du moment : c'était le point que Jésus se réservait. — Par κόσμος, *le monde*, les frères entendent évidemment le grand théâtre de l'existence humaine, telle qu'ils la connaissent, Jérusalem. — Le style du v. 4 a un cachet particulièrement hébraïque : ce sont les paroles des frères de Jésus prises sur le fait. Comparez la construction analogue 1 Samuel 20.2.

Hengstenberg, Lange, Keil et Westcott s'efforcent de concilier le v. 5 avec la supposition que deux ou trois des frères de Jésus auraient été apôtres, Hengstenberg fait remarquer d'abord que ces mots peuvent se rapporter à José, quatrième frère de Jésus, et puis aux maris de ses sœurs. Sentant bien l'in vraisemblance de ce sens, les autres atténuent autant que possible la valeur des mots : *Ils ne croyaient pas*. Ce serait uniquement un manque de foi partiel et momentané, ou bien, selon Westcott, un effet de l'influence insuffisante exercée par leur foi sur leur pensée et sur leur conduite. Mais cette incrédulité relative, comme ils l'appellent, ne rend point compte de l'expression absolue : *Ils ne croyaient point en lui*, surtout

renforcée, comme elle l'est, par le mot *non plus*, par lequel Jean fait rentrer les frères de Jésus dans la catégorie de tous les autres incrédules galiléens. La leçon de D L : « *Ils ne crurent pas*, » est certainement une correction destinée à faciliter une interprétation de ce genre. D'ailleurs la suite exclut ce sens affaibli. Comment Jésus pourrait-il adresser à ses frères *apôtres* ces mots sévères : « *Le monde ne peut vous haïr* » (v. 7), tandis que 15.19 il dit aux apôtres : « *Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui ; mais parce que vous n'êtes pas du monde. . . , c'est pour cela que le monde vous hait*. » Il résulte donc bien certainement de cette remarque qu'encore à ce moment, six mois avant la dernière Pâque, les propres frères de Jésus ne le reconnaissaient pas pour le Messie. Mais, partagés entre l'impression que produisaient sur eux ses miracles et les doutes insurmontables de leur cœur charnel, ils désiraient vivement arriver enfin à une solution. Cette attitude est très naturelle ; elle s'accorde avec le rôle que leur attribue le récit synoptique ; comparez Marc ch. 3 — La complète sincérité du récit de Jean paraît par la franchise avec laquelle il s'exprime sur ce fait si humiliant pour Jésus (voir Tholuck). Il est bon de remarquer en outre, avec le même auteur, que ces paroles des frères (v. 3 et 4) renferment la confirmation indirecte de tout le tableau du ministère galiléen tracé par les synoptiques.

**7.6 Jésus leur dit donc<sup>a</sup> : Mon temps n'est pas encore<sup>b</sup> là ; mais le temps est toujours là pour vous. 7 Le monde ne peut vous haïr ; mais il me hait, parce que je<sup>c</sup> rends témoignage sur son compte que ses œuvres sont mauvaises. 8 Vous, montez à la<sup>d</sup> fête ; moi, je ne monte pas<sup>e</sup> à cette fête, parce que mon temps n'est pas encore accompli.**

<sup>a</sup> **ND** e Syr<sup>cur. sch. sin</sup> omettent ουν.

<sup>b</sup> ου au lieu d'ουπω.

<sup>c</sup> **N** seul omet εγω et περι αυτου. (L'omission de εγω n'est pas mentionnée dans Tischendorf, 8<sup>ed</sup>).

<sup>d</sup> B D K L N T X Π 15 Mnn. It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup> retranchent le premier ταυτην (*cette fête-ci* que lit T. R. avec 13 Mjj. (parmi lesquels **N**) Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur. sch. p. hier.</sup>

<sup>e</sup> T. R. lit ουπω (*pas encore*) avec B E F G H L N S T U W<sup>n</sup> X Γ Δ Λ It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch. p. hier.</sup>. On lit ουχ (*ne... pas*) dans **NDKMΠ** It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>cur. sin.</sup>

Le sens de l'invitation des frères de Jésus était qu'il devait se présenter enfin à Jérusalem *comme le Messie*, et y obtenir la reconnaissance de cette dignité, qui ne pouvait lui être refusée s'il était réellement ce qu'il prétendait. Jésus ne pouvait expliquer à ses frères les raisons qui l'empêchait de déférer à ce vœu. S'il eût voulu répondre tout à fait ouvertement, il leur eût dit : « Ce que vous me demandez, serait le signal de ma mort ; or il n'est pas encore temps pour moi de quitter la terre. » Cette explication, dans laquelle Jésus ne veut pas entrer, il la fait pressentir. Ces mots : *Le monde me hait* disent assez la prudence qui lui est commandée. — Le terme *καιρός*, *moment favorable*, doit s'entendre d'une manière assez large pour pouvoir s'appliquer et à Jésus (v. 6<sup>a</sup>) et à ses frères (v. 6<sup>b</sup>). Il désigne donc le moment de se montrer publiquement en qualité de ce que l'on est : pour les frères, comme Juifs fidèles, en montant à cette fête ; pour Jésus, comme Messie, en se manifestant comme tel, à l'une des grandes fêtes de son peuple, à Jérusalem.

Le v. 7 explique ce contraste entre sa position et la leur. Il y a quelque ironie dans le motif allégué par Jésus : « Vos œuvres et vos paroles ne tranchent pas assez avec celles du monde pour que vous puissiez provoquer sa haine. Il en est autrement de lui, qui par ses paroles et sa vie ne cesse de dévoiler la dépravation profonde cachée sous les dehors de la justice pharisaïque (5.42,44,47).

Le v. 8 tire la conséquence pratique de ce contraste. Le sens de la réponse de Jésus est naturellement en rapport avec celui de la question, et surtout de ces mots : « Manifeste-toi au monde. » Jésus savait bien qu'il devrait accomplir un jour la grande démonstration messianique que réclamaient ses frères, mais il savait aussi que ce n'était pas encore le moment. Son œuvre terrestre n'était pas accomplie. Ce n'était pas d'ailleurs à la fête des Tabernacles, c'était à celle de Pâques qu'il devait mourir. De là, l'accent particulier avec lequel il dit dans le second membre, non plus comme en parlant de ses frères : « Montez à la fête » (Comparez la leçon

de B D, etc.), mais : « à *cette* fête, » ou même : « à *cette fête-ci*. » Si l'on met ainsi la réponse de Jésus en relation étroite avec l'invitation de ses frères, on n'a plus besoin, pour la justifier, de lire avec un si grand nombre de Mss. : « Je ne monte *pas encore*, » au lieu de : « Je *ne* monte *pas*. » La première leçon est manifestement une correction par laquelle on a cherché de bonne heure à faire disparaître la contradiction apparente entre la réponse de Jésus et sa conduite subséquente (v. 10). La leçon : *pas encore*, n'est pas seulement suspecte par cette raison ; le sens en est tout à fait faux. L'antithèse qui préoccupe Jésus quand il dit : « Je ne monte pas à cette fête, » n'est pas l'opposition entre aujourd'hui et quelques jours plus tard ; c'est celle entre *cette fête-ci* et *une autre fête* subséquente. Ce qui le prouve, c'est la raison qu'il allègue : *Car mon temps n'est pas encore accompli* (v. 8). L'état des choses n'avait point changé quand Jésus est monté à Jérusalem quelques jours après. Cette expression très solennelle ne pouvait donc s'appliquer qu'à l'espace de temps qui restait encore jusqu'à la future fête de Pâques, terme normal de sa vie terrestre. Le *pas encore*, qui convenait bien v. 6, a été importé à tort dans notre verset au lieu de *ne pas*. Comparez, pour le sens grave du mot *être accompli*, Luc 9.31,51 ; Actes 2.1, etc. Comme Jésus repoussait à Cana une sollicitation de sa mère tendant au fond au même but que l'invitation actuelle de ses frères, et cependant y donnait bientôt satisfaction dans un sens beaucoup plus modeste, ainsi il commence ici par refuser de monter à Jérusalem dans le sens où on le presse de le faire (celui de se manifester au monde), pour y monter ensuite dans un tout autre sens. La conversion de ses frères, quelques mois après, prouve que les faits subséquents furent pour eux le commentaire satisfaisant de cette parole, et qu'il ne resta pas le moindre nuage dans leurs esprits sur la *vérité* et le caractère moral de leur frère. — Voici les autres explications que l'on a données de cette parole de Jésus : 1° Celle de Chrysostome, admise par Lücke, Olshausen, Tholuck, Stier : « Je ne monte pas *maintenant* », en tirant un  $\nu\tilde{\nu}$  (*maintenant*) sous-entendu du présent ἀναβαίνω (*je monte*). Cette ellipse est non seulement inutile mais fautive. Jésus, comme nous l'avons vu,

ne fait aucunement allusion à un prochain voyage à Jérusalem, qui peut-être n'était pas même encore décidé dans son esprit. — 2<sup>o</sup> Meyer admet que Jésus a pris, dans l'intervalle entre les versets 8 et 10 une résolution toute nouvelle ; Gess également : Dieu ne lui a donné l'ordre que plus tard même (5.19). Reuss, à peu près de même : Jésus se réservait d'agir selon son désir sans consulter personne. Weiss : Selon la prudence, Jésus devait dire : *Je ne monte pas* ; mais, son Père lui donnant ensuite l'ordre d'aller, c'était lui promettre de le protéger ; et c'est ce qui a eu lieu. Tout cela est très bien pensé. Mais, si Jésus ne connaissait pas encore la volonté divine, devait-il dire si positivement : *Je ne monte pas* ? C'était se prononcer beaucoup trop catégoriquement. Il eût dû répondre plus vaguement : « Je ne sais encore si je monterai ; vous, montez ; rien ne vous en empêche. » — 3<sup>o</sup> D'autres enfin, tels que Bengel, Luthardt, expliquent dans ce sens : « Je ne monte pas *avec la caravane* ; » ou, comme Cyrille, Lange, etc. : « Je ne monte pas *pour célébrer la fête* » (οὐχ οὕτως ἑορτάζων) ; ce qui n'exclurait pas que Jésus n'eût pu se rendre à Jérusalem durant la fête. En effet la célébration complète de la fête, telle que se la représentaient les frères de Jésus, comprenait certains rites indispensables, certains sacrifices de purification que les pèlerins devaient offrir avant son ouverture (11.55). Et si l'on objecte à ce sens qu'au v. 10, Jean eût dû dire, non : « il monta à la fête, » mais : « il monta à Jérusalem, » l'objection tombe devant la leçon alexandrine qui rapporte les mots à la fête, non à « Et Jésus monta, » mais à la proposition : « Lorsque ses frères montèrent. » Cette interprétation très ingénieuse ne manque pas de vraisemblance : son seul défaut est son excès de finesse. Celle que j'ai donnée en premier lieu, et à laquelle conduit plus directement le contexte me paraît préférable. Elle écarte de Jésus, non seulement l'accusation de fausseté, mais aussi celle d'inconstance que lui adressait au IV<sup>e</sup> siècle le philosophe Porphyre à cette occasion. Le sens de Westcott : « Je ne puis encore monter en Messie, mais cela n'empêche pas que je monte en prophète, » a quelque rapport avec notre explication. Il attribue seulement à Jésus une réticence qui ressemble bien à une réserve mentale.

**7.9 Leur<sup>a</sup> ayant dit cela<sup>b</sup>, il demeura en Galilée. 10 Mais lorsque ses frères furent montés à la fête<sup>c</sup>, alors il monta aussi lui-même, non ouvertement, mais comme<sup>d</sup> en cachette.**

Le v. 9 signifie qu'il laissa partir ses frères, et le v. 10 fait entendre que, quand il monta plus tard lui-même, ce fut ou entièrement seul ou avec un ou deux de ses plus intimes seulement. C'est ainsi que s'expliquent le plus naturellement ces mots : *Comme en cachette*. <sup>◊</sup>Ως, qui est certainement authentique, adoucit l'expression ἐν κρυπτῷ : Jésus n'était pas *réellement* un homme qui se cache, lors même qu'il agissait momentanément comme tel. — Mais pourquoi monter, si cet acte pouvait amener trop tôt la fin de son activité ? La réponse est simple. Jésus ne pouvait se soustraire jusqu'au bout à l'obligation de rendre témoignage devant le peuple réuni à Jérusalem. Mais il évite de s'y rendre en compagnie des caravanes nombreuses qui s'acheminaient alors vers la capitale. Un nouveau mouvement d'exaltation pouvait se produire, semblable à celui du ch. 6, et sans qu'il lui fût possible de le comprimer. L'état des esprits, tel qu'il est décrit versets 11 à 13, prouve que le danger était très réel. Il ne pouvait être prévenu que par une manière d'agir telle que celle qu'il emploie ici. De plus, il prévenait par là les mesures hostiles qu'auraient pu prendre contre lui à l'avance les autorités. — Quelle triste gradation ou plutôt dégradation, depuis la première Pâque au ch. 2 ! Là, il était entré dans le temple en Roi-Messie ; au ch. 5, il était arrivé comme simple pèlerin ; ici, il ne peut plus même venir publiquement à Jérusalem en cette qualité : il est réduit à s'y rendre *incognito*.

Une hypothèse de Wieseler a fait fortune auprès de quelques interprètes. D'après ce savant, ce voyage serait identique avec celui dont parle

<sup>a</sup> **Ν** D K L N X Π quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Sh. Cop. lisent αὐτος (*lui*), au lieu d'αὐτοῖς (*à eux*).

<sup>b</sup> Δε est omis par **Ν** D K Π quelques Mnn. It. Syr<sup>cur. sch. sin</sup>.

<sup>c</sup> **Ν** B K L N T X Π Sah. Cop. Syr<sup>sch. hier</sup> placent εἰς τὴν εορτὴν (*à la fête*) avant τότε (*alors*). Les autres placent ces mots après ἀνεβῆ.

<sup>d</sup> **Ν** D It<sup>aliq</sup> Sah. Syr<sup>cur. sin</sup> omettent ὡς devant ἐκ κρυπτῶ.



Luc 9.51 et suiv. Ce rapprochement est insoutenable. Luc ch. 9 Jésus donne à son départ de Galilée le caractère de la plus grande publicité : il envoie deux à deux ses septante disciples dans toutes les villes et les bourgades où il doit passer (10.1) ; il fait de longs arrêts (13.22 ; 17.11) ; des multitudes l'accompagnent (14.25). Et ce serait là se rendre à Jérusalem *comme en cachette*. Il vaudrait mieux renoncer à toute harmonie entre Jean et les synoptiques que de l'obtenir en violentant ainsi les textes. L'exégèse constate simplement, comme nous l'avons dit plus haut, que le voyage dont Jean parle ici est omis par les synoptiques, aussi bien que ceux des chapitres 2 et 5. Et, comme l'observe Gess, l'omission des deux derniers voyages (ch. 5 et 7) est d'autant moins étonnante que Jésus paraît s'être rendu à Jérusalem, les deux fois, seul ou presque seul. Hengstenberg pense que ce voyage (réuni avec le voyage en Pérée 10.40) correspond au départ mentionné Matthieu 19.1 ; Marc 10.1. Mais l'exégèse du passage de Matthieu, par laquelle ce savant cherche à obtenir ce résultat, n'est pas naturelle. Voir au v. 1 et à 10.22 pour la relation entre les voyages de Jean et celui des synoptiques Luc 9.51 ; Matthieu 19.1 ; Marc 10.1.

Les versets suivants décrivent, d'une manière animée et dramatique, ce qui se passait à Jérusalem avant l'arrivée de Jésus, dès que l'on put constater son absence.

**7.11 Les Juifs donc le cherchaient à la fête et disaient : Où est-il ? 12 Et il y avait grande rumeur a son sujet dans les foules<sup>a</sup>. Les uns disaient : C'est un homme de bien. D'autres disaient : Non, mais il égare la multitude. 13 Toutefois, personne ne parlait de lui librement, à cause de la crainte qu'on avait des juifs.**

Ce récit justifie la conduite circonspecte de Jésus. Cette agitation populaire prouve l'immense sensation qu'avait produite son apparition et l'impression qu'avait laissée son dernier séjour à Jérusalem (ch. 5). — Nous retrouvons dans ce tableau, versets 11 à 13. le contraste qui ressort conti-

<sup>a</sup> **N** D it. Vg. Cop. Syr. (pas Syr<sup>P</sup>) lisent τω οχλω au lieu de τοις οχλοις.

nuellement dans notre évangile entre ceux que la lumière attire et ceux qu'elle repousse. — Le terme γογγυσμός, *murmure*, désigne des *rumeurs* dans les deux sens, bienveillant et hostile. Les ὄχλοι sont les *groupes* de pèlerins. — Ἀγαθός, *homme de bien*, signifie ici un homme *droit*, en opposition à un imposteur (« il égare le peuple »). — Τὸν ὄχλον, *la foule* (v. 12), désigne le bas peuple qui se laisse facilement séduire par chaque démagogue. — Il ne faut pas rapporter les mots : *Nul ne parlait ouvertement*, uniquement à ceux qui, bien disposés, n'osaient pas manifester tout haut leur sympathie. Les autres aussi, ceux qui disaient : « C'est un imposteur, » ne parlaient pas librement, en ce sens que par servilité ils dépassaient dans leurs dires ce qu'ils pensaient réellement. Weiss pense au contraire qu'ils auraient dit plus de mal encore s'ils n'eussent redouté le retour des chefs à un jugement plus favorable. Cette explication me semble peu naturelle. Quoi qu'il en soit, une pression venant d'en-haut s'exerçait sur tous, sur ceux qui étaient bien, comme sur ceux qui étaient mal disposés envers Jésus.

## II. PENDANT LA FÊTE : 7.14-36

La première agitation s'était calmée ; chacun vaquait tranquillement à la célébration de la fête, quand tout à coup Jésus paraît dans le temple et se met à enseigner. Les autorités n'avaient pris contre lui aucune mesure ; et il lui restait encore assez, de temps jusqu'à la fin de la fête pour accomplir son œuvre et convier à la foi ce peuple venu de toutes les contrées du monde.

Ce morceau renferme trois enseignements de Jésus, interrompus et en partie provoqués par les remarques de ses auditeurs. Le premier est une explication sur l'origine de sa *doctrine* et une justification du miracle accompli au ch. 5 et dont on se faisait une arme contre sa mission divine

(v. 14-24) ; le second est une déclaration énergique de son *origine* divine, provoquée par une objection (v. 25-30) ; le troisième contient, à l'occasion d'une démarche des chefs, l'annonce de sa *fin* prochaine et rend les Juifs attentifs aux conséquences que ce départ aura pour eux (v. 31 à 36). A la suite de chacun de ces discours, Jean retrace les impressions diverses qui se manifestaient dans la foule.

La différence de ton entre ces trois témoignages est sensible : dans le premier l'apologie, dans le second la protestation, enfin dans le troisième l'avertissement.

## 1. LA DOCTRINE DE JÉSUS : 7.14-24

1<sup>o</sup> Versets 14 à 18 : Son enseignement.

**7.14** **Cependant, comme la fête était déjà à demi écoulee, Jésus monta au temple ; et il y enseignait. 15** **Et<sup>a</sup> les Juifs s'étonnaient, disant : Comment celui-ci connaît-il les Ecritures, n'étant point un homme qui ait étudié ?**

La question des Juifs ne portait pas sur la compétence de Jésus (comme le pense Tholuck, d'après les usages rabbiniques des temps postérieurs) ; leur étonnement provenait, d'après le texte, de l'assurance et de l'habileté avec lesquelles il maniait les déclarations scripturaires. — Il ne faut point sous-entendre un objet avec μεμεθρηώς, *ayant étudié*, comme le font nos traducteurs (« ne *les* ayant point étudiées »). Ce mot est absolu : n'ayant point passé par l'école des maîtres ; « n'étant point un lettré » (Reuss). γράμματα, *les lettres*, désigne sans doute la littérature en général, et non pas seulement les saintes Ecritures (γραφαί, ἱερὰ, γράμματα). Comparez Actes 26.24. Mais comme les écrits sacrés étaient chez les Juifs l'objet essentiel des études littéraires, γράμματα se rapporte certainement en première ligne aux Ecritures. — Cette parole des adversaires de Jésus prouve,

<sup>a</sup> **N** B D L T X It<sup>pl</sup>er Sah. Cop. : εθαυμαζον ουν, au lieu de και εθαυμαζον

comme Meyer l'observe avec justesse, que c'était un fait généralement connu que Jésus n'avait reçu aucun enseignement rabbinique.

**7.16 Jésus leur répondit<sup>a</sup> et dit : Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé ; 17 si quelqu'un veut faire sa volonté, il reconnaîtra, touchant cet enseignement, s'il vient de Dieu ou si je parle de mon chef.**

Jésus entre pour la forme dans la pensée de ses auditeurs : pour enseigner, il faut assurément avoir été disciple de quelqu'un. Mais il montre que lui aussi satisfait à ce postulat : « Je n'ai pas passé par l'enseignement de vos rabbins ; mais je sors néanmoins d'une école, et d'une bonne école. Celui qui m'a donné ma mission, m'a en même temps instruit de mon message, car je ne tire point ce que je dis de mon propre fonds. Je me borne à saisir et à rendre avec docilité sa pensée. »

Mais comment vérifier cette assertion sur l'origine de son enseignement ? Chaque homme, même le plus ignorant, est en état de le faire. Car la condition de cette épreuve est purement morale. Il suffit d'aspirer sérieusement à faire le bien. L'enseignement de Jésus-Christ, dans sa portée la plus élevée, n'est en effet qu'une divine méthode de sanctification ; quiconque par conséquent cherche sérieusement à faire la volonté de Dieu, c'est-à-dire à se sanctifier, éprouvera bientôt l'efficacité de cette méthode et rendra infailliblement hommage à l'origine divine de l'Évangile. — Plusieurs interprètes, surtout parmi les Pères (Augustin) et les réformateurs (Luther), ont entendu par la *volonté de Dieu* le commandement de la foi en Jésus-Christ : « Celui qui voudra obéir à Dieu *en croyant en moi*, ne tardera pas à se convaincre par sa propre expérience qu'il a eu raison d'agir ainsi. » Le sens de Lampe se rapproche de celui-là ; il rapporte la volonté de Dieu aux préceptes de la morale chrétienne : « Celui qui voudra pratiquer ce que je commande se convaincra bientôt de la divinité de ce que j'enseigne. » Reuss également : « Jésus déclare (Jean 7.17) que, pour com-

---

<sup>a</sup>La plupart des Mjj. ajoutent ΟΥΥ.

prendre ses discours, il faut commencer par *les* mettre en pratique. » La pratique sérieuse de la loi évangélique doit conduire en effet à la foi au dogme chrétien. Mais, si vraies que soient en elles-mêmes toutes ces idées, il est évident que Jésus ne peut employer ici le mot *volonté de Dieu* que dans un sens compris et admis par ses auditeurs et que ce terme désigne par conséquent dans le contexte le contenu de la révélation divine donnée aux Israélites par la loi et par les prophètes. Le sens de cette parole revient donc à celui de 5.46 : « *Si vous croyiez sérieusement à Moïse, vous croiriez aussi en moi,* » ou à celui de 3.21 : « *Celui qui pratique la vérité, vient à la lumière.* » Impuissante à réaliser l'idéal qui fuit devant elle à mesure qu'elle croit s'en rapprocher, l'âme sincère se sent forcée de chercher le repos d'abord, puis la force auprès du Sauveur divin qui s'offre à elle dans l'Évangile. La foi n'est donc pas le résultat d'une opération logique ; elle se forme dans l'âme comme la conclusion d'une expérience morale : l'homme croit parce que son cœur trouve en Jésus le seul moyen efficace de satisfaire le plus légitime de tous ses besoins, celui de la sainteté. — Θέλῃ, *veut*, indique simplement l'aspiration, l'effort ; la réalisation elle-même reste impossible, et c'est précisément ce qui pousse l'âme à la foi.

Qu'il nous soit permis de citer ici un trait de l'histoire des missions qui nous paraît fournir le plus beau commentaire de cette parole de Jésus. Il est tiré du récit du séjour fait à Lhassa, capitale du Thibet, en 1846, par MM. Huc et Gabet, missionnaires catholiques en Chine. « Un médecin, originaire de la province du Yun-nan, montra plus de générosité. Ce jeune homme, depuis son arrivée à Lhassa, menait une vie si étrange que tout le monde le nommait *l'Ermite chinois*. Il ne sortait que pour aller voir ses malades, et ordinairement il ne se rendait que chez les pauvres. Les riches avaient beau le solliciter ; il dédaignait de répondre à leurs invitations, à moins qu'il n'y fût forcé par la nécessité d'obtenir quelques secours ; car il ne recevait jamais rien des pauvres au service desquels il s'était voué. Le temps qui n'était pas absorbé par la visite des malades, il le consacrait à l'étude ; il passait même la majeure partie de la nuit sur ses livres. Il dormait

peu et ne prenait par jour qu'un seul repas de farine d'orge, sans qu'il lui arrivât jamais d'user de viande. Il n'y avait, au reste, qu'à le voir pour se convaincre qu'il menait une vie rude et pénible : sa figure était d'une pâleur et d'une maigreur extrêmes ; et, quoiqu'il fût âgé tout au plus d'une trentaine d'années, il avait les cheveux presque entièrement blancs. Un jour il vint nous voir pendant que nous récitions le bréviaire dans notre petite chapelle ; il s'arrêta à quelques pas de la porte et attendit gravement et en silence. Une grande image coloriée, représentant le crucifiement, avait sans doute fixé son attention ; car aussitôt que nous eûmes terminé nos prières, il nous demanda brusquement, et sans s'arrêter à nous faire les politesses d'usage, de lui expliquer ce que signifiait cette image. Quand nous eûmes satisfait à sa demande, il croisa les bras sur sa poitrine, et, sans dire un seul mot, il demeura immobile et les yeux fixés sur l'image du crucifiement ; il garda cette position pendant près d'une demi-heure ; ses yeux enfin se mouillèrent de larmes ; il étendit les bras vers le Christ, puis tomba à genoux, frappa trois fois la terre de son front et se releva en s'écriant : « Voilà le seul Bouddha que les hommes doivent adorer ! » Ensuite il se tourna vers nous, et après nous avoir fait une profonde inclination, il ajouta : « Vous êtes mes maîtres, prenez-moi pour votre disciple » (*Voyage en Tartarie et en Thibet*, t II, p. 325-328). — Telle est l'affinité profonde qui existe entre l'âme qui *veut faire le bien*, tel qu'il a été révélé à sa conscience, et le Christ par qui seul elle se voit rendue capable de le réaliser.

La sainteté intrinsèque et communicative de l'Évangile répond exactement au besoin de sanctification qui entraîne l'âme. Voir l'expérience normale de ce fait chez saint Paul : Romains 7.24 ; 8.2. — *Suavis harmonia* (entre  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  et  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ ), dit Bengel. — Il est un trait spécial de l'enseignement de Jésus qui ne manquera pas de frapper celui qui est en voie de faire l'expérience indiquée v. 17. Ce trait lui révélera de la manière la plus décisive la divine origine de renseignement de Jésus :

**7.18 Celui qui parle de son chef, cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'y a pas d'injustice en lui.**

Le messager qui ne cherche que la gloire du maître qui l'envoie, et ne trahit aucun intérêt personnel dans ses communications, donne, en cela même, la preuve de la fidélité avec laquelle il rend son message ; aussi certainement il ne dit rien en vue de lui-même, aussi certainement il ne dit rien non plus de son propre chef. L'application à faire à Jésus de cette vérité évidente et générale est laissée à l'esprit des auditeurs. — L'enseignement de Jésus présente un caractère particulièrement propre à frapper l'homme avide de sainteté : c'est qu'il tend tout entier à glorifier Dieu, et Dieu seul. Du *but* on peut conclure à l'*origine* ; puisque tout dans l'Évangile est en vue de Dieu, tout aussi doit y provenir de Dieu. C'est là l'une des expériences au moyen desquelles se forme le syllogisme moral par lequel l'âme avide du bien discerne Dieu comme l'auteur de renseignement du Christ. Il y a en même temps dans cette parole une réponse à l'accusation de ceux qui disaient : *Il égare le peuple*. Celui qui abuse les autres, agit certainement ainsi pour lui-même, non en vue de Dieu. Pour bien comprendre ce raisonnement, il suffit de l'appliquer à la Bible en général : Celui qui est glorifié dans ce livre, de la première page à la dernière, à l'exclusion de tout homme, c'est Dieu ; l'homme y est constamment jugé et humilié. Donc ce livre est de Dieu. Cet argument est celui qui atteint le plus directement la conscience.

Les derniers mots du v. 18 : *Et il n'y a pas d'injustice en lui*, renferment la transition de l'enseignement de Jésus (son λαλῆν, v. 17 et 18) à sa conduite (son ποιῆν, v. 19-23), mais cela non pas d'une manière générale et banale. Si Jésus vient à parler ici de sa conduite morale, c'est qu'on croyait y découvrir certain sujet de reproche que l'on alléguait contre la divinité de son enseignement et de sa mission, et dont il avait à cœur, par cette raison, de se justifier.

Sans les versets suivants, nous pourrions penser que ces derniers mots : *Et il n'y a pas d'injustice en lui*, ne s'appliquent qu'à l'accusation énoncée au v. 12 : c'est un imposteur. Mais l'argumentation renfermée dans

les v. 19-23 montre bien, malgré les dénégations de Meyer, Weiss, Keil, que Jésus pense déjà spécialement à l'accusation qui pesait encore sur lui, comme violateur du sabbat, depuis son précédent séjour à Jérusalem (ch. 5). C'était là le grief par lequel on justifiait auprès de la multitude ce jugement sommaire : *Il trompe le peuple*. Le terme ἀδικία, *injustice*, ne signifie donc point ici, comme le pensent plusieurs : *mensonge* ; mais, comme d'ordinaire : *injustice*, désordre moral. Jésus passe à l'inculpation dont il avait été l'objet au ch. 5, parce qu'il tient à enlever de ce chef tout prétexte à l'incrédulité.

2° Versets 19 à 24 : Sa conduite morale.

**7.19 Moïse ne vous a-t-il pas donné<sup>a</sup> la loi ? Et aucun de vous n'accomplit la loi ! Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ? 20 La foule répondit et dit<sup>b</sup> : Tu es possédé d'un démon ; qui est-ce qui cherche à te faire mourir ? 21 Jésus répondit et leur dit : J'ai fait une œuvre, et vous êtes tous dans l'étonnement. 22 C'est pour cela<sup>c</sup> que Moïse vous a donné la circoncision (non qu'elle soit de Moïse, mais elle vient de pères), et que le jour du sabbat vous circoncisez un homme. 23 Si un homme reçoit la circoncision en un jour de sabbat, pour que la loi de Moïse ne soit pas violée, pouvez-vous vous irriter contre moi de ce que j'ai guéri un homme tout entier en un jour de sabbat ?**

Ce passage est un exemple de l'habileté avec laquelle Jésus maniait la loi. Mais, pour comprendre son argumentation, il faut bien se garder de généraliser, comme le font la plupart des interprètes, l'idée du v. 19 : *Aucun de vous n'accomplit la loi*. Ainsi les uns, comme Meyer, pensent que Jésus veut dire : « Comment auriez-vous le droit de me condamner, vous qui péchez vous-mêmes ? » Weiss, Wahle, à peu près de même : « Vous qui ne mesurez pas votre conduite d'après la norme de la loi, comment me

<sup>a</sup>B D H lisent ἐδωκεν contre les 16 autres Mj. qui ont δεδωκεν

<sup>b</sup>⊕ B L T X omettent και ειπε.

<sup>c</sup>⊕ omet δια τουτο (à cause de cela).



condamnez-vous d'après elle ? » Mais si Jésus avait réellement violé la loi, en quoi leurs violations justifieraient-elles la sienne ? Pourrait-il prétendre encore qu'il n'y a pas d'*imposture en lui* ? — D'autres (Hengstenberg, Waitz, *Stud. u. Krit.*, 1881, p. 148) cherchent l'explication de ce reproche dans la question suivante : *Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ?* Leur haine meurtrière, voilà quelle serait la transgression de la loi qu'il leur reprocherait. Mais l'expression : *ne pas accomplir*, serait trop faible pour désigner une velléité de meurtre. Et avec tout cela on n'explique point le sens de la première question : *Moïse ne vous a-t-il pas donné la loi ?* qui paraît absolument oiseuse. Aussi ne peut-on guère s'étonner que Bertling (*Stud. u. Krit.*, 1880) ait proposé, malgré l'autorité de tous les documents, de transposer le passage 7.19-24 avant 5.17 ! Toutes ces difficultés s'évanouissent dès qu'on rapporte le v. 19 à son véritable objet, qui ressort clairement des v. 22 et 23. Jésus énonce d'abord d'une manière purement abstraite le fait auquel il veut en venir. « Vous-mêmes, avec tout votre respect pour Moïse votre législateur, vous savez bien à l'occasion vous mettre au-dessus de sa loi ! Et cependant vous prétendez me faire mourir parce que j'ai cru pouvoir faire comme vous, et avec bien plus de raison encore que vous. » Ces mots contiennent la pensée fondamentale du raisonnement suivant. Et il est si vrai que Jésus, en parlant ainsi, pense déjà à l'acte du ch. 5, que l'expression : *vouloir me tuer*, reproduit les termes mêmes de 5.16. — Cette question n'est adressée à la multitude qui entourait Jésus, qu'en tant qu'il l'envisage comme représentant la nation tout entière avec ses directeurs spirituels.

Versets 20 et 21. Jésus allait s'expliquer, quand la portion de cette foule qui n'était pas au fait des desseins des chefs, l'interrompt et lui reproche de se livrer à des idées noires et à des soupçons sans fondement. On attribuait l'abattement, la mélancolie, les pensées sombres, à une possession diabolique (le *καχοδαίμων* des Grecs). — Jésus, sans relever cette supposition, qui doit tomber d'elle-même, reprend et continue simplement son argumentation commencée. Il reconnaît avoir fait *une œuvre*, non pas

un miracle en général, mais un acte dans lequel on peut voir une œuvre contraire au statut sabbatique : « Et là-dessus, ajoute-t-il, vous voilà tous criant au scandale et voulant ma mort à cause de cette œuvre ! » Le mot θαυμαάζειν exprime ici l'effroi qu'on éprouve devant un acte monstrueux. — Ἐν ἔργον, *une seule œuvre*, en opposition à toutes les leurs du même genre, qu'ils font chacun dans la circonstance qu'il va leur citer.

Les premiers mots du v. 22 : *Moïse vous a donné la circoncision*, reproduisent les mots analogues du v. 19 : *N'est-ce pas Moïse qui vous a donné la loi ?* et les complètent. Il s'agit de leur faire toucher au doigt ce fait : que c'est bien *Moïse*, leur propre législateur, qui se met de son côté dans l'acte qu'il va leur rappeler. En effet ce Moïse, qui leur a donné la loi de Sinaï et qui a établi le sabbat (v. 19), c'est lui aussi qui leur a prescrit la circoncision (v. 22). Eh ! bien, en leur donnant cette seconde ordonnance, il a lui-même, fait de tous les pères de famille israélites des transgresseurs de la première. Car chacun d'eux étant tenu de circoncire son enfant le huitième jour, il en résulte que, chaque fois que le huitième jour tombe sur un sabbat, ils sacrifient eux-mêmes le repos sabbatique à l'ordonnance de la circoncision. — Dans l'unique parole de Moïse relative à la circoncision (Lévitique 12.3), la collision inévitable de ce rite avec l'ordonnance sabbatique n'était ni prévue, ni réglée. C'était la conscience israélite qui avait spontanément résolu le conflit en faveur de la circoncision, mettant avec raison le bien de l'homme au-dessus de l'obligation sabbatique. — Nous avons rapporté, dans la 1<sup>re</sup> éd., avec la plupart des interprètes modernes (Weiss, Keil, Wahle, etc. ; Waitz ne se décide pas), le διὰ τοῦτο, *à cause de cela*, au verbe : *vous êtes dans l'étonnement*, du v. 21. Ce rapport se justifie par la difficulté de faire porter le : *pour cela*, sur l'idée suivante : *Moïse a donné*. Comment, en effet, faire dire à Jésus que Moïse a donné aux Juifs le commandement de la circoncision en vue du conflit qui en résulterait avec le commandement sabbatique ? Nous ne discutons pas l'opinion de Meyer et Luthardt, qui font porter le : διὰ τοῦτο, *à cause de cela*, du v. 22. sur la

proposition οὐκ ὅτι, *non pas que...*, interprétation qui violente évidemment le texte. Mais n'est-il pas possible de justifier le rapport grammatical des mots : *pour cela*, à la totalité du v. 22 ? Voici, dans ce cas, le sens : « C'est justement *pour cela*, c'est à dire dans l'intention de vous apprendre à ne pas juger comme vous le faites, — quand vous criez au scandale (ῥαυμάζετε) sur mon œuvre sabbatique, — que Moïse n'a pas craint de vous imposer le rite de la circoncision, en introduisant dans sa loi ce conflit avec la loi du sabbat. Par là il m'a justifié d'avance en vous faisant commettre à tous l'infraction pour laquelle vous cherchez à me tuer. » Ainsi compris, ce *pour cela* renferme la plus piquante ironie : « Moïse a d'avance plaidé ma cause auprès de vous, en vous rendant tous solidaires du crime que vous me reprochez et en vous prouvant ainsi lui-même que, quand le bien de l'homme l'exige, il faut subordonner le repos du sabbat à un intérêt supérieur. ». Si l'on accepte ce sens, il faut faire porter le *pour cela* aussi sur la dernière proposition du v. 22 : « C'est bien *pour cela* que Moïse vous a donné... et qu'en conséquence, même en un jour de sabbat, vous opérez la circoncision. »

Il n'est pas aisé de comprendre le but de cette restriction : *Non que la circoncision soit de Moïse, mais elle vient des pères*. Si elle était destinée, comme le veulent une foule d'interprètes, à relever la circoncision en rappelant sa haute antiquité, elle infirmerait plutôt qu'elle ne fortifierait le raisonnement ; car plus la circoncision est vénérable, plus il est naturel qu'elle prime le sabbat, ce qui atténue la valeur de l'argument. D'ailleurs n'eût-on pas pu répondre : Le sabbat aussi est antérieur à Moïse, il l'est à Abraham lui-même, car il date de la création ? Hengstenberg et beaucoup d'autres pensent qu'en intercalant cette remarque, Jésus veut mettre son érudition scripturaire, vantée au v. 15, à l'abri du reproche d'inexactitude que pouvait lui attirer la déclaration précédente. Cette explication est puérile : si elle était fondée, il ne resterait, comme le dit Lücke, qu'à mettre cette parenthèse sur le compte du narrateur. La vraie explication

est peut-être celle-ci : « Quoique la circoncision ne fit pas partie de l'ensemble du code mosaïque, donné par les anges et déposé entre les mains du médiateur (Galates 3.19 ; Hébreux 2.2), et qu'elle ne fût que le résultat d'une tradition patriarcale, Moïse n'a pas hésité cependant à lui donner dans la vie israélite une dignité devant laquelle il a fait fléchir le sabbat lui-même ; preuve évidente que tout ce qui importe au salut de l'homme prime le sabbat. » Cette remarque servirait à confirmer toute l'argumentation du Seigneur. Ou bien faudrait-il expliquer la chose de cette manière : Ordinairement le règlement le plus récent abolit, *ipso facto*, l'ancien. Il semblait donc que l'ordonnance de la circoncision dût céder le pas à celle du sabbat, plus positive et plus récente. Et voilà qu'il n'en est rien ; c'est le sabbat qui doit fléchir. Cette circonstance s'élevait également en témoignage contre la valeur absolue, exagérée, attribuée par les Juifs au repos sabbatique. — Renan cite ce passage comme l'un de ceux qui « portent la trace de ratures ou de corrections » (p. XXXII). Bien compris, il devient au contraire, d'un bout à l'autre, un exemple de l'argumentation logique la plus serrée.

Les mots du v. 23 : *Afin que la loi de Moïse ne soit pas violée*, ont une force particulière : les Juifs transgressent justement le sabbat (en circoncisant ce jour-là) afin de ne pas désobéir à Moïse ! — Pour bien comprendre l'*a fortiori* v. 23, il faut se rappeler qu'il y a dans les deux faits mis en parallèle, la circoncision et la guérison opérée par Jésus à la fois un côté physique et un côté moral. Dans la circoncision, le côté physique consiste en une purification locale et le côté moral dans l'incorporation de l'enfant circoncis à l'alliance typique. Dans le miracle de Jésus, le fait physique était une restauration complète de la santé de l'impotent, et le but moral, son salut (5.14 : « *Tu as été guéri, ne pêche plus désormais* »). A ces deux égards, la supériorité du second de ces actes sur le premier était incontestable ; et par conséquent l'infraction sabbatique se justifiait, au point de vue de l'utilité pour l'être humain, dans le second cas mieux encore que dans le premier. — Il faut se garder de l'explication de Bengel et de Stier qui pensent que

par l'expression : *un homme tout, entier*, Jésus veut désigner ici l'homme physique *et moral*, en opposition à l'homme purement physique, but de la circoncision. La circoncision n'était pas aux yeux des Juifs une affaire simplement médicale.

Ce qu'il y a de remarquable, dans cette apologie, c'est d'abord que Jésus ne fasse pas ressortir la nature *miraculeuse* de l'acte incriminé ; *une seule œuvre*, dit-il modestement : il est clair néanmoins que le caractère prodigieux de cette œuvre forme l'imposante arrière-garde de l'argumentation. C'est ensuite la différence entre ce mode de justification et celui du ch. 5 : Jésus parle ici aux foules ; sa démonstration n'est point dogmatique ; il l'emprunte à un fait de la vie pratique, dont chaque Juif est constamment témoin, si ce n'est même complice : « Ce que j'ai fait, vous le faites tous, et pour bien moins ! Quoi de plus populaire et de plus frappant ? Nous retrouvons au fond de cette argumentation l'axiome formulé par Jésus dans les synoptiques : « Ce n'est pas l'homme qui est fait pour le sabbat, mais le sabbat qui est fait pour l'homme » (Marc 2.27).

**7.24 Ne jugez pas selon l'apparence ; mais prononcez le jugement<sup>a</sup> conforme à la justice.**

Ὅψις, *la vue*, d'où *l'apparence*, désigne ici le côté extérieur et purement formel des choses. Ce n'était qu'à ce point de vue défectueux que la guérison de l'impotent pouvait être incriminée. Il n'est pas question ici de l'humble apparence de Jésus qui aurait faussé le jugement des Juifs (Waitz). — Le *jugement juste* est celui qui apprécie les actes d'après *l'esprit* de la loi. L'article devant le mot κρίσιν, *jugement*, peut désigner soit *le jugement* dans ce cas déterminé, soit en général *le jugement* dans chaque cas où il y a lieu de le porter. — Dans la première proposition qui est négative le présent κρίνετε convient fort bien : car il s'agit du jugement prononcé en ce moment-ci sur l'acte de Jésus. Mais dans la seconde le présent est probablement une correction d'après la première. L'aoriste κρίνατε convient

<sup>a</sup>B D L N T lisent κρίνετε ; T. R. avec tous les autres : κρίνατε.

parfaitement : Jugez justement dans chaque cas (sans rapport au temps).

## 2. LA VRAIE ORIGINE DE JÉSUS : 7.25-30

**7.25 Quelques-uns des habitants de Jérusalem disaient donc : N'est-ce pas ici celui qu'ils cherchent à faire mourir ?<sup>26</sup> Et voyez, il parle avec liberté, et ils ne lui disent rien. Les chefs<sup>a</sup> auraient-ils<sup>b</sup> vraiment reconnu qu'il est<sup>c</sup> le Christ ?<sup>27</sup> Mais, celui-ci, nous savons d'où il est, tandis que le Christ, quand il viendra<sup>d</sup>, personne ne saura d'où il est.**

Tant de liberté et d'éclat dans la prédication de Jésus frappa quelques-uns des habitants de Jérusalem (οὕτως, *donc*). Connaissant les intentions de la police sacerdotale mieux que la multitude venue du dehors (ὁ ὄχλος, du v. 20), ils étaient sur le point de tirer de ce fait des conséquences favorables à Jésus : mais ils se sentent arrêtés par une opinion généralement répandue à cette époque, et qui leur paraît inconciliable avec la supposition de sa dignité messianique : c'est que l'origine du Messie devait être entièrement inconnue. Nous trouvons une opinion qui est en relation avec celle-là, énoncée chez Justin. Vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, ce Père met dans la bouche du Juif Tryphon ces paroles : « Le Christ, même après sa naissance, doit rester inconnu et ne point se connaître lui-même et être sans aucune force, jusqu'à ce qu'Elie survenant l'ait oint et le révèle à tous. » « Trois choses, disaient les rabbins, arrivent inopinément : le Messie, l'envoyé de Dieu et le scorpion » (*Sanhedr.*, 97<sup>a</sup>, voir Westcott). Cette idée provenait probablement des prophéties qui annonçaient le profond abaissement auquel serait réduite la famille de David au moment de l'avènement du Christ (Esaïe 11.1 ; 53.2). L'on n'ignorait pas, il est vrai, que le Messie naî-

<sup>a</sup> N a : αρχιερείς (*grands sacrificateurs*) au lieu d'ἀρχοντες.

<sup>b</sup> N D : μητι au lieu de μηποτε.

<sup>c</sup> N B D L N T X Π 25 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>cur.sin</sup> Or. omettent le second ἀληθως (*vraiment*), que lit ici le T. R. avec 11 Mjj. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch.</sup> p. hier

<sup>d</sup> N ajoute οταν ελθη μη πλειονα σημεια ποιησει η avant οταν ερχηται (ou ερχεται).

trait à Bethléem ; mais les mots : *d'où il est*, se rapportent non à la localité, mais aux parents et à la famille du Messie. Ceux qui parlent ainsi s'imaginent naturellement connaître l'origine de Jésus, aussi sous ce second rapport. Comparez 6.42. C'est ainsi qu'ils sacrifient à une pure objection critique l'impression morale produite sur eux par la personne et la parole du Seigneur : mauvaise méthode pour parvenir à la vérité !

**7.28 Jésus s'écria<sup>a</sup> donc, enseignant dans le temple et disant : Et vous me connaissez, et vous savez d'où je suis ? Et pourtant je ne suis pas venu de mon chef ; mais il est compétent<sup>b</sup>, celui qui m'a envoyé, que vous ne connaissez pas. 29 Moi<sup>c</sup>, je le connais ; car je procède de lui<sup>d</sup>, et c'est lui qui m'a envoyé<sup>e</sup>.**

Jésus, prenant pour point de départ (*donc*) cette objection, prononce un nouveau discours qui se rapporte, non plus à l'origine de sa doctrine, mais à celle de sa *mission* et de sa *personne* elle-même. — Le terme ἐκραζεν, *il cria*, exprime une forte élévation de la voix, qui est en rapport avec la solennité de la déclaration suivante. — Les mots : *dans le temple*, rappellent que c'était sous les yeux et aux oreilles mêmes des chefs que Jésus parlait de la sorte (comparez v. 32). — Jésus entre ici, comme au v. 16, dans la pensée de ses adversaires ; il accepte l'objection pour la transformer en une preuve en sa faveur. Il répète d'abord leur assertion. La répétition de leurs propres paroles, ainsi que les deux καί qui introduisent les deux premières propositions, donnent à cet affirmation une tournure interrogative et légèrement ironique : « *Et vous me connaissez, et vous savez... ?* » Cette forme trahit l'intention de relever chez eux une fausse prétention pour la confondre ensuite. Le troisième καί, *et*, fait antithèse aux deux premiers et commence la réplique de Jésus. C'est, avec des nuances, le sens

<sup>a</sup>D it. Vg. : ἐκραζεν (*s'écriait*).

<sup>b</sup>Ν : ἀληθης au lieu d'ἀληθινος.

<sup>c</sup>T. R. ajoute δε avec Ν D N X plusieurs Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop.

<sup>d</sup>Ν e Syr<sup>sin</sup> : παρ<sup>ο</sup> αυτω au lieu de παρ<sup>ο</sup> αυτου.

<sup>e</sup>Ν D : απεσταλκεν au lieu d'απεστειλεν.

de la plupart des interprètes. Meyer et Weiss pensent qu'il vaut mieux voir dans les deux premières propositions une concession : « Oui, sans doute, vous connaissez jusqu'à un certain point ma personne et mon origine ; mais ce n'est là qu'un côté de la vérité ; il y en a un plus élevé que vous ne connaissez pas et que voici. » Mais il eût été bien difficile aux auditeurs de se faire à cette idée : « Vous me connaissez ; mais vous ne me connaissez pas. » Jésus repousse les prémisses mêmes de leur argumentation ; et au fait allégué par eux il en oppose un directement contraire : « Vous croyez me connaître, mais vous ne me connaissez ni quant à ma mission, ni quant à mon origine (v. 29). » Et comme ils paraissent supposer qu'il s'est donné lui-même son mandat, il ajoute : « J'ai un envoyant, et cet envoyant est le véritable envoyant, c'est-à-dire celui qui seul a la compétence de donner des missions « divines ». L'adjectif ἀληθινός n'a pas plus ici qu'ailleurs le sens d'ἀληθής, *véridique*, comme l'ont pensé un grand nombre d'interprètes depuis Chrysostome jusqu'à Bæumlein. Jésus ne veut pas dire que l'être qui l'envoie est moralement vrai ; il ne veut pas dire non plus qu'il est *réel* (voir ma 2<sup>e</sup> éd.), c'est-à-dire qu'il n'est pas imaginaire et que par conséquent la mission de Jésus n'est pas fictive et de pure prétention ; ce n'est pas non plus ce que signifie ἀληθινός. Mais le sens est : « C'est le vrai envoyant que le mien. » — Les derniers mots : *que vous ne connaissez pas*, sont très sévères. Comment Jésus peut-il reprocher à des Juifs de ne pas connaître Celui dont ils se font gloire d'être les seuls adorateurs ? Cette ignorance étrange est pourtant la vraie raison pour laquelle il ne peuvent discerner l'origine divine de sa mission. En même temps il leur montre par là, avec beaucoup de finesse que le critère même par lequel ils prétendent l'éconduire comme Messie, le signale précisément comme tel. En effet, le postulat posé par les Juifs eux-mêmes, au v. 27, ne se trouve par là que trop bien réalisé ! C'est un argument *ad hominem*, que Jésus se permet parce qu'il trouve ainsi le moyen de présenter à ce peuple la notion du Messie sous son jour le plus élevé, comme il le fait dans les versets suivants.



Verset 29. A l'ignorance de Dieu qu'il reproche aux Juifs, Jésus oppose la conscience intime qu'il a lui-même de Dieu et de sa vraie relation avec lui. Cette relation est d'abord un rapport d'essence (εἰμι, *je suis*, je procède de lui). En effet, cette première proposition ne peut se rapporter à la *mission* de Jésus qui est expressément mentionnée dans la suivante. Jésus affirme qu'il connaît Dieu, d'abord en vertu d'une *communauté d'essence* qui l'unit à lui. La seconde proposition ne dépend pas du mot *parce que*. C'est une affirmation » qui sert aussi à justifier sa prétention de connaître Dieu. L'envoyé confère intimement avec celui qui l'envoie, et par conséquent doit le connaître. Il résulte de là que Jésus est le Messie, et cela dans un sens bien plus élevé que celui que les Juifs attribuaient à cette charge.

**7.30 Ils cherchaient donc à se saisir de lui ; et cependant personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue.**

Le résultat de cette ferme protestation (*donc*) fut de confirmer ses adversaires déclarés dans le dessein de l'arrêter. Il est clair que le ζητεῖν, *chercher à*, était l'affaire des chefs, comme 5.16,18. Ils se renforçaient dans leur résolution d'en finir et dans la recherche des moyens d'y parvenir. Mais l'heure marquée n'avait pas encore sonné. L'expression : *son heure*, ne désigne pas celle de son arrestation (18.12) comme le pense Hengstenberg, mais celle de sa mort comme résultat de son arrestation (comparez 7.8). Le décret divin, auquel l'évangéliste fait allusion par là, n'exclut pas les causes secondes, il les implique au contraire. Parmi celles-ci, les interprètes font ressortir surtout la vénération dont les foules entouraient Jésus à ce moment. Oui, assurément ; comparez Luc 20.19. Mais on peut aussi penser, avec Hengstenberg à la résistance qu'opposait encore la conscience de ses adversaire aux mesures extrêmes auxquelles les poussait leur haine. Quand leur endurcissement fut consommé et que l'Esprit de Dieu cessa de retenir leurs mains, alors sonna l'heure de Jésus. Il n'y a donc aucune raison de prétendre, avec Reuss que « l'interprétation historique de ce verset crée une contradiction. » La suite va nous montrer une première ten-

tative dans le sens indiqué, mais qui échoue précisément parce que le terrain moral n'était pas encore suffisamment préparé. Ce verset est ainsi la transition au récit suivant qui rapporte la première mesure juridique prise contre Jésus.

### 3. LE PROCHAIN DÉPART DE JÉSUS : 7.31-36

**7.31 Mais de la multitude<sup>a</sup> il y en eut plusieurs qui crurent en lui, et ils disaient : Le Christ, quand il viendra, fera-t-il<sup>b</sup> plus de miracles<sup>c</sup> que n'en a faits<sup>d</sup> celui-ci ? 32 Les pharisiens entendirent<sup>e</sup> ces propos<sup>f</sup> qui circulaient dans la foule à son sujet, et les grands sacrificateurs et les pharisiens<sup>g</sup> envoyèrent des huissiers pour le saisir.**

Tandis que les adversaires de Jésus s'affermissent dans leurs desseins hostiles, une grande partie de la multitude se fortifie dans la foi. Le v. 31 caractérise un progrès marqué sur le v. 12. Les partisans de Jésus sont plus nombreux, et leur profession de foi est plus explicite malgré la position de dépendance où ils se trouvent encore vis-à-vis des chefs. Si la timidité ne les arrêtaient, ils iraient jusqu'à proclamer Jésus le Messie. La leçon ἐποίησεν, *a faits*, est remplacée à tort dans le *Sinait.* par ποιεῖ, *il fait*. Il s'agit de ses miracles antérieurs en Galilée et en Judée même : 2.23 ; ch. 5 ; 6.2.

Cette impression de la multitude exaspère les chefs, surtout ceux du parti pharisien. Le lieu des séances du sanhédrin ne devait pas être éloigné de celui où se passaient ces scènes (voir à 8.20). Il est donc possible qu'en s'y

<sup>a</sup>B K L N T X Π mettent les mots εκ του οχλου δε (N : ου au lieu de δε) au commencement du verset ; T. R. et 10 Mjj. placent εκ του οχλου après πολλοι δε, **N** D après επιστευσαν.

<sup>b</sup>**N** B D E K L T X 20 Mnn. : μη au lieu de μητι.

<sup>c</sup>9 Mjj. (**N** B D etc.) 40 Mnn. It. Vg. omettent τουτων après σημεια.

<sup>d</sup>**N** D It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>cur. sin</sup> : ποιει (*fait*) au lieu de εποιησεν (*a faits*).

<sup>e</sup>K M N V Π ajoutent ουν, **N** D δε, après ηκουσαν.

<sup>f</sup>D L It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>cur. sch. sin</sup> omettent ταυτα. Syr<sup>sin</sup> omet en outre περι αυτου.

<sup>g</sup>T. R. avec 8 Mjj. (E H M etc.) place οι φαρισαιοι avant οι αρχιερεις ; **N** B D etc. placent οι αρχιερεις le premier.

rendant, quelques-uns des chefs eussent entendu de leurs oreilles ces propos favorables à Jésus ; ou bien aussi des espions les leur avaient rapportés pendant leur séance ; le terme *entendirent* permet les deux sens. C'est ici le moment où le sanhédrin se laisse entraîner à une démarche que l'on peut envisager comme l'ouverture des mesures juridiques dont le supplice de Jésus a été le terme. C'était certainement sous l'influence du parti pharisien, dont le nom reparait deux fois dans ce verset. Cependant, la seconde fois, ce nom est précédé, d'après la vraie leçon, de celui des *grands sacrificateurs* ; ceux-ci sont mentionnés à part, parce qu'ils appartenaient plutôt à cette époque au parti sadducéen, et ils sont placés les premiers parce que, si l'impulsion avait été donnée par les pharisiens, les mesures d'exécution devaient partir des grands sacrificateurs, qui, comme membres de l'aristocratie sacerdotale, formaient la partie dirigeante du sanhédrin. — Les huissiers envoyés n'avaient pas sans doute l'ordre de le saisir immédiatement : autrement, ils n'eussent pu se dispenser d'exécuter ce mandat. Ils devaient se mêler aux groupes et, profitant d'un moment favorable où Jésus donnerait contre lui quelque prise et où le vent de l'opinion populaire viendrait à tourner, s'emparer de lui et le conduire devant le sanhédrin. Il y a dans ce récit des nuances et une exactitude de détails qui trahissent le témoin.

**7.33 Jésus dit<sup>a</sup> donc : Je suis encore avec vous un peu de temps, puis je m'en vais à celui qui m'a envoyé. 34 Vous me cherchez et vous ne trouverez<sup>b</sup> point ; et là où je serai, vous ne pouvez y venir.**

Jésus n'ignora point cette mesure hostile ; et voilà qui éveilla chez lui le pressentiment de sa mort prochaine exprimé si solennellement dans les paroles suivantes (*donc*). Il invite, dans ce discours, les Juifs à profiter du temps bientôt écoulé, qu'il a encore à passer avec eux. Il y a correspondance entre les expressions : *Je m'en vais* et *Celui qui m'a envoyé*.

<sup>a</sup>Le αὐτοῖς (*à eux*) du T. R. n'a pour lui que T, quelques Mnn. Sah. Syr<sup>sin</sup>.

<sup>b</sup>B N T X Sah. Cop. Syr. lisent με après εὐρησετε ; les quinze autres Mjj. It. Vg. omettent ce pronom.

L'idée d'*envoi* renferme celle d'un rappel toujours possible, d'un séjour ici-bas purement *temporaire*. La conclusion pratique sous-entendue du v. 33 : « Hâtez-vous de croire ! » est rendue plus pressante par le v. 34. Des deux parties de ce verset, la première se rapporte à leur avenir national ; la seconde, à leur sort individuel. Dans la première, Jésus décrit d'une manière saisissante l'état d'abandon dans lequel se trouvera bientôt plongé ce peuple, s'il persiste à rejeter celui qui seul peut le conduire au Père : une attente continuelle et toujours déçue : la tentative impuissante de retrouver Dieu, après avoir laissé passer la visite de celui qui seul aurait pu les unir à lui. Ce sens est celui dans lequel Jésus cite cette parole 13.33 (comparez 14.6). C'est aussi celui dans lequel il la répétera bientôt après, sous une forme plus accentuée, 8.21-22. Il ne peut y avoir aucune difficulté à appliquer la notion du pronom *με*, *moi*, à l'idée du Messie en général. Attendre le Messie, c'est, de la part du peuple juif, sans qu'il s'en doute, chercher Jésus, le seul Messie qui puisse lui être donné. — Mais il y a quelque chose de plus terrible que cet avenir de la nation, est celui des individus. L'expression : *où je serai*, désigne symboliquement la communion avec le Père et l'état de salut dont on jouit dans cette communion. C'est là le terme bienheureux auquel ils ne pourront plus parvenir après l'avoir rejeté ; car c'est lui seul qui eût pu les y conduire (14.3). Si donc ils laissent passer ce moment où ils pourraient encore s'attacher à lui, tout sera fini pour eux. Le présent : *où je suis*, signifie : « où je serai en ce moment-là : » il ne peut se rendre en français que par le futur. — Cette seconde partie du verset ne permet d'appliquer le terme : *vous me cherchez* dans la première, ni à une recherche inspirée par la haine (Origène), — comparez 13.33, — ni au soupir de la repentance un tel sentiment n'eût pas manqué de les conduire au salut.

**7.35 Alors les Juifs se dirent entre eux<sup>a</sup> : Où va-t-il donc se rendre, que nous<sup>b</sup> ne le trouverons point ? Veut-il s'en aller vers ceux qui sont**

<sup>a</sup> **N** e omettent *προς εαυτους*.

<sup>b</sup> **N** D It<sup>pl</sup>er Vg. Cop. omettent *ημεις* que lisent tous les autres.

**épars parmi les Grecs, et enseigner les Grecs<sup>a</sup> ? 36 Que signifie cette parole qu'il a dite : Vous me cherchez, et vous ne me<sup>b</sup> trouverez point ; et là où je serai, vous ne pouvez y venir<sup>c</sup> ?**

Ces paroles sont naturellement ironiques. Repoussé par les seuls Juifs vraiment dignes de ce nom, ceux qui habitent la Terre-Sainte et parlent la langue des pères, Jésus s'en irait-il essayer de son rôle de Christ auprès des Juifs dispersés dans le monde grec et, par l'intermédiaire de ceux-ci, exercer sa fonction de Messie chez les païens ? Un beau Messie, en vérité, que celui qui, rejeté des Juifs, deviendrait le docteur des Gentils ! — L'expression διασπορά τῶν Ἑλλήνων, littéralement : *dispersion des Grecs*, désigne cette portion du peuple juif qui habitait hors de Palestine, dispersée en pays grec. — Τοὺς Ἑλληνας, *les Grecs*, se rapporte aux païens proprement dits. Les Juifs dispersés seraient pour ce Messie la transition des Juifs aux peuples païens ! — Cependant eux-mêmes n'envisagent pas sérieusement cette supposition comme fondée ; et ils répètent méchamment la parole de Jésus, comme n'y découvrant aucun sens. Meyer a prétendu que cette manière de faire serait impossible, si au v. 33 Jésus se fût réellement exprimé comme le fait parler l'évangéliste : « *Je m'en vais à celui qui m'a envoyé.* » Ces derniers mots eussent tout expliqué. Ils auraient compris qu'il s'agissait d'un retour à Dieu. Selon Reuss aussi, le v. 35 renferme une méprise trop flagrante pour être concevable. Mais ou bien ces mots : *A celui qui m'a envoyé*, n'avaient laissé dans leur esprit qu'une idée vague, ou plus probablement, envisageant Jésus comme un imposteur, ils n'y voient qu'une vaine jactance destinée à couvrir un projet d'exil, de même que 8.22, un projet de suicide. Nous ne pouvons pas nous faire une idée suffisamment juste du matérialisme grossier des contemporains de Jésus, pour délimiter la possibilité de leurs méprises. Après des années passées avec

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> : « S'en va-t-il peut-être vers la race des païens (*Armayé*, Araméens), que nous ne puissions le trouver ? »

<sup>b</sup>B G T X Sah. Cop. Syr. lisent με après ευρησετε.

<sup>c</sup>Après ce mot ελθειν, Cod. 225 continue par και επορευθη εκαστος et le récit de la femme adultère (7.53-8.11).

Jésus, les apôtres interprétaient encore une invitation à se garder du levain des pharisiens comme un reproche de ce qu'ils avaient négligé de se pourvoir de pain — ce sont eux-mêmes qui racontent ce malentendu dans les synoptiques ; — comment donc les Juifs, à qui l'idée du départ du Messie était aussi étrangère que nous le serait, à cette heure, celle de son règne visible (comparez 12.34), auraient-ils immédiatement compris que, dans la parole précédente, Jésus leur parlait de rentrer dans la parfaite communion de son Père ?

L'évangéliste prend une sorte de plaisir à reproduire *in extenso* cette supposition moqueuse. Pourquoi ? Parce que, comme la parole de Caïphe au ch. 12, elle faisait, à cette heure-là, et dans les lieux où Jean écrivait et où on la lisait, l'effet d'une prophétie involontaire. En effet, Jésus n'était-il pas réellement devenu le Messie des Grecs ? Jean ne rédigeait-il pas cet évangile dans la contrée et dans la langue même des Gentils, en même temps que la prophétie de Jésus renfermée dans les versets précédents, et tournée en ridicule par les Juifs, s'accomplissait à leur égard d'une manière éclatante et terrible aux yeux du monde entier ?

### III. DANS ET APRÈS LE GRAND JOUR DE LA FÊTE : 7.37 À 8.59

Le dernier et grand jour de la tête est arrivé ; Jésus renonce à la forme apologétique qu'il a donnée jusqu'ici à ses enseignements. Sa parole prend une solennité proportionnée à celle de ce saint jour ; il s'affirme lui-même comme la réalité de tous les grands symboles historiques que rappelle la fête. De telles déclarations ne font qu'exaspérer l'incrédulité d'une partie de ceux qui l'entourent, tandis qu'elles resserrent le lien déjà formé entre les croyants et lui.

Quatre morceaux :

1. La vraie source : 7.37-52 ;
2. La vraie lumière : 8.12-20 ;
3. Le vrai Messie : 8.21-29 ;
4. La nature incurable de l'incrédulité juive : 8.30-59.

Le passage 7.53 à 8.11, qui contient le récit de la femme adultère, ne nous paraît point appartenir au texte authentique de l'évangile.

### **1. La vraie source : versets 37 à 52**

Jean rapporte le discours de Jésus et en donne l'explication (v. 37-39) ; il décrit les impressions diverses de la multitude (v. 40-44) ; il raconte la séance du sanhédrin, après le retour des huissiers (v. 45-52).

Versets 37 à 39 : Le discours de Jésus.

**7.37 Le dernier et grand jour de la fête, Jésus se tint là et, élevant la voix<sup>a</sup>, dit : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi<sup>b</sup> et qu'il boive; 38 celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein.**

Les interprètes reconnaissent presque tous aujourd'hui que le *dernier jour* de la fête n'est pas le septième, que rien ne distinguait des autres, mais le huitième, que signalait certains rites particuliers. Sans doute, Deutéronome 16.13, il n'est parlé que de sept jours de fête. Il en est de même Nombres 29.12 ; mais dans ce passage se trouve, au v. 35, cette indication supplémentaire : « *Et, au huitième jour, vous aurez une assemblée solennelle, et vous ne ferez aucun travail ;* » ce qui concorde avec Lévitique 23.36 et Néhémie 8.18 : « *Ainsi on célébra la fête solennelle pendant sept jours, et il y eut une assemblée solennelle au huitième jour, comme il était ordonné,* » aussi bien

<sup>a</sup>ND It. Vg. Sah. Cop. : ἐκραζεν (*il criait*), au lieu d'ἐκραξεν (*il cria*) que lisent tous les autres.

<sup>b</sup>ND It<sup>aliq</sup> omettent προς με (*à moi*).

qu'avec Josèphe (*Antiq.*, III, 10, 4 : « Célébrant la fête pendant huit jours »), 2 Maccabées 10.7 et les rapports des rabbins. Les deux manières de compter s'expliquent facilement : la vie sous la tente durait *sept* jours, et le *huitième* le peuple rentrait dans ses demeures. Probablement, dans ce retour, on voyait selon l'ingénieuse supposition de Lange de l'entrée et de l'établissement du peuple dans la terre de Canaan. Philon voit dans ce huitième jour la clôture solennelle de toutes les fêtes de l'année. Josèphe l'appelle également : « la conclusion sainte de l'année » (συμπέρασμα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἁγιώτερον. Ce jour était sanctifié par une assemblée solennelle et par le repos sabbatique ; le peuple entier, abandonnant ses tentes de feuillage, se rendait processionnellement dans le temple et de là chacun rentrait dans sa maison. Le traité *Succa* appelle ce jour « le dernier et bon jour. » — Le δέ indique une progression : le récit passe à quelque chose de plus grand. Les termes εἰστήχει (plus-que-parfait dans le sens d'imparfait) et ἔκραξε, *cria*, désignent une attitude plus solennelle et un son de voix plus élevé que d'ordinaire. Le plus souvent, Jésus enseignait assis ; cette fois, paraît-il, il se tenait debout. Il va s'appliquer à lui-même l'un des symboles messianiques les plus remarquables entre tous ceux que renfermait l'histoire nationale. — Il est difficile d'admettre avec Reuss que l'image dont il se sert en ce moment solennel ne lui soit pas inspirée par quelque circonstance de la fête. Aussi presque tous les commentateurs pensent-ils qu'il fait allusion à la libation qui se célébrait chaque matin de la semaine sacrée. Conduit par un prêtre, tout le peuple, après le sacrifice, descendait du temple à la source de Siloé ; le prêtre remplissait à cette source, célébrée déjà par les prophètes, une cruche d'or, et la rapportait dans le parvis au milieu des cris de joie de la multitude et au son des cymbales et des trompettes. L'allégresse était si grande que les rabbins avaient coutume de dire que celui qui n'avait pas assisté à cette cérémonie et aux autres semblables qui distinguaient cette fête, ne savait pas ce que c'est que la joie. De retour dans le temple, le prêtre montait sur l'autel des holocaustes ; le peuple lui criait : « Elève ta main ! » et il accomplissait la libation, ver-



sant à l'occident la cruche d'or, à l'orient une coupe remplie de vin, dans deux vases d'argent percés de trous. Pendant la libation, le peuple chantait, toujours au bruit des cymbales et des trompettes, les paroles Esaïe 12.3 : « *Vous puiserez des eaux avec joie à la source du salut,* » paroles auxquelles la tradition rabbinique attribuait tout spécialement une signification messianique. Il peut donc paraître vraisemblable que Jésus fait allusion à ce rite. On objecte sans doute que, d'après Rabbi Juda, cette libation ne se célébrait pas le huitième jour. Mais même s'il en était ainsi, Lange observe judicieusement que c'était justement le vide produit par l'omission de cette cérémonie en ce jour-là qui devait provoquer ce témoignage destiné à le combler. Cette manière d'agir valait bien mieux que celle de créer une sorte de concurrence au rite sacré, dans le moment même où il se serait accompli comme les jours précédents au milieu d'une étourdissante allégresse. Cependant nous avons contre ce rapport de la parole de Jésus à la libation rituelle une raison plus sérieuse à alléguer. Serait-il bien digne de Jésus de prendre pour point de départ d'un témoignage aussi important que celui qu'il va rendre, une cérémonie tout humaine ? Qu'était-ce que ce rite ? Un emblème imaginé par les prêtres pour rappeler l'un des grands miracles théocratiques accomplis au désert, l'effusion de l'eau du rocher. Or, pourquoi Jésus, au lieu de penser à l'emblème humainement institué, ne serait-il pas remonté jusqu'au bienfait divin lui-même, que le rite servait à rappeler ? La parole qu'il prononce est en relation bien plus directe encore avec le miracle qu'avec la cérémonie. Dans celle-ci il n'était point question de boire, mais seulement de puiser et de verser l'eau, tandis que, dans le miracle du désert, le peuple s'était abreuvé au torrent d'eau sortant du rocher. C'est donc, non à cette cruche d'or portée processionnellement mais *au rocher* même d'où Dieu avait fait jaillir l'eau vive que Jésus se compare. Au ch. 2 il s'était présente comme le vrai temple, au ch. 3 comme le vrai serpent d'airain, au ch. 6 comme le pain du ciel, la vraie manne ; au ch. 7 il est le vrai rocher ; au ch. 8, il sera la vraie nuée lumineuse, et ainsi de suite, jusqu'au ch. 19, où Jean le présente comme réalisant le type de l'agneau

pascal. Jésus profite des circonstances particulières de chaque fête pour montrer l'ancienne alliance réalisée en sa personne, tant il se sent et il se sait l'essence de tous les symboles théocratiques. Qu'on apprécie d'après cela l'opinion de ceux qui font du quatrième évangile un écrit étranger où même opposé à l'ancienne alliance (Reuss, Hilgenfeld, etc.)!

Le témoignage solennel des v. 37 et 38 nous replace donc en face de la scène du désert, qu'avait si vivement rappelée durant le cours de cette fête, la joyeuse cérémonie de la libation. Les premiers mots : « *Si quelqu'un a soif* » font surgir à nos yeux tout ce peuple consumé au désert par la soif. A tous ceux qui ressemblent à ces Israélites altérés s'adresse l'invitation qui va suivre. La soif est l'emblème des besoins spirituels. Comparez Matthieu 5.6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice. » Ce sont là les cœurs que le Père a *enseignés* et *attirés* par le moyen de Moïse docilement écouté. L'expression ἐάν τις, *s'il arrive que quelqu'un*, rappelle combien ces cas sont sporadiques ; car les besoins spirituels peuvent aisément être étouffés. Pour chaque cœur altéré. Jésus sera ce que fut pour les Israélites le rocher d'où jaillit l'eau vive : « *Qu'il vienne à moi et qu'il boive.* » Ces deux impératifs, ainsi liés, signifient : Il n'y a pas autre chose à faire qu'à venir : une fois venu, qu'il boive, comme autrefois le peuple ! Reuss, Weiss, Keil objectent contre cette allusion au rocher qu'au v. 38 c'est le croyant qui est représenté comme torrent désaltérant. Mais, dans aucun cas, le v. 38 ne peut servir à expliquer l'idée du v. 37. Car il y a entre l'un et l'autre, non un rapport de répétition explicative, mais un rapport de gradation nettement marqué. Le croyant, après s'être désaltéré (v. 37), devient lui-même capable de désaltérer d'autres âmes (v. 38) ; c'est la preuve éclatante de la plénitude avec laquelle ses propres besoins spirituels ont été satisfaits. Or, si l'idée change du v. 37 au v. 38, l'image peut changer aussi. Au v. 37, le croyant boit de l'eau du rocher ; au v. 38, il devient lui-même rocher pour d'autres. Combien n'est pas magnifiquement confirmée par cette expérience la promesse du v. 37 : *Qu'il boive !* Il sera tellement saturé

qu'il débordera lui-même en torrents d'eau vive. L'une des plus grandes difficultés dans ce passage a toujours été de savoir à quelle parole de l'A. T. Jésus fait allusion en disant au v. 38 *comme l'a dit l'Écriture* ; car nulle part l'A. T. ne promet aux fidèles le privilège de devenir eux des sources d'eau vive. Meyer, Weiss, Keil, Reuss, Wahle, etc., citent des passages tels que Esaïe 44.3 : « *Je répandrai des eaux sur celui qui est altéré. . . , et mon Esprit sur sa postérité* ; » 55.1 : « *Vous tous qui êtes altérés, venez aux eaux* ; » 58.11 : « *Tu seras comme un jardin arrosé et comme une source dont les eaux ne tarissent point.* » Comparez encore Joël 3.18 ; Zacharie 14.8 ; Ezéchiel 47.1 et suiv., etc. Mais 1° dans aucun de ces passages n'est exprimée l'idée qui forme le trait spécial de la promesse de Jésus au v. 38, celle de la vertu communiquée au croyant de désaltérer d'autres âmes. 2° Rien dans ces passages ne peut servir à expliquer l'étrange expression de *κοιλία*, *son sein* (littéralement *son ventre*). Hengstenberg, toujours préoccupé du désir de retrouver le Cantique des cantiques dans le N. T., cite Cantique 4.12 : « *Ma sœur, mon épouse, tu es un jardin fermé, une source close, une fontaine scellée,* » et v. 15 : « *O fontaine des jardins, ô puits d'eau vive, ruisseaux découlant du Liban !* » Et comme ces citations échouent contre la même objection que les précédentes, il cherche à expliquer l'image de *κοιλία* par une allusion à Cantique 7.2, où le nombril de Sulamith est comparé à une coupe arrondie. Quelles puérités ! Selon Bengel, Jésus penserait à la cruche d'or qui servait à la libation durant la fête ; selon Gieseler, à la caverne souterraine située dans la colline du temple, d'où s'échappaient les eaux qui sortaient par la fontaine de Siloé. Mais ces deux explications du terme *κοιλία* ne rendent pas compte de la formule de citation qui renvoie à l'A. T. lui-même (ἡ γραφή, *l'Écriture*). Par un expédient désespéré, Stier, Gess prétendent rattacher les mots : *celui qui croit en moi*, au v. 37 et en faire le sujet de l'impératif *πινέτω* « *Qu'il boive, celui qui croit en moi !* » On parvient ainsi à rapporter le pronom *αὐτοῦ*, « *de son sein,* » non plus au croyant, mais à Christ. Mais ou l'Écriture a-t-elle jamais parlé du sein du Messie ? Et la construction est évidemment forcée. Le pro-

nom αὐτοῦ mais seulement au sujet de la phrase : « *Celui qui vient*<sup>a</sup> Chrysostome fait porter la citation scripturaire sur la notion de *croire* : « Celui qui croit en moi *conformément aux Ecritures*. » Mais rien dans l'idée de foi ne réclame ici un appel spécial à l'A. T. Semler, Bleel, Weizsäcker croient voir dans ce passage une allusion à un apocryphe inconnu, Ewald à un passage perdu des Proverbes. Ce seraient là des exceptions uniques dans l'enseignement de Jésus. La vraie explication me paraît ressortir de l'évènement même auquel nous croyons que pensait Jésus au v. 37. Il est dit Exode 17.6 : « Voici, je me tiendrai là devant toi, sur un rocher en Horeb, et tu frapperas le rocher, et il sortira *du dedans de lui (mimmennou)* des eaux, et le peuple boira ; » et Nombres 20.11 : « *Et des eaux, abondantes sortirent ;* » comparez encore Deutéronome 8.15 ; Psaume 114.8. Il me paraît vraisemblable que ces passages avaient été relus à l'occasion de la fête, et que, présents à tous les esprits, ils ont fourni l'occasion de cette citation : *comme a dit l'Ecriture*. L'expression de Jésus, ποταμοὶ ὕδατος, *des torrents d'eau*, reproduit celle de מים רבים (*des eaux abondantes*) dans le récit mosaïque. L'expression κοιλία αὐτοῦ, *son sein*, est tirée du mot *mimmennou, du dedans de lui*. Cette image, empruntée à la *cavité intérieure* du rocher d'où devaient jaillir les eaux, s'applique d'abord à Christ lui-même, puis à l'homme que Christ a désaltéré et qu'il remplit de sa présence et de sa grâce. — Le futur ῥεύσουσιν, *couleront*, rappelle la forme semblable de l'A. T. : « *il sortira des eaux*. » — Le mot πιστεύων, *celui qui croit*, est un nominatif placé en tête comme nominatif absolu, et qui trouve sa construction grammaticale dans le αὐτοῦ qui suit ; comparez 6.39 ; 17.2, etc. — Si le changement d'idée et d'image du v. 37 au v. 38 paraît brusque, il ne faut pas oublier que, d'après le v. 40 et la nature même des choses, nous n'avons qu'un très court som-

<sup>a</sup>Dans son ouvrage, *Das Alte Testament bei Johannes* (1885). A.-H. Franke se rattache à la construction grammaticale que je viens de réfuter, et, partant de l'application que Jésus fait 2.19-21 de l'idée du temple à son propre corps, il pense que le Seigneur, en vertu de cette relation typique, s'applique ici à lui-même les différents passages des prophètes où ils promettent qu'un torrent jaillira du temple à la fin des temps (Joël 4.18 ; Zacharie 14.8, particulièrement Ezéchiel 47.1-2., etc.) Assurément, si cette construction était admise, cette explication de κοιλία αὐτοῦ (*son sein*) serait préférable à toute autre.

naire du discours de Jésus.

**7.39 Or il dit<sup>a</sup> cela de l'Esprit que<sup>b</sup> devaient recevoir ceux qui croyaient en lui<sup>c</sup> ; en effet, l'Esprit<sup>d</sup> n'était pas encore<sup>e</sup>, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié<sup>f</sup>.**

Lücke et d'autres critiquent cette explication que Jean donne de la parole de Jésus. Le futur ῥεύσουσιν, *couleront*, est, disent-ils, purement logique : il exprime la conséquence qui doit résulter de l'acte de la foi. De plus, l'eau vive est la vie éternelle que le croyant puise dans les paroles de Jésus, et nullement le Saint-Esprit. Reuss trouve ici une preuve de la manière dont l'évangéliste se méprend sur le sens et la portée de certaines paroles du Seigneur. Scholten croit pouvoir retrancher ce passage comme une interpolation. — Assurément, si le v. 38 ne faisait que reproduire l'idée du v. 37, la promesse de Jésus pourrait se rapporter à un fait qui avait lieu déjà au moment où il parlait : comparez 5.24-25 et 6.68-69 (la profession de Pierre). Mais nous avons vu que la promesse du v. 38 dépasse de beaucoup celle du v. 37 et doit se rapporter à un état des fidèles plus avancé et plus éloigné. Les faits prouvent que si, jusqu'à la Pentecôte, les apôtres ont pu se désaltérer eux-mêmes auprès de Jésus, avant cet événement ils n'ont pu encore désaltérer personne. Les *torrents d'eau vive*, ces fleuves de vie nouvelle qui se répandirent du cœur des fidèles par le moyen des dons spirituels (les *χαρίσματα* divers, le don des langues, la prophétie, l'enseignement), tous ces signes de l'habitation du Christ dans l'Eglise par son Saint-Esprit, n'ont paru que depuis ce jour. Jésus a caractérisé nettement ce progrès du premier état au second dans le passage 14.17-18 ; et per-

<sup>a</sup> **N** Italiq. : ἐλεγεῖν (*il disait*), au lieu de εἶπεν (*il dit*).

<sup>b</sup> Les Mjj. se partagent entre οὐ (**N** D etc.) et ο (**B** E etc.).

<sup>c</sup> B L T lisent πιστευσαντες au lieu de πιστευοντες que lit T. R. avec 14 Mjj. (parmi lesquels **N**) Mnn. It. etc.

<sup>d</sup> Nous retranchons ἁγιον (*saint*) avec **N** N K T Π Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup> Or., contre les autres Mjj. et Vss.

<sup>e</sup> B It. Syr. ajoutent δεδομενον (*donné*) D ajoute ἐπ' αὐτοῖς.

<sup>f</sup> **N** lit δεδοξασθη

sonne mieux que Jean n'a pu se rendre compte de la différence entre ces deux états. Qu'on se rappelle saint Pierre, les Douze, les cent-vingt, proclamant les choses magnifiques de Dieu à Jérusalem amenant en ce jour trois mille personnes à la foi ! Rien de semblable ne s'était produit auparavant. — Jean ne confond pas non plus, comme le pense Lücke, l'Esprit divin avec la vie spirituelle qu'il communique. L'image de l'eau vive, dont s'était servi Jésus, réunissait ces deux idées en une seule intuition : l'Esprit, comme principe, et la vie, comme effet. Le terme : « *il disait cela de...* » est assez large pour comprendre ce double rapport. — L'expression étrange οὐπω ἦν, *n'était pas encore*, a provoqué les gloses δεδομένον, *donné* du *Vatic.* et de plusieurs documents de l'*Itala*, et ἐπ' αὐτοῖς, *sur eux*, du *Cantabr.* Cette expression s'explique par la parole de Jésus : « *Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra point à vous* » (16.7), et par toutes les paroles des ch. 14 et 16 qui montrent que la venue de l'Esprit est la présence spirituelle de Jésus lui-même dans les cœurs ; comparez surtout 14.17-18. L'Esprit avait, jusqu'à la Pentecôte, agi *sur* les hommes, soit dans l'ancienne alliance, soit dans le cercle des disciples ; mais il n'était point encore *en* eux, comme propriété et vie personnelle. Voilà pourquoi Jean emploie cette expression si énergique : « *L'Esprit n'était point*, » c'est-à-dire comme ayant déjà chez l'homme un domicile permanent. Weiss suppose que le participe δεδομένον, *donné*, pourrait bien être authentique et qu'on l'aura supprimé, parce que, d'après 2 Corinthiens 3.17, on faisait de *Jésus* le sujet de ἦν, *était*, dans ce sens : « *Parce que Jésus n'était pas encore esprit (pur esprit), vu qu'il n'était pas encore glorifié.* » Mais pourquoi dans ce cas répéter expressément dans la proposition suivante le sujet Jésus ? Et combien ce rapprochement du passage des Corinthiens est peu naturel !

On s'explique de différentes manières la relation que Jean établit entre l'élévation de Jésus et le don du Saint-Esprit. Selon Hengstenberg et d'autres, le ἔδοξασθη désignerait le fait de la *mort* de Jésus comme la condition de l'envoi de l'Esprit, parce que ce don suppose le pardon des péchés.

L'idée est vraie ; mais le terme *être glorifié* n'est appliqué nulle part à la mort de Jésus comme telle. Il faudrait dans ce sens ὑψωθῆναι, *être élevé* (3.15 ; 12.32,34). Selon de Wette et Vinet, d'après un beau passage de celui-ci que cite Astié, la liaison entre la glorification de Jésus et la Pentecôte consisterait en ce que, si Jésus fût demeuré *visiblement* sur la terre, l'Eglise n'eût pu marcher par la *foi* et par conséquent vivre par l'Esprit. Mais, dans le mot ἐδοξάσθη, l'accent n'est nullement sur le dépouillement de la chair, mais sur le revêtement de la gloire. Cette remarque me paraît écarter également l'explication de Lücke et de Reuss : « Il fallait que le voile de la chair tombât pour que l'Esprit affranchi pût se déployer librement dans l'Eglise » (Lücke). Ce n'est ni la mort expiatoire, ni la disparition corporelle, qui sont posées comme condition de la Pentecôte ; c'est la glorification positive de Jésus, sa réintégration comme homme dans sa gloire de Logos. C'est cette position suprême qui le rend capable de disposer de l'Esprit et de l'envoyer aux siens. La vérité exprimée par Jean peut se présenter encore sous cet autre aspect. L'œuvre de l'Esprit consiste à faire vivre le Christ lui-même dans le cœur du croyant. Or, il est évident que ce n'est pas un Christ inachevé que l'Esprit divin doit glorifier et faire vivre dans l'humanité, mais l'Homme-Dieu parvenu à sa stature parfaite. — L'épithète ἅγιον, *saint*, a probablement été ajoutée (voir les variantes) dans le but de distinguer ici l'Esprit spécifiquement chrétien d'avec le souffle de Dieu tel qu'il agissait déjà dans l'ancienne alliance. En lisant πνεῦμα tout court, on pourrait prendre ce mot au sens spécial dans lequel il est si souvent employé dans les épîtres de saint Paul : la vie spirituelle comme fruit de la présence du Saint-Esprit dans l'Eglise, *l'esprit né d'Esprit* (3.6) ; cela faciliterait l'explication du *n'était pas encore*. Cependant nous ne croirions pas pouvoir défendre ce sens.

Versets 40 à 44 : Les impressions de la multitude.

7.40 Plusieurs dans la multitude<sup>a</sup>, qui avaient entendu ces discours<sup>b</sup>, disaient : Cet homme est véritablement le prophète. D'autres disaient : C'est le Christ. 41 Mais d'autres<sup>c</sup> disaient : Non, car le Christ vient-il de la Galilée ? 42 L'Écriture n'a-t-elle pas déclaré que c'est de la semence de David et du bourg de Bethléem où était David, que vient le Christ ? 43 Il se fit donc une scission dans la multitude à cause de lui. 44 Et quelques-uns d'entre eux voulaient<sup>d</sup> se saisir de lui : mais aucun ne mit<sup>e</sup> la main sur lui.

Ces courtes descriptions des impressions populaires, qui suivent chacun des discours de Jésus, servent à signaler le double développement qui s'opère, et préparent ainsi l'intelligence de la crise finale. Ces tableaux sont l'histoire prise sur le fait : comment proviendraient-ils de la plume d'un narrateur postérieur ? — Jean ne nous a donné que le *résumé* des discours tenus par Jésus en cette circonstance. C'est ce qu'il fait entendre par le pluriel τῶν λόγων, *ces discours*, qui, d'après les documents, doit être envisagé comme la vraie leçon. — Nous savons déjà qui était ce prophète auquel pensent une partie des auditeurs. Comparez 1.21 ; 6.14. La transition de cette supposition à la suivante : *C'est le Messie*, se conçoit facilement, d'après le second de ces deux passages.

De même qu'il y avait deux nuances parmi les auditeurs bien disposés, il y en a deux aussi dans le parti hostile : les uns se bornent à objecter (v. 41 et 42), et ce trait suffit pour les isoler moralement des précédents ; les autres (v. 44) voudraient déjà recourir aux voies de fait. De Wette, Weisse, Keim demandent pourquoi Jean ne réfute pas l'objection

<sup>a</sup>Au lieu de πολλοὶ οὖν ἐκ τοῦ ὄχλου ἀκουσαντες que lit T. R. avec 12 Mjj. Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr., on lit dans **N** B D L T X It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup> Or. : ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκουσαντες.

<sup>b</sup>T. R. lit τὸν λόγον (*cette parole*), avec S X  $\Lambda$  Mnn. Les 14 autres Mjj. Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sch. p. hier.</sup> Or. lisent τῶν λόγων (*ces paroles*). Quelques Mnn. Syr<sup>sin</sup> omettent ces mots **N**. B D L T U ajoutent τουτων. — **N** D K  $\Pi$  ajoutent αὐτου après λόγων.

<sup>c</sup>B L N T X : οἱ δὲ au lieu de ἄλλοι (**N** D etc.) ou ἄλλοι δὲ (T. R. avec Mnn.)

<sup>d</sup>**N** : ἐλεγον (*disaient de*) au lieu d'ἠθέλον (*voulaient*).

<sup>e</sup>B L T : ἐβαλεν au lieu d'επεβαλεν.



avancée au v. 42, ce qui lui eût été facile s'il eut connu ou admis la naissance de Jésus à Bethléem. De ce silence ils concluent donc qu'il ignorait ou niait toute cette légende de la descendance davidique de Jésus et de sa naissance à Bethléem. Mais l'évangéliste raconte objectivement (Weiss), et ce serait précisément s'il croyait l'objection fondée, qu'il devrait chercher à la résoudre. Jean se plaît souvent à rapporter des objections qui, pour ses lecteurs au fait de l'histoire évangélique, se transformaient immédiatement en preuves<sup>a</sup>. Il montrait en même temps par là comment l'esprit critique auquel s'étaient livrés les adversaires de Jésus, avait été pour eux un guide moins sur que l'instinct moral par lequel les disciples s'étaient attachés à lui. — Le présent ἔρχεται, *vient*, est celui de l'idée, l'expression de ce qui doit être, d'après la prophétie. — ὅπου ἦν, « où il était (chez lui). » — Les *quelques-uns*, selon Weiss, faisaient partie des huissiers envoyés pour le saisir. Mais, dans ce cas, pourquoi ne pas les désigner, comme v. 45? C'étaient plutôt quelques violents dans la foule qui poussaient les huissiers à exécuter leur mandat. *Le saisir*, dans le sens de le *faire* saisir.

Versets 45 à 52 : La séance du sanhédrin.

**7.45 Les huissiers revinrent donc auprès des principaux sacrificateurs et des pharisiens. Et ceux-ci leur dirent : Pour quelle raison ne l'avez-vous pas amené? 46 Les huissiers répondirent : Jamais homme n'a parlé comme cet homme<sup>b</sup> 47 Les pharisiens leur répondirent donc<sup>c</sup> : Vous êtes-vous aussi laissé séduire? 48 Y a-t-il quelqu'un des chefs ou des pharisiens qui ait cru<sup>d</sup> en lui? 49 Mais cette multitude, qui n'entend rien à la loi, est exécration<sup>e</sup>!**

<sup>a</sup>Hilgenfeld (*Einl*, p. 719) reconnaît nettement que le fait de la naissance de Jésus à Bethléem est supposé connu de l'auteur par ce passage.

<sup>b</sup>B L T Cop. Or. omettent ὡς οὗτος ὁ ἀνθρώπος que lit T. R. avec la plupart des Mjj. It<sup>pler</sup>. — D It<sup>aliq</sup> lisent ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἀνθρώπος.

<sup>c</sup>ND It<sup>al</sup> omettent οὖν.

<sup>d</sup>ND : πιστεύει au lieu d'ἐπιστεύσεν.

<sup>e</sup>NB T 2 Mnn. Or. : ἐπαρᾶτοι au lieu d'ἐπικατάρᾶτοι.

Quoique ce fût un jour férié, le sanhédrin ou du moins une partie de ce corps tenait séance, attendant sans doute le résultat de l'envoi des huissiers (v. 42). La réunion des deux substantifs sous un seul et même article indique fortement la communauté d'action (comparez v. 32). — Le pronom ἐκεῖνοι, proprement *ceux-là*, étonne, puisqu'il se rapporte aux personnes les plus rapprochées. Weiss et Westcott cherchent à l'expliquer en disant que les sacrificateurs et pharisiens étaient moralement plus éloignés de l'auteur que les huissiers, comme si la distance morale pouvait se substituer à l'éloignement grammatical. Nous retrouvons ici, d'une manière plus évidente que partout ailleurs, le sens prégnant de ce pronom chez Jean ; non *ceux-là* (en opposition à *ceux-ci*), mais : ceux-là et pas d'autres ; ceux-là, toujours les mêmes, les éternels ennemis de Jésus. Par leur franche réponse (v. 46) les huissiers font sans y penser, un étrange compliment à ces docteurs qu'ils entendaient tous les jours. Tischendorf a rétabli avec raison, dans ses dernières éditions les derniers mots du v. 46 ; l'omission de ces mots chez les alex. provient de la confusion des deux ἀνθρώπος. — Par le *vous aussi* (v. 47), les chefs font appel à la vanité de leurs serviteurs. — Jean se plaît de nouveau, au v. 48, à rappeler malicieusement une de ces paroles des adversaires de Jésus auxquelles le démenti, infligé par les faits, imprimait le sceau du ridicule (comparez la conduite de Nicodème au v. 50). — Les commentateurs rappellent, à l'occasion du v. 49, les expressions méprisantes que contiennent les écrits rabbiniques touchant ceux qui n'ont pas étudié. « L'ignorant n'est pas pieux ; les savants seuls ressusciteront. » Il faut se rappeler aussi les expressions : « peuple de la terre, » « vermine, » etc., appliquées par les savants juifs au commun peuple. — Par ces mots : *qui n'entend rien à la loi*, les chefs insinuent qu'ils possèdent par devers eux des raisons sans réplique, tirées de la loi, pour rejeter Jésus. Les colères sacerdotales prennent volontiers des allures ésotériques. — La leçon ἐπάρατοι, appartient au style classique ; les LXX et le N. T. (Galates 3.10-13) emploient la forme ἐπικατάρατος.

Mais il se trouve là quelqu'un qui les rappelle à l'ordre au nom de cette loi même que seuls ils prétendent connaître :

**7.50 Nicodème, qui était venu précédemment vers lui de nuit<sup>a</sup> et qui était l'un d'entre eux<sup>b</sup> leur dit : 51 Notre loi condamne-t-elle donc un homme avant de<sup>c</sup> l'entendre et de prendre connaissance de ce qu'il fait ? 52 Ils répliquèrent et lui dirent : Es-tu donc, toi aussi, de la Galilée ? Examine et reconnais<sup>d</sup> que de la Galilée ne s'élève<sup>e</sup> pas de prophète.**

Le rôle que joue Nicodème dans cette circonstance est la preuve du progrès qui s'est opéré chez lui depuis sa visite à Jésus. C'est ce que fait sentir l'apposition « *qui était venu précédemment vers Jésus.* » Le retranchement de ces mots par le *Sinaït.* est probablement dû à une confusion du αὐτούς et du αὐτόν. — Νυκτός, *de nuit*, est retranché par les alex. ; mais on peut admettre qu'il a pour but de faire ressortir le contraste entre sa hardiesse actuelle et sa circonspection de jadis. — Le πρώτον ou πρότερον, *précédemment*, que lisent les alex. à la place de νυκτός, établit également le contraste entre sa conduite actuelle et sa démarche précédente. — La seconde apposition : *qui était l'un d'entre eux*, rappelle ironiquement leur propre question, v. 48 : « *Y a-t-il quelqu'un des chefs qui... ?* »

Le terme ὁ νόμος, *la loi*, v. 51, est en tête : il renferme une allusion mordante à la prétention des chefs de connaître seuls la loi (v. 49). — Le sujet des verbes ἀκούσῃ et γνῶ est la loi personnifiée dans le juge.

On voit au v. 52 comment la passion envisage et juge l'impartialité. Elle y découvre l'indice d'une secrète sympathie, et en cela elle ne se trompe pas toujours. — Le sanhédrin suppose méchamment dans sa réponse qu'on

<sup>a</sup>T. R. lit avec E G H M S Γ Δ ο ελθων νυκτος προς αυτον. K N U Δ Π It<sup>aliq</sup> Vg Syr<sup>sch</sup> : ο ελθ. πρ. αυτον νυκτος. B L T It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>p</sup> : de même, en ajoutant νυκτος. D e Syr<sup>sin</sup> : ο ελθ. πρ. αυτον νυκτος το πρωτον. **N** omet le tout.

<sup>b</sup>2 Mnn. e Syr<sup>sin</sup> omettent εις ων εξ αυτων. D Syr<sup>sch</sup> placent les avant ο ελθων.

<sup>c</sup>**N** B D K L N T X Π Or. : πρωτον au lieu de προτερον.

<sup>d</sup>D ajoute τας γραφας après εραυνησον.

<sup>e</sup>Au lieu d'εγγηγεραται, **N** B D K N T Γ Δ Π 30 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sch. p. hier</sup> lisent εγειρεται.

ne peut adhérer à Jésus sans être Galiléen comme lui : « Il faut que tu sois son compatriote pour donner ainsi dans son imposture. » — Les derniers mots que met le récit dans la bouche des adversaires de Jésus, paraissent renfermer une assertion contraire aux faits ; car, prétend-on, plusieurs prophètes, Elie, Nahum, Osée, Jonas, étaient d'origine galiléenne. L'on a conclu de là (Bretschneider, Baur) que les membres du Sanhédrin qui devaient savoir leur histoire sainte n'ont point pu prononcer ces mots, et que c'est l'évangéliste, qui leur prête à tort cette erreur. On pourrait, si on lit le parfait ἐγήγερται, *s'est élevé*, avec plusieurs, comprendre ainsi la pensée : Et vois qu'un prophète ne s'est point (réellement) élevé en Galilée (*en la personne de cet homme*). » Il y aurait allusion au *prophète de Galilée* que l'on donnait fréquemment à Jésus. Mais cela ne fait point tomber la difficulté. Car il reste toujours le ἐρεύνηςσον καὶ ἴδε, *cherche et vois que...*, qui suppose que le fait n'était point encore arrivé. La leçon la plus probable, le présent ἐγείρεται, *ne s'élève point*, n'écarte pas non plus la difficulté ; car le principe : « un prophète ne surgit pas en Galilée, » ne peut être qu'un axiome ressortant selon eux de l'expérience scripturaire (« examine et tu verras »). Il faut renoncer à justifier complètement cet appel à l'histoire. Sans doute l'origine galiléenne de trois des quatre prophètes cités (Elie, Nahum, Osée) est ou fausse ou incertaine : voir Hengstenberg, Elie était de Galaad ; Osée, de la Samarie qui ne peut point être identifiée avec la Galilée ; Nahum, de El-Kosch, endroit dont la situation est incertaine. Mais Jonas reste. C'est une exception que la passion a pu faire oublier à ces chefs dans un moment d'emportement et qui, si on la leur eût opposée, eût été écartée par eux comme une exception confirmant la règle. Malgré ce fait isolé, la Galilée n'en était et n'en restait pas moins une terre de rebut dans la théocratie. Westcott : « La Galilée n'est pas la terre des prophètes, encore bien moins celle du Messie. » Ce qu'ils oublient de plus grave, ce n'est pas Jonas, c'est la prophétie Esaïe 8.23 à 9.1, où était annoncée la prédication du Messie en Galilée.

## Le récit de la femme adultère

Trois questions s'élèvent au sujet de ce morceau : Appartient-il réellement au texte de notre évangile ? Sinon, comment y a-t-il été introduit ? Que penser de la vérité du fait lui-même ?

Le témoignage le plus ancien de la présence de ce passage dans le N. T. est l'usage qu'en font les *Constitutions apostoliques* (I, 2, 24), pour justifier l'emploi des moyens de douceur dans la discipline ecclésiastique envers les *pœnitentes*. Cet écrit apocryphe paraît avoir reçu sa forme définitive vers la fin du III<sup>e</sup> siècle. Si donc ce passage est inauthentique chez Jean, son interpolation doit remonter jusqu'au III<sup>e</sup> ou II<sup>e</sup> s. Les pères du IV<sup>e</sup> siècle, Jérôme, Ambroise, Augustin, en admettent l'authenticité et pensent qu'il a été retranché dans une partie des documents par des hommes faibles dans la foi, qui auraient craint « que leurs femmes n'en tirassent des conséquences immorales » (Augustin). Certains Mss. de l'*Itala* (*Veronensis*, *Colbertinus*, etc.), du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s., la *Vulgate*, la traduction *syriaque* de Jérusalem, du V<sup>e</sup> s., les Mss. D F G H K U Γ, du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> s., et plus de 300 Mnn. (Tischendorf), lisent ce passage et ne le marquent d'aucun signe de doute. En échange, il manque dans la *Peschitto*, la *Syr. du Sinäi.*, celle de *Cureton*, la *Philoxénienne* (texte primitif) et *Tatien*, dans les *Vss. sahidique, copte, goth., arménienne*, et dans deux des meilleurs Mss. de l'*Itala*, le *Vercellensis*, du IV<sup>e</sup>, et le *Brixianus*, du VI<sup>e</sup> s. Tertullien, Cyprien, Origène, Chrysostome n'en parlent pas, ✠ B C L N T X Δ du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> s., et 70 Mnn., l'omettent complètement (L et Δ en laissant un espace vide) ; E M S Λ Π et 45 Mnn. le marquent de signes de doute. Enfin, dans quelques documents, il se trouve transposé : un Mn. (225) le place après 7.36 ; dix autres, à la fin de

l'évangile ; quatre enfin (13, 69, 124, 346)<sup>a</sup>, dans l'évangile de Luc, à la suite du ch. 21. Euthymius l'envisage comme une *addition* utile ; Théophylacte le retranche tout à fait. Au point de vue de la critique externe, trois faits prouvent l'interpolation :

1. Il est impossible d'envisager l'omission de ce morceau, dans les nombreux documents que nous venons d'examiner, comme purement accidentelle. S'il était authentique, il faudrait nécessairement qu'il eût été retranché à dessein et par le motif que supposent quelques Pères. Mais, à compte-là combien d'autres retranchements n'eût-on pas dû faire dans le Nouveau Testament ? Et se serait-on permis une semblable liberté à l'égard d'un texte décidément connu comme apostolique ?
2. De plus, le texte varie extraordinairement dans les documents qui présentent ce morceau ; on compte plus de quatre-vingts variantes dans ces douze versets. Griesbach a distingué trois textes tout différents : le texte ordinaire celui de D, et un troisième qui résulte d'un certain nombre de Mss. Un vrai texte apostolique n'a jamais subi de telles altérations.
3. Comment se fait-il que le morceau tout entier se trouve si diversement placé dans les documents : après 7.36, à la fin de notre évangile, à la fin de Luc ch. 21, enfin entre les chapitres 7 et 8 de notre évangile comme dans le T. R. ? Une telle hésitation est également sans exemple à l'égard d'un vrai texte apostolique.

Au point de vue de la critique interne, trois raisons confirment ce résultat :

1. Le style n'a point le cachet johannique ; il a bien plutôt les caractères de la tradition synoptique. Le οὐν, forme de transition la plus usitée

---

<sup>a</sup>Ces Mss. appartiennent au groupe de Mnn. dit *groupe Ferrar*, du savant irlandais qui le premier a reconnu le caractère spécial de leur texte, provenant évidemment d'un même original, aujourd'hui perdu.

chez Jean, manque complètement ; il est remplacé par δέ (11 fois). Les expressions ὁρθρου (Jean dit πρωί), πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν, οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, sont sans analogie chez Jean et rappellent les formes synoptiques. D'où proviendrait cette différence, si le morceau était authentique ?

2. Le préambule 7.53 ne présente, comme nous le verrons, aucun sens précis. Il est d'une amphibologie suspecte.
3. Enfin il y a disharmonie complète entre l'esprit de ce récit et celui de toute la narration johannique. Celle-ci nous présente dans cette partie le témoignage que Jésus se rend à lui-même et la position de foi ou d'incrédulité que prennent à cette occasion ses auditeurs. A ce point de vue, le récit de la femme adultère ne peut être envisagé dans notre évangile que comme un hors-d'œuvre. Comme le dit très bien Reuss : « Des anecdotes de ce genre, aboutissant à un enseignement essentiellement moral, sont étrangères au IV<sup>e</sup> évangile. » Aussitôt qu'on retranche ce passage, la liaison entre le témoignage qui précède et celui qui suit, saute aux yeux. Elle est expressément marquée par le πάλιν, *de nouveau*, 8.12, qui rattache la nouvelle déclaration, 8.12-20, à celle du grand jour de la fête, 7.37 et suiv.

Aussi l'authenticité de ce morceau n'est-elle plus admise que par un petit nombre d'exégètes protestants (Lange, Ebrard, Wieseler), par les interprètes catholiques (Hug, Scholz, Maier) et par quelques adversaires de l'authenticité de l'évangile qui se font une arme des invraisemblances internes du récit (Bretschneider, Strauss, B. Bauer, Hilgenfeld). Dès le temps de la Réformation, il a été jugé inauthentique par Erasme, Calvin, Bèze ; plus tard, il a été également éliminé par Grotius, Wetstein, Semler Lücke, Tholuck, Olshausen, de Wette, Baur, Reuss, Luthardt, Ewald, Hengstenberg, Lachmann, Tischendorf, Westcott et Hort, Meyer, Weiss, Keil, Jülicher, Zahn, etc. Selon Hilgenfeld, ce morceau aurait en sa faveur des témoignages prépondérants ; il nous placerait dans le vrai milieu des jours

qui suivaient le grand jour de fête ; enfin il serait exigé par la parole 8.15<sup>a</sup>. Ces raisons n'ont pas besoin d'être réfutées.

Comment ce morceau s'est-il introduit dans notre évangile ? Hengstenberg en attribue la composition à un croyant, adversaire du judaïsme, qui aurait voulu représenter, sous l'image de cette femme dégradée, mais réhabilitée par Jésus, la gentilité graciée. Pour donner plus de crédit à cette fiction, son auteur l'aurait insérée dans le texte de notre évangile avec un préambule, et elle aurait pénétré dans un certain nombre d'exemplaires. — Mais l'intention allégorique supposée ainsi ne ressort d'aucun des détails du récit ; d'ailleurs il n'est point exact que la femme soit graciée par Jésus. Nous nous occuperons plus bas des objections soulevées par Hengstenberg contre la vérité interne du récit.

Il est plus simple de voir dans ce morceau la rédaction de quelque antique tradition. Eusèbe rapporte (*H. E.*, III, 40) que l'écrit de Papias renfermait « l'histoire d'une femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, histoire que renfermait également l'évangile des Hébreux. » Meyer, Weiss, Keil révoquent en doute toute relation entre ce récit de Papias et celui dont nous nous occupons. Mais ils n'ont à objecter contre l'identité des deux que l'expression : *de nombreux péchés*, employée par ce Père, comme si ce terme si vague ne pouvait pas s'appliquer à la femme dont parle notre récit. L'exhortation de Jésus : « *Va, et ne pêche plus à l'avenir,* » ne se rapportait pas sans doute à un seul acte de péché. Pour nous, il nous semble bien difficile de ne pas reconnaître dans cette histoire conservée par Papias celle que raconte notre péricope. Un lecteur de Papias ou de l'évangile des Hébreux l'annota sans doute, soit à la fin de son recueil des évangiles, par conséquent à la fin de Jean (de là sa place dans 10 Mnn.), soit en un endroit qui lui parut convenable dans la narration évangélique, par exemple ici, comme échantillon des machinations des chefs (7.45 et suiv.) ou comme explication de la parole qui va suivre 8.15 (« *Je ne juge personne* »), ou bien

---

<sup>a</sup>*Einleit.* p. 707-708.



aussi après Luc 21.38 (où elle se trouve dans 4 Mnn.), passage qui présente avec notre récit une analogie frappante (comparez surtout 8.1-2 de Jean avec ce verset de Luc). Elle devenait la clôture de cette série d'épreuves que le sanhédrin, puis les pharisiens et les sadducéens avaient fait subir à Jésus en ce jour mémorable de la dernière semaine de sa vie. S'il en était ainsi, nous pourrions ranger ce récit au nombre des narrations vraiment historiques, mais extra-scripturaires, que la tradition orale des premiers temps avait conservées.

Hitzig, Holtzmann ont supposé que ce morceau faisait primitivement partie de l'écrit qui selon eux a servi de source à nos trois synoptiques (le prétendu *Marc primitif*), et qu'il se trouvait là entre les v. 17 et 18 du ch. 12 de notre Marc canonique. Nos trois synoptiques l'auraient omis, à cause de l'indulgence avec laquelle paraissait y être traité l'adultère. Il aurait en échange trouvé accès dans l'évangile des Hébreux et par cette porte serait rentré dans nos évangiles, en différents endroits. — Mais on ne s'explique pas bien comment, en si peu de temps, le sentiment de l'Eglise aurait complètement changé, de telle sorte qu'à un rejet unanime aurait succédé bientôt une réintégration si générale. Notre explication nous paraît à la fois plus naturelle et moins hypothétique. Du reste, Holtzmann renonce aujourd'hui lui-même à l'hypothèse du Proto-Marc.

La question de savoir si ce récit est la tradition d'un fait vrai ou une légende sans valeur, ne peut être résolue que par l'étude détaillée du passage. Nous donnerons la traduction d'après le T. R., en n'indiquant que les principales variantes.

**7.53 Et chacun s'en alla<sup>a</sup> dans sa maison. 8.1 Mais Jésus s'en alla à la montagne des Oliviers. 2 Et à la pointe du jour, il revint<sup>b</sup> dans le temple ;**

<sup>a</sup>DMSΓ : ε πορευθησαν U : απηλθεν. Λ : απηλθον.

<sup>b</sup>D : παραγινεται. U Λ 60 Mnn. : ηλθεν.

et tout le peuple<sup>a</sup> venait à lui<sup>b</sup>; et s'étant assis, il les enseignait<sup>c</sup>. 3 Or les scribes et les pharisiens amènent vers lui<sup>d</sup> une femme qui avait été surprise<sup>e</sup> en adultère<sup>f</sup>; et l'ayant placée au milieu de l'assemblée, 4 ils lui disent<sup>g</sup>: Maître cette femme a été prise<sup>h</sup> sur le fait, commettant adultère; 5 or, dans la loi, Moïse nous a ordonné<sup>i</sup> de lapider<sup>j</sup> de telles personnes; toi donc<sup>k</sup>, quel est ton avis? 6 Ils disaient cela pour l'éprouver, afin de pouvoir l'accuser<sup>l</sup>; mais Jésus, s'étant baissé, écrivait du doigt<sup>m</sup> sur la terre<sup>n</sup>. 7 Comme ils persistaient à l'interroger, s'étant redressé<sup>o</sup>, il leur dit: Que celui de vous qui est sans péché jette le premier<sup>p</sup> la pierre contre elle. 8 Puis, s'étant de nouveau baissé, il écrivait sur la terre<sup>q</sup>. 9 Eux, ayant entendu cela et étant repris par leur conscience, sortirent<sup>r</sup> un à un<sup>s</sup>, en commençant par les plus vieux jusqu'aux derniers<sup>t</sup>; et Jésus resta seul<sup>u</sup> avec la femme, qui se tenait debout<sup>v</sup> au milieu de l'assem-

<sup>a</sup>G S U Mnn. : ο οχλος (la foule).

<sup>b</sup>5 Mjj. 30 Mnn. omettent προς αυτον (à lui).

<sup>c</sup>D 6 Mnn. omettent les mots και καθ'... αυτους (de et s'étant jusqu'à enseignait).

<sup>d</sup>D M S U Γ Λ 60 Mnn. omettent προς αυτον.

<sup>e</sup>E G H K Π 40 Mnn. καταληφθεισαν. D : ειλημμενην.

<sup>f</sup>D : εοι αμαρτια (dans le péché).

<sup>g</sup>E G H K ajoutent πειραζοντες (l'éprouvant), D : εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσιν κατηγοριαν αυτου.

<sup>h</sup>U 80 Mnn. : ταυτη ευρομεν (nous l'avons trouvée)... μοιχευομενην.

<sup>i</sup>D : εκελευσεν.

<sup>j</sup>D M S U Λ 110 Mnn. : λιθαζεσθαι.

<sup>k</sup>D : συ δε νυν (or toi maintenant).

<sup>l</sup>S U Λ 110 Mnn. : κατηγοριαν κατ' αυτου. D M omettent les mots τουτο... αυτου (de ils jusqu'à accuser).

<sup>m</sup>D E G H M S 25 Mnn. : κατεγραφεν.

<sup>n</sup>E G H K 90 Mnn. ajoutent μη προσποιουμενος (sans faire semblant d'avoir vu ou entendu); des Mnn. (chez Matthæi : και προσποιουμενος (et en faisant semblant d'écrire).

<sup>o</sup>D M S Vss. : ανεκυψεν και. U Λ : αβαβλεψας (ayant levé les yeux).

<sup>p</sup>E G H πρωτον (premièrement).

<sup>q</sup>U 20 Mnn. ajoutent ενος εκαστου αυτων τας αμαρτιας (les péchés de chacun d'eux).

<sup>r</sup>D : εκαστος δε των Ιουδαιων εξηρχοετο (chacun des Juifs sortit) au lieu de οι δε... εξηρχοντο (eux... sortirent). D M U Γ 80 Mnn. Vss. omettent και... ελεγχομενοι (de et jusqu'à conscience). Λ : εξηλθεν. M : ανεχωρησαν.

<sup>s</sup>D omet εις καθ' εις (un à un).

<sup>t</sup>D lit ωστε παντας εξελθειν (de sorte que tous sortirent) au lieu de εως των εσχατων (jusqu'aux derniers), qu'omettent E G H K M Γ 50 Mnn. Vss.

<sup>u</sup>D 15 Mnn. omettent μονο (seul).

<sup>v</sup>Tous les Mjj. 170 Mnn. : ουσα au lieu de εστωσα.

blée. 10 Alors Jésus, s'étant redressé<sup>a</sup> et ne voyant plus personne que la femme<sup>b</sup>, lui dit : Femme<sup>c</sup>, où sont tes accusateurs<sup>d</sup> ? Personne ne t'a-t-il condamnée ? 11 Elle dit<sup>e</sup> : Personne, Seigneur. Jésus lui dit : Et moi, je ne te condamne<sup>f</sup> pas non plus ; va<sup>g</sup> et ne pêche plus<sup>h</sup>.

Verset 53. L'expression : *chacun s'en alla*, se rapporte-t-elle comme cela paraît naturel dans le contexte, aux membres du sanhédrin qui s'en retournent chez eux à la suite de la séance 7.45-52 ? Dans ce cas, cette remarque est oiseuse. Ou bien se rapporte-t-elle au peuple tout entier qui, la fête terminée rentra du temple dans ses demeures ? Ce sens serait en soit plus acceptable. C'était peut-être celui de ce verset dans le contexte d'où ce récit a été détaché. Mais dans le récit de Jean rien ne conduit à ce sens du mot *chacun*. Il y a là l'indice d'une intercalation étrangère.

8.1-2 Analogie frappante avec la narration synoptique, soit pour le fond, soit pour la forme ; comparez Luc 21.38.

Versets 3 et 4. Γραμματεῖς, *les scribes*, est un hapax legomenon chez Jean ; style synoptique. — Il est peu probable qu'à cette époque déjà ces hommes, si fiers de leur savoir, lui eussent soumis une question si grave et eussent consenti ainsi à lui concéder une si grande autorité aux yeux de tout le peuple ; comparez 7.26.

Verset 5. La lapidation n'était ordonnée par Moïse que pour le cas d'une fiancée infidèle (Deutéronome 22.23-24) ; pour la femme adultère, le genre de mort n'était pas déterminé (Lévitique 20.10). D'après le Talmud, là où la peine n'était pas spécifiée, la loi entendrait, non la lapidation, mais la

<sup>a</sup>Λ quelques Mnn. : ἀναβλεψας (*ayant levé les yeux.*)

<sup>b</sup>D M S Γ 35 Mnn. omettent les mots και . . . γυναικος (de et jusqu'à la femme.). U Λ 70 Mnn. les remplacent par ειδεν αυτην και (*il la vit et*).

<sup>c</sup>D E F G H K 60 Mnn. omettent η γυνη (*femme*) ; M S U Γ Λ 110 Mnn. : γυναι.

<sup>d</sup>D M Γ Λ 30 Mnn. omettent εκεινοι οι κατηγοροι σου (*eux tes accusateurs*).

<sup>e</sup>D : κακεινη ειπεν αυτω (*et celle-là lui dit*).

<sup>f</sup>E F G K Mnn. : κρινω̄ (*jugerai*).

<sup>g</sup>D : υπαγε.

<sup>h</sup>D M S U Γ 140 Mnn. Vss. ajoutent απο του νυν devant μηκει αμαρτανε (*dès maintenant avant ne pêche plus.*)

strangulation. Et Meyer conclut de là que cette femme était une fiancée infidèle. Cette supposition n'est ni naturelle, ni nécessaire. Les déclarations du Talmud ne font pas loi pour le temps de Jésus. Tholuck, Ewald, Keil admettent, avec raison, me paraît-il, que là où la loi se taisait, c'était plutôt le supplice de la lapidation qui était appliqué. Cette manière de voir est confirmée par les v. 2 et 27 du chapitre cité (Lévitique ch. 20), où la peine de mort, non spécifiée au v. 10, est expressément désignée comme celle de la lapidation. Comparez aussi Exode 31.14-15 ; 35.2, où la peine de mort est ordonnée, sans que le mode en soit précisé, contre les violateurs du sabbat, avec Nombres 15.32-36, où cette peine est appliquée sous la forme de la lapidation.

Verset 6. En quoi consistait le piège ? Plusieurs, Augustin, Erasme, Luthardt, Calvin, pensent qu'on voulait entraîner Jésus à prononcer une sentence dont la sévérité le mettrait en contradiction avec sa miséricorde ordinaire. D'autres, Euthymius, Bengel, Tholuck, Hengstenberg, Weiss, Keil, supposent que les adversaires attendaient une décision dans le sens de la clémence, ce qui aurait mis Jésus en contradiction avec le statut mosaïque. Mais, dans ces deux cas, il n'y avait pas piège proprement dit, un danger n'existant pour Jésus qu'en cas d'une réponse affirmative dans la première explication, et d'une réponse négative dans la seconde, Hug, Meyer supposent le piège plus habilement tendu, c'est-à-dire menaçant Jésus des deux parts. S'il répond négativement, il contredit Moïse ; s'il répond conformément à Moïse, il entre en conflit avec la loi romaine qui ne punissait pas de mort l'adultère. Cela me paraît se rapprocher de la vérité. Seulement la loi romaine n'a rien à faire ici ; car les Romains n'imposaient pas aux provinces leur propre législation, et le conflit résultant d'une simple contradiction entre les deux codes n'aurait rien eu d'assez frappant aux yeux du peuple pour nuire sérieusement à Jésus. La solution me paraît simple. Si Jésus répondait : Moïse a raison ; lapidez ! on se rendait auprès de Pilate et on accusait Jésus d'empiéter sur les droits de l'au-

torité romaine, qui s'était réservé, ainsi que dans tous les pays conquis, le *jus gladii*. S'il répondait : Ne lapidez pas ! on le décriait auprès du peuple et on l'accusait même auprès du sanhédrin comme faux Messie ; car le Messie doit maintenir ou rétablir le règne de la loi. C'est exactement le même calcul que lorsqu'on lui pose la question du tribut à payer à César (Luc ch. 20 et parallèles). Luthardt et Reuss admettent aussi cette explication. Weiss objecte, il est vrai, qu'on ne pouvait raisonnablement attendre de Jésus qu'il donnerait l'ordre de lapider ; et qu'en tout cas il pouvait toujours réserver la confirmation de la peine par l'autorité romaine. Mais dans le cas d'une sentence de condamnation, Jésus aurait eu beau mettre toutes les restrictions possibles à cette réponse on n'en eût tenu aucun compte auprès du gouverneur romain. On l'a bien accusé d'avoir interdit de payer le tribut à César, lors même qu'il avait répondu précisément le contraire.

L'acte de Jésus, en face de la question qui lui est posée, n'est pas simplement, comme on l'entend souvent d'après certains exemples tirés soit des auteurs grecs, soit des rabbins une manière de s'isoler et d'exprimer son indifférence à l'égard du sujet proposé. D'abord il ne pouvait être question d'indifférence pour Jésus dans une semblable situation. Puis, malgré tout ce que dit Weiss, il me paraît que Hengstenberg est dans le vrai quand il voit dans cet acte ainsi compris une sorte de jeu incompatible avec la dignité morale de Jésus. S'il s'est donné l'apparence de faire une chose, c'est qu'il la faisait réellement. Il a *écrit*, et ce qu'il a écrit doit être tout naturellement, à ce qu'il me semble la parole qu'il prononce à ce moment même (v. 7). Il en écrit la première partie lorsqu'il se baisse pour la première fois (v. 6), et la seconde lorsqu'après s'être redressé, il reprend la même attitude (v. 8). Par là, Jésus se pose en juge divin, et de la femme qu'on lui amène, et de ceux-là mêmes qui la lui présentent. Une sentence ne se prononce pas seulement, elle s'écrit. Cet acte a un sens analogue à celui de cette parole de Jérémie (17.13) : « Ceux qui se détournent de moi, seront inscrits sur la terre. »

Versets 7 et 8. L'art admirable, mais en même temps très simple, de la réponse de Jésus, v. 7, consiste à ramener la question du domaine *juridique*, où la plaçaient ses adversaires, sur le terrain *moral*, au-delà duquel Jésus ne songe pas pour le moment à étendre sa compétence ; comparez Luc 12.14. Un juge en fonction peut assurément juger et condamner, tout en étant lui-même pécheur. Mais telle n'est point en ce moment la position de Jésus, qui n'est pas revêtu de la fonction officielle de juge. Ce n'est pas non plus la position de ceux qui lui soumettent la question. Pour avoir le droit de se faire spontanément les représentants et les exécuteurs de la justice de Dieu, il faudrait donc, tout au moins, qu'ils fussent eux-mêmes exempts de tout péché propre à provoquer contre eux un jugement semblable. Sans doute on pourrait objecter qu'autrefois le peuple entier était appelé à condamner de pareils criminels en les lapidant. Mais ce temps, où Dieu remettait au peuple la fonction de juge dans le cas de pareils forfaits, était dès longtemps passé. Jésus prend la théocratie non dans sa forme idéale, mais telle qu'il la trouve, privée providentiellement de son antique constitution et asservie au joug étranger. — Les interprètes qui, comme Lücke, Meyer et tant d'autres, restreignent l'application du terme *sans péché* à l'adultère ou en général à l'impureté, dénaturent la pensée de Jésus. A ses yeux « *celui qui a péché dans un seul commandement, est coupable à l'égard de tous* » (Jacques 2.10), L'habileté de cette réponse consiste à désarmer les juges improvisés de cette femme, sans cependant porter la moindre atteinte à l'ordonnance de Moïse. D'un côté, les mots : *qu'il prenne la pierre*, maintiennent le code ; mais de l'autre, ceux-ci : *sans péché*, désarment quiconque voudrait l'appliquer.

Verset 9. Si les pharisiens eussent été sincères dans leur indignation contre l'accusée, c'était le moment de la conduire auprès du juge officiellement établi. Mais ce n'était pas au mal qu'ils en voulaient, c'était à Jésus. Reconnaissant que leur dessein a échoué, ils prennent le seul parti qui leur reste, celui de se retirer, et ils font ainsi l'aveu tacite de l'intention odieuse

qui les avait amenés. — Πρεσβύτεροι, n'est point ici le nom d'une charge ; ce sont *les plus âgés* qui, comme les représentants les plus vénérables de la morale publique, s'étaient placés en tête du cortège ; ἔσχατοι, *les derniers*, ne signifie pas les plus jeunes ou les derniers quant à la position sociale, mais simplement, comme dit Meyer, les derniers qui sortirent. Le mot *seul* n'implique le départ que des accusateurs.

Versets 10 et 11. Par le οὐδε ἐγώ, *moi non plus*, Jésus fait comprendre à la femme qu'il y avait pourtant là quelqu'un qui, sans déroger à la règle de justice posée au v. 7, aurait réellement le droit de lever la pierre, s'il trouvait bon de le faire ; mais celui-là même y renonce par charité et pour lui laisser le temps de revenir au bien : « *Va, et ne pêche plus.* » — Il ne faut pas voir dans la parole de Jésus : *Je ne te condamne pas*, une déclaration de pardon semblable à celle qu'il adresse à la pécheresse pénitente Luc 7.48,50. Bengel remarque avec raison que Jésus ne dit pas : « *Vas en paix ; tes péchés te sont remis.* » Car la pécheresse dont il s'agit ici n'est point venue à Jésus par un mouvement de repentance et de foi. En ne la condamnant pas, Jésus lui accorde simplement le temps de se repentir et de croire. C'est une promesse de support, non la justification ; comparez Romains 3.24-25 (πάρρησις). Et en lui disant : *Ne pêche plus*, il lui indique la voie sur laquelle seule elle pourra saisir réellement le salut.

Ainsi s'évanouissent toutes les inconvenances morales et toutes les invraisemblances historiques que Hengstenberg et d'autres prétendent trouver dans ce récit. Comme le dit Reuss : « L'authenticité du fait paraît suffisamment établie. » Ce trait est de tout point digne de la sagesse, de la sainteté et de la bonté de celui à qui il est attribué. Jésus a nettement distingué le domaine juridique du domaine moral ; il a réveillé chez ses adversaires le sentiment de leur propre péché, et il a fait comprendre à cette femme comment elle doit employer le temps de grâce qui lui est accordé. Enfin dans ce mot : *Où sont tes accusateurs ?* on croit entendre comme le prélude de ce cri de triomphe de l'apôtre Paul : « *Qui accusera ? Qui condamnera ?*

(Romains 8.33-34.)

Les caractères internes de ce trait inimitable de la vie de Jésus le placent chronologiquement à la même époque que les autres faits analogues racontés par les synoptiques, c'est-à-dire immédiatement à la suite de l'entrée à Jérusalem au jour des Rameaux (Luc ch. 20 ; Matthieu ch. 22, etc.). C'est d'ailleurs à ce moment-là seulement qu'une reconnaissance aussi explicite de l'autorité de Jésus de la part des membres du sanhédrin peut se comprendre.

## 2. *Jésus, la lumière du monde* : versets 12 à 20

Nous trouvons dans ce morceau :

1. un témoignage (v. 12) ;
2. une objection (v. 13) ;
3. la réponse de Jésus (v. 14 à 19) ;
4. une notice historique (v. 20).

**8.12 Jésus, prenant donc de nouveau la parole, leur dit : Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera<sup>a</sup> pas dans les ténèbres, mais il aura<sup>b</sup> la lumière de la vie.**

Le *πάλιν*, *de nouveau*, peut d'autant moins être une simple transition au nouveau discours, qu'il est placé en tête avec un certain accent et accompagné du *οὖν*, *donc*, qui dans ce cas ferait double emploi (en réponse à Weiss). Il annonce donc un nouveau témoignage, analogue à celui de 7.37 et suiv., comme si Jean voulait dire : « Jésus, après s'être ainsi appliqué un premier symbole, reprit la parole pour s'en appliquer un second. » Ce nouveau discours eut-il lieu le même jour que le précédent ? Selon Weiss, le v. 20 prouverait le contraire, parce qu'il indique une situation nouvelle.

<sup>a</sup>Variante de περιπατησει (T. R. avec D E H etc.) et περιπατηση (ⲛ B F N etc.)

<sup>b</sup>ⲛ e Syr<sup>sin</sup> lisent εχει (a) au lieu de εζει.



Mais Jésus était-il obligé de rester tout le jour attaché au même endroit ? — Le terme ἐλάλησε, *il dit*, indique une attitude et un ton moins solennels que les expressions : *il se tint là et cria*, de 7.37. C'est une continuation, un complément du discours précédent ; cette circonstance parle en faveur de l'identité du jour. En tout cas, il faut dire avec Luthardt : « Le fil historique qui importait à l'auteur, était tout autre que celui des jours et des heures. »

A quelle occasion Jésus se désigne-t-il comme la lumière du monde ? Hug et d'autres ont pensé qu'il faisait allusion à l'éclat que répandaient les deux candélabres qu'on allumait le soir, pendant la fête, dans le parvis des femmes, et dont la lumière, au dire des rabbins, resplendissait sur tout Jérusalem. Cette cérémonie était très bruyante ; une danse sacrée à laquelle prenaient part des hommes graves, avait lieu autour des candélabres ; et ce pourrait être à cette marche solennelle que Jésus ferait allusion dans la parole suivante : « Celui qui me suit ne marchera point... » Le chant et la musique des instruments remplissaient le temple, la fête se prolongeait jusqu'au point du jour. Le fameux Maïmonide affirme que cette cérémonie avait lieu chaque soir de la fête, ce qui conviendrait à l'explication de Hug. Mais le Talmud n'en parle qu'à l'occasion du premier soir. C'est là la raison pour laquelle Vitranga et d'autres commentateurs ont cru devoir rattacher plutôt cette parole à quelque passage prophétique qui aurait été lu dans le temple, pendant cette journée : Esaïe 42.6 : « *Je te ferai être l'alliance du peuple et la lumière des nations.* » Comparez aussi Esaïe 49.6,9. Mais il n'est pas certain qu'il y eût des lectures régulières de l'A. T. dans le temple ; l'existence même d'une synagogue dans l'enceinte sacrée est douteuse (voyez Lücke). Jarchi ne parle que d'une synagogue « *située proche du parvis, sur la montagne du temple.* » Et, surtout, la parole de Jésus ne contient pas d'allusion assez précise à ces passages prophétiques. Les commentateurs qui admettent une allusion aux candélabres du temple, me paraissent commettre la même faute que dans l'explication du symbole précédent (7.37 et suiv.). Ne pensant qu'à la cérémonie qui se célébrait du temps de Jésus, ils

oublie ce qui est beaucoup plus important, le fait miraculeux et bienfaisant dont cette cérémonie était le mémorial, et qui pour Jésus était certainement l'essentiel. La fête des Tabernacles, qui réunissait en ce moment le peuple, était destinée à lui rappeler les bienfaits de Dieu pendant le séjour du désert. De là les tentes de feuillage sous lesquelles on habitait et qui donnaient le nom à la fête. Or parmi ces bienfaits, les deux plus grands avaient été l'eau du rocher et la colonne de feu dans la nuée. Jésus vient de s'appliquer le premier de ces types. Il s'applique l'autre maintenant (de là le *πάλιν*, v. 12). C'est ainsi que Jésus célèbre la fête des Tabernacles, la traduisant, en quelque sorte, en sa propre personne. Seulement Israël, c'est désormais le monde entier, le *κόσμος*, comme au ch. 6 Jésus était la manne, non pour le peuple seulement, mais pour l'humanité, et 7. 37 l'eau vive pour *quiconque* a soif. — Nous avons déjà expliqué, 1.4 et 3.19, le terme de *lumière*; c'est la révélation parfaite du bien moral, c'est-à-dire de Dieu, le bien vivant. — L'expression : « *Celui qui me suit ne marchera point. . .* », fait allusion, non à la danse aux flambeaux dans le parvis, mais au pèlerinage d'Israël dans le désert. Il se levait, s'avancait, s'arrêtait, campait, au signal qui parlait de la nuée lumineuse : avec un tel guide, il n'y avait plus de ténèbres pour les voyageurs. Ainsi se dissipent pour l'homme les obscurités de l'existence, la nuit que répandent sur sa vie la volonté égoïste et les passions, dès le moment qu'il reçoit Jésus dans son cœur. A chaque pas, il commence par regarder à lui et trouve en lui la révélation de la sainteté, la seule vérité réelle. — La *lumière de la vie* ne signifie pas celle qui consiste dans la vie ou qui la produit, mais celle qui en procède (1.4) : une lumière qui rayonne de la vie dans la communion avec Dieu et qui dirige l'exercice de l'intelligence. — Le futur *περιπατήσῃ*, dans le texte reçu, est probablement une correction d'après le *ἔξει* suivant. Il faut lire l'aoriste conjonctif *οὐ μὴ περιπατήσῃ*; comparez 10.5. La forme *οὐ μὴ* est motivée par la défiance naturelle du cœur : « Il n'est *pas à craindre*, quelles que soient ses ténèbres propres, qu'il soit réduit à marcher encore dans la nuit. » — *ἔξει* : il possédera intérieurement.

Il y a une liaison profonde entre ce témoignage et le précédent. 7.37, Jésus s'est présenté comme la vie (ὕδωρ ζωῆς); 8.12, il s'offre comme la lumière qui émane de la vie. Quant à la réponse que doit faire l'homme à ces dons divins, dans le premier passage, c'est la réceptivité de la foi (*boira*); dans le second, l'activité de l'obéissance pratique (*marchera*).

**8.13 Les pharisiens lui dirent donc : Tu te rends témoignage à toi-même ; ton témoignage n'est pas vrai.**

Lücke et Weiss concluent des mots *les pharisiens* que les pèlerins étaient déjà repartis de Jérusalem. Mais pourquoi les pharisiens n'auraient-ils pas pu se trouver parmi la foule présente à la fête ? — Ce dernier mot : « *n'est pas vrai*, » ne signifie pas : « est faux, » mais : « n'est pas suffisamment assuré, digne de foi. » Il y avait en effet un adage rabbinique qui disait : « Nul homme ne rend témoignage sur lui-même. » Les objectants ne soulèvent qu'une question de forme ; ils sont sans doute un peu intimidés par le ton d'autorité du Seigneur. Ils auraient pu lui citer sa propre parole de 5.31 : « Si je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. » — Jésus traite d'abord la question de fond (v. 14). puis celle de forme (v. 13 à 18).

**8.14 Jésus répondit et leur dit : Et si même je rends témoignage de moi, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais ; mais<sup>a</sup> vous, vous ne savez d'où je viens ni<sup>b</sup> où je vais.**

Jésus avait accepté au ch. 5 la position d'un homme ordinaire ; c'est pourquoi il avait cité en sa faveur le double témoignage du Père par les miracles et par l'Écriture. Ici, il se redresse et revendique sa vraie position, dont il s'était volontairement désisté. Cette différence provient de ce que la rupture entre lui et ses auditeurs est maintenant plus prononcée. Il s'affirme lui-même plus catégoriquement. La lumière intérieure qu'il possède

---

<sup>a</sup>ⲛ F H K omettent δε.

<sup>b</sup>Nous traduisons d'après la leçon η dans B D K N T U X Λ. On lit καὶ dans T. R. d'après ⲛ E F G H L et beaucoup de Mnn.

sur sa personne le met positivement à l'abri des illusions de l'orgueil. Et c'est pourquoi il est en même temps la lumière pour les autres. — Le terme *οἶδα*, *je sais*, désigne cette conscience inaltérablement claire et limpide que Jésus a de lui-même ; elle porte à la fois sur le lieu de son origine et sur celui de son retour, sur le principe et la fin de son existence. Celui qui connaît distinctement ces deux termes de sa vie la comprend tout entière.

Jésus est clairement conscient de lui-même comme d'un être venant d'en-haut et retournant en-haut, et pour qui par conséquent la vie terrestre n'est qu'un passage avec une mission de salut à remplir, la transition du ciel au ciel. Tout le christianisme repose sur cette conscience que Christ a eue de sa personne. C'est l'héroïsme de la foi, de s'abandonner au témoignage extraordinaire que cet être s'est rendu à lui-même. — Les mots : « *Vous, vous ne savez pas*, » sont plus que l'énoncé d'un fait ; ils renferment un reproche. Ils sauraient, eux aussi, pour peu qu'ils eussent le sens ouvert pour percevoir. Dans le caractère céleste et saint de l'apparition de Jésus, chaque cœur droit peut discerner la divinité de son origine, aussi bien que celle de sa destination. — La particule disjonctive *ἢ*, *ni*, dans la seconde proposition, qui est sans doute la vraie leçon (voir la note critique), est plus énergique que le simple *καί*, *et*, dans la première : Jésus, lui, ajoute connaissance à connaissance ; de là le *et* ; mais eux, qu'on les interroge sur un point *ou* sur l'autre, ils montreront toujours la même ignorance ; de là le *ni*.

**8.15 Vous, vous jugez selon la chair ; moi, je ne juge personne ; 16 et si même il m'arrive de juger, mon jugement est vrai<sup>a</sup>, parce que je ne suis pas seul, mais nous sommes là, et moi et le Père<sup>b</sup> qui m'a envoyé.**

L'objection des pharisiens, v. 13, renfermait un jugement sur Jésus. Ils le traitaient comme un homme ordinaire, comme un pécheur, semblable

<sup>a</sup>T. R. lit *αληθης* avec 12 Mjj. (N N Γ Δ Λ etc.) et presque tous les Mnn., tandis que B D L T X lisent *αληθινη*.

<sup>b</sup>N D Syr<sup>sin</sup> omettent *πατηρ* après *ο πεμφας με*.

à eux tous. Ils l'accusaient de se surtaxer lui-même dans les témoignages qu'il se rendait. C'est à quoi se rapporte ce reproche : « *Vous, vous jugez selon la chair.* » Il ne faut pas confondre κατὰ τὴν σάρκα, « d'après la chair, » avec κατὰ σάρκα, *charnellement*. La *chair* n'est pas ici le voile étendu sur les yeux de celui qui juge faussement (l'esprit ou le sens charnel) ; c'est plutôt, d'après l'article τὴν, l'apparence infirme de celui qui est l'objet du jugement, en raison de laquelle, au premier coup d'œil, il ne se distingue en rien des autres hommes. Cependant le premier sens est compris dans le second, car avec un cœur moins charnel les Juifs eussent discerné en Jésus, sous l'enveloppe de la chair, un être d'une nature supérieure et lui eussent accordé, au sein de l'humanité, une place à part. — Cette appréciation superficielle dont Jésus se voit l'objet de leur part, réveille chez lui le sentiment d'un contraste. Tandis que ces aveugles se permettent de l'apprécier, lui, avec une parfaite confiance en leurs propres lumières, lui, la lumière incarnée, il ne juge personne. Ainsi, ceux qui ignorent se permettent de juger, tandis que celui qui sait se refuse ce droit. Et cependant, on ne saurait le nier, Jésus juge aussi ; il le déclare lui-même au v. 19. On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer cette contradiction. On a paraphrasé le mot *personne* dans ce sens : « *Personne, selon les apparences extérieures* » (la chair) : ainsi Cyrille, Stier, Wahle. Ou, ce qui revient au même : « *Personne... comme vous me jugez* » (Lücke). Ou bien : « *Personne maintenant, en opposition au jugement à venir* » (Augustin, Chrysostome)<sup>a</sup>. Mais dans ces sens on ajoute ce qui n'est pas dit. Ou, sans ellipse et dans le sens de 3.17 : « *Le but principal de ma venue, c'est de sauver ; et s'il m'arrive exceptionnellement de juger, c'est seulement à l'égard de ceux qui ne veulent pas se laisser sauver* » (Calvin, Meyer, Astié, Luthardt, Weiss, Keil, Westcott, avec diverses nuances). Mais l'idée de ces jugements exceptionnels est précisément exclue par le οὐδένα, *personne*, du v. 15. Reuss applique ici

<sup>a</sup>Hilgenfeld (*Einleit.*, p. 728) va même jusqu'à conclure de ce verset que « le IV<sup>e</sup> évangile rejette tout jugement extérieur » et que d'après lui « le règne de l'Esprit aboutit directement au dernier jour. » Ces conséquences sont arbitraires et mettent l'auteur en contradiction avec lui-même (5.27-29).

3.18 : « Personne, parce que ceux qui sont jugés, se sont jugés eux-mêmes. » Mais comment alors expliquer le : *Et si je juge ?* — A tous ces sens je préfère celui de Storr, qui traduit ἐγώ, *moi*, dans le sens de *moi seul*. Comparez le v. 26. Ce que Jésus reproche aux Juifs, c'est de se croire compétents pour le juger par eux-mêmes et d'après leurs propres lumières (ὕμεις, *vous*). « Moi, voudrait dire Jésus, en tant que livré à moi-même, réduit à ma propre individualité humaine, je ne me permets rien de semblable ; comme tel je ne juge personne. » C'est la même pensée, sous forme négative, que 5.30, sous forme affirmative : « *Comme j'entends, je juge.* » L'accent serait sur le pronom ἐγώ, *moi*, que sa position dans la phrase fait en effet ressortir. Et Jésus pourrait ainsi ajouter sans se contredire, v. 16 : « Et si pourtant il m'arrive de juger. » Car alors, ce n'est pas réellement *lui* qui juge, puisqu'il ne fait qu'énoncer les sentences qu'il a entendues de son Père. Je reviens ainsi au sens que j'avais adopté précédemment (1<sup>re</sup> et 2<sup>me</sup> éd.). — La leçon reçue ἀληθής, *digne de foi*, est mieux appropriée à ce contexte que la variante de quelques alex. et gréco-lat. ἀληθινή. Jésus n'a point l'intention de dire que, dans ces cas-là, la sentence qu'il porte est une *réelle* sentence, mais qu'elle est une sentence *vraie*, à laquelle on peut se fier. Par là il revient à l'idée d'où il était parti, la vérité de son témoignage sur lui-même, et à la question de forme qu'on lui avait posée. Il confirme la réponse qu'il vient de donner par un article du code :

**8.17 Et il est écrit<sup>a</sup> d'ailleurs dans votre loi que le témoignage de deux hommes est digne de foi ; 18 je témoigne sur moi-même, et le Père qui m'a envoyé rend témoignage de moi.**

Jésus entre, du moins pour la forme, dans la pensée de ses adversaires (comme 7.16,28). Le droit mosaïque exigeait deux témoins, pour qu'un témoignage fût valable (Deutéronome 17.6 ; 19.15). Jésus montre que, dans les jugements qu'il prononce sur le monde (v. 16), aussi bien que dans les témoignages qu'il se rend (v. 18), il satisfait à cette règle : car le Père joint

<sup>a</sup> lit γεγραμμενον εστι au lieu de γεγραπται.

son témoignage au sien. Là où l'œil de la chair ne voit qu'un témoin, il y en a réellement deux. On rapporte en général ce témoignage du Père aux miracles, d'après 5.36. Mais la relation avec le v. 16 nous conduit à une explication beaucoup plus profonde. Jésus décrit ici un fait de sa vie intime, comme 5.30. La connaissance qu'il a de lui-même et de sa mission (v. 12) diffère essentiellement du phénomène psychologique qu'on appelle en philosophie le fait de conscience ; c'est dans la lumière de Dieu qu'il se contemple et se connaît lui-même. Voilà pourquoi son témoignage porte aux yeux de quiconque a un sens pour percevoir Dieu le sceau de cette divine autorité<sup>a</sup>. — Dans cette expression : *votre loi*, les adversaires de l'authenticité ont trouvé une preuve de l'origine païenne de l'auteur (Baur). Reuss l'expliquait précédemment par l'esprit de notre évangile qui n'aboutit à rien moins qu'à « un abaissement, et presque à une dégradation de l'ancienne économie. » Nous avons pu juger par la fin du ch. 5 de ce que valent ces assertions. Weiss, Keil, Reuss lui-même voient dans ce *votre* une accommodation : « Cette loi *sur laquelle vous vous appuyez* en ce moment pour me condamner. » Je crois plutôt, malgré ce que disent Weiss et Keil, que Jésus, en s'exprimant ainsi, est inspiré par le sentiment de la position exceptionnelle qu'il revendique dans tout ce morceau. Comme il ne dit nulle part : *notre Père* (pas même dans l'allocution de l'oraison dominicale), mais : *votre Père* (Matthieu 5.16,45, 48 ; 6.8,15,32, etc.), ou, quand il veut exprimer la paternité divine à la fois par rapport à lui et à nous : « *Mon*

---

<sup>a</sup>Une anecdote expliquera peut-être cette parole de Jésus mieux que tout commentaire. Vers 1660, Hedinger, chapelain du duc de Wurtemberg, se permit de censurer, en particulier d'abord, puis en public, son souverain pour une faute grave. Celui-ci, furieux, l'envoya quérir, résolu qu'il était de le maltraiter. Hedinger, fortifié par la prière, se rendit auprès du prince portant sur sa figure l'expression de la paix de Dieu et dans son cœur le sentiment de sa présence. Après l'avoir considéré, le prince lui dit : « Hedinger, pourquoi n'êtes-vous pas venu seul, comme je vous l'avais ordonné ? — Je suis seul, Monseigneur. — Non, vous n'êtes pas seul. — Que Votre Altesse me pardonne ; mais je suis seul. » Le duc persistant avec une agitation croissante, Hedinger lui dit : « Certainement, Votre Altesse, je suis venu seul ; mais s'il a plu à mon Dieu d'envoyer un ange avec moi, c'est ce que je ne saurais dire. » Le duc le congédia sans avoir mis la main sur lui. La communion vivante de ce serviteur de Dieu avec son Dieu était un fait sensible, même pour celui que la passion exaspérait.

Père et *votre* Père » (20.17), parce que Dieu n'est pas son Père dans le sens où il est le nôtre, il ne peut pas non plus dire *notre* loi, en réunissant sous une même épithète sa relation et celle des Juifs avec l'institution mosaïque. Qui ne sent qu'il n'eût pu, sans déroger, dire 7.19 : « Moïse ne *nous* a-t-il pas donné la loi ? » Jésus se sait infiniment élevé au-dessus de tout le régime judaïque. Sa soumission à la loi a été complète sans doute, mais libre ; car sa vie morale ne dépendait pas de la relation avec une ordonnance extérieure. — Le mot *hommes* ne se trouve pas dans le texte hébreu : ce terme, quoi qu'en dise Weiss, doit avoir été ajouté avec intention ; il est inspiré par le contraste entre les témoins humains que réclamait la loi et le témoin divin que Jésus fait intervenir ici (*le Père qui m'a envoyé*). Sous cette forme juridique Jésus exprime au fond la même pensée que lorsqu'il parlait au v. 16 de la certitude interne de son propre témoignage. L'idée de tout ce morceau est celle-ci : « Vous réclamez un garant de ce que je dis de moi et de vous ; le voici : c'est en Dieu que je me connais et que je m'affirme, comme c'est en lui que je vous connais et que je vous juge. » Et c'est en vertu de cette lumière divine qui luit dans son intérieur et par laquelle il connaît aussi les autres, qu'il est là comme la *lumière du monde* (v. 12). Un fait aussi spirituel pouvait difficilement être compris de tout le monde : de là la suite :

**8.19 Ils lui disaient donc : Où est ton Père ? Jésus répondit : Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père ; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père.**

*Donc* : « En conséquence de cette déclaration. » Ces discours de Jésus sont d'une portée si élevée, qu'ils nous font parfois l'effet de monologues dans lesquels Jésus se ressaisissait lui-même et déployait les trésors qu'il découvrait au fond de son être. Les disciples eux-mêmes n'en pouvaient qu'entrevoir le sens. Jean les recueillait comme des énigmes que l'avenir devait résoudre. Mais n'en est-il pas de même encore à cette heure, en pleine Eglise chrétienne, à l'égard de bien des paroles des apôtres ? Com-



bien de baptisés comprennent ce qu'a dit saint Paul du témoignage intérieur de l'Esprit (Romains 8.16)? Ainsi la question des auditeurs de Jésus n'a rien d'inadmissible, comme le dit Reuss. Jésus parlait d'un second témoin; mais un témoin doit être vu et entendu. Autrement à quoi sert-il? Et comment ne pas supposer, dans ce cas, que celui qui invoque un tel témoignage est un rêveur ou un imposteur? Luthardt: « C'est comme s'ils voulaient donner à entendre que chaque menteur peut aussi en appeler à Dieu. » Le sens de la question me paraît être celui-ci: « Si c'est de Dieu que tu veux parler, qu'il se fasse entendre; si c'est de quelque autre, qu'il se montre! » La réponse de Jésus signifie qu'il lui est impossible de satisfaire à leur demande. La présence vivante de Dieu dans un être humain est un fait qui ne peut être perçu par les sens; mais s'ils possédaient l'organe spirituel nécessaire pour comprendre ce Jésus qui se manifeste à eux, ils discerneraient bientôt en lui le Dieu qui est en intime communion avec lui; et ils ne demanderaient pas: « Où est-il? » Comparez 14.10.

**8.20 Jésus prononça ces paroles-là, enseignant près de la trésorerie, dans le temple<sup>a</sup>; et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue.**

La position qu'occupent les mots ταῦτα τὰ ῥήματα, *ces paroles-là*, en tête de la phrase, leur donne, malgré la dénégation de Weiss, un sens emphatique: des paroles d'une telle gravité. Aussi le souvenir de la localité où elles avaient été prononcées était-il resté profondément gravé dans la mémoire de l'évangéliste. Le terme γαζοφυλάκιον, *trésor*, désigne probablement, en raison de la préposition ἐν, *dans*, tout l'emplacement où étaient recueillies les sommes remises pour l'entretien du temple et pour d'autres buts pieux. Il ressort de Marc 12.41 et de Luc 21.1 qu'on appelait proprement de ce nom les *troncs*, ou coffres d'airain, au nombre de treize, destinés à recevoir les dons des fidèles. Ils étaient dans le parvis des femmes et portaient chacun une inscription indiquant le but auquel était consac-

<sup>a</sup> Nomet διδασκων εν τω ιερω (variante omise par Tischendorf, 8<sup>e</sup> éd.).

cré l'argent qu'on y déposait. C'est en face de celui qui était destiné aux pauvres que se tenait Jésus, lorsqu'il vit la veuve y mettre sa pite. Il est probable que l'appartement appelé *trésorerie* était celui où l'on gardait les sommes provenant de ces troncs et qu'il en était voisin. Cette localité était presque attenante à celle où se trouvait la fameuse salle appelée Gazith, dans laquelle le sanhédrin tenait ses séances, entre le parvis des femmes et le parvis intérieur (Keil, *Handb. der bibl. Archæol.*, 1<sup>re</sup> partie, p. 146, note 13)<sup>a</sup>. Cette dernière circonstance explique l'importance qu'attache l'évangéliste à l'indication du lieu. C'est en quelque sorte sous les yeux et aux oreilles du sanhédrin assemblé<sup>b</sup> (7.45-52), que Jésus enseignait quand il prononça de telles paroles. L'expression *dans le temple* sert à faire ressortir le caractère sacré de la localité indiquée : dans la trésorerie, en plein temple de Jérusalem ! Le *et* qui suit prend évidemment dans cette liaison le sens de : *et pourtant*. S'il y avait un lieu où Jésus se trouvait sous la main et comme à la merci de ses ennemis, c'était celui-là ; mais leur bras était encore paralysé par leur conscience et par la faveur publique qui entourait Jésus.

### 3. *C'est moi* : Jésus, le vrai Messie ; versets 21 à 29

Jésus venait de s'appliquer les deux symboles principaux que lui offrait la fête. Le témoignage suivant couronne les deux précédents ; c'est une affirmation plus générale sur sa mission.

**8.21 Jésus leur dit donc de nouveau<sup>c</sup> : Je m'en vais, et vous me cherchez, et vous mourrez dans votre péché ; là où je vais, vous n'y pouvez**

<sup>a</sup>D'après Schurer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, p. 162-164, la *Lischkath-Haggazith*, lieu ordinaire des séances du sanhédrin, ne se trouvait pas, ainsi que le dit le texte ci-dessus, dans l'intérieur du parvis, mais sur la pente ouest de la colline du temple, entre celui-ci et la ville haute. G. G.

<sup>b</sup>Weiss relève avec un point d'exclamation ces expressions qu'il paraît prendre à la lettre. C'est à moi de m'étonner.

<sup>c</sup>Ν : ἐλέγην οὖν au lieu de εἶπεν οὖν πολλῶν.

**venir. 22 Les Juifs disaient donc : Se tuera-t-il lui-même ? car il dit : Là où je vais, vous n’y pouvez venir.**

Le *donc* paraît faire allusion à la liberté dont Jésus continuait à jouir (v. 20), malgré ses déclarations précédentes. Rien n’empêche d’admettre que ce témoignage nouveau n’ait eu lieu encore dans la même journée, le dernier et grand jour de la fête. C’était la dernière fois que Jésus se trouvait au milieu de tout son peuple rassemblé, avant la fête où il devait verser son sang pour lui. Dès le lendemain, cette multitude allait se disperser dans tous les pays du monde. A cette situation correspond bien le ton grave et douloureux de ce discours.

Le v. 21 avertit les auditeurs de l’importance de l’heure présente pour le peuple et pour chaque individu : Jésus, leur seul Sauveur, n’est plus avec eux que pour peu de temps. Une fois qu’ils l’aurent rejeté, le ciel, où il va rentrer, leur sera fermé ; il ne leur restera que la perte. Cette déclaration est une répétition plus accentuée de 7.33-34. Comme le dit Meyer, le *chercher* des Juifs ne sera pas celui de la foi : ce sera uniquement le soupir après la délivrance extérieure. — Les mots ἐν τῇ ἁμαρτία ὑμῶν, *dans votre péché*, indiquent l’état de dépravation intérieure et, par conséquent, de condamnation dans lequel les atteindra la mort : Jésus seul eût pu les en tirer. Hengstenberg et d’autres traduisent : *par* votre péché. Ce sens de ἐν est possible ; mais le premier sens convient mieux au substantif singulier. Le *péché* est ici l’égarement du cœur, l’éloignement de Dieu, en général ; au v. 24, ce seront les manifestations particulières de cette disposition. 13.33 Jésus parle aux apôtres, dans les mêmes termes qu’ici, de l’impossibilité de le suivre ; mais pour eux l’impossibilité ne sera que momentanée (ἄρτι, *à cette heure*), car Jésus reviendra les chercher (14.3). Pour les Juifs, au contraire, plus de pont entre la terre et le ciel ; la séparation est consommée par le rejet de celui « sans lequel nul ne parvient au Père » (14.6). — A leur tour, et comme par une sorte de revanche, les Juifs renchérisse sur la réponse qu’ils avaient faite à sa déclaration précédente, 7.35. « Certes,

disent-ils, si c'est dans l'Hadès que tu veux descendre, nous n'avons pas l'intention de t'y suivre. » Cette moquerie peut s'expliquer sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'idée qu'un châtement particulier attendait dans l'Hadès ceux qui s'ôtaient la vie (Josèphe, *Bell. jud.*, III, 8, 5). — Les paroles suivantes sont destinées à leur expliquer le : *vous ne pourrez pas*, qui les irrite :

**8.23 Et il leur disait<sup>a</sup> : Vous êtes d'en-bas, moi je suis d'en-haut ; vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde. 24 C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés ; car, si vous ne croyez<sup>b</sup> pas que c'est moi... vous mourrez dans vos péchés. 25 Ils lui disaient donc<sup>c</sup> : Qui es-tu, toi ? Jésus leur dit<sup>d</sup> : Précisément ce qu'aussi je vous déclare.**

Jésus laisse tomber leur persiflage. Il continue l'avertissement commencé au v. 21. Un abîme les sépare de lui : voilà pourquoi il ne pourra leur servir de Sauveur et les élever avec lui dans le ciel, sa patrie. Le parallélisme entre les expressions « *d'en-bas* » et « *de ce monde* » (v. 23) ne permet pas de renfermer dans la première l'idée de l'Hadès. Il faut plutôt voir dans la première antithèse : *d'en-bas* et *d'en-haut*, l'opposition d'origine, et dans la seconde : *de ce monde* et *non de ce monde*, le contraste de disposition et d'activité morale. Le *monde* désigne la vie humaine constituée indépendamment de la volonté divine et, par conséquent, en opposition avec elle. On peut être *d'en-bas* (par nature), sans être *du monde* (par tendance), si l'âme vient à s'élever au désir des biens supérieurs. La forme négative : *Moi, je ne suis pas de ce monde*, exprime avec force la répulsion qu'inspire à Jésus tout ce train de la vie humaine destitué du souffle divin.

Leur perte est en conséquence certaine, s'ils refusent de s'attacher à lui, car seul il eût pu être pour eux le pont entre *en-bas* et *en-haut*. La

<sup>a</sup> **BN** B D L N T X : ελεγεν au lieu d'ειπεν.

<sup>b</sup> **BN** D lisent μοι après πιστευσητε.

<sup>c</sup> **BN** Γ omettent ουν après ελεγον.

<sup>d</sup> **BN** D lisent ειπεν ουν. T. R. avec 11 Mjj. (N Δ Λ etc.) : και ειπεν. B L T X : ειπεν.

courte proposition par laquelle Jésus formule le contenu de la foi : « Si vous ne croyez pas *que je suis*... » (littéralement), est remarquable par l'absence d'attribut. Toute l'attention se porte évidemment sur le sujet ἐγώ, *moi* : « que *c'est moi* qui suis... et nul autre. » Il me paraît difficile qu'en se servant de cette expression Jésus ne pense pas à celle par laquelle Jéhova exprime souvent ce qu'il est pour Israël (par exemple Deutéronome 32.39; Esaïe 43.10 : *ki ani hou*, littéralement *car je le suis*). Comme on l'a dit, dans ce mot est résumée par Dieu lui-même toute la foi de l'A. T. : « Je suis votre Dieu, en dehors duquel il n'y en a point d'autre. » De même Jésus résume dans ce mot toute la foi de la nouvelle alliance : « Je suis le Sauveur en dehors de qui il n'y en a pas d'autre. » Il est remarquable que, dans le passage du Deutéronome, les LXX emploient pour traduire ces paroles précisément la même expression grecque que nous trouvons ici : ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι : ce qui fait penser que Jésus a employé la même expression hébraïque que l'A. T. L'attribut sous-entendu était bien certainement *le Christ*. Mais Jésus évitait avec soin ce terme, à cause de l'acception politique qu'il avait prise en Israël. Les auditeurs pouvaient sous-entendre des périphrases telles que celles-ci : celui que vous attendez ; celui qui seul peut répondre aux vraies aspirations de votre âme : celui qui peut vous sauver du péché et vous conduire à Dieu. Mais ce mot de Christ qu'il évite avec soin, c'est précisément celui que ses auditeurs voudraient lui arracher : c'est là le but de leur question : *Qui es-tu donc, toi ?* En d'autres termes : « Aie enfin le courage de trancher le mot ! » Ses ennemis pouvaient en effet exploiter utilement contre sa vie une déclaration expresse de sa part sur ce point décisif.

La réponse de Jésus est l'un des passages les plus controversés de l'évangile. Il y a deux classes principales d'interprétations, d'après les deux sens principaux du mot ἀρχή : *commencement* (temporel) et *principe* (substantiel ou logique). Dans la première il faut ranger celle de Cyrille, Fritzsche, Hengstenberg : « Dès l'éternité (ἀρχή 1.1), je suis ce que je vous déclare. »

Mais pourquoi, au lieu de la locution inusitée τὴν ἀρχήν, ne pas dire simplement ἀπ' ἀρχῆς, comme 1 Jean 1.1 ? Puis, dans ce sens, le parfait λελάληκα n'eût-il pas convenu mieux que le présent λαλῶ. D'ailleurs la pensée de Jésus eût été en tous cas tout à fait impénétrable pour ses auditeurs. — Les Pères latins, Augustin, par exemple, ont traduit comme s'il y avait le nominatif ἡ ἀρχή, « le commencement (l'origine des choses). » Il n'y aurait qu'un moyen de justifier grammaticalement ce sens ; ce serait de faire de l'accusatif τὴν ἀρχήν une attraction du ὅ τι suivant : « Le commencement, ce qu'aussi je vous dis. » Mais la construction n'en reste pas moins très forcée, aussi bien que l'idée. — Tholuck, abandonnant le sens transcendant de ἀρχή applique ce mot au commencement du ministère de Jésus : « Je suis ce que je ne cesse de vous dire depuis que j'ai commencé à vous parler. » Mais pourquoi ne pas dire simplement ἀπ' ἀρχῆς, comme 15.27 ? Et il faut avouer que l'inversion de τὴν ἀρχῆν ne s'explique pas très bien, non plus que le καί, *aussi*, devant λαλῶ. — Reste, dans le sens temporel de ἀρχή, l'explication de Meyer. Il admet à la fois une interrogation et une ellipse : « Ce que je vous dis de moi dès le commencement (c'est là ce que vous me demandez) ? » L'ellipse est aussi forcée que la pensée oiseuse. Et comment expliquer le καί, le choix du terme inusité τὴν ἀρχήν et l'emploi du présent λαλῶ, au lieu du parfait qui aurait certainement mieux convenu dans ce cas ? — Les interprètes qui donnent à ἀρχή un sens *logique* et font de τὴν ἀρχήν une locution adverbiale : *avant tout, en général, absolument*, peuvent citer de nombreux exemples tirés du grec classique. Ainsi Luthardt et Reuss : « *Tout d'abord* je suis ce que je vous dis. » Ce qui signifie : « C'est la première et seule réponse que j'aie à vous donner. Voulez-vous savoir qui je suis, vous n'avez qu'à peser *en premier lieu* mes témoignages sur ma personne. » Le sens est bon : mais à quel moyen subséquent de s'éclairer ferait allusion ce *en premier lieu* (voir cependant plus bas) ? Et pourquoi dans ce sens ne pas dire tout simplement πρῶτον (Romains 3.2) ? — Chrysostome. Lücke, Weiss, Westcott expliquent ainsi : « *En général*, pourquoi je parle encore avec vous... ? » Sous-entendez : « Je ne

le sais pas moi-même » (Lücke), ou : « Voilà ce que vous devriez me demander. » J'avoue ne pas comprendre comment il est possible de mettre dans la bouche de Jésus quelque chose d'aussi insignifiant. Puis, si l'on pouvait passer sur ces ellipses pourtant si peu naturelles, que faire du ὅ τι? Le prendre dans le sens de τί ou de διατί, *pourquoi*, ou *en raison de quoi*? Weiss reconnaît que les exemples du N. T. que l'on cite pour l'un de ces sens (Marc 9.11, par exemple) ne doivent point s'expliquer ainsi. Le seul emploi analogue de ce mot me paraît se trouver dans les LXX, 1 Chroniques 17.6 ; comparez avec 2 Samuel 7.7. Cela suffit-il pour le légitimer dans notre passage? De plus, la locution si rare τὴν ἀρχήν n'est point suffisamment motivée dans cette interprétation. — Le seul sens logique de cette expression qui me paraisse vraisemblable est celui que Winer a défendu dans sa Grammaire du N. T. (§ 54, 1) et auquel se sont rattachés de Wette, Brückner, Keil, etc.. et au fond aussi Reuss : « *Absolument* ce qu'aussi je vous déclare, » c'est-à-dire : « ni plus ni moins que ce que renferme ma parole. » Jésus en appelle ainsi à ses témoignages sur sa personne comme à l'expression adéquate de son être. « Sondez mon *parler*, et vous discernerez mon *être*. » Ce sens rend parfaitement compte des moindres détails du texte :

1. de la position saillante du mot τὴν ἀρχήν, *absolument* ;
2. du choix du pronom ὅ τι, *tout ce que* : « quoi que ce soit que j'aie pu vous dire ; » ils n'ont qu'à compter ses affirmations sur lui-même, la lumière du monde, le rocher d'où jaillit l'eau vive, le pain descendu du ciel, etc., et ils sauront ce qu'il est ;
3. de la particule καί, *aussi*, qui fait expressément ressortir l'identité entre son être et son parler ;
4. de l'emploi du verbe λαλεῖν, *énoncer*, au lieu de λέγειν, *dire, enseigner* ; comme l'observe très bien Keil, en réponse à Weiss : « Son λαλεῖν ne désigne pas ce qu'il a dit de lui-même dans telle ou telle occasion ; c'est son *parler* en général, présenté comme expression adé-

quate de son être ;

5. enfin du présent du verbe, qui fait comprendre que ses témoignages ne sont pas à leur terme.

On objecte, il est vrai, que τὴν ἀρχὴν n'a ce sens *d'absolument* que dans des propositions négatives. Mais d'abord le sens de la proposition est essentiellement négatif : « Absolument *pas autre chose* que ce que j'énonce. » et peut-on exiger du N. T. toute la rigueur des formes classiques ? D'ailleurs Bæumlein cite l'exemple suivant dans Hérodote : ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι (I. 9, 1), exemple dont la valeur ne paraît un peu affaiblie que parce que la phrase est suivie d'une proposition négative. Cette explication me paraît incontestablement préférable à toutes. les autres. — Je me demande cependant encore si l'on ne pourrait pas revenir au sens temporel de ἀρχή, *commencement*, et expliquer dans ce cas : « *Pour commencer, c'est-à-dire pour le moment ;* » on trouverait au v. 28 le : *plus tard* ou *à la fin*, qui doit correspondre à ce commencement : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, *alors* vous connaîtrez... » Aujourd'hui Jésus se révèle dans son *parler* seulement ; mais quand les grands faits du salut s'accompliront, alors ils recevront une nouvelle révélation plus lumineuse encore. Si cette relation entre les v. 23 et 28 paraît forcée, il faut, je crois, s'en tenir à l'explication précédente. Nous omettons une foule d'explications qui ne sont que des variétés des sens déjà proposés ou qui s'en écartent trop complètement pour pouvoir être prises en considération.

L'application de cette réponse de Jésus, c'est qu'il suffisait d'approfondir le témoignage qu'il se rendait chaque jour à lui-même, pour y découvrir la vraie nature de son être et de son rôle envers Israël et envers le monde. Sur cette voie on apprendra successivement à le connaître comme le vrai temple (ch. 2), comme l'eau vive (ch. 4), comme le vrai Fils (ch. 5), comme le pain du ciel (ch. 6), etc. Et c'est de cette manière que son nom de *Christ* s'épellera en quelque sorte lettre après lettre dans le cœur du croyant et s'y formulera comme une découverte spontanée, ce qui vaudra



infiniment mieux que s'il l'avait appris sous forme de leçon par un enseignement extérieur. Pour être salutaire en effet, cette profession : « Tu es le Christ, » doit être, comme chez Pierre (6.66-69), le fruit des expériences de la foi. Comparez Matthieu 16.17 : « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. » Telle a été la manière dont s'est produit l'hommage du jour des Rameaux. Jésus n'a jamais cherché ni accepté une adhésion procédant d'un autre principe que celui de la conviction morale. Cette réponse est l'un des traits les plus merveilleux de la sagesse de Jésus. Elle explique parfaitement pourquoi, dans les synoptiques, il interdit aux Douze de dire qu'il est le Christ.

**8.26 J'ai beaucoup de choses à vous dire et de jugements à porter sur vous ; mais celui qui m'a envoyé<sup>a</sup> est digne de foi, et ce que j'ai entendu de lui<sup>b</sup>, c'est là ce que je déclare<sup>c</sup> au monde. 27 Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père<sup>d</sup>.**

Plusieurs interprètes, anciens et modernes, ont essayé de lier grammaticalement ce verset au précédent, en faisant des derniers mots de celui-ci : ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, une proposition incise, et des premiers mots du v. 26, πολλὰ ἔχω, la suite de la proposition commencée par τὴν ἀρχήν (ainsi Bengel, Hofmann, Bæumlein) : « Pour le moment — puisque c'est encore le temps où je parle avec vous — j'ai beaucoup de choses à vous dire » (Hofmann) ; ou : « Assurément, j'ai — ce qu'aussi je fais — beaucoup de choses à vous dire » (Bæumlein). Mais ce sens de τὴν ἀρχήν est absolument oiseux ; et non moins celui de la proposition incise. — On a cherché aussi à lier logiquement le v. 26 au v. 25. Ainsi Luthardt et Reuss introduisent cette antithèse : « C'est de *vous* (non de moi) que j'ai à vous parler, et ce serait là pour vous une préoccupation bien plus importante. » Mais qu'y avait-il de plus grave pour eux que de savoir qui était Jésus ? Weiss

<sup>a</sup> N ajoute πατήρ.

<sup>b</sup> N lit παρ' αὐτῷ (chez lui) au lieu de παρ' αὐτοῦ.

<sup>c</sup> Les Mss. se partagent entre λέγω (E F G etc.) et λαλῶ (N B D N etc.).

<sup>d</sup> N D It<sup>plur</sup> Vg. ajoutent τὸν θεόν à la fin du verset.

trouve une opposition entre cette idée : qu'il ne vaut plus la peine de leur parler (v. 25), et celle de la multitude de choses qu'il aurait à leur dire (v. 26). Cette explication tombe avec le sens que Weiss donne au v. 25. — A mes yeux le v. 26 ne continue point la pensée du v. 25. Il renoue avec le v. 24. Après avoir répondu à la question des auditeurs dans le v. 25, Jésus reprend le cours de ses reproches, v. 21-24. Dans ces versets il avait prononcé des choses sévères sur l'état moral du peuple ; il continue simplement au v. 26 : « De ces déclarations et de ces sentences-là, j'en ai encore *beaucoup* (πολλά), en tête de la phrase) à prononcer sur votre compte. » Ce qui suivra dans ce chapitre même, v. 34, 37, 40, 41, 43, 44, 49, 55, nous donne une idée de ces sentences nombreuses que Jésus avait dans le cœur. « *Mais*, ajoute-t-il, quelque pénible que soit pour moi cette mission, je ne saurais m'abstenir de vous parler comme je le fais, car je ne fais en cela qu'obéir à celui qui me dicte mon message : or il est la vérité même, et ma tâche ici-bas ne peut être que de faire entendre au monde ce qu'il me révèle. » Depuis Chrysostome jusqu'à Meyer, plusieurs expliquent l'opposition exprimée dans le mot *mais* par cette idée : « J'ai beaucoup à vous dire ; mais *je m'en abstiens*, et cela parce que vous ne voulez pas recevoir la vérité. » Mais à quoi bon dans ce sens faire appel à la véracité divine qui le force à parler et à *dire au monde* ce qu'il entend d'en-haut ? Et dans ce qui suit, Jésus se tait-il ? Ne fait-il pas au contraire à ses auditeurs les reproches les plus nombreux et les plus sévères qu'il leur ait jamais adressés ? — Sur ἤκουσα, *j'ai entendu*, comparez 5.30. Ce passé ne saurait, soit d'après ce parallèle, soit d'après le contexte, se rapporter à l'état de préexistence. Jésus ne peut assurément vouloir dire qu'il a entendu dans le ciel, avant de venir ici-bas, les reproches qu'il adresse maintenant aux Juifs.

Verset 27. La critique déclare impossible l'inintelligence des Juifs mentionnée au v. 27. Ceux dont parle Jean seraient-ils donc, comme le pense Meyer, de nouveaux auditeurs qui n'avaient pas assisté aux discours précédents ? Ou faudrait-il entendre avec Lücke : Ils ne voulurent pas recon-

naître que ce fût le Père qui le faisait réellement parler de la sorte ; ou avec Weiss : Ils ne comprenaient pas qu'il eût la mission de révéler le Père en déclarant ce qu'il entendait intérieurement de lui ? Ce sont là des tortures manifestes infligées au texte. Le ἔλεγεν ne peut être pris ici que dans le même sens que 6.71 : *parler de*. Il faut remarquer que dans tout ce discours, depuis le v. 21, Jésus avait parlé de *celui qui l'avait envoyé*, sans prononcer une seule fois le nom ni de Dieu, ni du Père. Or, parmi la foule, il pouvait se trouver des auditeurs hors d'état de se représenter une relation entre une créature humaine et le Dieu infini aussi étroite que celle dont Jésus rendait témoignage, et qui se demandaient par conséquent s'il ne voulait point parler de quelqu'un des personnages qui devaient précéder le Messie et avec lequel il aurait entretenu une relation secrète, comme le Messie devait le faire avec Elie. Que l'on pense aux étranges malentendus attribués aux apôtres eux-mêmes par les synoptiques ! Après dix-huit siècles de christianisme, bien des choses, dans les discours de Jésus, nous paraissent évidentes, qui, par leur nouveauté et l'opposition qu'elles rencontraient dans des préjugés invétérés, devaient paraître bizarres à l'excès au plus grand nombre de ses auditeurs. Sans doute, si le cœur eût été mieux disposé, l'esprit eût été plus ouvert.

A cette inintelligence de ses auditeurs actuels. Jésus oppose l'annonce du jour où la pleine lumière se fera chez eux sur sa mission, à la suite du grand forfait national qu'ils sont sur le point de commettre.

**8.28 Jésus leur<sup>a</sup> dit donc : Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que c'est moi, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je vous dis ces choses<sup>b</sup> conformément aux enseignements de mon<sup>c</sup> Père, 29 et que celui qui m'a envoyé est avec moi ; le Père<sup>d</sup> ne m'a point laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable.**

<sup>a</sup>B L T omettent αὐτοῖς après εἶπεν οὖν. **N** D Sah. Syr. ajoutent παλιν.

<sup>b</sup>**N** a e Syr<sup>sin</sup> : οὕτως au lieu de ταῦτα.

<sup>c</sup>Μου est omis par **N** D L N T X It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>hier. sin</sup>.

<sup>d</sup>**N** B D L T X 5 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> retranchent ο πατηρ après μονον.

L'élévation du Fils de l'homme se rapporte avant tout à la mort de la croix ; c'est ce qui ressort de la seconde personne : *vous aurez élevé*. Mais Jésus ne pouvait espérer que la croix ferait par elle-même tomber les écailles des yeux des Juifs et leur arracherait cet aveu : C'est lui ! Elle ne pouvait produire cet effet qu'en devenant pour lui le marchepied du trône et le passage à la gloire. Le mot *élever* renferme donc ici la même amphibologie que 3.14, et la seconde du pluriel prend ainsi une teinte marquée d'ironie : « Lorsque, en me tuant, vous m'aurez mis sur le trône. . . » Le terme *Fils de l'homme* désigne cette apparence chétive qui actuellement est le motif de son rejet. La reconnaissance de Jésus ici prédite a eu lieu dans la conscience du peuple, quand, après l'envoi du Saint-Esprit, l'essence sainte et divine de sa personne, de son œuvre et de son enseignement a été manifestée en Israël par la prédication apostolique, par l'apparition de l'Eglise, puis enfin par le jugement qui a frappé Jérusalem et la nation. A cette vue, l'inintelligence a pris fin pour tous, bon gré mal gré, et s'est transformée en foi chez les uns, chez les autres en endurcissement volontaire. Cette reconnaissance ne cesse point de s'opérer en Israël par le spectacle du développement de l'Eglise ; elle aboutira à la conversion finale de ce peuple, lorsqu'il s'écriera tout d'une voix, comme dans un nouveau jour des Rameaux : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* » (Luc 13.35). Quelle dignité calme, quelle sereine majesté, dans ces mots : *Alors vous connaîtrez. . . !* Ils rappellent, comme l'observe Hengstenberg, ces déclarations graves et menaçantes de Jéhova : « Mon œil n'aura plus compassion de toi. . . , et vous connaîtrez que je suis l'Éternel. » Ezéchiel 7.4. Comparez la même formule Ezéchiel 11.10 ; 12.20 ; Exode 10.2, etc. Weiss rapproche de cette parole celle de Jésus sur le signe de Jonas (Matthieu 12.39 et suiv.). Un parallèle plus frappant encore dans les synoptiques me paraît être cette parole adressée au sanhédrin, Matthieu 26.64 : « *Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel.* » — Plusieurs interprètes prétendent que Jean eût dû écrire οὗτος, *ainsi*, au lieu de ταῦτα, *ces choses*. Mais la pensée est celle-ci : « et que je déclare *ces choses* (ταῦτα), que vous

entendez, conformément à (καθ' ὅς) l'enseignement que j'ai reçu du Père. » L'expression est donc correcte. — Toute la fin du verset dépend de γνώσεσθε, *vous connaîtrez*. Jésus résume ici toutes ses affirmations précédentes, en les présentant par anticipation comme le *contenu* de cette reconnaissance future qu'il annonce : « Que c'est moi... ; » comparez v. 24. « Rien de moi-même, mais conformément aux... ; » comparez 7.16-17. Ce verset signifie donc : « Vous-mêmes direz alors *amen* ! à toutes ces déclarations que vous rejetez si légèrement à cette heure. » Il me paraît naturel de faire dépendre encore la première proposition du v. 29 du verbe : *Vous connaîtrez* ; elle résume les déclarations de 8.16-18. La proposition suivante reproduit ensuite très énergiquement (par *asyndeton*) cette dernière affirmation : *est avec moi*. En face du présent qui lui échappe, Jésus prend avec assurance possession de l'avenir : « Vous avez beau me rejeter, le Père n'en reste pas moins en intime communion avec moi, comme je vous l'ai dit, et il protégera mon œuvre. » On pourrait être tenté d'entendre les mots οὐκ ἄφῃχε dans ce sens : « En m'envoyant, il ne m'a pas *laissé venir* seul ici-bas ; il a voulu m'accompagner lui-même. » Ce serait bien le sens le plus simple de l'aoriste. Mais dans ce cas, comment comprendre ce qui suit : « *Parce que je fais toujours ce qui lui est agréable ?* » Hengstenberg, qui explique ainsi, a recours à la prescience divine : « Il ne m'a pas laissé venir seul, sachant bien que je lui serais fidèle en toutes choses. » Ce sens est évidemment forcé. Il faudra donc entendre l'aoriste ἄφῃχε dans le sens où nous le trouvons dans le passage Actes 14.17 : « *Dieu ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage.* » « Dieu, dans aucun moment de ma carrière, ne m'a laissé marcher seul, parce que dans tous les moments il me voit faire ce qui lui plaît. » Un instant donc, un seul, où Jésus eût agi ou parlé de son chef, eût amené une rupture entre Dieu et lui ; Dieu se fût aussitôt retiré de Jésus lui-même, et cela dans la mesure où cette volonté propre se serait fixée chez lui. La dépendance volontaire et complète du Christ était la condition constante du concours du Père ; comparez les paroles 10.17 et 15.10 qui expriment au fond la même pensée. Assurément si l'évangéliste eût écrit son évangile

pour exposer la théorie du Logos, il n'eût jamais mis cette parole dans la bouche de Jésus. Car elle semble la contredire directement. La communion du Fils et du Père est envisagée ici comme reposant sur une condition purement morale. Mais on voit par là combien était réel le sentiment que Jésus avait de son existence vraiment humaine, et combien Jean lui-même a pris au sérieux l'humanité de son Maître. — τὰ ἀρεστά, *ce qui lui est agréable*, désigne la volonté du Père, non au point de vue des articles d'un code, mais dans ce qu'elle a de plus spirituel et de plus intime. En effet, ce terme n'exprime pas seulement le contenu du *faire* de Jésus, mais son mobile. Il faisait non seulement *ce qui* était agréable au Père, mais il le faisait *parce que* cela lui était agréable. — On constate par cette parole que Jésus avait conscience non seulement de n'avoir pas commis le moindre péché positif, mais encore de n'avoir pas négligé le moindre bien, et cela dans ses sentiments aussi bien que dans sa conduite extérieure.

C'est ici l'un des passages où l'on peut toucher du doigt ce fait, que les discours de Jésus dans le IV<sup>e</sup> évangile ne sont pas des compositions de l'écrivain, mais de réels discours du Christ.

1. La communion avec Dieu qu'affirme Jésus ne peut être qu'un fait historique réel. Elle n'a pu être inventée par l'auteur. Si elle n'était pas dans l'expérience, elle ne serait pas dans la pensée.
2. L'allusion à la *loi juive* (v. 17 et 18), pour justifier un fait d'une nature si intime, renferme une accommodation étonnante qui implique nécessairement le milieu historique dans lequel enseignait Jésus.
3. La localité indiquée avec tant de précision au v. 20 témoigne d'un souvenir historique parfaitement précis ; autrement il y aurait là un trait de charlatanisme, qu'il serait impossible de concilier avec le sérieux du récit tout entier.

#### **4. *Moi et vous* : nature incurable de l'incrédulité juive ; versets 30 à 59**

Jésus, dans son second discours (v. 12 à 20), s'était attribué deux modes d'enseignement : le *témoignage*, par lequel il révèle son origine, sa mission, son œuvre, et le *jugement*, par lequel il dévoile l'état moral de ses auditeurs. C'est dans ce sens qu'il avait dit aussi, v. 26 : « *J'ai encore beaucoup de choses à dire et de jugements à porter sur vous.* » Ces sentences plus sévères que Jésus portait dans son cœur sur l'état moral de son peuple, nous les trouvons exprimées dans le premier morceau du discours suivant ; c'est le *jugement*, arrivant à son point culminant (v. 30 à 50) : Vous n'êtes pas libres, vous n'êtes pas enfants d'Abraham : vous n'êtes pas enfants de Dieu, mais du diable. Voilà les sentences sévères qu'amène graduellement l'entretien entre Jésus et ses auditeurs même les moins mal disposés. — La seconde partie est celle du *témoignage*. Jésus se redresse à sa plus grande hauteur : Il est le destructeur de la mort ; il est avant Abraham (v. 51 à 59).

1° Le jugement de Jésus sur Israël : v. 30 à 50.

Et d'abord son état d'esclavage, v. 30 à 36.

**8.30 Comme Jésus parlait ainsi, plusieurs crurent en lui. 31 Jésus disait donc à ces Juifs devenus croyants en lui : Si vous demeurez fermes dans ma parole, vous serez réellement mes disciples. 32 et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira.**

Le terme « *crurent* » désigne sans doute ici la disposition, hautement exprimée, à reconnaître Jésus comme le Messie. Dans ce nombre assez considérable de croyants se trouvaient peut-être des membres du sanhédrin. 12.42 : « *Plusieurs des chefs crurent en lui.* » Ils sentaient bien que, dans les paroles que Jésus venait de prononcer, il y avait autre chose qu'une vaine jactance. Mais Jésus n'est pas plus ébloui par ce succès apparent qu'il ne l'avait été par la profession de Nicodème (3.1-2) et par l'enthousiasme de la multitude galiléenne (6.14-15). Au lieu de traiter en convertis ces nouveaux croyants, il les met immédiatement à l'épreuve en leur adressant une promesse qui, malgré sa grandeur, présente un côté profondément humiliant.

C'est ainsi qu'il agit souvent. Aussitôt celui dont la foi n'est que superficielle, se heurte à la sainteté de la nouvelle parole et tombe ; celui dont la conscience a été saisie, tient bon et pénètre plus avant dans l'essence des choses. — La particule *donc*, au v. 31, résume d'un mot la liaison d'idées que nous venons de développer.

Cette nouvelle scène ne peut guère avoir eu lieu le même jour que les précédentes. Le v. 31 s'explique de la manière la plus naturelle, en admettant que ceux des pèlerins étrangers qui avaient cru, étaient repartis le lendemain de la fête, et que, dès ce moment, Jésus ne se trouva plus entouré que des auditeurs croyants qui avaient appartenu jusqu'alors au parti juif. On s'étonne, au premier coup d'œil, de rencontrer dans cet évangile une alliance de mots telle que celle-ci : des *Juifs devenus croyants*. Mais cette *contradictio in adjecto* est intentionnelle de la part de l'auteur : elle est même la clef du morceau suivant. Ces croyants appartenaient foncièrement au parti des adversaires ; c'étaient bien toujours, au fond, des Juifs ; ils continuaient à partager les aspirations messianiques de la nation ; seulement ils étaient disposés à reconnaître en Jésus l'homme qui avait mission de les satisfaire. C'était à peu près l'état d'âme de la foule galiléenne, au commencement du ch. 6. Sans doute ces Juifs croyants n'étaient pas tous les πολλοι, *plusieurs*, du verset précédent, mais seulement un groupe parmi eux, comme le pensent Weiss et Westcott. Aux yeux de ce dernier, la différence entre les deux régimes αὐτῷ, *à lui*, et εἰς, *en lui*, v. 30, s'expliquerait même par ce fait-là. Mais le sens me paraît être plutôt : Ils croyaient *en lui* (comme Messie) parce qu'ils s'étaient fiés un moment à sa parole (*à lui*).

La nature de la promesse faite v. 31-32 est admirablement appropriée au but que Jésus se propose. Il sait que l'affranchissement du joug romain est la grande œuvre que l'on attend du Messie ; il spiritualise donc cette espérance et la présente sous cette forme plus élevée au cœur des croyants. Le pronom ὑμεῖς, *vous*, a pour but d'opposer ces nouveaux disciples à la foule non croyante. Selon Weiss, ce mot servirait plutôt à les opposer aux



*vrais* croyants parmi les πολλοί; mais cette distinction n'a pas été assez marquée. On pourrait aussi voir là un contraste avec les disciples anciens. Le premier sens est le plus naturel. — L'expression *demeurer dans* renferme l'idée de la docilité persévérante. Il y aura pour cette foi naissante des obstacles à vaincre. La Parole rencontrera dans leur cœur des préjugés enracinés; une rechute dans l'incrédulité est donc pour eux, croyants, un sérieux danger. Par cette image : *demeurer dans*, la révélation renfermée dans la parole de Jésus est comparée à un sol plantureux dans lequel la vraie foi doit s'enraciner toujours plus profondément pour prospérer et fructifier.

Verset 32. Καί : et à cette condition, ils posséderont réellement la qualité de disciples. Sur cette voie ils arriveront à l'illumination complète d'où résultera chez eux le complet affranchissement. La *vérité* est le contenu de la parole de Jésus; c'est la pleine révélation de l'essence réelle des choses, c'est-à-dire du caractère moral de Dieu, de l'homme et de leur relation. Cette lumière nouvelle servira à rompre le joug, non du pouvoir romain, mais, ce qui est plus décisif pour le salut, de l'empire du péché. Sur quoi repose en effet la puissance du péché dans le cœur humain? Sur une fascination. Que la vérité se fasse jour, le charme est rompu. La volonté se dégoûte de ce qui la séduisait, et, selon l'expression du psalmiste, « l'oiseau est échappé du filet de l'oiseleur. » Voilà la vraie délivrance messianique. S'il doit y en avoir une autre, plus extérieure, elle ne sera que le complément de celle-là.

**8.33 Ils lui répliquèrent : Nous sommes la postérité d'Abraham, et nous n'avons jamais été esclaves de personne; comment dis-tu : Vous deviendrez libres? 34 Jésus leur répondit : En vérité, en vérité, je vous dis que quiconque fait le péché, est esclave [du péché]<sup>a</sup>.**

Selon plusieurs interprètes modernes, ceux qui répondent ainsi à Jésus ne peuvent être les Juifs croyants du v. 30, d'autant plus que Jésus leur reproche au v. 37 de chercher à le faire mourir et les appelle plus loin enfants

---

<sup>a</sup>D b Syr<sup>sin</sup> omettent της αμαρτιας (*du péché*).

du diable. Lücke envisage donc les v. 30 à 32 comme une parenthèse et rattache le v. 33 à l'entretien précédent (v. 29). Luthardt pense qu'au milieu du groupe des gens bien disposés qui entourait Jésus, se trouvaient aussi des adversaires, et que ce furent ceux-ci qui en ce moment prirent la parole. D'autres donnent au verbe un sujet indéterminé : « On lui répondit. » Mais, dans tous ces sens, le récit de Jean serait singulièrement incorrect. En lisant le v. 33, on ne peut penser qu'aux croyants des v. 30 à 32. Nous verrons que les derniers mots du v. 37 ne permettent pas non plus une autre application. Ce n'était pas pour rien que l'évangéliste avait formé une alliance de mots aussi monstrueuse dans notre évangile que celle de *Juifs croyants*. Chez ces gens-là il y avait deux hommes : le croyant naissant — c'était à celui-là que Jésus adressait la promesse v. 31 et 32 — et le vieux Juif encore vivace : c'est celui-ci qui se sent froissé et qui répond avec hauteur (v. 33). Il y avait en effet un côté fort humiliant dans ce mot : *vous rendra libres*. C'était leur dire : Vous ne l'êtes pas. — En faisant ce pas en arrière, ils retombent dans la solidarité avec leur peuple, dont ils ne s'étaient que superficiellement et momentanément dégagés. La clef de tout ce passage se trouve déjà dans ces mots, 2.23-24 : « Et plusieurs à Jérusalem crurent en son nom... ; mais Jésus *ne se fiait pas à eux*. » Sous leur foi il discernait le fond juif non encore brisé et transformé. Pour que la promesse des v. 31 et 32 eût pu faire vibrer une corde dans leur cœur, il eût fallu chez eux quelques expériences semblables à celles que saint Paul décrit Romains ch. 7 : les angoisses d'une lutte sérieuse, mais impuissante, avec le péché. Jésus discernait bien cela, et voilà pourquoi il leur parlait, v. 31, de *demeurer*, c'est-à-dire de persévérer dans la soumission à sa parole. Il n'y a pas de confusion dans la narration de Jean : il faut plutôt en admirer la sainte délicatesse.

L'esclavage que nient les auditeurs de Jésus ne saurait être de nature *politique*. Leurs pères n'avaient-ils pas été esclaves au pays d'Égypte, asservis, dans le temps des Juges, à toutes sortes de peuples, puis soumis à

la domination des Chaldéens et des Perses ? N'étaient-ils pas eux-mêmes sous le joug des Romains ? Il est impossible de les supposer aveuglés par l'orgueil national au point d'oublier des faits si patents, comme l'admettent de Wette, Meyer, Reuss, etc. ; ce dernier dit : « Ils se placent au point de vue, non des faits matériels, mais de la théorie... On subissait la domination romaine... , mais en protestant. » Le : *nous ne fûmes jamais*, ne comporte pas cette explication. Hengstenberg, Luthardt, Keil, Wahle donnent à cette parole une portée toute *spirituelle* ; ils l'appliquent à la prépondérance *religieuse* que s'attribuaient les Juifs à l'égard de tous les autres peuples. C'est encore plus forcé. Les auditeurs de Jésus ne peuvent s'exprimer ainsi qu'au point de vue de la liberté *civile*, individuelle, dont ils jouissaient en tant que Juifs. De là la relation entre les deux assertions : « *Nous sommes la postérité d'Abraham ; nous ne fûmes jamais esclaves.* » Sauf une exception unique, spécialement prévue, la loi interdisait l'état d'esclavage pour tous les membres de la communauté israélite (Lévitique ch. 25). La dignité d'homme libre brillait au front de tout ce qui portait le nom d'enfant d'Abraham, ce qui assurément n'empêchait pas que des Juifs prisonniers ne pussent être vendus en esclavage chez les païens (en réponse à Keil). Il s'agit ici de Juifs habitant la Palestine, tels que ceux qui s'entretenaient avec Jésus. Ces Juifs, en entendant que c'était *la vérité* enseignée par Jésus qui devait faire cesser leur esclavage, n'avaient pu supposer que cette déclaration s'appliquât à l'affranchissement de la puissance romaine. Or, comme à côté de cette dépendance nationale ils ne connaissaient d'autre servitude que l'esclavage civil ou personnel, ils se récrient, prétendant que Jésus, en leur promettant la liberté, fait d'eux des esclaves. Ils changent en outrage la plus magnifique promesse ; « et, comme dit Stier, les voilà déjà au bout de leur foi ! » On voit si Jésus avait eu tort de ne pas se fier à cette foi-là !

Verset 34. Le génitif τῆς ἁμαρτίας, *du péché*, est omis par le *Cantabrigiensis*, la *Syriaque du Sinai*, un document important de l'*Itala* ; sans ce com-

plément, le sens est : « *Il est esclave*, vraiment esclave, tout en se croyant un homme libre ; » sens qui convient parfaitement. Si néanmoins on maintient, avec tous les autres documents, le complément : *du péché*, il faut entendre : « Il est esclave, je veux dire esclave du péché. » Le péché, auquel l'homme se livre d'abord librement, devient un maître, puis un tyran. Il finit par confisquer entièrement la volonté. Le passage Romains 6.16-18 offre une idée analogue à celle de cette parole. — Le participe présent ὁ ποιῶν, *qui fait* (le péché), réunit les deux notions d'acte et d'état : l'acte sort de l'état, puis l'affermi. C'est un esclavage dont l'individu est responsable, parce qu'il a lui-même concouru à le créer. Le génitif *du péché* (s'il est authentique) fait ressortir le caractère dégradant de cette dépendance ; la proposition suivante en montre la conséquence redoutable :

**8.35 L'esclave ne demeure pas à toujours dans la maison ; le Fils y demeure à toujours<sup>a</sup>. 36 Si donc le Fils vous affranchit, vous serez véritablement libres.**

Si on lit au v. 34 les mots τῆς ἁμαρτίας, *du péché*, il faut admettre entre les v. 34 et 35 une transformation dans l'idée d'esclavage. Au v. 34, le maître, c'est le péché ; dans les v. 35 et 36, c'est Dieu, le propriétaire de la maison. Cette modification dans la notion de l'esclavage moral s'explique sans doute par une intuition qui est également celle de plusieurs passages dans les épîtres de saint Paul : c'est que l'esclave *du péché*, lorsqu'il se trouve membre de la théocratie, de la maison de Dieu, est rendu par là esclave *par rapport à Dieu* lui-même. Dans cet état moral, en effet, sa position est servile ; il ne rend au maître de la maison qu'une obéissance forcée, parce que sa volonté est dominée par un autre maître, le péché. On ne peut nier cependant que la liaison ne soit beaucoup plus simple si l'on retranche au v. 34 les mots : *du péché*. « Celui qui fait le péché est non pas enfant, mais esclave (par rapport à Dieu) v. 34. Or dans un tel état moral,

<sup>a</sup> X Γ omettent les mots ο υιος μενει εις το αιωνα (*le fils y demeure à toujours*) ; sans doute confusion des deux εις τον αιωνα.

l'homme ne possède point un domicile permanent dans la maison de Dieu, v. 35. Séparé spirituellement du Père de la famille, il n'est point membre réel de celle-ci. » Le sens est ainsi parfaitement simple. — Ὁὐ μένει : « Il ne restera dans la maison qu'aussi longtemps que le maître voudra *se servir* de lui » (Luthardt) il peut à chaque instant être vendu. Quelle menace pour ceux à qui s'adressait Jésus ! — Opposé à ce terme d'*esclave*, le terme de *filis* doit désigner la *qualité* de fils, non la personne du Fils. Celui qui est vraiment fils par la communauté d'esprit avec le maître, ne peut être détaché du tout dont il est devenu un membre organique. Il ne peut pas plus être séparé du royaume de Dieu que l'enfant ne peut être vendu en esclavage. Mais dès le v. 36 le terme de *filis* s'applique évidemment à Jésus seul. C'est que dans cette maison la dignité filiale et l'individu Fils se confondent. Il n'y a là proprement qu'un fils, qui porte en lui la *gens* tout entière ; tous les autres ne deviennent fils que par l'acte de *manumissio*, de libération, de sa part (v. 32). — De même que le passage Galates 4.21-31 semble n'être qu'un développement de notre v. 35, ainsi la parole Romains 8.2 : « *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi (ἐλευθέρωσε) de la loi du péché et de la mort,* » est le commentaire du v. 36. C'est au Fils, comme représentant et héritier de la fortune paternelle, qu'est remis par le Père le droit d'affranchir les esclaves. — Ὅντως ἐλεύθεροι : *réellement, c'est-à-dire spirituellement libres en Dieu, et par conséquent vrais membres de sa maison et à toujours.*

Jésus a écarté l'assertion orgueilleuse du v. 33 : *Nous ne fûmes jamais esclaves.* Il remonte maintenant à la prétention qui en était le point d'appui : *Nous sommes la postérité d'Abraham,* et il en fait également justice :

La filiation morale d'Israël : v. 37 à 47.

**8.37 Je sais bien que vous êtes la postérité d'Abraham; mais vous cherchez à me faire mourir, parce que ma parole ne fait pas de progrès**

en vous. 38 Pour moi, je dis ce que<sup>a</sup> j'ai vu chez le Père<sup>b</sup>; et vous, vous faites les choses que<sup>c</sup> vous avez entendues de la part de votre père<sup>d</sup>.

Jésus ne récuse point l'authenticité des registres civils en vertu desquels ses auditeurs affirment leur qualité d'enfants d'Abraham. Mais il allègue un fait moral qui anéantit la valeur de cette filiation dans le domaine spirituel et divin : c'est leur conduite envers lui et envers sa parole. Jésus emploie ici une méthode semblable à celle de Jean-Baptiste, Matthieu ch. 3, et à celle de Paul, Romains ch. 9. — En raison de la résistance qu'ils opposent à son enseignement, il s'adresse à eux comme à des gens déjà rentrés dans la solidarité de cette communauté Israélite qui aspire à se défaire de lui. De là ce reproche qu'on a trouvé si étrange (comparez les v. 31 et 32) : « Vous cherchez à me faire mourir. » Mais quoi de plus propre que l'annonce d'un pareil crime, à leur faire sentir la nécessité de rompre définitivement le lien qui les unissait encore à un peuple ainsi disposé ? Ce qui justifie cette assertion sévère de Jésus, c'est ce qu'il vient de constater en ce moment même de l'impression d'irritation produite chez eux par sa parole (v. 33). — Le mot  $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$  a deux sens principaux : l'un transitif, *contenir* (2.6), — ce sens n'est pas applicable ici, — l'autre intransitif : *changer de place, avancer*. Ce verbe s'applique dans ce sens à une eau qui coule, à un trait qui transperce, à une plante qui germe, à un corps qui en pénètre un autre, à un argent placé qui rend ses intérêts. Partant de ce second sens, plusieurs ont expliqué : « n'a pas en vous *la place* pour se développer, »

<sup>a</sup>  $\aleph$  B C D L N X Or. Mnn. Cop. lisent  $\alpha$  (*les choses que*) au lieu de  $o$  que lit T. R. avec E F G H K M S T<sup>woi</sup> U $\Gamma$   $\Delta$   $\Lambda$  Mnn. It Syr.

<sup>b</sup> B C L T X Or. retranchent  $\mu\omicron\upsilon$  que lit T. R. avec les autres Mss. et presque toutes les Vss.

<sup>c</sup>  $\aleph$  B C D K N X (non L) lisent  $\alpha$  (*les choses que*) dans la seconde proposition ; T. R lit avec les autres  $o$  (*ce que*).

<sup>d</sup> B C K L X 15 Mnn. Cop. Syr<sup>hier</sup> Or. (souvent) lisent  $\eta\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$   $\pi\alpha\rho\alpha$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  (*les choses que vous avez entendues de la part du père*) ; T. R. avec D E F G H M N S U  $\Gamma$   $\Lambda$  It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch.</sup> p. <sup>sin</sup> :  $\epsilon\omega\rho\alpha\chi\alpha\tau\epsilon$   $\pi\alpha\rho\alpha$   $\tau\omega$   $\pi\alpha\tau\rho\iota$  (... *que vous avez vues auprès du père*). Cette leçon, notée dans la 7<sup>e</sup> éd. de Tisch., manque dans la 8<sup>e</sup> (rétablie dans les *Prolégomènes*, p. 1277).  $\aleph$  T :  $\epsilon\omega\rho\alpha\chi\alpha\tau\epsilon$   $\pi\alpha\rho\alpha$   $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  (... *que vous avez vues de la part du père*). — B L T omettent  $\upsilon\mu\omega\nu$  après  $\tau\omicron\upsilon$   $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$ .

ou : « n'a pas d'entrée, d'accès chez vous, (Ostervald, Rilliet). La première traduction n'est pas conforme à l'usage du mot χωρεῖν; comparez 2 Corinthiens 6.12; il eût fallu : οὐ χωρεῖτε τὸν λόγον. Avec la seconde, ces mots ne s'appliqueraient pas à des gens qui ont déjà manifesté un commencement de foi. Il faut donc expliquer avec Meyer, Weiss, Keil : *ne fait pas de progrès au-dedans de vous*. La parole de Christ s'était heurtée chez eux, dès les premiers mots aux préjugés nationaux qu'ils partageaient avec leurs compatriotes, au cœur du Juif qu'ils n'avaient point encore dépouillé : semblable à la semence tombée dans le sol pierreux, elle avait avorté aussitôt après avoir commencé à germer. Voilà pourquoi Jésus leur avait dit dès le début : « Si vous demeurez. » Encore une fois, il n'y a donc pas incorrection dans le récit. Pour celui qui va jusqu'au fond des choses et qui juge des faits en se plaçant au point de vue de Jésus et de Jean lui-même, tout y est parfaitement lié et motivé.

Au v. 38, Jésus explique la résistance que rencontre en eux sa parole, par une dépendance morale où ils se trouvent et qui est d'une nature contraire à celle dans laquelle il vit lui-même. En parlant comme il le fait, il obéit au principe qui le domine : eux, en agissant comme ils le font, sont les instruments d'une puissance tout opposée. — Pour se décider entre les nombreuses variantes qu'offre le texte de ce verset, il est naturel de partir de ce principe : que les copistes auront cherché à conformer l'une à l'autre les deux propositions parallèles, plutôt qu'à introduire entre elles des différences. Si nous appliquons cette règle, nous arriverons au texte qui nous paraît aussi présenter le meilleur sens intrinsèque. C'est celui du Ms. K (sauf peut-être le pronom μου que lit ce Ms. dans la 1<sup>re</sup> proposition et que l'on peut retrancher, d'après le principe posé). Ce texte de K est celui que nous avons rendu dans la traduction<sup>a</sup>. — (L'expression : *ce que j'ai, vu chez le Père*, ne se rapporte pas, comme le pensent Meyer, Weiss et d'autres, à l'état de préexistence divine du Seigneur; la proposition parallèle : *ce*

<sup>a</sup>Ἐγὼ ὁ εὐραχὰ παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ. καὶ ὑμεῖς οὖν ἀκηκουσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε.

que vous avez entendu de la part de votre Père, exclut cette explication. Car les deux faits comparés doivent être de nature homogène. Weiss allègue la différence introduite avec intention par le changement des verbes (*voir, entendre*). Mais le v. 40 et 5.30 prouvent qu'aucune intention de ce genre n'a provoqué cette différence d'expression. — Il s'agit ici d'un fait d'une incalculable portée dans toute vie humaine. Derrière les actes particuliers qui sont à la surface dans la vie de chaque homme, se cache un fond permanent et, si j'ose ainsi dire, une *antériorité* mystérieuse. Toute vie personnelle et libre communique dans ses profondeurs avec un infini de bien ou de mal, de lumière ou de ténèbres, qui pénètre dans notre intérieur et qui, une fois accueilli, se déploie dans nos œuvres (paroles ou actes). C'est là ce que Jésus représente ici sous l'image de la maison paternelle d'où nous sortons et où, comme un fils chez son père, nous puisons nos principes, nos démarches, nos habitudes : « On voit bien, à mon *dire* et à votre *faire*, de quelles maisons nous sortons, vous et moi. » Ce n'est pas tout : au fond de chacun de ces deux infinis, bon ou mauvais, avec lesquels nous sommes en relation incessante et dont nous nous faisons les agents, Jésus discerne un être *personnel*, une volonté dirigeante, le *père* de famille qui règne sur toute la maison (*mon Père, votre père*). C'est de lui que part de chaque côté l'initiative, qu'émanent les impulsions. Et comme le moteur est personnel, la dépendance où nous sommes placés vis-à-vis de lui est libre aussi, nullement fatale. Jésus cultive par sa fidélité sa communion avec *le Père* ; aussi trouve-t-il dans cette relation l'initiative de tout bien (« ce que j'ai vu » — le parfait : « ce que *je suis ayant vu* chez le Père »). Les Juifs, par leur esprit d'orgueil et d'hypocrisie, entretiennent en eux la relation avec le principe opposé, avec l'autre père ; aussi reçoivent-ils incessamment de lui les impulsions à toute espèce d'œuvres perverses (« ce que vous avez entendu »).

Le *donc* qui lie les deux propositions parallèles a certainement une teinte d'ironie, comme le reconnaît Meyer : « Vous êtes, en faisant le mal,



conséquents au principe avec lequel vous communiquez, tout comme je le suis au mien en disant le bien. » Le retranchement du pronom μου après πατρί caractérise Dieu comme le seul Père, dans le vrai sens du mot Le pronom singulier ὅ, *ce que*, dans le premier membre, convient à l'unité foncière et à la direction conséquente de la volonté du bien. Il n'y a là aucune vacillation, aucune contradiction. Le pronom pluriel ὅ, *les choses que*, caractérise au contraire la capricieuse inconséquence des velléités diaboliques. Ce contraste est en relation avec celui du parfait ἑώρακα et de l'aoriste ἤκούσατε : le premier désignant un homme qui *est* ce qu'il est par le fait d'avoir contemplé ; le second, une variété d'inspirations particulières et momentanées. Le choix des deux termes *voir* (Jésus) et *entendre* (les Juifs), pour désigner les deux genres de dépendance morale opposés, n'est pas moins significatif. La vue est le symbole d'une claire intuition, telle qu'elle n'est possible que dans le domaine de la lumière et de la révélation divines. « C'est dans ta lumière que nous voyons clair » (Psaume 36.10). Le terme : *entendre de la part de*, s'applique au contraire à de sourdes suggestions que la bouche perfide d'un imposteur murmure à l'oreille de ses agents. Le mal, c'est la nuit dans laquelle on entend, mais on ne voit pas. Il n'y a pas jusqu'au contraste des deux prépositions παρά (avec le datif), *auprès de*, et παρά (avec le génitif), *de la part de*, qui ne concoure à l'effet général de cette parole inépuisable : *auprès de* est en relation avec l'idée de vue, comme *de la part de* avec celle d'ouïe. — Si Jésus mentionne de son côté le *parler* (λαλεῖν) et du côté des Juifs le *faire* (ποιεῖν), c'est que son activité consistait essentiellement en ce moment dans ses témoignages et ses jugements, tandis que les Juifs lui répondaient par des mesures hostiles et des projets de meurtre (v. 37). Si l'on voulait donner avec Hengstenberg à ποιεῖτε, *vous faites*, le sens d'impératif, *faites*, il ne faudrait pas voir ici une invitation dans le genre de celle de 13.27 ; il faudrait plutôt rapporter le mot *votre père* à Dieu et voir là une exhortation sérieuse. Mais tout cela est contraire à la relation avec ce qui suit.

**8.39 Ils répliquèrent et lui dirent : Notre père, c'est Abraham. Jésus leur dit : Si vous êtes<sup>a</sup> enfants d'Abraham, faites<sup>b</sup> les œuvres d'Abraham. 40 Mais maintenant, vous cherchez à me faire mourir, moi, un homme qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue de Dieu ; Abraham n'a point fait cela.**

Les Juifs se sentent atteints par l'insinuation du v. 38 : ils affirment plus énergiquement, et avec un sentiment de dignité blessée, leur descendance d'Abraham. Jésus reprend sa réponse du v. 37 et la développe : Pour qu'il y ait parenté réelle, il doit y avoir conformité dans la conduite. — La leçon alex. : *Si vous êtes... , vous feriez*, ne peut se défendre qu'en admettant une forte anomalie grammaticale. Jean poserait d'abord le fait comme réel (*vous êtes*), pour le nier ensuite dans la seconde proposition (*vous feriez*). Mais si on lit ἐστέ (*vous êtes*), il faut sans doute accepter aussi avec Origène et Augustin la leçon de B : ποιείτε : « Si vous êtes... faites, » à laquelle se range Weiss. — Abraham s'était distingué par une docilité absolue à la vérité divine (Genèse ch. 12, 22) et par un amour respectueux pour ceux qui en étaient auprès de lui les organes (Genèse ch. 14, 18) : quel contraste avec la conduite de ses descendants selon la chair ! Remarquez la gradation (v. 40) : 1° faire mourir un *homme* ; 2° un homme organe de la *vérité* ; 3° de la vérité qui vient *de Dieu*. — Leur descendance morale d'Abraham ainsi écartée, le résultat est celui-ci : « Vous avez donc un autre père, celui dont vous faites les volontés et pratiquez les œuvres (v. 41<sup>a</sup>), comme moi je fais celles du mien. »

**8.41 Vous faites les œuvres de votre père. Ils lui dirent donc<sup>c</sup> : Nous ne sommes pas des enfants nés<sup>d</sup> dans l'impureté ; nous n'avons qu'un**

<sup>a</sup>Au lieu de ητε (si vous étiez) que lit T. R. avec 15 Mjj. et presque toutes les autres autorités, Mnn. Vss. Or. (7 fois), on lit εστε (si vous êtes) dans **N** B D L T 1 Cod. de l'Itala (ff<sup>2</sup>) Vg. Syr<sup>sin</sup> Or. (10 fois) Aug.

<sup>b</sup>Tous les Mss., même ceux qui lisent εστε, ont εποιετε (*vous feriez*), excepté B qui avec Or. (7 fois) lit ποιετε (*faites*) ; ff<sup>2</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup> Augustin : *facite*. — Αν est omis par 12 Mjj. 80 Mnn. Or. (12 fois).

<sup>c</sup>**N** B L T It<sup>pler</sup> Syr. retranchent ουν.

<sup>d</sup>B D : ουν εγεννηθημεν au lieu de ου γεγεννημεθα.

père, Dieu. 42 Jésus leur dit<sup>a</sup> : Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez ; car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens ; car je ne suis pas non plus venu de mon chef, mais c'est lui qui m'a envoyé. 43 Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage ? Parce que vous ne pouvez comprendre ma parole.

Les Juifs acceptent maintenant le sens moral dans lequel Jésus prend la notion de filiation et l'emploient en leur faveur : « Ne parlons plus d'Abraham, si tu le veux ; quoi qu'il en soit, dans le domaine spirituel, auquel il paraît que tu penses, c'est Dieu seul qui est notre père. Et nous n'avons pu recevoir dans sa maison que de bons exemples et de bons principes. » *Nous, ἡμεῖς*, en tête : des gens tels que nous ! — Depuis le retour de la captivité (comparez les livres de Néhémie et de Malachie), l'union avec une femme païenne était envisagée comme impure, et l'enfant issu d'un pareil mariage comme illégitime, en tant qu'appartenant par l'un de ses parents à la famille de Satan, le dieu des païens. C'est probablement dans ce sens que les Juifs disent : « Nous n'avons qu'un seul Père, Dieu. » Ils sont nés dans les conditions théocratiques les plus normales ; ils n'ont pas une goutte de sang idolâtre dans les veines ; ils sont *Hébreux, nés d'Hébreux* (Philippiens 3.5). Ainsi, même en s'élevant avec Jésus au point de vue moral, ils ne peuvent se dégager entièrement de leur idée de filiation physique. Meyer, Ewald, Weiss pensent qu'ils veulent dire que leur mère commune, Sara, n'a pas été une femme coupable d'adultère. Mais comment une supposition pareille aborderait-elle leur pensée ? Selon Lücke, de Wette, Wahle, ils affirment plutôt ce fait que leur culte est exempt de tout élément idolâtre. Mais il s'agit ici d'origine, non de culte. Il serait possible, dans le sens que nous avons donné, qu'ils fissent allusion aux Samaritains, issus d'un mélange de populations juives et païennes.

Mais Jésus n'hésite pas à les dépouiller encore de cette prérogative supérieure qu'ils croient pouvoir s'attribuer avec tant d'assurance. Et il le

---

<sup>a</sup>Le οὖν du T. R. n'a pour lui que 7 Mjj. (N D M etc.).

fait par le même procédé qu'il vient d'employer au v. 40 pour leur refuser la filiation patriarcale : il pose un fait moral contre lequel leur prétention vient se heurter. En vertu de son origine, dont il a distinctement conscience (v. 14), Jésus sait que son apparition est revêtue d'un sceau divin. Tout vrai enfant de Dieu sera donc disposé à l'aimer. Il suffit par conséquent de leur mauvais vouloir envers lui pour anéantir leur prétention au titre d'enfants de Dieu. — La vraie traduction des mots : ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθου καὶ ἦκω, est : « C'est de Dieu que je suis sorti et que *me voici* » (ἦκω, présent formé d'un parfait). Jésus se présente au monde avec la conscience que rien en lui n'altère l'impression que doit produire sur les âmes accessibles le séjour céleste qu'il vient de quitter. Ἐξῆλθον, *je suis sorti*, se rapporte au fait de l'incarnation ; ἦκω, *me voici*, au caractère divin de son apparition. — Et avec son origine et sa présence, c'est aussi *sa mission* qu'il tient de Dieu : « Car je ne suis *pas non plus venu de moi-même*. » Ce second trait est propre à confirmer l'impression produite par les premiers. Il n'accomplit pas ici-bas une œuvre de propre choix ; il demeure au service de celle que Dieu lui donne à chaque moment (*car... non plus*). S'ils aimaient Dieu, ils reconnaîtraient sans peine ce caractère de sa venue, de sa personne et de son œuvre.

Verset 43. Pourquoi donc tout cela leur échappe-t-il ? Comment se fait-il en particulier qu'ils ne distinguent pas l'accent et pour ainsi dire le timbre céleste de son *langage* ? Ἀλιὰ, *langage*, diffère de λόγος, *parole*, comme la forme diffère du contenu, le discours de la doctrine : « Vous ne reconnaissez pas mon *parler* ; vous ne le distinguez pas d'une parole humaine ordinaire. Pourquoi ? Parce que vous êtes impuissants à saisir et à recevoir *ma doctrine*. » Il leur manque cet organe interne au moyen duquel l'enseignement de Christ deviendrait chez eux une lumière perçue. Ἀκούειν, *entendre*, signifie ici *comprendre* ; écouter avec ce calme, ce sérieux, cette bonne volonté qui permettent de saisir. Cette impuissance n'était pas un fait de création ; elle résulte de leur vie morale antérieure ; comparez 5.44-

47. Jésus développe maintenant en plein l'idée de la cause première de leur incapacité morale. Cette cause, il l'avait déjà énoncée au verset 38. C'est la dépendance où ils sont intérieurement d'un ennemi de la vérité, qui remplit leur cœur de tumultueuses et haineuses passions, et les rend ainsi sourds à la voix de Dieu qui leur parle par Jésus :

**8.44 Vous êtes issus du<sup>a</sup> père, le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été homicide dès le commencement, et il n'est point dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui ; lorsqu'il dit le mensonge, il parle de son propre fonds : car il est menteur et<sup>b</sup> le père du menteur.**

La lumière ne parvient point à percer dans ce milieu juif, parce qu'il est soumis à un principe ténébreux. — Ὑμεῖς, *vous*, est fortement accentué : « Vous, qui vous targuez d'avoir Dieu pour père. » Grotius a fait de τοῦ διαβόλου, *du diable*, le complément de πατρός, en prenant le premier mot dans un sens collectif : le père des démons. Hilgenfeld, partant de la même construction grammaticale, surprend ici l'évangéliste en flagrant délit de gnosticisme. Ce *père du diable*, serait, selon ce savant, le demiurge des gnostiques ; en d'autres termes, le créateur de ce monde matériel, le Dieu des Juifs, qui serait désigné ici comme le père de Satan, conformément à la doctrine des Ophites chez Irénée<sup>c</sup>. Jésus dirait ainsi aux Juifs, non : « Vous êtes les fils du diable, » mais : « Vous êtes les fils du père du diable, » c'est-à-dire les *frères* de ce dernier. Mais où trouver dans les Ecritures un mot sur la personne du père du diable ? Et comment, à supposer que ce père du diable fût le Dieu des Juifs, Jésus aurait-il appelé ce Dieu des Juifs son propre père (« la maison de *mon Père*, » 2.16) ? Enfin il suffit de comparer 1 Jean 3.10 pour comprendre qu'il appelle les Juifs, non les *frères*, mais les

<sup>a</sup>T. R. omet, avec quelques Mnn. seulement, τοῦ (*le*) devant πατρός. K. 1 Mnn. Syr<sup>sin</sup> omettent τοῦ πατρός.

<sup>b</sup>Au lieu de καί, It<sup>aliq</sup> et quelques Pères lisent ὡς καί ou καθὼς καί (*comme aussi*).

<sup>c</sup>Hilgenfeld : « Les Ophites envisageaient *Jaldabaoth* (le créateur du monde et le Dieu des Juifs), comme le *père du serpent* » (*Einl.*, p. 725).

*fil*s du diable. Le sens littéral est celui-ci : « Vous êtes fils du *père* qui est le *diable*, et nullement, comme vous le pensez, de cet autre père qui est Dieu. »

Les passions déréglées (ἐπιθυμίαι) dont ce père est animé et qu'il leur communique, sont dévoilées dans la seconde partie du verset : ce sont, d'abord, la haine de l'homme, puis l'horreur de la vérité ; précisément les tendances que Jésus venait de reprocher aux Juifs (v. 40). Le verbe θέλετε, *vous voulez, vous vous empresses* (5.35), est contraire au principe fataliste que Hilgenfeld attribue à Jean : il exprime l'assentiment volontaire, l'abondance de sympathie avec laquelle ils se mettent à l'œuvre pour réaliser les aspirations de leur père. Le premier de ces appétits diaboliques est la soif du sang humain. Plusieurs interprètes anciens et modernes (Cyrille, Nitzsch, Lücke, de Wette, Reuss) expliquent le mot ἀνθρωποκτόνος, *homicide*, par une allusion au meurtre d'Abel. Comparez 1 Jean 3.12,15 : « *Ne faisant pas comme Caïn, qui était du malin et qui tua son frère. . . Quiconque hait son frère, est meurtrier.* » Mais l'Écriture n'attribue pas au démon une part dans ce crime, et la relation que Jésus établit ici entre la haine meurtrière de Satan et son caractère de menteur, conduit plutôt à rapporter le mot *homicide* à la séduction du paradis par laquelle Satan a fait tomber l'homme sous le joug du péché et par là de la mort. En le séparant ainsi de Dieu, par le mensonge, il l'a voué à la ruine spirituelle et physique. L'expression : *dès le commencement*, s'explique beaucoup plus rigoureusement dans ce sens. Le sens d'ἀρχή, *commencement*, ne diffère de celui de ce mot 1.1, qu'en ce qu'il s'agit ici du commencement de l'humanité, là du commencement de l'univers. Quant à la citation de 1 Jean, elle ne prouve rien en faveur de l'allusion à Caïn : car son acte y est mentionné comme premier exemple de la haine *d'un homme* contre son frère. — Lorsqu'au v. 40 Jésus disait : « Vous cherchez à me faire périr, moi, *un homme*, » il avait déjà dans sa pensée l'idée de cette haine homicide exprimée par le mot ἀνθρωποκτόνος. — D'où provenait cette haine de Satan contre l'homme ? Sans doute

de ce qu'il avait discerné en lui l'organe futur de la vérité divine et le destructeur de ses mensonges. Ainsi se lient ces deux traits de son caractère : haine de l'homme et hostilité contre la vérité. Et l'on comprend comment cette double haine devait se concentrer au plus haut degré sur Jésus, en qui se réalisait enfin parfaitement l'idée de l'homme, et de l'homme comme organe de la vérité divine. Plusieurs interprètes anciens et modernes ont appliqué l'expression ἐν ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν à la chute du diable. Vg. : *in veritate non stetit* ; Arnaud : *il ne s'est point tenu dans la vérité* ; Ostervald : *il n'a point persisté dans...* Mais le parfait ἔστηκε ne signifie pas : *est demeuré dans* ; son sens est, dans le grec sacré comme dans le grec classique : « je me suis placé là et j'y suis. » Jésus ne veut donc pas dire que le diable a *quitté* le domaine de la vérité, où il aurait été primitivement placé par Dieu, mais plutôt qu'il ne s'y trouve pas, ou plus exactement qu'il n'y a pas pris place et que par conséquent il n'y est pas<sup>a</sup>. Le domaine de la *vérité* est celui de l'essence réelle des choses, clairement reconnue et affirmée, la sainteté Et pourquoi ne vit-il pas dans ce domaine ? *Parce que*, ajoute Jésus, *il n'y a pas de vérité en lui*. Il lui manque *la vérité* intérieure, la vérité dans le sens subjectif, cette droiture de la volonté, qui aspire à la réalité divine. Il faut remarquer, dans cette dernière proposition, l'absence d'article devant le mot ἀληθεία, *vérité* : Satan est privé de *la* vérité parce qu'il manque *de* vérité. On ne peut demeurer dans *la* vérité (objectivement parlant), dans celle que Dieu révèle, que quand on la veut sincèrement. Le ὅτι, *parce que*, est le pendant de celui du v. 43. Tels fils, tel père : des deux parts, on vit et on travaille dans le faux, parce qu'on *est* faux.

Ce que Jésus vient d'exposer sous forme négative, il le reproduit sous forme positive dans la seconde partie du verset. Ne voulant rien puiser dans la vérité divine, Satan est réduit à tirer tout ce qu'il dit de son propre

<sup>a</sup>Westcott explique la forme οὐκ au lieu de οὐχ devant ἔστηκεν, dans **N B D L N X** etc., en faisant de ce verbe l'imparfait de στήκω (ἔστηκεν) ; comparez Romains 14.4, et ailleurs. Il estime que le contexte réclame un temps passé ; je ne le pense pas ; il s'agit de ce que le diable est et fait maintenant, et non d'une révélation sur ses origines.

fonds, c'est-à-dire du néant de sa propre subjectivité ; car la créature, séparée de Dieu, est incapable de posséder et de créer rien de réel. Mentir est donc, dans cet état, son langage naturel, aussi bien que dire la vérité est le langage naturel de Jésus (v. 38) dans la communion où il vit avec Dieu. — ἐκ τῶν ἰδίων, *de son propre fonds*, caractérise admirablement cette faculté créatrice d'un être séparé de Dieu, qui est capable de produire quelque chose sans doute, même de grandes œuvres parfois, et de prononcer de grandes paroles, mais dont les créations, dans la mesure où il crée hors de Dieu, ne sont jamais qu'une vaine fantasmagorie. — Le mot ψεύστης, *menteur*, reproduit l'idée : *Il n'y a pas en lui de vérité*. Dans l'expression : « Il est menteur, et aussi son père, » il ne faut pas faire du mot *son père* un second sujet de *est*, comme si encore ici il s'agissait du père du diable (Hilgenfeld). Le mot : *et son père*, est attribut : « il est menteur et le père du... » Autrement il eût fallu : ὅτι αὐτός ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ. Seulement on peut se demander à quel substantif il faut rapporter le pronom αὐτοῦ (*son*) : au mot ψεύστης, *menteur*, ou au mot ψεῦδος, *mensonge*, dans la proposition précédente ? Je crois, avec Lücke, Meyer et d'autres, que le contexte décide en faveur de la première construction. Car il s'agit ici, non de l'origine du mensonge en général, mais spécialement de la filiation morale des individus *menteurs* que Jésus a devant lui (v. 40 et 44)<sup>a</sup>. Weiss objecte que dans l'expression : « il est menteur, » le mot *menteur* est employé dans le sens générique. Il est vrai ; mais on peut bien en tirer la notion d'un substantif concret. Dans les deux sens, il y a une légère incorrection grammaticale. — La théorie de l'accommodation, au moyen de laquelle on cherche souvent à atténuer la valeur des déclarations de Jésus

<sup>a</sup>La leçon ὡς καὶ οὐ καθὼς (*comme aussi son père*), dans l'It. et chez quelques Pères, est une correction due aux gnostiques qui voulaient trouver ici, comme Hilgenfeld, la mention du *père du diable*. On ne pourrait admettre cette leçon qu'à la condition de lire auparavant ὅς ἔστιν (*celui qui*) au lieu de ὅταν (*quand, chaque fois que*), leçon qui a été en effet conjecturée par Lachmann ; c'est le sens que Westcott croit pouvoir donner, tout en suivant la leçon ordinaire et en reconnaissant la dureté de l'ellipse du sujet de λαλῆ (un homme quelconque) : « *Quiconque* dit le mensonge, parle de son propre fonds ; car il est menteur, *comme aussi* son père (le diable). » — Sur l'explication de Hilgenfeld, qui trouve de nouveau ici l'indication du père du diable, voir ⇒.



sur l'existence personnelle de Satan, peut avoir quelque apparence lorsqu'on l'applique à ses entretiens avec les démoniaques. Mais ici c'est tout à fait spontanément que Jésus donne cet enseignement sur la personne, le caractère et le rôle de cet être mystérieux. Si saint Augustin, et à son exemple les interprètes catholiques et plusieurs modernes, ont eu le tort de voir dans l'expression οὐκ ἔσθηκεν l'indication de la *chute* du diable, Frommann et Reuss ne sont pas moins dans le faux en trouvant dans notre passage l'idée d'un principe *éternel* du mal. Le terme ἔσθηκεν exprime, comme dit Meyer, *le fait actuel* : « Ce passage énonce la mauvaise situation morale du diable, *telle qu'elle est*, sans rien enseigner sur l'origine de cet état. . . » « Mais, ajoute-t-il, la chute du diable est nécessairement supposée par cette parole. » Je crois même qu'il faut faire un pas de plus. Le parfait ἔσθηκα, tout en désignant *l'état présent*, implique la notion d'un *acte passé* auquel est dû cet état ; non dans ce cas, si je ne fais erreur, l'idée d'une chute *hors* de la vérité déjà connue, mais celle d'un refus d'entrer dans la vérité révélée, afin d'y prendre pied et de s'y soumettre. Tout être libre est appelé, à un moment de son existence, à sacrifier volontairement son autonomie naturelle et à subordonner son moi à la manifestation du bien, à *la vérité dévoilée*, c'est-à-dire à Dieu qui se révèle. C'est là l'épreuve décisive à laquelle n'échappe ni l'ange ni l'homme. Le refus de cette annulation volontaire de soi-même en présence de la révélation du bien, du bien parfait, de Dieu, — c'est le *mal* sous sa forme première (simplement négative). L'affirmation exagérée du moi, le mal positif, en est le résultat immédiat. Ce refus d'abdiquer devant la vérité, pour sortir du moi et s'implanter en Dieu, — voilà la chute et du diable et de l'homme ; elle ne saurait être mieux formulée qu'en ces termes : « *n'être pas* dans la vérité, parce qu'on ne s'y est pas *placé* au moment voulu, celui de sa révélation. » — Jésus revient du père aux enfants : ils sont ennemis de la vérité, tout comme l'être malfaisant dont ils dépendent :

**8.45 Et moi, parce que je vous dis la vérité vous ne me croyez pas.**

**46 Qui de vous peut me convaincre de péché ? Et si<sup>a</sup> je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas<sup>b</sup> ? 47 Celui qui est de Dieu comprend les paroles de Dieu ; c'est pour cela que vous ne les comprenez pas, parce que vous n'êtes pas de Dieu.**

Ce qui d'ordinaire, fait qu'un homme est cru, c'est qu'il dit la vérité. Jésus fait avec les Juifs l'expérience opposée. Ils sont tellement dominés par le mensonge dont leur père a obscurci leur cœur, que c'est précisément parce qu'il dit la vérité, qu'il ne trouve pas créance chez eux. Ἐγώ, en tête : *Moi*, l'organe de la vérité, en opposition à Satan, celui du mensonge.

Verset 46. Pour justifier leur défiance à l'égard de son *dire*, il faudrait du moins qu'ils pussent l'accuser de quelque faute dans son *faire* ; car la sainteté et la vérité sont sœurs. Le peuvent-ils ? Qu'ils le fassent ! Ce défi que Jésus jette à ses adversaires montre qu'il se sentait parfaitement lavé, par son apologie du ch. 7, du crime dont on l'avait accusé au ch. 5. Il faut bien se garder de prendre ἁμαρτία, *péché*, dans le sens d'*erreur* (Calvin, Mélanchton) ou de *mensonge* (Fritzsche). C'est ici la même pensée que 7.18 : Jésus affirme que sa *conduite morale* ne motive aucune espèce de soupçon contre la vérité de son enseignement. Il faut se représenter cette question suivie d'une pause propre à laisser le temps à quiconque voudra formuler une accusation. . . Nul n'ouvre la bouche. L'aveu renfermé dans ce silence sert de prémisse au raisonnement suivant. « Eh ! bien donc, si (εἰ δέ, *or si*, ou *si*, tout court), comme votre silence le démontre, j'enseigne la vérité, pourquoi, vous, ne croyez-vous pas ? » Ici, nouvelle pause : il les avait invités à le juger, lui ; en face de son innocence qui vient d'être constatée, il leur laisse le temps de juger leur propre conduite envers lui. Après ce silence, il prononce la sentence : « Vous n'êtes pas de Dieu : voilà la vraie raison de votre incrédulité envers moi » (v. 47). L'expression *être de Dieu* désigne l'état d'une âme qui s'est placée et qui se trouve actuellement sous

<sup>a</sup>T. R. : εἰ δε avec 11 Mjj. ; εἰ tout court dans  $\aleph$  B C L N X  $\Pi$  20 Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Syr.

<sup>b</sup>D 3 Mnn. omettent le v. 46 (confusion des deux ΟΥ ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ ΜΟΙ).

l'influence de l'action divine. C'est le contraire du οὐκ ἔσθηκεν prononcé à l'égard de Satan. Cet état n'exclut pas, mais implique la libre détermination de l'homme. Autrement le ton de reproche qui règne dans notre verset serait injuste et même absurde. — Ἀκούειν, proprement *entendre*, prend ici, comme souvent le terme français, le sens d'une *audition intelligente* (de là le régime à l'accusatif). Comparez la manière dont avait été reçue la déclaration de Jésus sur la vérité qui affranchit (v. 32). — Le διὰ τοῦτο, *c'est pour cela*, porte à la fois sur le principe général posé dans la première partie du verset, et sur le ὅτι suivant : « C'est pour cela... , c'est-à-dire parce que... » La *parfaite* sainteté de Christ est démontrée dans ce passage, non par le silence des Juifs, qui pouvaient fort bien ignorer les péchés de leur interlocuteur, mais par l'assurance avec laquelle Jésus leur pose cette question. Sans la conscience immédiate que Christ avait de la *parfaite* pureté de sa vie, — à supposer qu'il ne fût qu'un homme *plus saint* que les autres, — un sentiment moral aussi délicat que celui qu'impliquerait néanmoins un tel état, n'aurait pu laisser passer inaperçue la moindre tache, soit dans sa vie soit dans son cœur ; et quelle hypocrisie n'eût-il pas fallu, dans ce cas pour adresser à d'autres une question dans le but de la leur faire résoudre autrement qu'il n'y répondait lui-même dans son for intime ! En d'autres termes : donner une preuve fausse dont il espère que nul ne pourra démontrer le peu de solidité !

Conclusion : versets 48-50.

**8.48 Les Juifs répliquèrent donc<sup>a</sup> et lui dirent : Ne disons-nous pas avec raison que tu es un Samaritain et que tu es possédé d'un démon ?**  
**49 Jésus répondit : Je ne suis point possédé d'un démon, mais j'honore mon Père, et vous, vous me déshonorez. 50 Mais je ne cherche point ma gloire ; il est quelqu'un qui la cherche et qui juge.**

Quelques-uns (Hengstenberg, Astié) pensent qu'en appelant Jésus un Samaritain, ils veulent le taxer d'*hérétique*, comme se faisant égal à Dieu.

<sup>a</sup> **N** B C D L N X It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent ουυ.

Mais le terme de Samaritain peut difficilement être envisagé comme synonyme de blasphémateur. Les Samaritains passaient pour les ennemis nationaux des Juifs ; or Jésus paraissait faire acte d'hostilité contre son peuple en accusant tous les Juifs d'être des enfants du démon. Le vertige de la folie leur semble même pouvoir seul expliquer un tel langage ; et c'est ce qu'ils expriment par ces mots : *Tu es possédé d'un démon*, qui sont comme le pendant du reproche de Jésus. Le sens de cette apostrophe revient à ceci : Tu es aussi méchant que fou.

« *Lui, dit saint Pierre, qui, lorsqu'on lui disait des injures, n'en rendait point, mais se remettait à celui qui juge justement* » (1 Pierre 2.3). Cette parole semble avoir été dictée à l'apôtre par le souvenir de la réponse suivante, dans nos v. 49 et 50. A l'injure, Jésus oppose une simple dénégation. Ἐγώ, *moi*, placé en tête, est prononcé avec le sentiment profond du contraste entre le caractère de sa personne et la manière dont il est traité. A la fausse explication que donnent les Juifs de son discours précédent, il substitue la vraie : « Je ne parle pas de vous comme je le fais, poussé par la haine ; mais je parle ainsi pour honorer mon Père. Le témoignage que je dépose contre vous est un hommage que je dois rendre à la sainteté divine. Mais, au lieu de courber la tête à la voix de celui qui vous dit la vérité de la part de Dieu, vous l'injuriez, lui qui glorifie celui que vous prétendez être votre Père. » La conclusion est celle-ci : Vous ne sauriez être enfants de Dieu, puisque vous m'outragez, moi qui ne parle que pour honorer Dieu !

Néanmoins (v. 50), Jésus déclare que les affronts dont on l'abreuve lui importent peu. C'est Dieu que cela regarde ; il s'en remet à Dieu du soin de sa gloire ; car il connaît sa sollicitude envers lui. Il ne veut être honoré que dans la mesure ou son Père lui-même lui donne gloire dans le cœur des hommes. Les deux participes : *qui cherche* et *qui juge*, font pressentir les actes divins par lesquels le Père glorifiera le Fils et châtiara ses calomnieux : d'un côté l'envoi du Saint-Esprit et la fondation du nouvel Israël ; de l'autre la ruine de Jérusalem et le jugement final. C'est ainsi qu'il « s'en

remet à celui qui juge justement. » Du reste tous ne le déshonorent pas ; il en est plusieurs qui déjà l'honorent par leur foi :

2° Les témoignages suprêmes de Jésus sur sa personne : versets 51-59.

**8.51 En vérité, en vérité, je vous dis que, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra point la mort à jamais. 52 Les Juifs lui dirent donc<sup>a</sup> : Maintenant nous savons que tu es possédé d'un démon ; Abraham est mort et les prophètes aussi, et toi, tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera pas la mort<sup>b</sup> à jamais<sup>c</sup> ! 53 Es-tu plus grand que notre père<sup>d</sup> Abraham, qui est mort ? Et les prophètes aussi sont morts ! Qui prétends-tu<sup>e</sup> être ?**

Avec le dernier mot du v 50 *et qui juge*, Jésus en a fini avec ses interlocuteurs actuels. Mais il sait que, parmi ces nombreux auditeurs qui avaient cru en lui (v. 30) et dont plusieurs avaient immédiatement succombé à l'épreuve (v. 32), il y en a un certain nombre qui ont accompli la condition posée par lui, v. 31 : *Si vous demeurez dans ma parole ; c'est à ceux-là, me paraît-il aussi bien qu'à ses disciples en général, qu'il adresse la magnifique promesse du v. 51. Ainsi pensent Calvin, de Wette, etc. Weiss admet que le discours continue simplement : Jésus montre que sa parole sera le moyen par lequel Dieu le glorifiera, en donnant la vie aux uns et jugeant les autres par elle, ce qui montrera à tous qu'il est le Messie. — L'expression : garder ma parole, nous ramène, aussi bien que le ton de cette promesse, à l'exhortation du v. 31 : Demeurez dans ma parole ; et la promesse de ne jamais voir la mort est l'opposé de la menace du v. 35 : L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison. — Le terme de mort n'est point pris au sens spirituel exclusivement, comme si Jésus voulait dire : ne sera pas*

<sup>a</sup>ⲛ B C It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sch. hier. sin</sup> omettent ουν.

<sup>b</sup>B e lisent θανατον ου μη θεωρηση (comme v. 51). — T. R. γευσεται avec E F H. tous les autres : γευσηται.

<sup>c</sup>D It<sup>aliq</sup> omettent εις τον αιωνα.

<sup>d</sup>D It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent πατρος ημων (notre père).

<sup>e</sup>Συ est retranché par 13 Mjj. (ⲛ A B C D N et.) 50 Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Or.

condamné. N’y aurait-il pas quelque charlatanisme, de la part de Jésus, à se donner l’air de dire plus qu’il ne voudrait dire réellement ? C’est bien *la mort*, la mort elle-même, dans le plein sens de ce mot, qu’il nie pour le croyant. Voir à 6.50 et 14.3. Quel encouragement présenté à ceux qui persévéraient dans sa parole : ne plus avoir à ressentir la mort dans la mort !

Les Juifs ne se méprennent donc pas entièrement, comme on le prétend, quand ils concluent de cette parole que Jésus promet aux croyants un privilège que n’ont possédé ni Abraham, ni les prophètes, et qu’il se fait plus grand que ceux-ci ; car il est manifeste qu’il doit posséder lui-même la prérogative qu’il promet aux siens. — L’expression *goûter la mort* repose sur la comparaison de la mort avec une coupe amère que l’homme est condamné à boire. — Le mot εἰς τὸν αἰῶνα, à *jamais*, dans les v. 51 et 52, ne doit pas s’expliquer dans ce sens : « Il mourra bien, mais non *pour toujours* ; » le sens est : « *Jamais* il ne fera l’acte de mourir. » Comparez 13.8. — Le pronom ὅστις, au lieu du simple ὅς, signifie : « qui, tout Abraham qu’il était. . . » Cette objection force Jésus à s’élever à la plus haute affirmation qu’il ait prononcée sur lui-même, celle de sa divine préexistence.

Si Jésus est le vainqueur de la mort pour les siens, c’est qu’il appartient lui-même à *l’ordre éternel*. Il vient d’une sphère dans laquelle il n’y a pas transition du néant à l’existence, ni par conséquent non plus chute de l’existence dans la mort, sauf le cas où il consentirait lui-même à se livrer à cette puissance.

**8.54 Jésus répondit : Si je me glorifie<sup>a</sup> moi-même, ma gloire n’est rien : celui qui me glorifie, c’est mon Père, lui dont vous dites qu’il est votre<sup>b</sup> Dieu ; 55 et cependant vous ne le connaissez pas ; mais moi, je le connais ; et si je dis que je ne le connais pas, je serai semblable à vous<sup>c</sup>,**

<sup>a</sup>Au lieu de δόξαζω que lit T. R. avec 15 Mjj. et les Mnn., on lit δόξασω dans **N B C D** It<sup>pler</sup> Or.

<sup>b</sup>Au lieu de υμῶν que lit T. R. avec **N B D F X** la majorité des Mnn. It<sup>pler</sup>, on lit ἡμῶν (*notre*) dans les 15 autres Mjj. 100 Mnn. Sah. Cop. Syr. (non Syr<sup>sin</sup>, qui omet le pronom).

<sup>c</sup>Au lieu de υμῖν que lisent A B D, les autres : υμῶν.

**menteur ; mais je le connais, et je garde sa parole. 56 Abraham, votre père, a tressailli de joie dans l'espoir de voir mon jour ; et il l'a vu, et il s'est réjoui.**

Dans un sens, Jésus se glorifie bien lui-même chaque fois qu'il se rend témoignage ; mais l'accent est sur ἐγώ, *moi*, « moi seul, sans le Père, recherchant et m'attribuant une position qui ne m'aurait point été donnée. » Le mot δοξάσω peut être soit le futur indicatif, soit l'aoriste conjonctif. C'est ici la réponse à la question : *Qui prétends-tu être ?* « Rien que ce que le Père a voulu que je fusse. » Et cette volonté du Père à son égard se manifeste à chaque instant par des signes éclatants que discerneraient aisément les Juifs, si Dieu était réellement pour eux ce qu'ils prétendent : *leur* Dieu. Mais ils ne le connaissent pas ; et voilà pourquoi ils ne comprennent pas les signes par lesquels celui qu'ils disent être leur Dieu qualifie Jésus à leurs propres yeux.

Cette ignorance de Dieu, que Jésus rencontre chez les Juifs, réveille en lui, par la loi du contraste, le sentiment de la connaissance réelle qu'il a du Père, au nom et à l'honneur duquel il parle : il affirme cette prérogative avec une énergie triomphante, au v. 53. C'est comme le paroxysme de la foi de Jésus en lui-même, foi fondée sur la certitude de cette connaissance immédiate qu'il a de Dieu. S'il ne s'affirmait pas de la sorte comme connaissant Dieu, il serait aussi menteur qu'eux, quand ils prétendent le connaître. Et la preuve qu'il ne ment pas, c'est son obéissance qui contraste avec leur désobéissance. Ainsi se préparent les affirmations inouïes qui vont suivre, v. 56 et 58. — Οἶδα, *je le connais*, désigne la connaissance directe, intuitive, en opposition à ἐγνώκατε (littéralement : *vous avez appris à connaître*), qui se rapporte à une connaissance acquise.

Après avoir ainsi répondu à ce reproche : *Tu te glorifies toi-même*, Jésus en vient à cette question soulevée par eux : *Es-tu plus grand que notre père Abraham ?* et il ne craint pas de répondre en tranchant le mot : « Oui, je le suis ! car après avoir été l'objet de son espérance quand il était sur la

terre, ma venue a été celui de sa joie dans le paradis où il est maintenant ! » Il y a une sanglante ironie dans cette apposition : « Abraham, *votre père*. » Leur patron spirituel tressaillant de joie dans l'attente d'une apparition qui n'excite que leur dépit ! — Les mots *a tressailli*. . . désignent la joie de l'espérance, comme l'indique le ἵνα ἴδῃ, *afin de voir*. Le *voir*, lui, c'était là le but et l'objet des transports d'allégresse du patriarche. Il s'agit évidemment de ce qui se passa dans le cœur d'Abraham quand il reçut de la bouche de Dieu les promesses messianiques, telles que Genèse 12.3 ; 22.18 : « *Toutes les nations seront bénies en ta postérité, parce que tu as obéi à ma voix*. » — L'expression *mon jour* ne peut désigner que l'époque actuelle, celle de l'apparition du Christ sur la terre (Luc 17.22). Les explications de Chrysostome (le jour de la Passion) et de Bengel (le jour de la Parousie) ne sont aucunement motivées ici. Hofmann et Luthardt entendent par là la naissance *promise* d'Isaac, promesse dans laquelle Abraham vit le gage de celle du Messie. Mais l'expression : *mon jour*, ne peut se rapporter qu'à un fait concernant la personne même de Christ.

La relation entre le ἵνα ἴδῃ, *afin de voir*, et le passé εἶδε, *et il a vu*, prouve que ce dernier terme exprime la réalisation du désir qui avait fait tressaillir le patriarche, l'apparition de Jésus ici-bas. L'aoriste second passif ἐχάρη exprime bien la joie calme de la vue, en opposition au tressaillement de l'attente (ἠγαλλιάσατο). Jésus révèle donc ici, comme le reconnaissent la plupart des interprètes, un fait du monde invisible, dont lui seul pouvait avoir connaissance. Comme, à la transfiguration., nous voyons Moïse et Elie instruits des circonstances de la vie terrestre de Jésus, ainsi Jésus déclare qu'Abraham, le père des croyants, n'est point étranger, dans le séjour de la gloire, à l'accomplissement des promesses qui lui avaient été faites, et qu'il a contemplé la venue du Messie sur la terre. Nous ignorons sans doute sous quelle forme les événements d'ici-bas peuvent être rendus sensibles à ceux qui vivent dans le sein de Dieu. Jésus affirme simplement le fait. — Cette interprétation est la seule qui laisse aux mots leur sens na-



turel. Les Pères appliquent le εἶδεν, *il a vu*, à certains événements typiques dans le cours de la vie d'Abraham, tels que la naissance ou le sacrifice d'Isaac, dans lesquels le patriarche contempla, par anticipation, l'accomplissement des promesses. Ces explications sont exclues par l'opposition tranchée qu'établit le texte entre la joie de l'attente et celle de la *vue réelle*. Il en est de même de celle de Hengstenberg et de Keil, qui appliquent les derniers mots du verset à la visite de l'ange de l'Éternel à Abraham (Genèse ch. 18). L'expression *mon jour* ne peut recevoir, dans toutes ces applications, qu'un sens forcé. On ne cite plus que pour mémoire l'explication socinienne : « Abraham aurait tressailli de joie, s'il eût vu mon jour. » Que faire du second membre dans cette interprétation ?

En faisant ressortir cette double joie d'Abraham, celle de la promesse et celle de l'accomplissement, Jésus fait rougir les Juifs du contraste entre leurs sentiments et ceux de leur prétendu père.

**8.57 Sur quoi les Juifs lui dirent : Tu n'as pas encore cinquante<sup>a</sup> ans, et tu as vu Abraham<sup>b</sup> ! 58 Jésus leur dit : En vérité, en vérité je vous le dis : Avant qu'Abraham devînt<sup>c</sup>, je suis.**

De ce qu'Abraham avait vu Jésus, il paraissait résulter que Jésus devait avoir vu Abraham. La question des Juifs est l'expression d'une surprise indignée. — Le chiffre cinquante est un chiffre rond ; *cinquante ans* désigne la clôture de l'âge viril. Comparez Nombres 4.3,39 ; 8.24-25. Le sens est : « Tu n'es pas encore vieillard. » Il n'y a rien à conclure de là quant à l'âge réel de Jésus, puisque dix ou vingt années de plus, dans ce cas, ne changeaient rien à la chose. — « Je ne suis pas seulement son contemporain, répond Jésus, mais j'existe même antérieurement à lui. » La formule *amen, amen*, annonce la grandeur de cette révélation sur sa personne. Par les termes γενέσθαι, *devînt* et εἶμι, *je suis*, Jésus oppose, comme le dit Weiss, son existence

<sup>a</sup>Λ 3 Mm. Chrys. : τεσσαρακοντα (*quarante*)

<sup>b</sup>Ν Sah. Syr<sup>sin</sup> : Αβρααμ εωρακεν σε (*Abraham t'a vu*). Β : Αβρααμ εωρακες (εωρακε σε) ?).

<sup>c</sup>D It<sup>pler</sup> omettent γενεσθαι (*devînt*).

éternelle au commencement historique de l'existence d'Abraham. *Devenir*, c'est passer du néant à l'être ; εἰμί, *je suis*, désigne un mode d'existence qui n'est point dû à une semblable transition. Jésus va plus loin ; il dit, non *j'étais*, mais *je suis*. Par là il s'attribue non une simple priorité par rapport à Abraham, ce qui serait encore compatible avec l'intuition arienne de la personne de Christ, mais l'existence dans l'ordre absolu, éternel, divin. Cette parole rappelle celle du Psaume 90.2 : « *Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses fondé la terre, d'éternité en éternité, TU ES, ô Dieu !* » Sans doute l'éternité ne doit pas être considérée comme proprement *antérieure* au temps. Le terme πρὶν, *avant que*, exprime par une image symbolique, puisée dans la conscience humaine de Jésus, le rapport de *dépendance* du temps à l'éternité qui ne devient intelligible à l'esprit de l'homme que sous cette forme de la succession. — On ne pense plus à recourir aujourd'hui aux explications forcées, proposées jadis par divers commentateurs tels que Socin et Paulus : « Je suis, *en tant que Messie promis*, antérieur à Abraham. » ou les auteurs du catéchisme socinien : « Avant qu'Abraham puisse justifier son nom d'Abraham (*père d'une multitude*, par la foule des païens qui seront un jour convertis), je suis *votre Messie*, à vous, Juifs. » Scholten lui-même reconnaît (p. 97 et suiv.) l'insuffisance de ces tentatives exégétiques. D'après lui, il faudrait sous-entendre un attribut de εἰμί ; ce serait ὁ χριστός, *le Messie*. Mais l'antithèse de εἶναι et γίνεσθαι (*d'être* et de *devenir*) ne permet pas de donner au premier de ces termes un sens autre que celui-ci d'exister. D'ailleurs il s'agit de répondre à cette question : As-tu donc vu Abraham ? La réponse, comprise comme le veut Scholten, serait sans rapport avec la question. Le socinien Crell et de Wette entendent : « J'existe dans l'intelligence ou dans le plan divin. » Beyschlag va un peu plus loin : Jésus voudrait dire qu'en lui se réalise ici-bas un principe éternel, divin, mais impersonnel, l'image de Dieu. Mais cette image impersonnelle de Dieu ne pouvant exister que dans l'entendement divin, cela revient au fond à l'explication de de Wette. A cette explication d'un idéal impersonnel, s'opposent trois choses :

1. le ἐγώ, *moi*, qui prouve que cet être éternel est personnel ;
2. le parallèle avec Abraham : on ne peut mettre en parallèle un principe impersonnel avec une personne, surtout quand il s'agit d'un rapport d'antériorité ;
3. comment l'idée d'un principe purement impersonnel répondrait-elle à l'objection des Juifs : *Tu as donc vu Abraham ?*

Et pourtant, si cette parole ne satisfaisait pas au postulat des Juifs, elle n'était plus qu'une ridicule jactance<sup>a</sup>. — Cette déclaration a le caractère de la plus haute solennité. C'est certainement l'une de celles auxquelles Jean a emprunté l'idée fondamentale des premiers versets du prologue. Elle porte en elle la garantie de son authenticité, d'abord par sa concision frappante, ensuite par son sens même. Quel historien prêterait gratuitement à son héros une parole propre à le faire taxer de fou ? On demandera sans doute comment Jésus peut tirer de sa conscience humaine une parole qui la transcende si absolument. Cette conception, il l'a puisée dans la révélation de son Père, quand celui-ci lui a dit : « Tu es mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis tout mon bon plaisir. » Il y a là un fait qui est analogue à celui qui s'accomplit dans la conscience du croyant quand il reçoit par l'Esprit le témoignage qu'il est *enfant de Dieu* (Romains 8.16).

### 8.59 Là-dessus, ils prirent des pierres pour le lapider ; mais Jésus se cacha et sortit du temple<sup>b</sup>.

Devant cette réponse, il ne restait en effet aux Juifs qu'à adorer... ou à lapider. Le mot ἤρσαν, proprement : *ils levèrent*, indique une velléité, une

<sup>a</sup>Beyschlag lui-même l'a senti ; il a eu recours dès lors à un autre expédient, celui qu'a proposé Weizsäcker : la distinction entre deux théologies juxtaposées dans notre évangile, celle de Jésus lui-même et celle de l'évangéliste (à laquelle seule appartiendrait l'idée de la préexistence). Mais il n'est pas aisé de comprendre comment à ce point de vue on peut défendre encore l'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile, comme le fait Beyschlag (comparez sur cette question ⇒).

<sup>b</sup>Après ἱεροῦ, T. R. lit διελθῶ, δια μεσου αυτων και παρηγεν ουτως (*passant au milieu d'eux, et il s'en alla ainsi*), avec A C E F G H K L M N S U X Γ Δ Π les Mnn. Syr<sup>sch. p</sup> Cop ; ces mots manquent dans N B D It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Syr<sup>sin</sup> Or. Chrys.

menace, plutôt encore peut-être qu'un dessein bien arrêté. Comparez l'expression plus forte 10.31. Ces pierres se trouvaient probablement dans le parvis, en vue de la construction du temple, qui n'était pas encore terminée. Le mot ἐκρύβη, (*il se cacha*), ne renferme point, exclut plutôt l'idée d'un miracle. Jésus était entouré d'un cercle de disciples et d'amis qui facilitèrent son évaison. — Quelle que soit l'autorité des documents et des Vss. qui appuient ici le T. R. (voir la note), il est évident que les derniers mots sont une glose marginale composée au moyen des premiers mots du chapitre suivant et de Luc 4.30. Baur en défend l'authenticité et essaie de tirer de là une preuve du docétisme de l'auteur. Mais l'expression normale eût été, au point de vue docète, non ἐκρύβη, (*il se cacha*), mais ἀφανῆς ἐγένετο (*il disparut*).

C'est ici le terme de la lutte la plus violente que Jésus ait eu à soutenir en Judée. Les chapitres 7 et 8 correspondent sous ce rapport au ch. 6. La victoire générale de l'incrédulité y est décidée pour la Judée, comme elle l'a été au ch. 6 pour la Galilée. Aussi, dès maintenant, Jésus abandonne-t-il graduellement le champ de bataille à ses adversaires, jusqu'à cet autre ἐκρύβη, définitif, 12.36, qui clora son ministère public en Israël.

Nous avons vu s'évanouir, devant une exégèse calme et consciencieuse, toutes les invraisemblances que la critique a relevées en si grand nombre dans ce chapitre et dans le précédent. Les réponses et les objections des Juifs, que Reuss taxe de grotesques et d'absurdes, nous ont paru, en nous replaçant au point de vue de ceux qui les font, naturelles et logiques. L'argumentation de Jésus, qui, d'après Kenan, « jugée selon les règles de la logique aristotélicienne, est très faible. » ne paraît telle que parce qu'on oublie qu'il est des choses que Jésus, comptant sur la conscience morale de ses adversaires, croit pouvoir poser comme axiomes. Il n'y a certainement pas, dans ces deux ch. 7 et 8, un fait ou une parole aussi invraisemblable que la supposition d'après laquelle de tels entretiens auraient été inventés après coup hors de la situation historique à laquelle ils s'adaptent si par-

faitement. Nul verbiage, nulle inconvenance, nulle solution de continuité. Cette reproduction des entretiens de Jésus est faite avec une telle délicatesse qu'on accorderait presque son assentiment à l'hypothèse d'un rationaliste du siècle passé, Bertholdt, qui supposait que l'évangéliste avait pris note des discours de Jésus au moment même où il les avait entendus. Deux traits nous frappent surtout dans ces chapitres :

1. la forme *dialoguée*, si pleine d'actualité, et qui a pu se graver dans l'esprit d'un témoin plus facilement qu'un discours suivi ;
2. le caractère *sommaire* des témoignages de Jésus. C'est toujours, pour commencer, une simple et grande affirmation sans développements : 7.37-38 ; 8.12,31-32 ; puis, à mesure qu'elle devient l'objet d'une discussion entre Jésus et ses auditeurs, sont donnés les développements.

Ces deux traits suffiraient à prouver le caractère historique du récit.

## DEUXIÈME CYCLE

Les conséquences du premier point de départ, la guérison de l'impotent, ch. 5, sont épuisées. Un nouveau miracle produit chez les Juifs une recrudescence de haine, et provoque une nouvelle phase du conflit. Cependant on sent que le fort de la lutte est passé. Les Judéens, ceux-là mêmes qui s'étaient montrés un moment disposés à croire, se sont heurtés, comme les Galiléens, à la spiritualité absolue des promesses de Jésus. Celui-ci commence dès maintenant à abandonner à son aveuglement une société perdue ; il travaille surtout à grouper autour de lui le petit nombre de ceux qui doivent former le noyau de la société future. Aussi le caractère incisif des entretiens précédents fait-il place à l'accent de la résignation et de la charité attristée.

1. un nouveau miracle ouvre ce second cycle, ch. 9 ;
2. à ce miracle se rattache un premier discours, puis le tableau de ses effets immédiats, 10.1-21 ;
3. un second discours, qui, quoique tenu un peu plus tard et dans un autre séjour, n'est, quant au sujet, que la continuation du premier ; enfin, une courte notice historique, 10.22-42.

## PREMIÈRE SECTION

1. Le fait : v. 1 à 12 ;
2. L'enquête : v. 13 à 34 ;
3. Le résultat moral : v. 33 à 41.

### I. Le fait : v. 1 à 12

**9.1 Et en passant, il vit un homme aveugle de naissance ; 2 et ses disciples l'interrogèrent, disant : Maître, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? 3 Jésus répondit : Ni lui, ni ses parents n'ont péché ; mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. 4 Il faut que je fasse<sup>a</sup> les œuvres de celui qui m'a envoyé<sup>b</sup> pendant qu'il est jour ; la nuit vient, où personne ne peut travailler. 5 Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde.**

Ces cinq premiers versets décrivent la situation dans laquelle s'est produit le nouveau miracle. Si les derniers mots du chapitre précédent dans

---

<sup>a</sup> B D L Sah. Cop. Syr<sup>hier</sup> Or. lisent ημῶς (*que nous fassions*) au lieu de εμε (*que je fasse*) qui a pour lui les 16 autres Mjj. les Mnn. It. Vg. Syr<sup>sch. p. sin.</sup>.

<sup>b</sup> L Cop. : ημῶς (*nous*) au lieu de με.

le T. R. étaient authentiques, les premiers de celui-ci rattacheraient étroitement cette scène à la précédente. Comparez καὶ παράγων avec παρήγγεν οὕτως. Mais il y aurait, dans ce cas, comme l'a bien vu de Wette, une invraisemblance dans le récit ; car la question que les disciples adressent à Jésus au v. 2, suppose un état d'âme plus calme que celui dans lequel ils auraient pu se trouver en sortant du temple à la suite de la scène violente du ch. 8. Rien, dans le texte authentique, ne force à rattacher l'un de ces faits à l'autre. La formule καὶ παράγων, *et en passant*, exige seulement que l'on ne mette pas entre eux un intervalle trop considérable. Si la scène 8.30-59 s'était passée le matin, celle qui suit peut avoir eu lieu le soir du même jour. Ce moment de la journée convient bien à l'image qu'emploie le Seigneur, v. 4 et 5. — L'aveugle se tenait à l'une des portes soit du temple, soit plutôt de la ville, pour mendier. Les disciples apprirent par lui ou par d'autres qu'il était aveugle de naissance. Au point de vue du monothéisme juif, la souffrance paraissait ne pouvoir être que la conséquence du péché. Or, comment appliquer cette loi au cas actuel ? La seule alternative qui s'offrait à la pensée est celle qu'indique la question des disciples ; mais ses deux termes paraissent également inadmissibles. Le dogme de la préexistence des âmes ou celui de la métempsycose aurait pu donner quelque vraisemblance à la première supposition ; mais ces systèmes, quoique le premier surtout ne fût pas étranger à l'enseignement rabbinique, ne furent jamais populaires en Israël. Il eût donc fallu admettre que le malheur de l'aveugle était un châtement anticipé de ses péchés futurs, ou la punition de quelque faute commise par lui dans l'état embryonnaire (Genèse 25.22 ; Psaumes 51.7). Mais ces deux explications devaient sembler l'une et l'autre bien improbables. L'autre supposition, celle que cet homme souffrait pour les péchés de ses parents, pouvait s'appuyer sur Exode 20.5, mais paraissait cependant contraire à la justice de Dieu. Les disciples, n'entrevoyant pas de solution raisonnable, prient Jésus de se prononcer. Le ἵνα conserve toujours en quelque mesure la notion de but : « *qu'il ait dû naître ainsi, selon le plan divin.* » — Dans sa réponse, Jésus ne veut pas nier l'existence du

péché chez l'aveugle ou chez ses parents : mais il ne reconnaît point une connexion morale entre ce péché, individuel ou domestique, et la cécité dont est frappé ce malheureux. Il enseigne aux disciples qu'ils doivent diriger leur attention, non sur la cause mystérieuse de la souffrance, mais sur le but pour lequel Dieu la permet et les effets salutaires que nous en pouvons tirer. La souffrance individuelle ne se rattache souvent que d'une manière *générale* au péché collectif de l'humanité (voir à 5.14) : elle ne nous donne point le droit de juger celui qui souffre, mais elle nous commande d'accomplir envers lui une divine mission, en le secourant temporellement et spirituellement. Comme le mal a son œuvre sur la terre. Dieu y a aussi la sienne, et elle consiste à faire du mal même la matière du bien. — Tous ces actes par lesquels nous concourons à l'accomplissement de l'intention divine, rentrent dans ce que Jésus appelle ici *les œuvres de Dieu*. La suite montrera que ce mot comprend, dans la pensée de Jésus, avec l'acte extérieur qui porte le sceau de la toute-puissance divine (le miracle de la guérison, v. 6 et 7), les effets moraux qui en résulteront, l'illumination spirituelle et le salut de l'aveugle (v. 35-38). L'appel à secourir et à sauver ce malheureux avait retenti dans son cœur au moment où il avait porté ses yeux sur lui ; de là le εἶδεν du v. 1. — Le terme φανερωθῆναι, *soient manifestées*, s'explique par le fait que ces œuvres sont primitivement cachées dans le plan divin, avant d'être exécutées. — Ce point de vue auquel Jésus envisage la souffrance est celui qu'il cherche à faire partager à ses disciples dès la fin du v. 3, et qu'il développe dans les v. 4 et 5 en l'appliquant à sa tâche personnelle durant son séjour ici-bas.

Lorsque le maître qui a confié une tâche à l'ouvrier (ὁ πέμψας, *celui qui a envoyé*) donne le signal, celui-ci doit agir, aussi longtemps que dure la journée de travail. Ce signal, Jésus vient de l'entendre. Si même c'est un jour de sabbat, il ne peut renvoyer d'obéir. Peut-être contemple-t-il dans le même instant le soleil qui s'abaisse à l'horizon et qui aura tout à l'heure disparu. Ce jour qui va finir est pour lui l'emblème de sa vie ter-



restre qui touche à son terme (8.21). « Quand la nuit est venue, dit-il, les artisans cessent leur travail. Mon travail, à moi, c'est d'éclairer le monde, comme ce soleil ; et pour moi, comme pour lui, dans peu finira la tâche. Je ne dois donc pas perdre un seul moment du temps qui me reste pour la remplir. » — La leçon des plus anciens Mjj. (« il faut que *nous fassions*. . . ») est défendue par Meyer, Lange, Luthardt, Weiss, Wahle, Westcott, Tischendorf, etc. Il faut dans ce cas supposer qu'elle a été remplacée dans les nombreux documents qui lisent ἐμέ, *moi*, sous l'influence du με, qui suit, et du v. 3. C'est possible ; mais est-il bien naturel que Jésus étende à tous les disciples l'obligation du devoir qu'il va remplir ? Et la supposition inverse n'est-elle pas possible aussi ? N'a-t-on pas voulu faire de cette parole toute individuelle une maxime de morale, et plus probablement encore éviter d'appliquer au Seigneur les mots suivants, qui paraissaient incompatibles avec son état de gloire céleste : *La nuit vient, où personne ne peut travailler ?* Il m'est impossible d'accorder le ἡμᾶς, *nous*, avec le με, *moi*, qui suit. Car il y a corrélation étroite entre ces deux notions : *être envoyé et faire l'œuvre de*. Je crois donc que le ἡμᾶς a été substitué à tort à ἐμέ et que deux seuls Mss. (N et L) ont été conséquents jusqu'au bout en ajoutant au changement de ἐμέ en ἡμᾶς celui de με en ἡμᾶς. Les deux autres, B et D, en négligeant de faire ce second changement, ont prononcé l'aveu et la condamnation du premier. Il importe de remarquer que les anciennes Vss., l'*Itala*, la *Peschitto*, Syr<sup>sin</sup>, appuient la leçon reçue. — Le contraste du *jour* et de la *nuit* ne peut désigner, dans ce contexte celui de l'opportunité et de l'inopportunité, ou celui du moment de la grâce et de l'heure où on ne peut plus l'obtenir : ce ne peut être ici que le contraste entre le temps du *travail* pendant la journée et celui du *repos*, une fois la nuit venue. Il n'y a donc rien de sinistre dans cette image de la nuit. Mais dans quel sens l'idée de repos peut-elle s'appliquer à la vie céleste de Jésus-Christ ? Ne continue-t-il pas du ciel par son Esprit l'œuvre commencée ici-bas ? Il est vrai : mais, dans son existence céleste, il ne fait réellement que moissonner ce qu'il a semé durant son séjour ici-bas (4.38). Par conséquent un seul appel divin à faire

le bien, négligé par lui, un seul instant perdu sur la terre, eût laissé une lacune irréparable dans l'œuvre du salut accomplie après son départ par le Saint-Esprit. Toute la matière de l'activité régénératrice et sanctifiante de l'Esprit, jusqu'à la fin de l'économie actuelle, est empruntée au travail terrestre de Jésus.

L'expression : *Je suis la lumière du monde*, v. 5, n'est point en relation avec l'image du jour et de la nuit, v. 4 : elle est choisie par rapport à l'œuvre spéciale que le Seigneur doit maintenant accomplir en donnant la vue physique et spirituelle à l'aveugle-né. On voit par la conjonction ὅταν, *quand*, qui ne peut être rendue que par *tant que*, combien son séjour dans ce monde est aux yeux de Jésus quelque chose de passager et en quelque sorte d'accidentel. Comment ne se hâterait-il pas de bien employer un temps qui doit finir si vite ?

**9.6 Ayant dit cela, il cracha à terre et fit de la boue avec sa salive, et il enduisit de cette boue les yeux de l'aveugle<sup>a</sup>, 7 et lui dit : Va, lave-toi au bassin de Siloé (nom qui signifie : Envoyé<sup>b</sup>). Il s'en alla donc, et se lava, et revint voyant.**

Par les mots : *ayant dit cela*, l'évangéliste présente l'acte suivant comme l'application immédiate du principe que Jésus vient de poser. — Matthieu 20.34 ; Marc 10.46, Jésus guérit un aveugle par le simple attouchement. Marc 7.33 ; 8.23, il emploie, comme ici, sa salive pour opérer des guérisons. Il ne fait donc usage d'un élément extérieur que dans quelques cas. De là résulte qu'il n'en use point comme d'un moyen médical. Serait-ce le véhicule ou le conducteur de sa puissance miraculeuse, comme l'ont pensé plusieurs ? La même raison empêche de s'arrêter à cette pensée. Il faut plutôt voir dans cette manière d'agir un procédé pédagogique, non dans le but de mettre à l'épreuve la foi du malade, comme il va le faire avec l'aveugle

<sup>a</sup>B C : ἐπεθήκε au lieu de ἐπεχρίσε. T. R. lit avec 44 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr. : τον π. επι τ. οφθ. του τυφλ. *il oignit de boue les yeux de...* Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent τον πηλον. DN αυτου.

<sup>b</sup>Cette parenthèse manque dans Syr<sup>sch. sin</sup> et dans une traduction persane.

(Calvin), mais afin d'entrer en contact plus direct et plus personnel avec lui. Lorsque Jésus avait à faire avec des malades qui jouissaient de tous leurs sens, il pouvait agir sur eux par le regard et par la parole. Mais dans des cas comme celui du sourd-muet (Marc 7.33 et suiv.) et de l'aveugle (Marc 8.23), nous le voyons se servir de quelque moyen matériel pour les mettre en relation avec sa personne et présenter à leur foi son véritable objet. Il fallait qu'ils connussent que leur guérison émanait de *sa personne*. Cette connaissance était le point de départ de la foi en lui comme auteur de leur salut. Et si, dans le cas qui nous occupe, Jésus fait plus que d'oindre les yeux de l'aveugle, s'il les recouvre d'un tampon de boue, ajoutant ainsi à la cécité naturelle une cécité artificielle, et renvoie se laver à Siloé, le but de cette manière d'agir peut difficilement être celui que supposent Meyer et Weiss, de donner à l'organe qui n'avait jamais fonctionné auparavant, le temps de se former et de se préparer à agir ; car, une fois la puissance miraculeuse admise, elle ne saurait être limitée de cette manière ; il est plus vraisemblable qu'ici encore le but de Jésus est de nature morale. — Le réservoir de Siloé avait joué un rôle important dans la fête qui finissait. Dans la libation solennelle et journalière (⇒), cette source avait été présentée au peuple comme l'emblème des bienfaits théocratiques et le gage de toutes les bénédictions messianiques. Cette signification typique de Siloé reposait sur l'A. T. qui avait établi un contraste entre cette source modeste, jaillissant sans bruit au pied de la colline du temple (*les eaux de Siloé qui coulent doucement*), emblème du salut divin opéré par le Messie (Emmanuel), et les *grosses eaux* (de l'Euphrate), symbole de la force brutale des ennemis de la théocratie (Esaïe 8.7). Que fait donc Jésus en ajoutant à la cécité réelle de cet homme, que lui seul peut guérir, cette cécité artificielle et symbolique, que l'eau de Siloé doit enlever ? D'abord il donne expressément, comme il ne l'avait pas fait au ch. 5 à l'égard de l'étang de Béthesda, une part à la source sacrée dans son œuvre de guérison, qu'il place ainsi plus évidemment aux yeux de tous sous la sauvegarde de Dieu lui-même. Dieu est par là comme associé à cette nouvelle œuvre sabbatique (Lange). Puis il se présente lui-

même comme la véritable source de Siloé dont avait parlé le prophète, et déclare ainsi au peuple que ce type de la grâce de Jéhova est maintenant accompli en lui.

C'est sans doute cette signification symbolique attribuée à l'eau de Siloé, qui explique la remarque de l'évangéliste : *nom qui signifie : Envoyé*. Au point de vue philologique, la justesse de la traduction donnée par Jean n'est plus contestée : il est reconnu que le nom de *Siloam* est un substantif ou un adjectif verbal venant de שִׁלְוָה, et dérivé du participe passif kal ou plutôt du pihel (avec solution du daguesch fort dans le ש en ו). Quelle était l'origine de cette dénomination ? Le réservoir de Siloé, retrouvé par Robinson près de l'endroit où se rencontrent les trois vallées de Tyropéon, de Hinnom et de Josaphat, est alimenté par un conduit souterrain, qui part de la source de la Vierge dans la vallée de Josaphat et traverse en zigzag la paroi de rocher d'Ophel, prolongation méridionale de la colline du temple. On peut donc expliquer le nom d'*envoyé* dans ce sens : une eau *amenée* de loin. Ou bien l'on peut penser, avec Ewald, au *jet* même de la source, c'est-à-dire de la fontaine intermittente qui alimente le réservoir (voir ⇒). Ou enfin on peut y voir l'idée d'un *don* de Jéhova (Hengstenberg), les sources étant envisagées en Orient comme des présents de Dieu. Dans tous les cas cette parenthèse a pour but d'établir un rapport entre cette source célébrée par le prophète comme l'emblème du salut messianique (*l'Envoyé* typique), et *l'Envoyé* proprement dit qui apporte réellement ce salut.

Comme le fait remarquer Franke (p. 314), ce cas, étant le seul où Jean appuie sur le sens d'un nom, doit s'expliquer par la circonstance qu'Ésaïe avait déjà mis en rapport l'eau de Siloé avec le salut dont l'évangéliste reconnaît l'accomplissement en Jésus.

Meyer et d'autres expliquent cette parenthèse en supposant que Jean a vu préfiguré, dans ce nom d'*Envoyé*, l'*envoi* de l'aveugle lui-même à Siloé. Comme s'il y avait le moindre rapport logique entre cet envoi et le nom de ce réservoir : comme si surtout le nom d'*Envoyé* n'était pas le titre constant

de Jésus lui-même dans notre évangile ! Pour se défaire de cette parenthèse qui l’embarrasse, Lücke a recours, non sans hésitation, à l’hypothèse d’une interpolation. La *Peschitto* et la *Syriaque du Sinai* omettent en effet ces mots. Mais cette omission dans les traductions syriaques s’explique tout naturellement, puisque le mot traduit appartient à cette langue.

D’après la leçon alex., il faudrait traduire au v. 6 : « Il appliqua *sa* boue sur... » Weiss, pour sauver cette leçon qui répugne, propose de rapporter le pronom αὐτοῦ, non à Jésus, mais à πτύσματος, *la salive* : « Il appliqua la boue de la salive. » Le fait est qu’ici, comme souvent, il faut savoir s’affranchir du préjugé qui attribue au texte alexandrin une sorte d’infaillibilité. — La préposition de mouvement εἰς, *dans*, est employée avec le verbe νίψαι, *se laver*, probablement parce que l’aveugle devait descendre, dans le réservoir. Suivant Meyer, elle s’expliquerait par le fait qu’en se lavant, l’aveugle devait faire tomber la boue dans le bassin (!). — Il va de soi que l’aveugle trouva un guide parmi les personnes présentes. Comment Reuss peut-il inculper le narrateur au sujet de l’omission, de ce détail ? — L’évangéliste dit : *Il revint voyant* ; cela signifie sans doute que l’aveugle revint au lieu où il avait laissé Jésus, pour lui rendre grâces, et que, ne l’y trouvant plus, — Jésus ne faisait que *passer* (v. 1), — il retourna dans sa demeure. C’est ce qui ressort en effet de l’expression suivante (v. 8) : *les voisins*, ainsi que des v. 35 et 37. Reuss : « On ne nous dit pas où l’homme alla après s’être lavé, pourquoi il ne revint pas vers son bienfaiteur... » Que dire d’une telle critique !

**9.8 Ses voisins donc et ceux qui auparavant le voyaient mendier<sup>a</sup>, disaient : N’est-ce pas là celui qui était assis et qui mendiait ? 9 Les uns disaient : C’est lui-même ; les autres : Il lui ressemble<sup>b</sup>. Lui disait : C’est**

<sup>a</sup>T. R. 10 Mjj. les Mnn. lisent τυφλος (*aveugle*). **ⲛ** A B C D K L N X 10 Mnn. It<sup>al</sup>iq Vg. Sah. Cop. Syr. lisent προσαιτης (*mendiant*) ; It<sup>pl</sup>er : τυφλος ην και προσαιτης.

<sup>b</sup>**ⲛ** B C L X b Vg. Syr<sup>sch.</sup> hier Cop. : ουχι αλλα ομοις (*non, mais il lui ressemble*) au lieu de οτι ομοιος ; (*qu’il lui ressemble*) que lit T. R. avec tous les autres.

**bien moi. 10 Sur quoi, ils lui disaient : Comment<sup>a</sup> tes yeux ont-ils été ouverts ? 11 Lui répondit et dit<sup>b</sup> : Un homme<sup>c</sup> appelé Jésus a fait de la boue et en a oint mes yeux et m'a dit : Va à l'étang de Siloé<sup>d</sup>, et te lave. Et<sup>e</sup> y étant allé et m'étant lavé, j'ai recouvré la vue. 12 Ils lui dirent donc : Où est cet homme ? Il dit : Je ne sais.**

Ces versets décrivent, de la manière la plus naturelle et la plus dramatique, l'effet produit par le retour de l'aveugle dans sa maison. Des voisins, l'évangéliste distingue tous ceux, en général, qui étaient habitués à le voir (participe, imparfait  $\theta\epsilon\omega\rho\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ ) demandant l'aumône. — La question du v. 8 est posée par tous ; mais deux tendances un peu différentes se manifestent immédiatement dans les solutions données, v. 9. Les uns reconnaissent franchement le fait : « Oui, c'est lui. » Les autres semblent déjà se ménager un moyen de l'éluder : « Il lui ressemble. » Dans la leçon byz. : *Il lui ressemble*, est concédée une ressemblance fortuite qui tendrait à établir l'identité. Mais d'après la variante alex. « Non ; mais il lui ressemble ! » il y aurait déjà négation de l'identité ; le tout se réduirait à une ressemblance fortuite. En tout cas, ce sont évidemment les derniers qui, sur la déclaration de l'aveugle, lui posent les questions du v. 10 et du v. 12. — L'expression *recouvrer la vue* (v. 11) vient de ce que la cécité, même de naissance, est un état contre nature<sup>f</sup>. La question du v. 12 trahit l'intention de provoquer une enquête ; c'est la transition au morceau suivant.

<sup>a</sup>  $\aleph$  C D L N X It<sup>aliq</sup> Vg. Sah. ajoutent ουν.

<sup>b</sup>  $\aleph$   $\kappa$  αι ειπεν est omis par  $\aleph$  B C D L It<sup>aliq</sup> Vg. Sah.

<sup>c</sup>  $\aleph$  B L quelques Mnn. It. Vg. Sah. Syr<sup>p. sin.</sup> lisent ο devant ανθρωπος (*l'homme*).

<sup>d</sup>  $\aleph$  B D L X It<sup>aliq</sup> Sah. Cop. Syr<sup>hier.</sup> : εις τον Σιλωα au lieu de εις την κοιλ. του Σ.

<sup>e</sup>  $\aleph$  B D L N X quelques Mnn. Sah. Cop. Syr<sup>p.</sup> : ουν au lieu de δε.

<sup>f</sup> A l'occasion du terme  $\alpha\nu\epsilon\beta\lambda\epsilon\psi\epsilon$  (littéralement : *il revit*), Meyer cite un passage de Pausanias (*Messen.* IV, 12, 5, éd. Schubart) où cet auteur emploie aussi ce terme au sujet de la guérison d'un aveugle-né. A la mention de ce fait intéressant en lui-même, nous ajouterons les détails suivants : Il s'agit d'un devin Messénien, nommé Ophionée, qui était aveugle de naissance ( $\tau\omicron\nu\nu\ \epsilon\kappa\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\psi\omicron\lambda\omicron\nu$ ) et qui, à la suite d'un accès violent de maux de tête, recouvra la vue ( $\alpha\nu\epsilon\beta\lambda\epsilon\psi\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\pi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ). Cependant Pausanias ajoute qu'il la perdit bientôt après.

## II. L'enquête : v. 13 à 34

Première comparution de l'aveugle : v. 13-17. Confrontation de l'aveugle avec ses parents : v. 18-23. Seconde comparution de l'aveugle : v. 24-34.

Première comparution :

**9.13 Ils conduisirent aux pharisiens cet homme jadis aveugle. 14 Or c'était le jour du sabbat que<sup>a</sup> Jésus avait fait de la boue et ouvert les yeux de cet homme. 15 A leur tour, les pharisiens lui demandaient aussi comment il avait recouvré la vue. Il leur dit : Il a appliqué de la boue sur mes yeux, et je me suis lavé, et je vois. 16 Là-dessus, quelques-uns des pharisiens disaient : Cet homme n'est pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. D'autres disaient : Comment un méchant peut-il faire de tels miracles ? Et ils étaient divisés entre eux. 17 S'adressant de nouveau à l'aveugle, ils lui dirent : Et toi, que dis-tu de lui, de ce qu'il t'a ouvert les yeux ? Il répondit : C'est un prophète.**

Ceux qui poussent à l'enquête sont ces interrogateurs malveillants des v. 10 et 12. Le terme *les pharisiens* ne peut désigner le sanhédrin tout entier (comparez 7.45). Le parti pharisien avait-il peut-être une certaine organisation, et s'agirait-il de ses chefs ? Il est plus naturel de penser qu'il s'agit ici des plus ardents. Ceci se passe sans doute le lendemain du jour où avait eu lieu le miracle.

Verset 14. Keil remarque qu'il n'est pas dit : *car*, mais *or* (δέ). Ce n'est donc pas ici l'indication du motif pour lequel ils l'amenèrent ; c'est une remarque incidente, explicative de ce qui suit. — Les mots : *Il avait fait de la boue*, sont finement ajoutés pour faire ressortir, dans le miracle, le travail anti-sabbatique. Renan dit de Jésus : « Il violait ouvertement le sabbat. » Nous avons déjà fait voir qu'il n'en est rien (⇒). Dans ce cas, comme dans

---

<sup>a</sup> B L X It<sup>aliq</sup> lisent εν η ημερα, au lieu de οτε. Syr<sup>sin</sup> omet la fin du verset depuis οτε.

celui du ch. 5, Jésus avait foulé aux pieds, non le sabbat mosaïque, mais sa caricature pharisaïque. — Le mot *πάλιν*, *de nouveau*, fait allusion au v. 10. Cette expression, ainsi que les *et* répétés dans ce v. 13, marquent une certaine impatience de la part de l'aveugle, que ces interrogatoires fatiguent. Il en pénètre déjà l'intention. Ainsi s'explique également la brièveté un peu cassante de sa réponse. — La scission qui s'était manifestée dans le public, se reproduit dans ce cercle restreint. Les uns, partant de l'inviolabilité du statut sabbatique, contestent à Jésus, comme transgresseur de ce statut, toute mission divine ; de là résulte logiquement la négation du miracle. Les autres, partant du fait du miracle, concluent au caractère saint de Jésus et nient ainsi implicitement l'infraction sabbatique. Tout dépend du choix de la prémisse, et le choix dépend ici, comme toujours, de la liberté morale. C'est au point de départ que se séparent les amis de la lumière et ceux des ténèbres ; le reste n'est plus qu'affaire de logique. — Il ne faut pas traduire ἀμρτωλός par *pécheur*. Les défenseurs de Jésus ne songent point à affirmer sa parfaite sainteté ; la terminaison ωλος exprime l'abondance, l'habitude ; ainsi : un homme sans principes, un violateur du sabbat, un péager. — La question adressée à l'aveugle au v. 17 a pour but de lui arracher une parole qui fournisse un prétexte de suspecter sa véracité. Quant à lui, il reconnaît dans le miracle, conformément à l'opinion reçue (3.2), le signe d'une mission divine, et il le déclare franchement.

Confrontation de l'aveugle avec ses parents : v. 18-23.

**9.18 Les Juifs donc ne crurent point à son égard qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent fait venir le père et la mère de celui qui avait recouvré la vue ; 19 et ils les interrogèrent, disant : Est-ce là votre fils, que vous dites être né aveugle ? Comment donc voit-il à cette heure ? 20 Les parents leur répondirent et dirent : Nous savons que c'est là notre fils, et qu'il est né aveugle ; 21 mais comment il voit maintenant, nous ne le savons ; ou qui lui a ouvert les yeux, pour**



nous, nous ne le savons; il a de l'âge, interrogez-le<sup>a</sup> : il déclarera lui-même ce qui le concerne. **22** Les parents parlèrent ainsi, parce qu'ils craignaient les Juifs; car les Juifs étaient déjà convenus que, si quelqu'un le reconnaissait pour le Christ, il serait exclu de la synagogue. **23** C'est pour cette raison que ses parents dirent : Il a de l'âge, interrogez-le.

Par le terme οἱ Ἰουδαῖοι, *les Juifs*, Jean ne veut pas désigner un groupe d'individus nouveaux. Ce sont toujours les mêmes; seulement il les désigne maintenant, non plus au point de vue de leur position en Israël, mais à celui de leur disposition envers Jésus. Il s'agit des plus hostiles, de ceux auxquels se rapportait v. 16<sup>a</sup>. Ils soupçonnent un compéage entre Jésus et l'aveugle, et veulent, par cette raison, interroger ses parents. Des trois questions que renferme le v. 19, les deux premières, celles qui se rapportent à la cécité originaire de leur fils et à l'identité de l'homme guéri avec ce fils, sont résolues aussitôt affirmativement par les parents. Il y a quelque chose de comique dans ces trois αὐτος, *lui*, par lesquels ils se déchargent sur lui de la solution de la troisième. Le terme συνετέθειντο, *ils étaient convenus*, v. 22, désire une décision prise et non un simple projet, comme le pense Meyer; cela ressort du mot ἤδη, *déjà*, et de la connaissance qu'ont les parents de cette mesure. L'exclusion de la synagogue entraînait pour l'excommunié la rupture de toutes les relations sociales avec ses alentours. Le degré supérieur d'excommunication aurait eu pour effet la mort, si cette peine eût été praticable sous la domination romaine. — Nous trouvons ici un nouveau jalon sur la voie des mesures hostiles prises à l'égard de Jésus; c'est la transition entre l'envoi des huissiers (ch. 7) et le décret de mort du ch. 11. La lâcheté des parents est comme le prélude de celle du peuple entier.

Seconde comparution :

#### **9.24 Ils appelèrent pour la seconde fois l'homme qui avait été aveugle,**

<sup>a</sup> N b Sah. Syr<sup>sin</sup> omettent les mots αὐτον ερωτησατε (*interrogez-le*). B D L X It<sup>pl<sup>er</sup></sup> Vg. Cop. Syr<sup>hier</sup> les placent avant ηλικιαν εχει.

et lui dirent : Donne gloire à Dieu ; nous savons que cet homme est un méchant. **25** Lui répondit<sup>a</sup> : Si c'est un méchant, je ne le sais ; je sais une chose : c'est que moi qui étais aveugle, maintenant je vois. **26** Ils lui dirent de nouveau<sup>b</sup> : Que t'a-t-il fait ? Comment t'a-t-il ouvert les yeux ? **27** Il leur répondit : Je vous l'ai déjà dit, et vous n'avez pas entendu ? Pourquoi voulez-vous l'entendre de nouveau ? Voulez-vous aussi devenir ses disciples ? **28** Ils l'injurèrent et lui dirent : Toi, tu es disciple de cet homme ; nous, nous sommes disciples de Moïse. **29** Quant à Moïse, nous savons que Dieu lui a parlé ; mais celui-ci, nous ne savons d'où il est. **30** Cet homme leur répondit et leur dit : C'est en ceci<sup>c</sup> qu'est le fait digne d'étonnement<sup>d</sup>, que vous ne sachiez d'où il est ; et cependant, il m'a ouvert les yeux ! **31** Or, nous savons que Dieu n'exauce pas les méchants ; mais si quelqu'un est son adorateur et fait sa volonté celui-là, il l'exauce. **32** Jamais on n'ouït dire que personne ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. **33** Si celui-ci n'était pas de Dieu, il ne pourrait rien faire de pareil. **34** Ils répliquèrent et lui dirent : Tu es né tout entier dans le péché, et tu nous enseignes ! Et ils le chassèrent dehors.

A la suite de cette confrontation une délibération intervient ; on décide d'arracher à l'aveugle le désaveu du miracle au nom du principe sabbatique, en d'autres termes d'anéantir le fait par la dogmatique. L'expression : *donner gloire à Dieu*, désigne l'hommage rendu à l'une des perfections divines momentanément obscurcie par une parole ou par un fait qui semble y porter atteinte (Josué 7.19 ; 1 Samuel 6.5). Le blasphème était ici la déclaration de l'aveugle : *C'est un prophète*. Il était attentatoire à la sainteté et à la vérité de Dieu, de donner ce titre à un violateur du sabbat. Cette

<sup>a</sup> **NA B D L** 10 Mnn. It. Vg. Sah. retranchent και ειπεν qu'ajoute T. R. avec 13 Mjj. Mnn. Cop.

<sup>b</sup> **NA B D** It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> omettent παλιν (*de nouveau*).

<sup>c</sup> T. R. avec 11 Mjj. : εν γαρ τουτω ; **N B L N** : εν τουτω γαρ ; D e Syr. (non Syr<sup>sin</sup>) : εν τουτω ουν ; Syr<sup>sin</sup> It<sup>aliq</sup> : εν τουτω ; X **Λ** It<sup>pler</sup> Sah. Cop. : εν γαρ τουτο (*cette unique chose est...*).

<sup>d</sup> **N B L N** 3 Mnn. Chrys. lisent το devant θαυμαστον.

assertion coupable devait être lavée par la déclaration contraire : C'est un méchant. — « *Nous savons,* » disent les chefs (v. 24 et 29), se posant en représentants du savoir théologique en Israël ; en vertu de leur savoir, le miracle ne *peut* pas être : donc il n'est pas. De son côté, l'aveugle, tout en avouant son incompetence dans les questions théologiques, oppose simplement le fait au savoir : son langage devient décidément ironique : il a conscience de la mauvaise foi de ses adversaires. Ceux-ci sentent la force de sa position, et l'interrogent de nouveau sur les circonstances du fait (v. 26), espérant trouver, dans quelque détail de son récit, un moyen d'attaquer le fait lui-même. N'ayant pas réussi à renverser le miracle par la dogmatique, ils veulent le miner par la critique. Ce retour à une phase de l'enquête déjà dépassée indigné et enhardit l'aveugle tout à la fois ; il triomphe de leur impuissance, et sa réponse déborde d'ironie : « *Vous n'avez pas entendu ? Vous êtes donc sourds !* » Eux couvrent alors leur embarras par l'injure ; entre Jésus et le sabbat ou, ce qui revient au même, entre Jésus et Moïse, leur choix est fait. L'aveugle, voyant qu'on veut bien raisonner avec lui, s'ehardit de plus en plus et se met aussi à argumenter. S'il n'a pas fait sa dogmatique, il sait du moins son catéchisme. Y a-t-il un Israélite qui ignore cet axiome théocratique : que le miracle est un exaucement de prière, et que la prière du méchant n'est pas exaucée ? — La construction du v. 30 est douteuse Meyer, Luthardt, Weiss expliquent : « En un tel état des choses (ἐν τούτῳ) il est étonnant que vous ne sachiez pas d'où il vient et qu'il m'a ouvert les yeux. » Mais, dans ce sens, les derniers mots sont assez oiseux. Bien plus cette idée : « et qu'il m'a ouvert les yeux, » étant la prémisse de la conclusion précédente : « d'où il vient, » devrait être placée avant. Il faut donc faire porter le ἐν τούτῳ, comme si fréquemment, sur le ὅτι suivant : *en ceci, que...*, et donner au καί, qui suit, le sens de *et pourtant* (comme dans tant d'autres passages chez Jean) : « Il y a en ceci vraiment du merveilleux » (sans τό), ou (avec τό) : « Le vrai merveilleux réside en ceci : c'est que vous ne sachiez pas d'où vient cet homme ; et pourtant il m'a ouvert les yeux ! » Cette dernière leçon (τό)

est évidemment la vraie. « Il y a ici un miracle plus grand que ma guérison elle-même ; c'est votre incrédulité. » Le γάρ (*car*), en grec, se rapporte souvent à une idée sous-entendue. Ainsi dans ce cas : « Vous ne savez pas cela ? c'est qu'en *effet* il y a là quelque chose qui tient du prodige ! » — *Nous savons* ; c'est-à-dire, nous simples *Juifs*, en général (v. 31) ; en opposition à l'orgueilleux *nous savons* de ces *docteurs*, dans les v. 24 et 29. — L'argumentation est serrée ; le v. 31 est la majeure ; le v. 32, la mineure ; le v. 33 tire la conclusion.

Battus par cette impitoyable logique, dont le point d'appui est tout simplement le principe que *ce qui est, est*, les adversaires de Jésus se livrent à la fureur. En disant à l'aveugle : *Tu es né tout entier dans le péché*, ils font allusion à sa cécité originaire, qu'ils envisagent comme une preuve de la malédiction divine sous laquelle est né cet homme (v. 2 et 3) ; et ils ne s'aperçoivent pas que, par cette injure même, ils rendent hommage à la réalité du miracle qu'ils prétendent nier. C'est ainsi que l'incrédulité finit par se donner un démenti à elle-même. L'expression : *ils le chassèrent*, ne peut désigner une excommunication officielle ; car celle-ci ne pouvait être prononcée que dans une assemblée réglementaire. Ils l'expulsèrent violemment de la salle, peut-être avec l'intention de faire prononcer ensuite l'excommunication par le sanhédrin en vertu d'une délibération en forme.

On se demande dans quel but Jean a raconté ce fait avec tant de détails. Aucun témoignage remarquable de Jésus sur sa personne ne le signale à l'attention. Il se rapporte bien plus, semble-t-il, à l'histoire et à la conduite d'un personnage secondaire qu'à la révélation de Jésus lui-même. — Evidemment Jean accorde à ce fait une place d'honneur parce qu'il marque à ses yeux un pas décisif dans le progrès de l'incrédulité israélite. C'est le premier exemple qu'un croyant soit jeté pour sa loi hors de la communauté théocratique. C'est le premier acte de la rupture entre l'Eglise et la Synagogue. Nous verrons au chapitre suivant que Jésus envisage bien le fait sous ce jour-là.

Toute la scène ici décrite est d'une vérité historique qui saute aux yeux. Elle est si peu idéale de sa nature qu'elle repose, d'un bout à l'autre, sur la brutale réalité d'un *fait*. Baur le reconnaît lui-même. « La réalité du fait, dit-il, est le point contre lequel se brise la contradiction des adversaires<sup>a</sup>. » Et ce fait, selon lui, serait de pure invention ! Quel homme qu'un évangéliste qui décrit avec les plus grands détails toute une série de scènes, pour montrer comment l'argumentation dogmatique se brise contre un fait à la réalité duquel il ne croit pas lui-même ! N'arrive-t-il pas ici à la critique ce qui arrive aux pharisiens au v. 34 ? Ne se donne-t-elle pas un démenti à elle-même ? Tout ce chapitre présente à la critique moderne son portrait. Les défenseurs du statut sabbatique raisonnaient ainsi : Dieu ne *peut* prêter sa puissance à un violateur du sabbat ; donc le miracle attribué à Jésus *n'est pas*. *A non posse ad non esse valet consequentia*. Les adversaires des miracles dans l'histoire évangélique raisonnent exactement de la même manière, seulement en substituant à un statut religieux un axiome scientifique : le surnaturel ne *peut* pas être ; donc, quelque bien attestés que soient les miracles de Jésus, ils ne sont pas. — Le fait historique tient bon contre le statut, de quelque nature qu'il soit, et il finira par le forcer à se soumettre.

---

<sup>a</sup> *Theol. Jahrb.*, t. III, p. 119.

### III. Le résultat moral : v. 35 à 41

Les versets 35-38 présentent le résultat moral de ce miracle, et les v. 39-41 forment celui de l'activité de Jésus en général.

**9.35 Jésus apprit qu'ils l'avaient chassé dehors et l'ayant rencontré, il lui dit : Crois-tu, toi, au Fils de l'homme<sup>a</sup> ? 36 Il répondit et dit : Et<sup>b</sup> qui est-il, Seigneur, afin que je croie en lui ? 37 Jésus lui dit : Et tu l'as vu, et celui qui parle avec toi, c'est lui. 38 Il dit : Je crois, Seigneur. Et il se prosterna devant lui<sup>c</sup>.**

Pour que le vrai but que Jésus s'était proposé fût atteint (v. 3 et 4), l'illumination spirituelle et le salut de l'aveugle devaient résulter de sa guérison corporelle ; et certes sa fidélité courageuse en face des ennemis de Jésus le rendait digne d'obtenir cette nouvelle grâce. Cette relation d'idées est indiquée par les premiers mots du v. 35 : *Jésus apprit... et...* — Dans la question qu'il adresse à cet homme, nous avons préféré précédemment la leçon : *au Fils de Dieu*, à celle des trois anciens Mjj., appuyée aujourd'hui par Syr<sup>sin</sup> : *au Fils de l'homme*. Elle explique mieux l'acte d'adoration par lequel se termine cette scène (v. 38). Cependant Westcott observe avec raison que la substitution du terme technique et populaire de Fils de Dieu à celui de Fils de l'homme est plus probable que l'inverse. Et il cite l'exemple très frappant de 6.69, où le terme de Fils de Dieu a évidemment remplacé dans le texte reçu celui de *Saint de Dieu*. Si on lit : *au Fils de l'homme*, le sens est : à l'homme qui a une place à part entre tous ses frères et qui est suscité pour les sauver tous. — La question : *crois-tu ?* ne signifie pas : « Es-tu disposé à croire ? » (Lücke.) C'est une de ces questions, comme en fait quelquefois Jésus, dont la portée dépasse la lumière actuelle de celui à qui elle est adressée, mais qui par là même est propre à provoquer l'explication voulue. « Toi qui viens de te conduire avec tant de courage, crois-tu donc ? »

<sup>a</sup>Au lieu de *του θεου (de Dieu)*, **ⲛ** B D Sah. Syr<sup>sin</sup> lisent *του ανθρωπου (de l'homme)*.

<sup>b</sup>*Και (et)* est omis par A L quelques Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sch. sin</sup>.

<sup>c</sup>**ⲛ** b omettent le v. 38 et les premiers mots du v. 39 (jusqu'à *εις κριμα* non compris).

Jésus prête à la conduite de l'aveugle une valeur qu'elle n'a encore qu'implicitement. Cet homme l'avait reconnu pour un prophète et l'avait courageusement proclamé tel ; il s'était ainsi moralement engagé à recevoir le témoignage de Jésus sur lui-même, quel qu'il pût être. L'aveugle accepte, sans hésiter, cette conséquence de ses paroles précédentes. Et c'est cette relation qu'exprime, avec beaucoup de vivacité, la particule καί, *et* au commencement de sa question. Cette copule sert en effet à identifier la lumière qu'il attend avec celle que la question de Jésus lui fait espérer ; comparez Luc 18.20 — Jésus eût pu répondre : C'est moi-même. Il préfère se désigner par une périphrase rappelant à l'ancien aveugle l'œuvre qu'il a accomplie en sa faveur : *Tu l'as vu*, et qui légitime son témoignage actuel : *C'est celui qui te parle*. Le premier *et*, dans la réponse de Jésus : *Et tu l'as vu*, rattache cette révélation à la promesse de foi que vient de lui faire l'aveugle-né. Ces *et* successifs dépeignent l'enchaînement prompt, facile, naturel de tous les faits moraux qui forment le cours de ce récit. Dans ce développement rapide, un progrès n'attend pas l'autre. — Le v. 38 nous montre le couronnement de cette illumination graduelle. Dans cette circonstance, où il n'y avait ni pardon à demander, ni supplication à présenter, la genuflection ne pouvait être qu'un hommage d'adoration, ou du moins de profond respect religieux. Le terme προσκυνεῖν, *se prosterner*, est toujours appliqué chez Jean à l'adoration divine (4.20 et suiv. ; 12.20).

En face de cet homme prosterné à ses pieds et intérieurement illuminé, Jésus se sent appelé à proclamer un résultat général qu'aura son ministère dans le monde entier, et dont le fait qui vient de se passer est comme un premier échantillon.

**9.39 Et Jésus dit : Je suis venu dans ce monde pour exercer ce jugement : que ceux qui ne voient pas, voient, et que ceux qui voient, deviennent aveugles. 40 Et ceux des pharisiens qui étaient avec lui entendirent ces paroles<sup>a</sup> et lui dirent : Et nous, sommes-nous aussi aveugles ?**

<sup>a</sup> D It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent ταυτα.

**41 Jésus leur dit : Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché; mais maintenant vous dites : Nous voyons; en conséquence<sup>a</sup> votre péché subsiste<sup>b</sup>.**

C'est ici une simple réflexion que Jésus énonce et qui se rattache à la dignité de *lumière du monde* qu'il s'était attribuée au commencement de cette scène (v. 5). Aussi le verbe εἶπεν, reste-t-il sans régime personnel, tel que : à eux. — La venue de Jésus a proprement pour but d'éclairer le monde; mais, ce but ne pouvant être atteint chez tous, parce que tous ne veulent pas se laisser éclairer, elle a de plus un but secondaire c'est que ceux qui repoussent la lumière soient aveuglés par elle. — Il ne faut point voir dans le terme κρίμα, *jugement*, l'indication d'un acte judiciaire. Un pareil jugement avait été nié 3.17. Il s'agit d'un résultat moral de l'attitude prise par les hommes eux-mêmes au sujet de Jésus, mais résultat nécessaire et voulu d'en-haut (ἡλθὼν εἰς). — Le terme *dans ce monde* rappelle l'expression : *lumière de ce monde* (v. 5). — La plupart des interprètes (Calvin, Lücke, Meyer, etc.) donnent à l'expression : *Ceux qui ne voient pas*, un sens subjectif : « Ceux qui *sentent* et *reconnaissent* qu'ils ne voient pas. » Cette interprétation amoindrit arbitrairement le sens de l'expression employée par Jésus et ne convient point au contexte, puisque l'homme dont la guérison occasionne cette parole, ne sentait pas sa cécité plus que les autres aveugles, et que, spirituellement parlant, il ne se sentait pas seulement plus ignorant que d'autres, mais qu'il l'était en effet. *Ceux qui ne voient pas* sont donc des gens qui sont réellement plongés dans l'ignorance spirituelle. Ce sont ceux que les chefs eux-mêmes appellent 7.49 : *cette multitude qui ne connaît point, la loi*, les ignorants en Israël, ceux que Jésus désigne Matthieu 11.25; Luc 10.21, comme les *petits enfants* (νήπιοι) en les opposant aux sages et intelligents. *Ceux qui voient* sont par conséquent ceux qui dans tout ce chapitre, ont dit, en parlant d'eux-mêmes : *Nous savons*, les experts dans la loi, ceux que Jésus appelle, dans le passage cité : *les sages et les intelligents* (σοφοὶ καὶ συ-

<sup>a</sup> B D K L X quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent οὖν (*donc*).

<sup>b</sup> D L X Syr<sup>hier. sin</sup> : αἱ ἀμαρτιαὶ... μενουσιν (au lieu du singulier).



νετοί). Les premiers, n'ayant aucun savoir propre à sauvegarder, se livrent sans difficulté à la révélation de la vérité, tandis que les autres, ne voulant pas sacrifier leur propre savoir, se détournent de la révélation nouvelle, et comme nous venons de le voir dans ce chapitre, prétendent même anéantir les faits divins par leurs axiomes théologiques. Il résulte de là que les premiers sont immédiatement éclairés par les rayons du soleil qui se lève sur le monde, tandis que l'imparfaite lumière que possèdent les seconds se transforme en obscurité complète. — Il faut remarquer l'opposition délicate entre μὴ βλέποντες (*ceux qui ne voient pas*) dans le premier membre, qui désigne une vue *non encore* développée, et τυφλοί, *aveugles*, dans le second, qui désigne la cécité absolue résultant de la destruction de l'organe. Ce passage exprime donc la même pensée que cette parole de Jésus dans les synoptiques : « *Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants* » (Matthieu 11.25 ; Luc 10.21). Meyer objecte que dans ce sens le *voir* ou *ne pas voir* se rapporterait à la loi et le *devenir aveugle* à l'Évangile, qu'il y aurait ainsi une duplicité de rapports inacceptable. Mais aux yeux de Jésus (comparez 5.25 et suiv.) la loi bien comprise et l'Évangile ne sont qu'une même lumière morale croissante. La connaissance de la loi devait conduire, si elle était sérieusement appliquée, à la reconnaissance de l'Évangile ; si celle-ci n'avait pas lieu, la loi elle-même couvrait la vue d'un impénétrable voile (2 Corinthiens 3.14-15).

Des pharisiens, qui se trouvaient en ce moment dans le cortège de Jésus, lui demandent ironiquement s'il les range aussi au nombre des aveugles, eux, les docteurs d'Israël. Je ne pense pas qu'ils distinguent strictement entre les *non voyants* et les *aveugles* du v. 39. Ils s'en tiennent à l'idée générale de cécité et demandent s'il la leur applique aussi.

La réplique de Jésus à ce sarcasme (v. 41) est d'un sérieux écrasant. Au lieu de les traiter d'aveugles, comme ils s'y attendaient sans doute, Jésus leur dit, au contraire : « Il serait à désirer pour vous que vous le fussiez ! »

L'expression : *Ceux qui ne voient pas*, dans cette réponse, désigne, ceux qui n'ont pas les connaissances religieuses fournies par l'étude approfondie de la loi. Si ceux qui l'interrogent en ce moment eussent appartenu à la portion ignorante de la nation, leur incrédulité eût pu n'être qu'une affaire de surprise ou d'entraînement, quelque chose de semblable à ce *péché contre le Fils de l'homme qui peut être pardonné dans ce siècle ou même dans l'autre*. Mais telle n'est point leur position. Ils se sont emparés de *la clef de la science* (Luc 11.52) : ils possèdent la connaissance de la loi et des prophètes. C'est donc sciemment qu'ils rejettent le Messie : « *Voilà le Fils, c'est l'héritier : venez, tuons-le, et l'héritage sera à nous.* » Voilà la traduction exacte de leur sentiment. Leur incrédulité est le rejet de la vérité discernée ; et c'est là ce qui la rend impardonnable : ἁμαρτία μένει, *leur péché demeure*. — Weiss, Wahle donnent à ce dernier mot un sens un peu différent : le péché de l'incrédulité *demeure* chez eux parce que l'orgueil de leur propre science les empêche d'arriver à la foi. Mais l'expression de *péché qui demeure* a certainement un sens plus grave (3.36) : elle a trait au jugement divin. — Le sens de ce verset que nous venons d'exposer (comparez Luthardt, Weiss, etc.) me paraît plus naturel que celui de Calvin, Meyer et la plupart ; « Si vous sentiez votre ignorance, je pourrais vous en guérir ; mais vous vous vantez présomptueusement de votre savoir ; c'est pour cela que votre maladie reste incurable. » L'expression : *Vous, vous dites* (*vous-mêmes dites*), ne prouve rien en faveur de ce sens et contre le nôtre, comme le prétend Meyer. Ces mots en effet renferment une allusion à la question ironique des pharisiens (v. 40), par laquelle ils avaient nié leur aveuglement. *Leur propre bouche* avait ainsi témoigné que ce n'étaient pas les lumières qui leur avaient manqué. « Vous reconnaissez vous-mêmes, en disant à tout propos ; *nous savons*, que vous n'êtes pas de ceux qui ignorent les révélations préparatoires que Dieu a accordées à son peuple. Vous êtes donc sans excuse. »

Le rapport signalé ici entre les ignorants et les savants en Israël s'est

reproduit en grand dans la relation entre les païens et les Juifs, et avec le même résultat. Le péché des païens, qui ont si longtemps persécuté l'Eglise, leur a été pardonné, tandis que le crime, consciemment commis par Israël, du rejet du Messie, pèse encore sur ce peuple. Jésus savait bien que ce jugement, auquel devait aboutir sa venue, embrassait le monde entier ; c'est pourquoi il dit au v. 39 : « Je suis venu *dans ce monde*, afin que. . . » On retrouvera le même sentiment au fond du morceau suivant. Comparez 10.3,4,16.

## DEUXIÈME SECTION

Le discours suivant comprend trois paraboles : celle du *berger* (v. 1-6), celle de la *porte* (v. 7-10) et celle du *bon berger* (v. 11-18) ; le morceau se termine par une conclusion historique (v. 19-21).

Ce discours n'est point, comme ceux des ch. 5 et 6, le développement d'un thème relatif à la personne de Christ et fourni par le miracle qui avait précédé ; Jésus n'y explique point, à l'occasion de la guérison de l'aveuglé, comment il est la lumière du monde (9.4). Mais il n'en est pas moins en relation étroite avec les faits racontés dans le chapitre précédent : il n'est, à proprement parler, que la reproduction de ces faits sous forme de parabole. L'irruption violente des voleurs dans la bergerie représente les procédés tyranniques des pharisiens dans la théocratie, procédés dont le ch. 9 venait d'offrir un échantillon ; l'attrait qu'exerce sur les brebis la voix du berger et la fidélité avec laquelle elles restent attachées à ses pas, rappellent la foi naïve et persévérante de l'aveugle : enfin la conduite pleine de tendresse de Jésus envers cet homme maltraité et outragé se retrouve dans le tableau du bon berger intervenant en faveur de ses brebis.

Ces trois paraboles forment trois tableaux gradués. A l'occasion de l'expulsion violente de l'aveugle-né, Jésus voit le vrai troupeau messianique se dégager de l'ancienne communauté Israélite et se grouper autour de lui ; c'est le premier tableau, v. 1-6. Puis il décrit les glorieuses prérogatives dont jouira par son moyen le troupeau une fois formé, en opposition au sort cruel qui est réservé à l'ancien troupeau, resté sous la direction égoïste et malfaisante de ses chefs actuels ; c'est le second tableau, v. 7-10. Enfin il met au grand jour le sentiment qui est l'âme de son ministère messianique : l'amour désintéressé du troupeau, en opposition à l'esprit mercenaire des bergers antérieurs ; c'est le troisième tableau, v. 11-18. On voit qu'il n'y a rien de vague et de banal dans ces peintures. Elles sont le fidèle reflet de l'état des choses au moment même où parlait Jésus. — Ainsi trois idées :

1. la manière dont le Messie forme son troupeau ;
2. la manière dont il le paît ;
3. le mobile qui le presse d'agir de la sorte ;

et à chaque fois, comme contraste, la peinture du ministère opposé au sien, tel que la théocratie en offrait alors l'exemple.

## I. Le berger : v. 1 à 6

**10.1** En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui n'entre pas par la porte dans l'enclos des brebis, mais qui monte par quelque autre endroit, celui-là est un larron et un brigand ; **2** mais celui qui entre par la porte est le berger des brebis. **3** A celui-ci, le portier ouvre ; et les brebis entendent sa voix ; et il appelle<sup>a</sup> ses propres brebis par leur nom et les

<sup>a</sup> Au lieu de καλεῖ **N** A B D L X quelques Mnn. lisent φωνεῖ.

**conduit dehors. 4 Et quand il a fait sortir toutes ses propres brebis<sup>a</sup>, il marche devant elles, et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix; 5 elles ne suivront<sup>b</sup> point un étranger, mais elles le fuiront, parce qu'elles ne connaissent point la voix des étrangers.**

Ce tableau mérite plutôt le nom d'allégorie que celui de parabole. Dans la parabole, l'image empruntée à la vie ordinaire est développée pour elle-même, de façon à mettre en pleine lumière une vérité qui trouve aussi son application dans la sphère du royaume de Dieu; ce qui importe, c'est cette vérité, qui ressort de l'ensemble du récit, et il ne faut pas chercher l'application spéciale de chaque détail; dans l'allégorie l'intention morale s'affirme dans tous les traits particuliers, dont chacun a un sens figuré déterminé qu'il s'agit de retrouver: l'image ne prend pas un corps indépendant de la pensée. La parabole est un tableau, l'allégorie un transparent. Les synoptiques présentent aussi des images de ce genre, par exemple celles du levain et du grain de sénevé.

On a pensé que les images employées ici par Jésus devaient être empruntées au spectacle qu'il avait sous les yeux dans ce moment même; que c'était l'heure où les bergers ramenaient leurs troupeaux des campagnes environnantes dans la ville de Jérusalem<sup>c</sup>; cette explication pourrait s'étendre au second tableau en admettant que Jésus se trouvait près de la *porte des brebis* lorsqu'il prononça v. 7 et suivantes<sup>d</sup>. De telles suppositions n'ont rien d'impossible. Mais comme Jésus, dans les discours précédents, s'est appliqué plusieurs symboles théocratiques, il est possible qu'il continue à faire de même. David invoquait l'Éternel comme son berger (Psaume 23). Jéhova, dans sa suprême apparition, comme Messie, était représenté par les prophètes comme le berger d'Israël: Esaïe 40.11; Ezé-

<sup>a</sup>Au lieu de τα ἴδια προβατα, B D L X quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. lisent τα ἴδια παντα (*toutes*). **N** et la Vs. goth. lisent τα ἴδια tout court.

<sup>b</sup>Les uns (A B D etc.): ακολουθησουσιν; T. R. avec les autres (**N** K L etc.): ακολουθησωσιν.

<sup>c</sup>Néander, dans ses leçons.

<sup>d</sup>F. Bovet. *Voyage en Terre-Sainte*, p. 183.

chiel ch. 34 ; Zacharie ch. 11. Ce dernier passage en particulier offre une analogie assez remarquable avec la situation actuelle. Comme le berger de Zacharie, Jésus, en ce moment, après avoir inutilement cherché à rassembler Israël, renonce à le sauver ; et, abandonnant aux pharisiens (le berger insensé dont parle Zacharie) la direction du gros du troupeau, il se borne à emmener hors de la bergerie qui va être saccagée les quelques *pauvres brebis* qui, comme cet aveugle, s'attachent à lui.

Lücke observe avec raison que la formule *amen, amen* ne marque jamais le commencement de quelque chose d'entièrement nouveau. Elle lie étroitement ce qui suit à ce qui précède, soit comme confirmation, soit comme antithèse - Une bergerie n'est pas, en Orient, un bâtiment couvert comme nos étables ; c'est un simple enclos, entouré d'une palissade ou d'un mur. L'on y fait rentrer, le soir, les brebis. Plusieurs troupeaux sont ordinairement réunis dans une telle enceinte. Les bergers, après les avoir remis aux soins d'un gardien commun, le portier, qui est chargé de veiller à leur sûreté pendant la nuit, s'en retournent chez eux ; au matin, ils reviennent, heurtent à la porte de l'enclos solidement verrouillée ; le gardien l'ouvre. Chacun appelle alors ses propres brebis, et, après avoir formé son troupeau, le conduit au pâturage. Quant aux voleurs, c'est en escaladant le mur d'enceinte qu'ils cherchent à pénétrer dans la bergerie. Rappeler ces détails, qu'a retracés Bochart dans son *Hiéozoïcon*, et que confirment les voyageurs modernes, c'est presque avoir expliqué notre allégorie. — Il m'est impossible de comprendre comment Weiss peut nier que la bergerie désigne la théocratie, ou plus exactement le règne de Dieu dans sa forme préparatoire. D'après lui, cette image n'aurait en elle-même aucune valeur et serait seulement une condition pour l'exposé des deux différentes manières d'agir, du berger et des larrons, qui doivent être dépeintes. Mais le v. 16 dit assez clairement qu'Israël est l'ἀὐλή, l'enclos des brebis. — Entre le κλέπτης ou *larron* et le ληστής ou *brigand*, il y a une nuance ; le second terme rappelle un degré de violence et d'audace plus marqué que le pre-

mier ; l'un dérobe, l'autre égorge. Jésus veut décrire par là l'audace pleine de ruse avec laquelle les pharisiens étaient parvenus à établir leur autorité dans l'enceinte du peuple de Dieu, en dehors de toute charge instituée par Dieu. Rien, en effet, dans la loi, ne justifiait la mission que ce parti s'était arrogée en Israël, et le pouvoir despotique qu'il y exerçait. — En opposition à ce ministère sans vocation, l'image de *la porte* désigne tout naturellement l'entrée légitime, par conséquent une fonction *divinement instituée* spécialement, dans le contexte, la charge messianique annoncée et préfigurée dans tout l'A. T. Il ne faut point se laisser détourner de ce sens tout naturel de l'image, tel qu'il résulte du contraste entre v. 1 et 2, par la déclaration de Jésus au v. 7. Ce n'est nullement là l'explication de la parabole actuelle ; c'est le commencement d'une parabole nouvelle où des images différentes, quoique analogues, sont employées librement au service d'une idée toute différente. Plusieurs interprètes. Lücke, Meyer, Reuss, Luthardt. Bonnet, etc., envisagent la *porte* dans cette première parabole comme représentant la personne même du Seigneur (v. 7). En conséquence ils voient dans les bergers qui entrent par cette porte les vrais conducteurs des ouailles, qui sont introduits auprès d'elles par Jésus. Mais à propos de quoi Jésus viendrait-il à parler ici des futurs pasteurs de son Eglise ? Encore si les disciples avaient joué un rôle dans le récit précédent, cela pourrait aider à comprendre une si invraisemblable anticipation ! — La porte représente la charge messianique divinement instituée et formant l'entrée légitime dans la théocratie préparée pour son chef normal, le berger, c'est-à-dire le Messie. Sans doute le mot ποιμήν, *berger*, est en grec sans article, par conséquent adjectif. Il désigne la qualité, non l'individu : celui qui entre comme *berger* (opposé à : comme *brigand*). Mais cette forme n'empêche en rien l'application de cette image à Jésus (v. 12). — Celui qui vient en qualité de berger, n'a pas besoin de franchir, comme un voleur, le mur de l'enclos : le portier lui ouvre. Quel est ce *portier* ? Tout naturellement : celui qui est chargé de la part de Dieu d'introduire le Messie dans sa divine fonction. Serait-ce, comme le pensent Bengel, Hengstenberg, Gess, le Père qui attire

les âmes au Fils (6.44) ? Mais Dieu, le propriétaire du troupeau, ne peut être déceimment représenté comme un serviteur d'ordre inférieur, subordonné au berger lui-même. Selon Stier. Lange, ce serait le Saint-Esprit : même objection. D'ailleurs, Jésus doit désigner par cette image une fonction historique, un ministère aussi positif que celui du Messie lui-même. D'après Chrysostome, il s'agit de Moïse, en tant que la loi conduit à Christ. C'est bien éloigné et recherché. Lampe a entendu par le portier tous ceux qui attendaient Christ en Israël, et plus spécialement Jean-Baptiste. Il me paraît que la nature des choses et le commencement de notre évangile prouvent bien clairement que Jésus a pensé, en s'exprimant ainsi, au précurseur et au précurseur seul. Dieu avait suscité expressément Jean-Baptiste pour signaler le Messie au peuple et l'introduire dans son sein : « Il parut un homme envoyé de Dieu pour rendre témoignage à la lumière, *afin que tous crussent par lui* » (1.6-7). C'était lui dont le témoignage avait amené à Jésus ses premiers croyants et aurait dû lui ouvrir le cœur du peuple entier. Quant à ceux qui, comme Lücke, de Wette, Meyer, Luthardt, Weiss, ne voient dans ce trait qu'un ornement du tableau sans application, il n'y a pas de raison proprement dite à leur opposer. C'est affaire de sentiment. Mon impression est que chaque trait dans ce tableau répond à une réalité historique.

Ce n'est pas seulement la manière d'entrer qui distingue le berger du voleur ; c'est aussi la manière dont, une fois entré, il se comporte avec le troupeau. Le voleur s'empare des brebis par des procédés violents ; le berger fait simplement entendre sa voix, et *ses* brebis, la reconnaissant aussitôt, se dégagent spontanément du milieu de celles qui appartiennent aux autres bergers, et viennent se grouper autour de lui. Les mots : *les brebis entendent sa voix*, pourraient se rapporter à toutes les brebis renfermées dans l'enclos, et les suivants, *ses propre brebis*, s'appliquer aux seules brebis du Messie. Mais l'expression : *entendre sa voix*, revêt dans tout ce morceau un sens trop intime pour s'appliquer ici à l'audition purement extérieure,



comme ce serait le cas dans cette interprétation. Il me paraît donc qu'il vaut mieux appliquer déjà les premiers mots du v. 3 aux brebis du Messie dans la théocratie ; si ensuite, au mot *brebis*, Jésus ajoute l'épithète ἴδια (*ses propres*), ce n'est pas pour les distinguer des autres, mais pour accentuer le prix tout nouveau qu'elles acquièrent pour son cœur, dès que l'acte de la foi les a faites siennes réellement. — Ces expressions remarquables reposent sur le fait qu'entre la voix du Messie et le cœur des croyants il existe une sorte d'harmonie préétablie, grâce à laquelle ils le reconnaissent aussitôt qu'il leur apparaît ou qu'il leur parle. Ce fait, dont témoigne l'expérience des premiers disciples (ch. 1) aussi bien que celle de l'Eglise entière, s'explique par ce qui a été dit dans le prologue de l'effusion originare de la vie et de la lumière du Logos dans l'âme humaine (1.4,10). C'est dans des paroles comme celles qu'il vient de rapporter, que Jean a puisé cette pensée profonde. — Le berger *prononce* le nom particulier de chacune des brebis — c'est le sens de la leçon φωνει — ou il les *invite* à le suivre en les appelant par leur nom c'est ce que signifie la leçon καλεῖ. Dans les deux cas, il s'agit de quelque chose de plus spécial que l'appel général à la foi indiqué par le mot *sa voix*. Une fois qu'elles sont venues à lui avec foi, il leur donne un signe de connaissance et de faveur tout personnel. Le nom est dans l'Écriture l'expression de la personnalité. Cette dénomination spéciale donnée à chaque brebis est la preuve de la connaissance la plus individuelle et de la tendresse la plus intime. Qu'on se rappelle le nom de *Pierre* donné à Simon (1.43) et celle apostrophe : *Marie* (20.16), dans laquelle Jésus résume tout ce que Marie est pour lui, tout ce qu'il est pour elle. Qu'on se rappelle aussi le : « *Toi, crois-tu ?* » adressé à l'aveugle guéri (9.35).

Dans l'image générale de la parabole, ces mots : « *Et il les conduit dehors,* » désignent l'acte du berger conduisant son troupeau au pâturage. Mais il s'agit de savoir si ce trait se rapporte uniquement aux soins que tout berger accorde journallement à son troupeau, ou s'il n'est pas destiné

à caractériser ici une situation *historique* déterminée : la sortie du troupeau messianique de l'enclos théocratique voué à la ruine. Ce dernier sens me paraît seul correspondre à l'idée de l'*entrée* du Messie dans la bergerie. C'est là un fait historique auquel doit répondre celui de la *sortie* du berger et de ses brebis. Reuss persifle selon sa coutume : « Si, dit-il, il était question de faire sortir les croyants de l'ancienne théocratie, il se trouverait que deux lignes plus bas ces mêmes croyants y rentreraient » (allusion à v. 9 : *il entrera et sortira*). Mais ce savant oublie que cette dernière parole est empruntée à une autre parabole, où les images prennent, comme nous le verrons, un sens tout différent. Jésus a reconnu le signal de la séparation inévitable dans le traitement que l'on a fait subir à l'aveugle-né, dans son expulsion violente (9.34), ainsi que dans ce décret d'excommunication qui le frappe lui-même en la personne de ses adhérents (9.22) ; et généralement dans l'hostilité violente dont il se voit l'objet (ch. 7 et 8). C'est la conséquence de cette situation qu'il décrit dans ce terme de *conduire dehors*, comme dans le : *il les appelle*, il avait décrit la formation historique de son troupeau.

Ainsi le berger a *appelé* les brebis, puis il a donné une marque de tendresse à celles qui sont venues se grouper ; maintenant il les *fait sortir* de l'enclos où elles étaient renfermées. Le terme ἐκβάλλειν, *pousser, jeter dehors*, v. 4, relève avec force l'idée capitale du morceau, telle que nous venons de l'indiquer. Ce mot désigne un acte énergique et presque brusque par lequel le berger aide la brebis, qui hésite encore, à se séparer des autres brebis du bercail et à se livrer aux chances de la nouvelle existence que l'appel du berger ouvre devant elle. Le reste du verset décrit la vie du troupeau messianique, ainsi formé, dans les pâturages spirituels où l'introduit son divin conducteur, puis la fidélité persévérante des brebis, dont celle de l'aveugle vient d'offrir l'exemple, et enfin l'intime relation qui existe désormais entre ces brebis et leur berger. Il y a un grande délicatesse dans ces mots : « Lorsqu'il les a mises dehors, il marche *devant elles* »

Tant qu'elles étaient encore dans l'enclos, il restait en arrière pour les pousser dehors, afin qu'il n'en restât pas une seule (πάντα, *toutes*, d'après les alex.). Mais une fois la sortie achevée, il se met à leur tête pour conduire le troupeau. On voit combien le moindre trait du tableau est correct. Οἶδασι, *elles connaissent*, dit plus qu'ἀκούει, *elles entendent* (v. 3) ce dernier terme désignait l'acceptation du premier appel ; l'autre se rapporte à la connaissance personnelle plus avancée qui résulte de la relation journalière. De là sans doute le pluriel οἶδασι succédant aux singuliers précédents.

Le long du chemin que suivent les brebis se font entendre, à droite et à gauche, des voix étrangères qui cherchent à les détourner des traces du berger : ce sont celles des voleurs qui, ne pouvant tenir en plein jour le rôle de brigands, ont recours à des moyens de séduction ou d'intimidation, comme les pharisiens dans la scène précédente (9.14-40). Mais ils ne réussissent pas mieux à rompre le lien une fois contracté, qu'ils n'ont réussi par la violence à l'empêcher de se former. La brebis est désormais familiarisée avec la voix du berger, de sorte que toute autre voix produit sur elle un effet étrange et repoussant<sup>a</sup>.

Nous avons déjà réfuté l'interprétation de ceux qui appliquent ce tableau *aux pasteurs* de la nouvelle alliance. Leur raison principale (v. 7 : *Je suis la porte*) n'a aucune valeur, les deux tableaux étant différents, comme nous le verrons. L'image change en tout cas de la seconde à la troisième parabole : comparez v. 7 : « Je suis la porte ; » et v. 11 : « Je suis le bon berger. » Pourquoi pas aussi de la première à la seconde ? L'application aux pasteurs chrétiens rompt entièrement la liaison de ce discours soit avec la scène précédente, soit avec la situation de l'œuvre de Jésus à ce moment-là, enfin avec le tableau du développement de l'incrédulité nationale qui est l'objet de toute cette partie.

---

<sup>a</sup>On connaît le trait de ce voyageur écossais qui, ayant rencontré sous les murs de Jérusalem un berger ramenant son troupeau, changea de vêtements avec lui, et, ainsi déguisé, se mit à appeler à lui les brebis. Celles-ci restèrent immobiles. Le vrai berger fit alors entendre sa voix. Toutes accoururent, en dépit de son nouveau costume.

Dans ce passage ressort de nouveau, de la manière la plus claire, l'idée de l'*unité organique* de l'ancienne et de la nouvelle alliance, idée dont Reuss et l'école de Tubingue ont prétendu ne pas trouver trace dans le quatrième évangile.

### **10.6 Jésus leur dit cette similitude ; mais eux ne comprirent point ce que signifiait ce qu'il leur disait.**

Le mot παροιμία, *similitude*, désigne proprement un sentier détourné, de là un discours énigmatique. Il est parfois employé dans la traduction des LXX pour rendre *maschal* ; il est pris dans le sens de *proverbe* 2 Pierre 2.22. L'idée d'une comparaison n'est pas aussi expressément relevée dans ce terme que dans celui de παραβολή (voir Westcott). — Τίνα ἦν, *ce qu'était*, expression énergique pour dire : *ce que signifiait* : la vraie essence d'une parole, c'est son sens. Ils ne *comprirent pas* : parce qu'il leur était moralement impossible d'appliquer aux pharisiens l'image des larrons et des brigands.

## **II. La porte : v. 7 à 10**

**10.7 Jésus leur<sup>a</sup> parla donc de nouveau, disant : En vérité, en vérité, je vous dis que c'est moi qui suis la porte des brebis. 8 Tous<sup>b</sup> ceux qui sont venus avant moi<sup>c</sup> sont des larrons et des brigands ; mais les brebis ne les ont point écoutés. 9 Je suis la porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; et il entrera et sortira et trouvera de la pâture. 10 Le larron ne vient que pour dérober, pour égorger et pour faire périr ; moi, je suis venu afin qu'elles aient la vie<sup>d</sup> et qu'elles aient le superflu.**

<sup>a</sup> **N** omet παλιν, et **N** B αυτοις.

<sup>b</sup> παντες est omis par D b.

<sup>c</sup> Προ εμου est placé devant ηλθον par T. R. avec des Mnn. seulement. A B D K L X Λ Π 60 Mnn. Cop. placent ces mots après ηλθον. Ils sont entièrement omis dans les 9 autres Mjj. 100 Mnn. It. Vg. Sah. Syr.

<sup>d</sup> **N** ajoute αιωνιον (*éternelle*).

Jésus a décrit la manière simple et facile dont le Messie *forme* son troupeau, en opposition aux procédés arbitraires et tyranniques par lesquels les pharisiens avaient réussi à s'emparer de la théocratie ; il dépeint maintenant, dans une nouvelle allégorie qui n'a qu'un rapport de forme assez éloigné avec la précédente (comparez chez Marc les deux paraboles qui se suivent, du *semneur* et de l'*épi*, 4.3 et suiv. ; 26 et suiv.), ce qu'il veut être pour son troupeau une fois formé et groupé, l'abondance de salut dont il le fera jouir, en opposition à l'exploitation de l'ancien troupeau par ces intrus et à la perdition à laquelle ils le mènent. — Le mot *πάλιν*, *de nouveau* (v. 7), a été retranché à tort par le *Sinaiticus* ; le copiste a pensé que ce tableau n'était qu'une continuation du précédent (vu l'analogie des images). C'est ce qu'admettent pareillement plusieurs interprètes modernes, mais ce qui, comme nous le verrons, est insoutenable. *Πάλιν* indique donc, comme Luc 13.20 (où il est placé entre les paraboles du grain de sénevé et du levain ; comparez Matthieu 13.44-45,47), que Jésus ajoute encore une parabole à la précédente.

Le tableau v. 1-5, qui décrivait la formation du troupeau messianique et sa sortie de l'enclos théocratique, était emprunté à une scène matinale ; la seconde similitude, v. 7-10, qui décrit la vie pleine de douceur du troupeau une fois formé et tout ce dont il jouit par la médiation du Messie nous place au milieu du jour. Dans le pâturage est un enclos où les brebis entrent et d'où elles sortent à volonté. Cherchent-elles un abri, elles s'y retirent librement. La faim les pousse-t-elle, elles en sortent — car la porte est constamment ouverte pour elles — et elles se trouvent en plein pâturage. Elles ont ainsi à leur gré sûreté et nourriture, les deux biens essentiels à la prospérité du troupeau. Dans cette image nouvelle, le personnage du berger disparaît entièrement. C'est *la porte* qui joue le rôle principal. L'enclos ne représente plus ici l'ancienne alliance ; c'est l'emblème de l'abri, parfaitement sûr, du salut. Lücke, Meyer, Luthardt, Weiss, Keil, Wahle expliquent les mots : *Je suis la porte des brebis*, dans ce sens : « Je suis la porte pour

arriver jusqu'aux brebis, la porte par laquelle les vrais pasteurs entrent au sein du troupeau. » Mais alors cette parole se rapporte ou aux pasteurs de l'ancienne alliance ou à ceux de la nouvelle. Dans le premier cas, il faudrait supposer que le ἐγώ, *je*, désigne le *moi* du Logos comme esprit gouvernant la théocratie : sens évidemment inadmissible. Dans le second, elle n'a plus aucune espèce d'à propos. D'ailleurs ce sens est très forcé. Le terme : *porte des brebis*, signifie naturellement : la porte dont se servent les brebis pour entrer et sortir elles-mêmes (v. 9).

Le privilège représenté par l'usage que les brebis font de la porte, c'est celui dont Jésus fait jouir les croyants israélites, en leur fournissant, comme à l'aveugle-né, tout ce qui peut leur assurer repos et salut. Reuss lui-même, abandonnant la relation établie par lui (v. 1 et 2) entre les deux paraboles, dit : « Encore une fois Jésus se nomme la porte, mais cette fois-ci il l'est pour le troupeau lui-même » (ainsi-non plus pour le berger, comme dans la première parabole).

Les personnages désignés, v. 8, comme (*les larrons et les brigands* ne peuvent être que les pharisiens (v. 1). Ils sont caractérisés ici non plus quant à la manière dont ils ont fondé leur pouvoir dans la théocratie, mais quant au but en vue duquel ils l'exercent et au résultat qu'ils obtiendront par là. Non seulement cette caste audacieuse s'était emparée illégitimement, au sein du peuple de Dieu, de l'autorité la plus despotique, mais encore elle s'en servait uniquement de manière à satisfaire son égoïsme, son ambition, sa cupidité. — De là résulte le sens de l'expression, si diversement interprétée : *Tous ceux qui sont venus avant moi*. Jésus, quoi qu'en aient dit autrefois certains gnostiques et après eux Hilgenfeld, dans son désir de faire de notre évangile un écrit semi-agnostique<sup>a</sup>, ne pourrait certainement parler ainsi de Moïse et des prophètes, ni d'aucune autorité théocratique légitime. Le langage constant de l'évangéliste proteste contre

---

<sup>a</sup>« Ce *avant moi* embrasse tout le passé juif ; et le : *tous ceux qui...*, s'applique à tous les précédents conducteurs du troupeau de Dieu. »

une telle explication (5.38; 45-47; 6.45; 10.34-35, etc.). Le verbe εἶσι, *sont* (au présent), montre bien que Jésus a en vue des personnages actuellement vivants. S'il dit ἤλθον, *sont venus*, et πρὸ ἐμοῦ, *avant moi*, c'est parce qu'il les a déjà trouvés à l'œuvre quand il a commencé son propre travail en Israël. — Le terme de *venir* marque pour eux, comme pour Jésus lui-même, le fait de leur entrée en scène dans le but d'assumer la direction des âmes au sein du peuple de Dieu. La parabole des vigneronns dans les synoptiques offre le commentaire de cette parole.

Notre interprétation des premiers mots du v. 8, qui ressort du contexte, nous permet d'écarter, sans longue discussion, les nombreuses interprétations, plus ou moins divergentes, qu'on a proposées : celle de Camerarius, qui prenait πρὸ ἐμοῦ dans un sens local : « en passant *devant* la porte et allant au-delà. . . ; » celle de Wolf et d'Olshausen, qui donnaient à πρὸ le sens de χωρίς : « en se séparant de moi, la vraie porte : » celles de Lange, qui entend πρὸ dans le sens de ἀντί : « à ma place. » et de Calov, qui fait signifier à l'expression *avant moi* : « avant que je les eusse envoyés : » celle de Gerlach : « avant que la porte fût ouverte en ma personne. » aussi bien que celle de Jérôme, Augustin, Mélanchton, Luthardt : « venus de leur propre chef, sans avoir reçu de mission : » celle enfin de Chrysostome et de beaucoup d'autres jusqu'à Weizsäcker : « venus comme faux messies. » L'histoire ne mentionne aucun cas de faux messie avant la venue de Jésus. Il n'est pas besoin non plus de renoncer, avec Tholuck et de Wette, à toute solution satisfaisante, et de déclarer, avec le second, que cette parole ne répond pas et à la douceur et à la modération habituelles de Jésus. Quant à la variante qui retranche les mots πρὸ ἐμοῦ, *avant moi* (*Sinaiticus* et autres), ce n'est là qu'un essai de supprimer la difficulté.

Le présent εἶσί, *sont*, fait assez comprendre qu'il ne faut pas aller chercher bien loin ces personnages. — Les derniers mots : *Les brebis ne les ont point écoutés*, rappellent le mécontentement profond que laissait, dans le cœur d'une foule d'Israélites, l'enseignement pharisaïque. Jean 6.68 : « *A qui*

irions-nous ? » Matthieu 11.28-30 : « Venez à moi vous tous qui êtes travaillés et chargés : laissez-vous enseigner par moi, car je suis doux et humble de cœur ; mon joug est aisé, et mon fardeau, léger. » L'aveugle-né était un exemple frappant de ces âmes que le despotisme pharisaïque révoltait en Israël.

En opposition à ces prétendus sauveurs, qui se trouveront n'être en réalité que des bourreaux, Jésus renouvelle, v. 9, son affirmation : *Je suis la porte*, puis la développe. Meyer, Wahle, Luthardt maintiennent ici leur explication du v. 7, d'après laquelle Jésus est la porte par laquelle le vrai pasteur entre auprès du troupeau. Ils ne se laissent arrêter ni par le σωθήσεται, *sera sauvé*, qu'ils entendent dans le sens de 1 Timothée 4.10 : « Tu te sauveras toi-même et eux avec toi, » ni par le νομὴ εὕρησει, *trouvera de la nourriture*, qu'ils appliquent à la découverte par le pasteur de bons pâturages pour le troupeau ! Weiss et Keil reconnaissent l'impossibilité de pareilles interprétations, et, s'appuyant sur l'omission au v. 9 du complément τῶν προβάτων, *des brebis* (comparez v. 7), ils admettent une modification dans le sens du mot θύρα, *porte*, et pensent que c'est bien maintenant la porte par laquelle elles-mêmes peuvent entrer et sortir. Mais la répétition de cette déclaration : *Je suis la porte*, est simplement amenée par l'antithèse présentée dans le v. 8, absolument comme la seconde déclaration : *Je suis le bon pasteur*, v. 14 (comparez v. 11), le sera par l'antithèse présentée au v. 13. C'est ce que montrent les deux ἐγὼ en tête des v. 9 et 14. Ce n'est donc nullement ici une nouvelle idée. C'est une réaffirmation plus énergique de la même pensée ; et l'omission du complément *des brebis* résulte tout naturellement de l'inutilité d'une semblable répétition. — En disant : *Si quelqu'un entre par moi*, Jésus veut parler de l'entrée dans l'état de réconciliation, de la participation au salut messianique par la foi. Reuss : « Jésus est venu pour ouvrir aux siens la porte de refuge en les recevant dans ses bras. » L'expression d'*entrer et sortir* ne veut point dire que la brebis sortira du salut pour y rentrer de nouveau. C'est ce que devrait cependant admettre Reuss, s'il tenait à rester d'accord avec l'objection qu'il faisait à



notre interprétation du v. 3. Ces deux verbes ne font que développer le contenu du mot σωθήσεται, *sera sauvé*. *Entrer et sortir* est une expression fréquemment employée dans l'Écriture pour désigner le libre usage d'une demeure, dans laquelle on entre et d'où l'on sort sans gêne, parce qu'on appartient aux gens de cette maison, que l'on y est *chez soi* (Deutéronome 28.6; Jérémie 37.4). *Entrer* exprime la libre satisfaction du besoin de repos, la possession d'un asile sûr; *sortir*, la libre satisfaction du besoin de nourriture, la jouissance facile d'un riche pâturage (Psaume 23). C'est pourquoi le mot *sortira* est immédiatement suivi de ces mots qui l'expliquent : *et trouvera de la pâture*.

Verset 10. De l'idée de pâture Jésus déduit celle de *vie*; il ajoute même à celle-ci celle de *surabondance*, de *superflu*. Par là, il ne désigne certainement pas, comme l'a cru Chrysostome, quelque chose de plus excellent que la vie, la gloire, par exemple : mais il veut dire que le pâturage spirituel renfermera toujours plus de nourriture que celle que la brebis pourra s'approprier : comparez 6.12-13 les expressions de *plénitude*, de *grâce sur grâce*, 1.16. Telle la situation bienheureuse du troupeau messianique. Jésus la fait contraster avec le sort terrible réservé à la masse du peuple qui reste sous la conduite des pharisiens. Après avoir servi à la satisfaction de leur orgueil, de leur ambition et de leur cupidité, elle périra moralement, enfin même extérieurement, par l'effet de cette direction pernicieuse. Il semble que les trois verbes expriment une gradation : κλέψῃ (*dérober*), l'accaparement des âmes; θύσῃ (*égorger*), leur exploitation et leur meurtre moral; ἀπολέσῃ (*faire périr*), la perte complète qui en doit résulter, tout cela comme antithèse du salut par le Messie (v. 9 et 10). — Pour comprendre des expressions si sévères, il faut se rappeler les procédés de cette secte hautaine en Israël. Les pharisiens disposaient en maîtres du royaume divin; ils se posaient en intercesseurs attirés, distribuaient les brevets d'orthodoxie et faisaient trembler même les chefs légitimes (12.42; Matthieu 23.13-14 et en général tout ce chapitre, et Luc 11.39,44).

### III. Le bon berger : v. 11 à 18

10.11 Je suis le bon berger ; le bon berger donne<sup>a</sup> sa vie pour ses brebis. 12 Mais<sup>b</sup> le mercenaire, qui n'est pas berger et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit venir le loup et abandonne les brebis et s'enfuit ; et le loup les ravit et disperse le troupeau<sup>c</sup>. 13 Mais le mercenaire s'enfuit<sup>d</sup>, parce qu'il est mercenaire et qu'il ne se soucie pas des brebis.

Le premier tableau resplendissait des fraîches teintes du matin ; le second dépeignait la vie et l'activité du troupeau durant le cours de la journée ; le troisième semble nous transporter au moment où se répandent les ombres de la nuit et où les brebis, ramenées à l'enclos commun par le berger, sont tout à coup exposées à l'attaque du loup qui le soir se tient aux aguets sur leur passage. Jésus reparaît ici dans son rôle de berger. Mais cette troisième allégorie ne se confond pourtant pas avec la première. Celle-ci était dominée par le contraste entre le *berger* et le *voleur* ; dans celle que nous allons étudier, c'est l'antithèse du *bon berger* et du gardien *mercenaire*. Le trait saillant n'est pas, comme dans le premier tableau, la légitimité de la mission messianique, mais l'amour désintéressé qui en est le mobile. C'est ce sentiment qui fait de Christ, non seulement le berger, mais le *bon berger*.

Le mot *καλός*, *beau*, désigne chez les Grecs la bonté, comme suprême beauté morale. La suite montrera en quoi cette beauté consiste. Ce mot *καλός* explique l'article *ὁ*, *le* : celui qui réalise parfaitement ce type sublime. Puis Jésus indique le premier trait du caractère de ce berger. C'est

<sup>a</sup> N D It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>hier. sin</sup> Aug. lisent διδωσιν au lieu de τιθησιν.

<sup>b</sup> B G L omettent ε après μισθωτος. N D X Δ : ο δε μισθ.

<sup>c</sup> N B D L Π quelques Mnn. Syr<sup>hier. sin</sup> omettent τα προβατα à la fin du verset.

<sup>d</sup> N B D L e Sah. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> omettent les mots du T. R. : ο δε μισθωτος φευγει (*mais le mercenaire s'enfuit*).

L'amour poussé jusqu'à l'abnégation complète, jusqu'au sacrifice entier de soi-même. — Plusieurs (Meyer, Luthardt) trouvent dans l'expression ψυχὴν τιθέναι (littéralement : *mettre sa vie*) l'idée d'un gage déposé : Jésus mettant sa vie en gage comme rançon de la nôtre. Mais cette idée de rançon est étrangère à l'image du berger et des brebis, et encore plus à celle du loup sous laquelle est représenté l'ennemi. On pourrait rapprocher cette expression de celle que nous trouvons, 13.4 : ἱμάτια τιθέναι, *déposer ses vêtements*. L'idée serait celle de se dépouiller de sa vie. Comparez Huther, sur 1 Jean 3.16. Cependant Keil allègue contre ce second sens les mots ὑπὲρ, *en faveur des brebis*. Il vaut mieux donner à τιθέναι le sens de : placer là à la disposition d'autrui, livrer, sacrifier ; comparez 13.37. — Au v. 12, il ne faut pas ajouter l'article et traduire, comme Ostervald, Arnaud, Crampon : qui n'est pas *le* berger. Jésus veut dire : qui n'est pas *berger*, qui a la position de mercenaire. Ce n'est pas le propriétaire du troupeau qui agit ainsi, mais un serviteur à gages auquel le propriétaire l'a confié. Qui Jésus a-t-il voulu désigner par ce personnage ? Personne, répondent plusieurs interprètes, en particulier Hengstenberg, Weiss. Bonnet ; c'est ici une figure fictive destinée à faire ressortir par le contraste celle du bon berger. Mais il serait étrange dans cas qu'elle fut décrite durant deux versets entiers, comme pendant de celle du bon berger et comme tout aussi réelle que celle-ci. La plupart des interprètes pensent que ce sont les pharisiens. Mais ils seraient présentés ici sous un jour trop différent de celui sous lequel ils ont été dépeints dans les deux similitudes précédentes. Un gardien lâche est autre chose qu'un brigand et un agresseur, et si le mercenaire représente les pharisiens, qui donc sera figuré par *le loup* ? Selon Luthardt, Bonnet, ce serait le principe hostile au règne de Dieu, le diable, agissant par le moyen de tous les adversaires de l'Eglise. Mais Jésus a complètement identifié au ch. 8 le pharisaïsme avec le principe diabolique. Il ne peut donc représenter ici le premier comme un simple mercenaire, un lâche ami, l'autre comme un ennemi déclaré. Lange, dans sa *Vie de Jésus*, entend par le loup la puissance romaine. Mais ce n'est pas réellement sous les coups du pouvoir romain

qu'est tombé Jésus. Meyer avait d'abord appliqué l'image du loup à toute puissance anti-messianique, y compris le pharisaïsme : mais il résultait de là que le mercenaire fuyant devant le loup, c'étaient les pharisiens fuyant devant les pharisiens ! Il a donc abandonné cette explication. Le loup figurerait, d'après lui, les futurs pasteurs mercenaires au sein de l'Eglise chrétienne. Mais qu'est-ce qui aurait pu amener Jésus à énoncer en ce moment une pareille idée et comment ses auditeurs actuels auraient-ils pu entrevoir ce sens ? Il me paraît que l'image s'explique si nous nous rappelons, d'un côté, qu'un μισθωτός est un serviteur à gages, et, de l'autre, qu'il n'y avait dans la théocratie d'autres fonctionnaires attitrés et payés que les sacrificateurs et les lévites. Voilà ceux à qui Dieu avait confié officiellement l'instruction et la conduite morale de son peuple. Mais, depuis les derniers siècles, le parti pharisien s'était tellement emparé de l'esprit du peuple, en exploitant l'orgueil national, que quiconque, même parmi les chefs légitimes de la théocratie, ne pliait pas devant lui, était aussitôt mis au ban et décrié, comme de nos jours dans l'Eglise romaine quiconque ose tenir tête à l'esprit jésuite. Il y en avait sans doute beaucoup en Israël qui auraient voulu maintenir la vérité de Dieu. Nous en avons pour preuve 12.42, quant à ce qui concerne les chefs en général et Actes 6.7, quant aux sacrificateurs en particulier. Mais, comme tant d'évêques éclairés et pieux dans le catholicisme actuel ils se taisaient lâchement. Un seul homme eut le courage d'affronter cette redoutable lutte avec le parti dominant, et mit sa vie pour le maintien de la vérité divine et pour le salut des brebis. Le : *Crucifie ! crucifie !* fut la réponse du pharisaïsme blessé au cœur par le : *Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites !* Le loup représente donc le principe positivement hostile au règne de Dieu et au Messie, les pharisiens ; et le mercenaire, les fonctionnaires légitimes, qui par position étaient appelés à remplir la tâche que Jésus a accomplie par libre dévouement, les sacrificateurs et les lévites, docteurs attitrés de la loi. Le passage 9.10 nous avait déjà fait entrevoir au sein même du sanhédrin un parti bien disposé envers Jésus, mais qui n'osait s'opposer ouvertement aux menées violentes des

pharisiens contre lui. Jésus ne présente ici que les facteurs historiques qui ont concouru à l'accomplissement du décret de sa mort. Il n'a pas à parler des raisons profondes et divines qui ont présidé à ce décret lui-même. — Le mot ἄρπάζει, *ravit*, s'applique aux *individus* que le loup atteint (αὐτά), tandis que l'action de σκορπίζειν, *dispenser*, s'étend au troupeau tout entier : τὰ πρόβατα, *le troupeau*, mot qu'il faut bien se garder de retrancher avec les alexandrins.

Verset 13. Les alex., D Syr<sup>sin</sup>, etc., retranchent les premiers mots : « *mais le mercenaire s'enfuit.* » Dans ce cas, le *parce que* qui suit, porte, non sur les deux dernières propositions du v. 12, mais sur celle qui les précède : *il fuit.* — Après avoir ainsi décrit les lâches gardiens, Jésus revient à la description du bon berger et de sa conduite envers le troupeau, et s'applique expressément (ἐγώ, v. 14) cette image :

**10.14 Pour moi, je suis le bon berger; et je connais mes brebis, et je suis connu de mes brebis<sup>a</sup>, 15 comme le Père me connaît et comme je connais le Père; et je donne<sup>b</sup> ma vie pour les brebis. 16 Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie; celles-là aussi il faut que je les amène; et elles entendront<sup>c</sup> ma voix et il y aura un seul troupeau, un seul berger.**

La répétition de ces mots du v. 11 : *Je suis le bon berger*, est amenée par le contraste avec la ligure du mercenaire (comparez v. 9); et l'épithète de *bon* est expliquée ici par un nouveau trait, celui de la relation pleine de tendresse qui unit Jésus et ses brebis. C'est sur ce second trait que repose le premier le dévouement décrit jusqu'ici. Le mot *connaître* ne signifie point : Je les distingue des autres Juifs (Weiss). La portée de ce mot est beaucoup plus profonde : et le sens de distinguer ne convient pas dans les trois paroles suivantes. Jésus pénètre du regard de sa connaissance aimante tout

<sup>a</sup>T. R. lit avec 13 Mjj. tous les Mnn. Syr<sup>sch.</sup> p. sin γινωσχομαι υπο των εμων Ν B D L It. Vg. Sah. Cop. Syr<sup>hier.</sup> : γινωσκουσι με τα εμα (*mes brebis me connaissent*).

<sup>b</sup>Ν D : δίδωμι au lieu de τιθημι.

<sup>c</sup>Les Mss. se partagent entre ακουσουσιν (B D etc.) et ακουσωσιν (Ν A etc.).

l'être intérieur de chacune des brebis et discerne parfaitement tout ce qu'il possède en elles. Car il y a une relation étroite entre ce verbe « *je connais* » et le possessif « *mes brebis*. » Cette connaissance est réciproque ; les croyants aussi comprennent ce qu'est leur berger, tout ce qu'il éprouve et veut faire pour eux. Ils vivent ainsi, eux et lui, dans cette lumière non troublée d'une parfaite connaissance mutuelle. — De cette relation intime entre lui et ses brebis, Jésus remonte à celle qui en est à la fois le modèle et la source : sa relation avec le Père. Le terme *καθώς*, *comme* (littéralement, *selon que*), n'exprime point une simple comparaison, comme le ferait *ὡσπερ*, *de même que*. Ce mot caractérise la connaissance qui unit Jésus à ses brebis comme étant *de même nature* que celle qui l'unit à Dieu. C'est comme si le milieu lumineux dans lequel se rencontrent le cœur du Fils et le cœur du Père s'élargissait pour devenir celui dans lequel se rencontrent le cœur de Jésus et celui de ses brebis. — Le *καί* signifie : « Et en conséquence. » C'est en vertu de cette relation de connaissance si intime qu'il consent à se donner pour elles. Ces mots : *Je donne ma vie pour les brebis*, forment une sorte de refrain (comparez v. 11, 17, 18) ; nous en avons rencontré plusieurs semblables dans notre évangile, aux moments où le sentiment s'exalte (3.15-16 ; 4.23-24 ; 6.39-40,44,54). — Dans le contexte, on doit appliquer l'expression *pour les brebis* aux seuls croyants ; mais néanmoins cette parole ne contredit point celle d'après laquelle « *Jésus est la propitiation, non pas seulement pour nos péchés, mais pour ceux de tout le monde* » (1 Jean 2.2). Car la mort de Jésus, dans l'intention divine, est *pour tous*, quoiqu'en réalité elle ne profite qu'aux seuls croyants. Jésus sait bien que le *ὑπέρ*, *en faveur de*, ne se réalisera que pour ces derniers.

De ces deux traits par lesquels Jésus se caractérise lui-même comme le berger parfait, découle le troisième, v. 16. Il serait impossible que l'œuvre de l'amour le plus saint et le plus dévoué n'eût pour objet que ces quelques croyants — tels que les disciples et l'aveugle-né — qui consentent à se séparer du peuple incrédule. Un horizon plus étendu se découvre au regard

de Jésus (v. 16), en même temps qu'il plonge plus profond et s'élève plus haut (v. 15). La mort d'un être tel que le Fils doit obtenir un salaire infini. Les *autres brebis*, dont la possession le dédommagera de la perte de celles qui refusent aujourd'hui de le suivre, sont évidemment les païens croyants. Jésus déclare qu'il les a déjà (ἐχῶ), et non pas seulement qu'il les aura ; car tout ce qui est de la vérité, dans l'humanité tout entière, est à lui dès avant sa venue. Il ne s'agit pas je pense, d'une possession en raison de la prédestination divine. Nous retrouvons plutôt ici l'une des pensées les plus profondes et les plus habituelles de notre évangile, pensée qui découle directement du rapport que le prologue établit entre le Logos et l'âme humaine (v. 4 et v. 10). Vie et lumière du monde, le Logos n'a cessé, même avant l'incarnation, de remplir ce rôle au sein du monde pécheur ; et parmi les païens eux-mêmes, tous ceux qui se livrent et obéissent à cette lumière intérieure, doivent infailliblement reconnaître en Jésus leur idéal et se donner à lui, comme ses brebis, dès qu'il se présentera ; comparez 11.52 (« les enfants de Dieu dispersés ») ; 8.47 (« celui qui est de Dieu, écoute les paroles de Dieu ») ; 18.37 (« celui qui est de la vérité ») ; 3.21 (« celui qui fait la vérité, vient à la lumière »). — L'adjectif démonstratif ταύτης, placé comme il l'est après le substantif : « cette bergerie-ci, » supposerait, selon de Wette, que Jésus envisage aussi les nationalités païennes comme des espèces de bergeries, des groupements préalables divinement institués pour préparer l'Évangile. Mais peut-être Meyer, Weiss. etc., ont-ils raison de penser que c'est là une notion importée dans le texte. Cependant il est inexact d'opposer à cette idée 11.52, qui ne dit en aucune façon le contraire. Les païens fidèles peuvent fort bien être *dispersés* dans leurs nationalités respectives, comme les Juifs fidèles dans la leur (en réponse à Weiss). — Meyer, commettant encore ici la faute qu'il a commise dans l'explication de la première allégorie, celle d'expliquer les images d'une similitude par celles de l'autre, entend l'expression ἀγαγεῖν dans le sens de *paître*, d'après l'image des v. 4 et 9, et il est suivi par Luthardt et Weiss. Mais la fin du verset (χαί : « et ainsi il y aura... ») montre clairement que l'idée du Seigneur est

tout autre ; c'est celle d'*amener* ces brebis pour les joindre aux premières. La Vulgate traduit donc avec raison *adducere*. Le parallèle 11.52 : συναγαγεῖν εἰς ἕν, conduit également à cette explication. Quand on a manqué l'application *historique* de la première similitude, on perd le sens de tout le discours. C'est essentiellement l'œuvre de saint Paul, avec les travaux des missionnaires qui l'ont suivi jusqu'à nos jours, que décrit ce terme *amener*. La troisième similitude, annonçant l'appel des païens, correspond ainsi à la première, qui décrivait la sortie des croyants de la Synagogue. — Les mots : *Elles entendront ma voix*, rappellent cette expression de la fin des Actes : « Le salut de Dieu a été envoyé aux Gentils, et aussi ils l'entendront » (28.28). — Il y a de la solennité dans ces derniers mots simplement juxtaposés : *un seul troupeau, un seul berger*. Ils renferment la pensée qui forme le texte de l'épître aux Ephésiens : le renversement du vieux mur de séparation entre Juifs et païens par la mort du Christ (Ephésiens 2.14-17). Cette parole prophétique s'accomplit sous nos yeux par l'œuvre de la mission dans le monde païen. Quant à la conversion finale d'Israël, elle n'est ni directement ni indirectement indiquée.

Ces idées si nouvelles de la mort du Messie et de l'appel de nouveaux croyants non juifs à la participation du salut messianique étaient propres à soulever bien des doutes dans les auditeurs. Jésus le sent ; c'est pourquoi il affirme énergiquement que le bon plaisir de Dieu repose sur cette œuvre et sur lui qui l'exécute, et qu'elle est le vrai but de son envoi dans le monde.

**10.17 C'est pour cela que mon Père m'aime : parce que je donne ma vie afin de la reprendre ; 18 personne ne me l'ôte<sup>a</sup>, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre : c'est là l'ordre que j'ai reçu de mon Père.**

Διὰ τοῦτο, c'est pour cela, se rapporte ordinairement chez Jean à une idée précédemment exprimée, mais qui va être relevée et développée dans la proposition suivante, commençant par ὅτι (*parce que*). Il en est de même

<sup>a</sup> B lisent ἤρην (*a ôté*) au lieu d'αἶρει (*ôte*).



ici. C'est en raison de son dévouement libre à cette grande œuvre (v. 15 et 16 que son Père l'aime : c'est-à-dire, ajoute-t-il, parce qu'il y sacrifie sa vie, et cela non pour l'abandonner absolument, mais avec l'intention expresse de la recouvrer et d'achever ainsi l'œuvre qu'il ne fait que commencer ici-bas. Sans doute le Père aime éternellement le Fils ; mais une fois fait homme, le Fils ne peut être approuvé et aimé de lui qu'à la condition de réaliser parfaitement la nouvelle loi de son existence, en tant que Fils de l'homme. Or cette loi, qui résulte pour lui de la solidarité dans laquelle il s'est engagé avec une race déchue, c'est de sauver celle-ci par le don de sa vie ; et la disposition constante du Fils à accepter cette obligation de l'amour, voilà l'objet de la satisfaction infinie (de *ἀγαπᾶν*) du Père. C'est dans ce sens que saint Paul appelle la mort de Jésus « *une offrande d'agréable odeur* » (Ephésiens 5.2) — Les derniers mots servent à compléter l'idée précédente : « parce que je donne ma vie, *et que je la donne* pour la reprendre. ». Le dévouement du Fils qui consent à donner sa vie, plaît infiniment au Père, mais à une condition : c'est que ce don ne soit pas l'abandon de l'humanité et de l'œuvre commencée chez elle, ce qui serait en même temps l'oubli de la gloire du Père. En d'autres termes, le dévouement de la mort serait de mauvais aloi s'il n'avait pour but le retour au milieu des hommes par le moyen de la résurrection. Comme l'observe parfaitement Luthardt : « Jésus doit vouloir reprendre sa vie pour continuer, comme glorifié, son ministère de pasteur auprès de l'Eglise, spécialement auprès des païens qu'il a mission d'amener (Ephésiens 2.17). » Le but suprême indiqué v. 16 exige non seulement sa mort, mais aussi sa résurrection. — Il semble d'après cette parole : *afin que je la reprenne*, que Jésus se ressuscite lui-même. Et cela est vrai, car si c'est dans le Père qu'est la puissance qui lui rend la vie, c'est lui qui par sa libre volonté et par sa prière appelle sur sa personne le déploiement de cette puissance. Le v. 18 est la réaffirmation énergique de ce caractère de liberté dans l'œuvre du Fils, qui seul en fait l'objet de la satisfaction du Père. De là *l'asyndeton*. — Ce n'est pas par impuissance que le berger succombera à la puissance ennemie : le moment

viendra où il consentira lui-même à sa défaite (14.31). — Le mot οὐδείς, *personne*, comprend toute créature ; on peut y renfermer Dieu lui-même, puisque si, en mourant, le Fils obéit au décret du Père, il le fait pourtant librement ; Dieu ne lui impose ni la mort, ni la résurrection. — Les mots ἐξουσίαν ἔχω, *j'ai le pouvoir* (la compétence, l'autorité), sont répétés avec une intonation marquée ; Jésus n'avait aucune obligation de mourir, non seulement parce que, n'ayant pas péché, il avait le droit de garder sa sainte vie, mais encore parce que, même au dernier moment, il eût pu réclamer le secours de *douze légions d'anges*, qui l'eussent arraché aux mains de ses ennemis. — De même, en donnant sa vie, il dépendait de lui de la redemander ou de ne point la réclamer. Comme dit Luthardt : « Dans ces deux actes, l'action du Fils vient au-devant de l'action du Père. » On applique ordinairement les derniers mots : *J'ai reçu cet ordre*, au commandement de mourir et de ressusciter qui lui a été donné par le Père. Mais une telle idée ne tendrait-elle pas à affaiblir tout ce que Jésus vient de développer ? Le vrai mouvement de ce passage est d'affirmer la pleine indépendance du Seigneur. C'est pourquoi il me paraît qu'il vaut mieux appliquer le terme τὴν ἐντολήν, *cet ordre*, au mandat que Jésus a reçu en venant sur la terre et qui lui donne le droit d'user librement de sa personne, de mourir et de revivre à volonté. La teneur de ce mandat, quand le Père l'a envoyé, a été celle-ci : « Tu pourras mourir ou ne pas mourir, ressusciter ou ne pas ressusciter, selon les libres aspirations de ton amour. » Jésus l'appelle un *ordre* pour couvrir du voile de l'humilité cette incomparable prérogative.

#### IV. Conclusion historique : v. 19 à 21

**10.19 Il y eut donc de nouveau<sup>a</sup> parmi les Juifs une scission à cause de ces discours. 20 Et<sup>b</sup> plusieurs d'entre eux disaient : Il est possédé d'un démon, et il déraisonne ; pourquoi l'écoutez-vous ? 21 D'autres disaient : Ce ne sont pas là les discours d'un possédé ; un démon peut-il ouvrir<sup>c</sup> les yeux des aveugles ?**

Toujours le même résultat : une scission, qui prélude au triage final ; comparez 7.12,30-31,40-41 ; 9.8-9,16. Le mot *πάλιν*, *de nouveau*, rend le lecteur attentif à la répétition constante de ce résultat. — Les mots : *Pourquoi l'écoutez-vous ?* montrent avec quelle inquiétude le parti décidément hostile observait l'impression favorable produite par les discours de Jésus sur les gens mieux disposés. — La réponse de ceux-ci (v. 21) contient deux arguments juxtaposés. Le premier est l'aveu simple de leur impression : le discours de Jésus ne leur paraît pas celui d'un forcené. Mais aussitôt ils semblent avoir honte de cet aveu et se retranchent derrière un autre argument moins compromettant : le fait patent de la guérison de l'aveugle. Le second argument pourrait être lié au premier par un : *Et d'ailleurs*.

Ainsi se séparent toujours plus dans le vaste enclos de la théocratie les brebis de Jésus d'avec la masse du troupeau, et au thème : *Moi et vous*, qui était celui du ch. 8, se substitue de plus en plus celui qui résumera la situation nouvelle : *Moi et les miens*.

### TROISIÈME SECTION

7.19-24, nous avons vu Jésus revenir, dans un discours prononcé à la fête des Tabernacles, sur le fait de la guérison de l'impotent (ch. 5), et ache-

<sup>a</sup> B L X It. retranchent ουν. D Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent πάλιν.

<sup>b</sup> D lisent ουν au lieu de δε.

<sup>c</sup> B L X 10 Mnn. : ανοιζαι. Les autres : ανοιγειν.

ver ainsi sa justification commencée à Jérusalem, plusieurs mois auparavant (5.17-47), dans la fête précédente. Il en est de même ici. Dans la seconde partie du ch. 10 (v. 22-42), il reprend le fil du discours prononcé après la guérison de l'aveugle-né à la fête des Tabernacles et complète ainsi l'enseignement commencé dans le précédent séjour. Nous avons expliqué cette manière de faire ( $\Rightarrow$ ). L'exaspération de ses adversaires dans la capitale ne lui permettant pas de traiter jusqu'au bout les questions, il les reprend en sous-œuvre-dans un séjour suivant.

La fête de la Dédicace (v. 22) se célébrait vers le milieu de décembre. Deux mois doivent donc s'être écoulés entre la fête des Tabernacles et celle-ci. Où Jésus a-t-il passé tout ce temps ? Comme aucun changement de lieu n'est indiqué et qu'au v. 42 Jésus se retrouve expressément à *Jérusalem*, Hengstenberg, Meyer, Weiss et d'autres concluent de là que Jésus demeura dans la capitale ou aux environs ; Meyer et Weiss n'hésitent même pas à traiter d'expédient harmonistique toute idée opposée. Rien pourtant de moins certain que la conclusion qu'ils tirent du silence de Jean. A la fin du ch. 5, l'évangéliste ne mentionne en aucune façon le retour de Jésus en Galilée, et cependant c'est là que le Seigneur se trouve de nouveau au commencement du ch. 6. Il n'y a d'ailleurs rien de plus improbable qu'un séjour aussi prolongé de Jésus à Jérusalem ou dans le voisinage à ce moment-là. Qu'on se rappelle toutes les précautions qu'il avait dû prendre pour se rendre dans cette ville à la tête des Tabernacles, afin de donner à sa visite le caractère d'une surprise. Pourquoi ? Cela nous est dit 7.1 : « Jésus ne voulait pas aller en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir. » Et c'est dans de telles circonstances qu'il aurait pu demeurer deux mois entiers paisiblement à Jérusalem, en face du parti hostile, après que le conflit s'était encore aggravé par les scènes violentes racontées 7.1 à 10.21 ! Un pareil séjour n'eût pu que déterminer avant le temps (7.6) la catastrophe. Cette supposition impossible est du reste évidemment exclue par le récit même de Jean. Dans le discours 10.25-30, Jésus reproduit en sub-

stance celui qu'il avait prononcé à la suite de la guérison de l'aveugle-né : il le cite même expressément (v. 26 : *comme je vous l'ai dit*). C'était donc la première fois qu'il se retrouvait en face des mêmes auditeurs depuis la fête des Tabernacles, où il avait employé cette allégorie du berger et des brebis. Enfin cette supposition d'un séjour de deux mois en Judée, entre la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace, est certainement inadmissible, si le récit de saint Luc n'est pas un pur roman. Luc décrit de la manière la plus circonstanciée et la plus dramatique les adieux de Jésus en Galilée et son départ de cette province pour se rendre en Judée et à Jérusalem (9.51 et suiv.). Il montre comment Jésus donna à cet acte la plus éclatante notoriété par les menaces solennelles adressées aux villes où il avait accompli son ministère, et par l'envoi des soixante et dix disciples qui devaient préparer sa voie dans la Galilée méridionale jusqu'en Pérée, c'est-à-dire dans toute la contrée par où il voulait se rendre à Jérusalem pour la dernière Pâque. Comment ce départ accompli avec une si grande publicité pourrait-il être identifié avec le voyage à la fête des Tabernacles, mentionné par Jean ch. 7, voyage qui, d'après le v. 10, eut lieu *comme en cachette* et conduisit brusquement Jésus à Jérusalem ? C'est pourtant à cela qu'il faudrait se résoudre si, après le voyage Jean ch. 7, Jésus n'était pas revenu en Galilée. La vraie impartialité historique consisterait-elle à condamner purement et simplement l'un des deux récits, quand ils peuvent si aisément se concilier ? Jésus, après la fête des Tabernacles, retourna dans la Galilée qu'il avait quittée d'une manière si soudaine, comme il y était retourné après la fête de Purim (fin ch. 5). Il y reprit pour un certain temps encore son activité. Puis (Luc 9.51 et suiv.) il appela ses adhérents à rompre, pour le suivre à Jérusalem, les derniers liens ; il envoya devant lui les soixante et dix disciples, afin de préparer par ce moyen le suprême appel qu'il voulait adresser lui-même aux villes et bourgades de la Galilée méridionale non encore visitées, et c'est alors qu'il prononça la condamnation des villes des bords du lac de Génézareth témoins habituels de son ministère. Ce pèlerinage prolongé dont le récit remplit neuf chapitres de l'évangile de Luc (9.51 à 18.14),

doit, chose étrange, avoir été interrompu, d'après ce même évangile, par un court voyage à Jérusalem ; car le récit Luc 10.38-42 (Jésus chez Marthe et Marie), qui se trouve, on ne sait comment, placé au milieu de cette pérégrination, transporte tout à coup le lecteur à Béthanie, et la parabole du bon Samaritain, qui précède immédiatement, paraît se rattacher aussi à un séjour en Judée. Que signifie cette excursion à Jérusalem impliquée par le récit de Luc, à son propre insu peut-être (car il ne nomme pas Béthanie) ? comment ne pas être frappé de la coïncidence remarquable entre ce voyage et le voyage à la fête de la Dédicace, rapporté par Jean ? Après cette excursion rapide à Jérusalem, Jésus vint reprendre son lent pèlerinage dans le midi de la Galilée ; puis il traversa le Jourdain pour se rendre en Pérée, comme le racontent positivement Matthieu et Marc. Ce séjour en Pérée, peu avant la Passion, est le point dans lequel se rencontrent les quatre récits évangéliques. Que l'on compare en effet Matthieu 19.1 ; Marc 10.1, et Luc 9.51 ; puis Luc 18.15 et suiv., où recommence le parallélisme entre le récit de ce dernier et celui des deux autres synoptiques (présentation des petits enfants, arrivée du jeune homme riche), et enfin Jean 10.40-42. Tout en suivant chacun sa marche, les quatre récits s'accordent ainsi sans difficulté<sup>a</sup>.

Le morceau suivant comprend une introduction historique (v. 22-24), une première allocution de Jésus, dans laquelle il montre aux Juifs la séparation morale qui existe entre eux et lui (v. 25-31), et un dernier enseignement par lequel il cherche encore une fois à enlever ce qui était pour eux la grande pierre de scandale, l'accusation de blasphème (v. 32-39). Le morceau se termine par le tableau du séjour en Pérée (v. 40-42).

---

<sup>a</sup>C'est d'une manière analogue que Tatien, au II<sup>e</sup> siècle, dans la première *Harmonie évangélique* connue, le *Diatessaron*, établissait la suite des faits ; comparez Zahn, *Tatians Diatessaron*, p. 259.

## I. Introduction historique : v. 22 à 24.

10.22 Or<sup>a</sup> on célébrait à Jérusalem la fête de la Dédicace;<sup>b</sup> c'était l'hiver. 23 Et Jésus allait et venait dans le temple, sous le portique de Salomon. 24 Les Juifs l'entourèrent donc; et ils lui disaient: Jusques à quand tiendras-tu notre âme en suspens? Si tu es le Christ, dis-le<sup>c</sup> nous franchement.

La fête de la Dédicace (ἐγκαίνια) avait été instituée par les Maccabées en souvenir de la purification du temple après sa profanation par Antiochus Epiphane (1 Maccabées ch. 4; Josèphe, *Antiq.* XII, 7. 6). Elle durait huit jours depuis le 25 kaslew, qui, si l'on était alors en l'an 29 de notre ère, tombait cette année-là, d'après le travail de M. Chavannes cité ⇒, sur le 19 ou le 20 décembre. On l'appelait τὰ φῶτα, *les lumières*, à cause de la brillante illumination par laquelle on la célébrait, non seulement à Jérusalem, mais dans tout le pays. Jésus en profita pour adresser encore, avant la Pâque, un dernier appel à son peuple. Nous pouvons conclure de ce qui précède qu'il exécuta probablement ce rapide voyage à Jérusalem pendant que les soixante et dix disciples accomplissaient, en Galilée, la mission qu'il leur avait confiée et y préparaient de lieu en lieu son dernier appel. Nous avons vu qu'il avait probablement accompli le voyage à la fête de Purim (Jean ch. 5) pendant que les Douze remplissaient une mission semblable en Galilée (⇒).

C'était la mauvaise saison; on ne pouvait rester en plein air. Jésus se tenait donc sous le portique de Salomon, antique péristyle situé dans la partie orientale du parvis au-dessus de la vallée de Josaphat. C'était le

<sup>a</sup>B L remplacent δε par τότε (*alors*).

<sup>b</sup>Ⲛ B G L X Π Sah. Cop. omettent και devant χειμων ην, que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>c</sup>Ⲛ: ειπον au lieu d'ειπε.

dernier reste de l'ancien temple. Ce lieu, qu'avait rendu cher au cœur de l'évangéliste le souvenir de la circonstance qu'il va raconter paraît avoir été également sacré pour les chrétiens de la primitive église de Jérusalem (Actes 3.11). La nature de la localité facilitait (*donc*. v. 24) l'espèce de manœuvre qu'exécutèrent en ce moment les Juifs et qui est décrite par le terme ἐκύκλωσαν, *ils l'entourèrent*. Pendant que Jésus allait et venait sous ce péristyle, ils profitèrent d'un moment favorable pour s'interposer entre lui et ses disciples et le forcer à parler. Il me paraît que ce doit être là le sens de cette expression étrange : « ils renfermèrent dans un cercle. » C'est la scène de 8.25 qui se renouvelle à une plus haute puissance. Ils sont las de ses réponses qui leur paraissent ambiguës. Plusieurs d'entre eux sentent bien que jamais homme ne s'est autant rapproché de l'idéal messianique. Qu'il consente enfin à jouer tout de bon le rôle de Messie, à nettoyer le pays de la puissance romaine comme autrefois Judas Maccabée purifia ce temple des profanations syriennes, ils l'acclameront volontiers, et cela dans cette fête même ; sinon, qu'il avoue franchement qu'il n'est point le Messie, et ne continue pas à exciter l'attente du peuple ! Nous nous représentons ainsi le sentiment général. Quelques-uns, plus mal disposés, voulaient peut-être — c'est l'idée de Weiss — lui arracher le terme de Christ afin de l'accuser. — L'expression τὴν ψυχὴν αἶρειν, proprement : *soulever l'âme*, s'applique à toutes les vives émotions : voir chez les tragiques grecs. Ici ce terme exprime l'attente qu'excitait une activité comme celle de Jésus, qui réveillait toutes les espérances nationales sans les satisfaire jamais. Philon emploie le terme μετεωρίζειν exactement dans le même sens.

Cette scène prouve que Jésus ne s'était jamais publiquement et en propres termes déclaré le Messie. Jean est donc sur ce point, d'accord avec les synoptiques.

## II. Première allocution : v. 25 à 31.



**10.25 Jésus leur répondit : Je vous l'ai dit<sup>a</sup> et vous ne croyez pas ; les œuvres que je fais au nom de mon Père, ces œuvres rendent témoignage de moi. 26 Mais vous, vous ne croyez pas ; car<sup>b</sup> vous n'êtes pas de mes brebis, comme je vous l'ai dit<sup>c</sup>.**

Jamais la position de Jésus vis-à-vis des Juifs n'avait été aussi tendue. Répondre oui, il ne le peut ; car le sens qu'ils donnent au terme de *Christ* n'a, pour ainsi dire, rien de commun avec celui qu'il y attache lui-même. Dire non, il le peut encore moins ; car il est bien le Christ promis de Dieu, et, dans ce sens, celui qu'ils attendent. Sa réponse est admirable de sagesse. Il se réfère, comme 8.25, aux témoignages par lesquels il s'est appliqué les symboles messianiques de l'ancienne alliance et a, en quelque sorte, épilé son titre de Christ, de telle façon que, s'ils *veulent* croire, ils n'ont plus qu'à le prononcer eux-mêmes<sup>d</sup>. Ainsi s'explique sa réponse. Le verbe : *Je vous ai dit*, n'a pas d'objet ; il est aisé de remplir l'ellipse : ce que vous me demandez. A son propre témoignage, s'il ne leur paraît pas suffisant, s'est d'ailleurs ajouté celui du Père. Ses miracles ont tous été des *œuvres du Père*, car ils ont été faits sous l'invocation de son nom ; si Jésus était un imposteur, Dieu lui eût-il ainsi répondu ? Si ce double témoignage échoue auprès d'eux, c'est l'effet de leur incrédulité (v. 26). Il n'est pas le Messie que leur cœur réclame : voilà pourquoi ils affectent de ne pas comprendre ce qui est si clair. Le sujet ὑμεῖς, *vous*, mis en tête, signifie : Ce n'est pas moi, c'est vous qui êtes responsables de ce résultat. Et la déclaration suivante : *Vous n'êtes pas de mes brebis*, leur montre que c'est la disposition morale nécessaire qui leur manque pour reconnaître en lui le berger divin. La formule de citation : *Comme je vous l'ai dit*, est omise par les Mss. alex. Mais

<sup>a</sup>D It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup> : λαλω au lieu de ειπον.

<sup>b</sup>Ⲛ B D L X 16 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sch. hier. sin</sup> Or. lisent οτι ουκ au lieu de ου γαρ.

<sup>c</sup>Ⲛ B K L M Π quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Sah. Cop. omettent les mots καθως ειπον υμιν qui s'appuient sur 12 Mjj. presque tous les Mnn. It<sup>pler</sup> Syr.

<sup>d</sup>Gess (p. 99) fait ressortir l'accord complet qui se manifeste ici entre Jean et les synoptiques. Chez ces derniers aussi Jésus, tout en acceptant (dans l'entretien de Césarée) le titre de Christ de la part de ses disciples, leur interdit de prononcer ce mot devant le peuple (Matthieu 16.20 et parall.).

peut-être ce retranchement provient-il de ce ni l'on ne retrouvait pas textuellement ces paroles dans les discours précédents. L'autorité de 12 Mjj., appuyée de celle des plus anciennes Vss., nous paraît en garantir l'authenticité. Dans notre 1<sup>re</sup> éd., nous en avons fait<sup>a</sup> le préambule du v. 27, surtout à cause du rapport entre le contenu de ce verset et celui des v. 3-5. Cependant le pronom ὑμῖν, *vous* (« comme je *vous* l'ai dit »), conduit plutôt à rattacher cette formule de citation au v. 26. Jésus n'a jamais appliqué aux Juifs incrédules les promesses du v. 27, tandis qu'il leur a fréquemment adresse des reproches équivalents à celui du v. 26. Le reproche de *n'être pas de ses brebis* forme réellement le fond des paraboles v. 1-5 et 7-10, dans lesquelles Jésus distingue nettement de *ses brebis* la masse du peuple et ses chefs, ses interlocuteurs juifs en général. Reuss écrit : « Nulle part Jésus n'avait dit cela. » Puis encore : « L'allégorie des brebis avait été présentée à un public tout différent. » Il ajoute enfin malicieusement : « Il n'y a que les lecteurs de l'évangile qui n'aient pas quitté la scène. » Nous avons montré que Jésus avait dit cela, et il n'est pas difficile d'établir qu'il l'avait dit aux mêmes auditeurs ; car le discours 10.1-18 n'avait nullement été adressé, comme le prétend Reuss, aux pèlerins étrangers venus à la fête des Tabernacles et repartis dès lors, mais aux habitants de Jérusalem, en réponse à *quelques-uns des pharisiens* (9.40), qui avaient demandé : « *Et nous, sommes-nous aussi des aveugles ?* » Sans doute, on peut admettre que ce n'étaient pas identiquement les mêmes individus qui se retrouvaient là après deux mois ; mais c'était la même population dont tous les membres se ressemblaient par leur dépendance des chefs et leur hostilité générale envers Jésus. — Le but essentiel des paroles suivantes, dans lesquelles Jésus décrit les privilèges de ses brebis, est certainement de faire sentir à ses auditeurs quel abîme les sépare d'un tel état Néanmoins ce tableau devient naturellement une invitation à venir à lui, adressée à ceux qui sont le moins mal disposés.

---

<sup>a</sup>D'accord avec quelques Mnn. et Vss. (It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup>).

**10.27 Mes brebis entendent<sup>a</sup> ma voix, et moi je les connais ; et elles me suivent, 28 et moi je leur donne la vie éternelle ; et elles ne périront jamais, et personne ne les ravira<sup>b</sup> de ma main.**

Luthardt a réparti les six propositions de ces versets en deux groupes de trois : d'un côté, la foi du fidèle, son union personnelle avec le Seigneur et la fidélité avec laquelle il persiste dans cette union (v. 27) ; de l'autre, le don de la vie que lui fait Jésus, le salut qu'il lui assure et la divine protection dont il le fait jouir (v. 28). Mais cette division en deux groupes ne s'accorde pas avec les deux *καὶ γὰρ*, *et moi*, au commencement de la seconde et de la quatrième proposition. Ces deux pronoms indiquent une réciprocité *répétée* entre la conduite du fidèle et celle de Jésus, et parlent ainsi en faveur de la division de Bengel qui répartit en trois groupes de deux : 1<sup>re</sup> paire : foi du fidèle à la parole prêchée (« *entendent ma voix* »), et témoignage personnel de Christ accordé au croyant (« *je les connais* »). 2<sup>e</sup> paire : fidélité pratique du croyant ainsi connu et aimé (« *elles me suivent* »), et, de la part du Christ, communication du bien suprême, la vie éternelle (« *je leur donne...* »). La 3<sup>e</sup> paire énonce le caractère indestructible du salut que possède ainsi le croyant (« *elles ne périront jamais* ») et le principe de cette certitude, la fidélité de Jésus qui les préservera de tout ennemi (« *nul ne les ravira...* »). La 1<sup>re</sup> paire se rapporte plutôt, comme la première similitude, v. 1-6, à la *formation* du lien ; la 2<sup>e</sup>, comme la deuxième similitude, v. 7-10, à la vie *dans* cette position ; la 3<sup>e</sup>, comme le tableau v. 11-18, à la nature *indestructible* de cette relation. — La *main* est moins ici l'emblème de la puissance que celui de la propriété : « Elles ne cesseront d'être à *moi*. »

**10.29 Mon<sup>c</sup> Père, qui me les a données<sup>d</sup> est plus grand<sup>e</sup> que tous ;**

<sup>a</sup> B L X quelques Mnn. Or. : *ακουουσιν* au lieu d'*ακουει* que lit T. R. avec 14 Mjj., etc.

<sup>b</sup> B D L X : *ου μη αρπαση* au lieu de *ουχ αρπασει*.

<sup>c</sup> B It<sup>pler</sup> Syr<sup>hier. sin</sup> omettent *μου*.

<sup>d</sup> B L It. Vg. Cop. lisent *ο δεδωκεν* (*ce qu'il m'a donné*), au lieu de *ος δεδωκεν* (*celui qui m'a donné*) que lit T. R. avec 14 Mjj. Sah. Syr. — D : *ο δεωκως*.

<sup>e</sup> A B X It. Vg. Cop. : *μειζον* 15 Mjj. et les Mnn.

**et personne ne peut les ravir de la main de mon<sup>a</sup> Père. 30 Moi et le Père sommes un.**

On pourrait être tenté de trouver, avec Luthardt un syllogisme rigoureux dans les pensées exprimées v. 29-30. Majeure : Mon Père est plus grand que tous (v. 29). Mineure : Moi et le Père sommes un (v. 30). Conclusion : Donc je les défendrai victorieusement contre tous (v. 29). Mais, en général, l'argumentation de Jésus tend plutôt à s'élargir en spirale qu'à se refermer sur elle-même comme un cercle. C'est le cas ici : le sentiment s'exalte, s'agrandit. Jésus commence par indiquer la garantie absolument certaine de son droit de propriété sur les brebis : Dieu qui les lui a données est plus puissant que toutes les forces de l'univers. Pour que quelqu'un puisse les lui arracher, il faudrait qu'il commençât par les arracher à Dieu. Puis, de là, sa pensée s'élève plus haut encore, jusqu'à l'intuition de cette relation en vertu de laquelle *tout* est commun entre le Père et le Fils. Dans cette série d'affirmations, nous voyons la conscience filiale de Jésus se révéler graduellement jusqu'en ses dernières profondeurs (v. 30).

Il y a quatre leçons principales (v. 29) :

1. Celle du T. R. et des 11 Mjj. moins anciens (Γ Λ Π, etc.), ὅς et μείζων : « Le Père *qui* me les a données, est *plus grand* que tous. »
2. Celle de B It., ὅ et μείζων : « Ce *que* le Père m'a donné, est *plus grand* que tout. »
3. Celle de A et de X, ὅς et μείζων : « Le Père *qui* me les a données, est *quelque chose de plus grand* (neutre) que tout.
4. Celle de **N** L, ὅ et μείζων, qui n'a réellement pas de sens, à moins qu'on ne consente à donner un attribut masculin (μείζων) à un sujet neutre ὅ « *ce que* le Père... »).

Il en est de même de la troisième, dans laquelle le sujet est masculin et l'attribut neutre. Comment Dieu serait-il représenté comme *une chose* ? En-

---

<sup>a</sup> **N** B L Syr<sup>hier. sin</sup> Or. retranchent μού.

fin il faut être singulièrement aveuglé par le préjugé en faveur du texte de B, pour préférer comme le font Tischendorf, Westcott et Hort, la seconde leçon à la première. Non seulement les documents ordinaires du texte alex. se contredisent ici les uns les autres ; mais le sens que présente la leçon du *Vaticanus* n'a pas la moindre vraisemblance interne. Jean dirait que *ce que le Père a donné* à Jésus est *plus grand* que tous ou tout. Ce serait le troupeau de Jésus qui serait appelé ici plus grand, dans le sens de plus précieux, plus excellent que tout. Mais quelle parole étrange ! Les fidèles valent mieux que tout l'univers, peut-être. Mais l'Écriture ne l'exprime jamais de cette manière ; elle glorifie Dieu, non les hommes, même les plus fidèles. Du reste les expressions : *personne ne les ravira* (v. 28), *nul ne peut les ravir* (v. 29), montrent qu'il s'agit d'une comparaison de puissance, non entre *les brebis* et leurs ennemis, mais entre *Dieu* lui-même et ces ennemis. Aussi Luthardt, Weiss, Keil abandonnent-ils cette fois la leçon que nous combattons. Voici comment se seront produites ces variantes. On aura été choqué de voir le δέδωκε, *a donné*, sans objet, et en se rappelant les expressions 6.37,39 (*ce que le Père me donne, m'a donné*) et 17.3 (*ce que tu m'as donné*), les copistes auront changées ὅς (*qui*) en ὃ (*ce que*) et fait de ὁ πατήρ, *le Père*, le sujet de *a donné*. La transformation de μείζων en μεῖζον devenait la conséquence inévitable de ce premier changement. Les autres leçons sont des mélanges résultant de l'embarras où se sont trouvés les copistes subséquents.

La *main*, quand il s'agit du Père, figure plutôt le pouvoir que la possession. Dieu a transmis celle-ci au Fils ; mais *son* pouvoir reste la sauvegarde de la propriété du Fils qui lui est commune avec le Père. Cette garantie assurerait-elle les fidèles contre les conséquences de leurs propres infidélités, comme le prétend Hengstenberg ? Le texte ne dit rien de semblable. Il s'agit des ennemis du dehors, qui cherchent à enlever les brebis, mais non des infidélités par lesquelles les brebis cesseraient elles-mêmes d'être brebis.

D'après Weiss, le v. 30 serait destiné à résoudre la contradiction apparente entre « gardées par mon Père » et « gardées par moi. » Je ne crois pas à cette relation entre le v. 30 et le v. 29, parce que, dans ce qui précède, l'idée de *garder* n'a réellement été attribuée qu'à Dieu ; la fin du v. 28 se rapportait, comme nous l'avons vu, au droit de propriété, non à la garde des brebis. Le v. 30 sert plutôt à expliquer pourquoi le Père garde inviolablement ce qui appartient au Fils. C'est qu'ils ont toutes choses communes, parce qu'ils sont *un*. Si telle est bien la liaison d'idées, ce v. 30 ne saurait se rapporter ni à l'unité de volonté morale (les Sociniens), ou de puissance (Chrysostome et beaucoup d'autres, comme Lücke. de Wette, etc.), ni même seulement à la communauté d'activité pour le salut de l'humanité (Weiss), telle qu'elle a été décrite v. 19-20 et dans le sens où Paul dit 1 Corinthiens 3.8 de lui et d'Apollos : « Celui qui plante et celui qui arrose, vont *un* (ἐν ἑῷ), » à savoir quant au *but* qu'ils se proposent dans leur travail. Ici il s'agit de la relation, non entre deux ouvriers, mais entre Christ homme et Dieu. Et si Jésus n'avait voulu dire que cela, pourquoi ne pas déterminer plus clairement cette notion de collaboration, comme le fait Paul dans les mots suivants, v. 9, quand il vient à parler de sa relation avec Dieu : *Nous sommes co-ouvriers de Dieu ? Pourquoi surtout donner inutilement et comme à plaisir un scandale aux Juifs, en employant une expression qui paraissait dire plus qu'elle ne signifiait en réalité ? Non, Jésus n'a voulu dire ni : « Nous voulons une même chose, » ni : « Nous avons le même pouvoir, » ni : « Nous travaillons à la même œuvre. » Par cette affirmation : « Nous sommes un, » il statue une unité plus profonde, celle qui est le principe caché de toutes les précédentes et que Jésus laisse éclater ici, comme il avait révélé 8.58 le fond le plus intime de son existence personnelle. Reuss, bien désintéressé dans la question, puisqu'il attribue les discours de Jean à l'évangéliste, reconnaît sans hésiter le vrai sens de ce verset : « Le rapport filial est ici, comme dans tout le livre, non seulement celui de l'amour ou de la communauté de volonté et d'action (le rapport éthique), mais encore celui d'une communauté de nature et d'es-*

sence (le rapport métaphysique). » Le terme *un* exprime la conscience de l'union, non seulement morale, mais essentielle, avec Dieu lui-même ; l'expression : *nous sommes*, établit la différence des personnes. Quant au *nous*, il serait à lui seul un blasphème dans la bouche d'une créature : « Dieu et moi, *nous*. . . » (comparez 14.23). On a objecté que l'expression : *être un*, est appliquée ailleurs à la relation de Jésus et des fidèles, ce qui prouverait qu'elle a un sens purement moral. Mais l'union de Jésus et des fidèles n'est point un simple accord des volontés, c'est une union consubstantielle. L'incarnation a fondé entre Jésus et nous un rapport de nature, et ce rapport embrasse désormais notre personnalité tout entière, physique et morale.

**10.31 Les Juifs donc<sup>a</sup> apportèrent de nouveau<sup>b</sup> des pierres pour le lapider.**

Οὐν, *donc*, en raison du blasphème (v. 30) ; comparez v. 33. Weiss prétend que, même en comprenant la parole du v. 30 dans le sens qu'il lui donne, les Juifs pouvaient y trouver un blasphème. Mais, prise dans le sens d'une action commune de Dieu et de Jésus, cette pensée ne dépassait certainement pas ce qu'à leurs yeux le Christ pouvait dire légitimement. Or ils venaient de lui demander s'il était le Christ. Qu'y avait-il donc là qui pût les scandaliser si violemment ? — Πάλιν, *de nouveau*, fait allusion à 8.59. Seulement, il y avait la première fois ἤρσαν, *ils levèrent*, tandis que Jean dit maintenant ἐβόστασαν, *ils portèrent*. Probablement ils n'avaient pas les pierres sous la main dans le portique ; il fallait aller les chercher à quelque distance dans le parvis. C'était là, non plus une simple démonstration, comme au ch. 8, mais une tentative sérieuse. Il s'agissait d'accomplir enfin l'acte de la lapidation dont on l'avait plusieurs fois menacé. De pareilles nuances trahissent le témoin oculaire, dont le regard suivait avec anxiété cette gradation de haine.

<sup>a</sup>Οὐν (*donc*) manque dans **N B L** It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch</sup>.

<sup>b</sup>D 8 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent πάλιν.

### III. Seconde allocution : v. 32 à 39.

Dans sa réponse, Jésus traite deux sujets :

1. Celui du *blasphème* qu'on lui impute (v. 32-36) ;
2. Celui de sa *relation* avec Dieu que l'on conteste (v. 37-39).

Versets 32 à 36 : L'accusation de blasphème.

**10.32 Jésus leur répondit : Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres par la vertu de mon<sup>a</sup> Père : pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous ? 33 Les Juifs lui répliquèrent<sup>b</sup> : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème et<sup>c</sup> parce que, étant homme, tu te fais toi-même Dieu.**

Cette fois, Jésus ne se dérobe pas comme 8.59 ; il fait tomber les pierres des mains de ses adversaires par une question. Au lieu de : *bonnes œuvres*, il faudrait pouvoir traduire *belles œuvres* (Rilliet). L'épithète *καλά* désigne en effet non le caractère bienfaisant de ces œuvres, mais leur beauté morale, leur perfection en sainteté, en puissance, aussi bien qu'en bonté. — Le terme *ἔδειξα*, proprement : *j'ai montré*, caractérise ces œuvres comme de magnifiques échantillons de toutes celles que le Père tient en réserve et comme les preuves sensibles et glorieuses de la faveur dont le Fils jouit auprès de lui. Le Père lui montre ces œuvres dans la sphère idéale (5.19-20), et lui les montre au monde dans la sphère réelle. — La préposition *ἐκ* indique que la volonté et la puissance par lesquelles Jésus accomplit ces œuvres procèdent du Père (5.36). La question de Jésus renferme une ironie poignante, expression de l'indignation la plus profonde. Sans doute, le

<sup>a</sup>ⲛ B D Syr<sup>hier. sin</sup> retranchent *μου*.

<sup>b</sup>T. R. ajoute *λεγοντες* (*disant*) avec 9 Mjj. (D E G etc.), contre 8 Mjj. (ⲛ A B etc.) 20 Mnn. It. Vg. Sah. Cop.

<sup>c</sup>ⲛ c Sah. Cop. omettent *κα* (*et*).



motif pour lequel les Juifs prétendaient le lapider n'était pas celui que Jésus leur prête ici ; mais en alléguant un autre motif ils donnaient le change à leur conscience, et Jésus leur dévoile, par cette question, le vrai état des choses. N'est-ce pas à l'occasion de la guérison de l'impotent que s'était manifestée, pour la première fois, leur haine meurtrière (ch. 5) ? N'avait-elle pas tiré un accroissement de violence de la guérison de l'aveugle-né (ch. 9) ? Et ne sera-ce pas le troisième miracle, la résurrection de Lazare (ch. 11), qui la conduira jusqu'à son terme fatal ? Jésus le sentait bien : c'étaient ces grandes et belles œuvres qui, en le signalant comme le Fils, le désignait à leur fureur : « *C'est ici l'héritier : tuons le !* » Sans cette haine, ils ne l'eussent pas accusé si aisément d'être un blasphémateur, lui qui glorifiait Dieu par toute sa vie. — Cette question les paralyse en quelque sorte ; Jésus peut de nouveau parler avec eux.

Les Juifs formulent le point en litige, au v. 33, tel qu'il se présente à leur conscience faussée. — Le terme : un *blasphème*, exprime la notion générale, et la proposition suivante : *et parce que...*, spécifie ce grief, en l'appliquant au cas actuel.

**10.34 Jésus leur répondit : N'est-il pas écrit dans votre<sup>a</sup> loi<sup>b</sup> : « J'ai dit : Vous êtes des dieux » ? 35 Si elle a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée<sup>c</sup>, — et l'Écriture ne peut être anéantie, — 36 celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous lui dites : Tu blasphèmes ! parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu<sup>d</sup>.**

On a souvent présenté cette argumentation comme une rétractation implicite des expressions dans lesquelles Jésus semblait avoir affirmé sa nature divine. Dans ce sens, on lui fait dire : « De simples créatures sont appelées dieux, en raison de ce qu'elles représentent Dieu dans une fonction quelconque, celle de juge, par exemple ; c'est là le seul sens dans lequel

<sup>a</sup> **N** D It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent υμων.

<sup>b</sup> **N** B D L X It<sup>pler</sup> Vg. Syr. (pas Syr<sup>sin</sup>) ajoutent ici οτι.

<sup>c</sup> Syr<sup>sin</sup> omet tout le commencement du verset, jusqu'à εγενετο.

<sup>d</sup> **N** D E G : θεου au lieu de του θεου.

je me sois attribué la divinité. » Mais il récuserait ainsi les témoignages qu'il s'est rendus antérieurement et dont nous avons constaté le sens. En réalité, Jésus ne veut, dans cette première partie de sa réponse, v. 34-36, que repousser l'accusation de *blasphème*. Dans ce but, voici comment il raisonne : « L'Écriture a appelé dieu de simples humains, en tant que revêtus d'une fonction dans laquelle ils étaient les représentants et les organes de Dieu sur la terre ; donc, ne fussé-je rien de plus qu'un simple homme, envoyé pour accomplir une œuvre divine, je ne mériterais pas, d'après l'Écriture elle-même, d'être traité de blasphémateur pour m'être dit Fils de Dieu. » Comme argument *ad hominem*, le raisonnement est irréfutable. Cependant il donne toujours lieu à cette objection : Jésus s'est dit Dieu dans un tout autre sens que celui dans lequel l'Écriture donnait ce titre aux juges israélites. Mais il y a un second point à considérer ; c'est la gradation renfermée dans les v. 35 et 36 : « Si l'Écriture n'a pas blasphémé en appelant dieux les personnes à qui est adressée la révélation, comment aurais-je blasphémé en me déclarant Dieu, moi que Dieu envoie au monde comme sa révélation elle-même ? » Cette position toute différente de Jésus à l'égard de la révélation divine justifie le sens supérieur dans lequel il s'attribue le titre de Dieu. Le monothéisme biblique diffère absolument du froid et mort déisme que l'orthodoxie juive avait extrait des Livres saints et qui sépare par un abîme le Créateur et l'homme. Ce monothéisme pétrifié est le trait d'union entre le judaïsme dégénéré, le mahométisme et le rationalisme moderne ; mais il n'est qu'une grossière caricature de la conception scripturaire. Toute fonction théocratique, exercée au nom de Jéhova, qui l'a conférée, met son organe en relation vivante avec le Très-Haut, le fait participer à son souffle et le constitue son agent. Par là cet homme, roi, juge ou prophète, devient relativement une manifestation de Dieu même. « En ce temps, la maison de David sera comme Elohim, comme l'Ange de l'Éternel. » Zacharie 12.8. L'A. T., par sa tendance la plus profonde, est en marche constante vers l'incarnation, couronnement de ce rapprochement croissant entre Dieu et l'homme. Voilà le vrai fond de l'argumentation de Jésus :

Si ce courant tout entier n'a rien de blasphématoire, le terme auquel il aboutit, l'apparition d'un homme qui se dit *un avec Dieu*, n'a rien en soi d'attentatoire à la majesté divine. La citation est tirée de Psaume 82.6 ; et le terme de *loi* désigne ici, comme 7.49 ; 12.34, etc., l'Ancien Testament tout entier, non comme dénomination *a potiori parte*, mais en tant qu'il fait loi pour la pensée et la vie israélites. Sur l'expression *votre loi*, voir à 8.17. — Asaph s'adresse dans ce psaume aux juges théocratiques. Le v. 1 décrit leur grandeur, comme organes de la justice divine qu'ils ont mission d'administrer. Dieu lui-même siège au milieu d'eux : c'est de lui qu'émanent leurs sentences. Puis, dans les versets 2 à 5 Asaph oppose la triste réalité, l'injustice des juges actuels, à la grandeur idéale de leur fonction. Au v. 6, il revient à l'intuition du premier verset, celle de leur dignité officielle. Le mot : « *J'ai dit*, » se rapporte sans doute, à la parole d'Asaph lui-même dans le v. 1 : « *Dieu assiste dans l'assemblée de Dieu.* » Le psalmiste prépare ainsi la transition à l'avertissement des v. 7 et 8, ou il leur rappelle qu'ils seront eux-mêmes jugés lorsqu'ils auront à rendre compte de cette fonction divine dont ils avaient été revêtus Jésus tire de la parole du psalmiste une conclusion *a minori ad majus*, exactement comme 7.23. Le point d'appui du raisonnement est ce principe admis : que l'Écriture ne sautait blasphémer. Par ceux à qui la Parole de Dieu est adressée, Jésus entend évidemment ces juges auxquels l'Esprit saint s'adresse en leur disant : *Vous êtes...* La remarque en forme de parenthèse : *Et l'Écriture ne peut être anéantie*, montre le respect sans bornes que Jésus éprouvait pour la parole scripturaire.

Supposons que ce fût l'évangéliste qui eût inventé toute cette argumentation : eût-il pu résister, lui, le soi-disant auteur de la théorie du Logos, à la tentation de mettre ici dans la bouche de Jésus cette dénomination favorite par laquelle il l'avait désigné dans le prologue ? C'était la gradation toute naturelle : La loi appelle dieux ceux à qui la Parole est adressée ; combien moins peut-on m'accuser de blasphème, moi qui suis la Parole elle-même, lorsque je m'attribue le titre de Dieu ? Jean ne succombe pas à celle ten-

tation ; c'est qu'elle n'existait point pour lui, car il se bornait à rapporter fidèlement ce qu'avait dit son Maître. — Jésus se désigne comme *celui que le Père a sanctifié et envoyé*. La première expression pourrait, à la rigueur, se rapporter à un fait de la vie terrestre de Jésus, tel que celui de la naissance miraculeuse (Luthardt) ou celui du baptême (Weiss). Mais il faudrait dans ce cas appliquer l'expression qui suit : *envoyé dans le monde*, à un acte postérieur à l'un ou l'autre de ces deux faits : selon Weiss, par exemple, à l'ordre de commencer son ministère *public*. Ou bien il faudrait admettre dans la position des deux termes de *sanctifier* et d'*envoyer* un ordre rétrograde, ce qui est tout aussi forcé. Le terme *envoyer dans le monde* ne peut désigner naturellement que la mission qu'il a reçue quand il est venu de Dieu pour remplir sa tâche de Rédempteur ; celui de *sanctifier* doit par conséquent désigner l'acte céleste par lequel Dieu l'a spécialement mis à part et consacré pour cette mission. C'est à ce commandement, antérieur à l'incarnation, que nous reportait déjà l'expression de *mandat*, ἐντολή, employée v. 18 ; comparez 1 Pierre 1.20. Il y a tout un conseil entre le Père et le Fils qui a précédé la venue de Jésus sur la terre et dont il formule lui-même le sens profond, quand il dit : « *Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* » (6.38). Quelle n'est pas la supériorité d'un tel être sur tous ceux à qui la révélation divine s'adresse ici-bas ! — En reproduisant le grief articulé contre lui, Jésus passe au discours direct : *tu blasphèmes*. C'est l'écho de l'accusation qui retentit encore à son oreille. Les mots suivants : *parce que j'ai dit*, dépendent, non de *tu blasphèmes*, mais de *vous dites*. Le titre de *Fils de Dieu* reproduit évidemment ici le sens de la déclaration du v. 30 : *Moi et le Père sommes un*. Cet exemple montre de nouveau combien il est faux de voir dans le titre de Fils de Dieu l'indication d'une fonction, même de la plus haute fonction théocratique. Pris dans ce sens, ce terme ne comportait absolument aucun blasphème. Les Juifs, qui venaient de lui adresser cette question : « Si tu es le Christ, dis-le nous franchement, » ne pouvaient évidemment trouver dans le titre de Christ un blasphème. Quant à Jésus, il pense ici, comme le montre le v. 30,

à tout autre chose qu'à sa dignité de Messie. Celle-ci n'est qu'un corollaire découlant de son union toute spéciale avec Dieu. Il se propose donc simplement d'éveiller dans le cœur de ses auditeurs le sentiment de sa relation étroite avec Dieu, certain non seulement que la conviction de sa messianité en résultera par une conséquence naturelle, mais aussi que de toute autre manière ils s'en formeraient une idée fautive. De là la suite :

Versets 37 à 39 : La preuve de la divinité de Jésus.

**10.37 Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; 38 mais si je les fais, et que vous ne me croyiez pas<sup>a</sup>, croyez<sup>b</sup> à mes œuvres, afin que vous connaissiez et que vous reconnaissiez<sup>c</sup> que mon Père est en moi, et que je suis en lui<sup>d</sup>.**

Il y a beaucoup de douceur dans la manière dont s'exprime et argumente ici Jésus. Il en appelle avec calme de la passion à la saine raison. Il consent à ce qu'ils ne le croient point sur *parole*, quoique le témoignage d'un être tel que lui dût porter sa preuve en lui-même. Mais à son témoignage sont venues se joindre *les œuvres* que le Père a accomplies par lui. S'ils n'ont pas des oreilles, ils ont des yeux ; ce qu'ils ne concluent pas de ses paroles, ils devraient du moins le conclure de pareilles œuvres. Ces mots : « Si vous ne *me* croyez pas » signifient : Si vous n'accordez pas créance à mes affirmations personnelles. — La leçon de quelques alex. : ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε, me paraît la meilleure : « Afin que vous appreniez à connaître (γνῶτε) et qu'enfin vous reconnaissiez (γινώσκητε). » Ces deux termes réunis expriment le long et pénible labeur de cette découverte, qui eût pu résulter d'un coup d'œil : « *Viens et vois* » (1.47). Le sens, en apparence pléonastique, de cette leçon n'ayant pas été compris

<sup>a</sup>T. R. lit avec B K L Γ Π : μη πιστευσῆτε. 10 Mjj. (N A E etc.) : μη πιστευετε.

<sup>b</sup>Leçons πιστευετε (N B D etc.) et πιστευσατε (T. R. avec A E G etc.).

<sup>c</sup>T. R. lit avec 13 Mjj. (A Γ etc.) It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>sch. p</sup> πιστευσῆτε (*que vous croyiez*) ; mais B L X quelques Mnn. Sah. Cop. Syr<sup>hier</sup> lisent γινώσκητε (*reconnaissez*). N : πιστευσῆτε. D It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent le second verbe.

<sup>d</sup>N B D L X It<sup>aliq</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sch. hier</sup> lisent εν τω πατρι ; T. R. avec 12 Mjj. les Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>p</sup> : εν αυτω. Syr<sup>sin</sup> : « Que je suis dans le Père et que le Père est en moi. »

par les copistes, ils ont donné au texte la forme plus vulgaire que nous trouvons dans la leçon reçue : *afin que vous reconnaissiez et que vous croyiez*. — Ces mots : *le Père en moi et moi dans le Père*, qui indiquent le contenu de la connaissance ainsi obtenue, rappellent la déclaration du v. 30 (*nous sommes un*), mais il ne résulte pas de là que comme le veut Weiss. cette connaissance en épuise le sens. Il ne faut pas oublier que les v. 30 et 36 sont l'expression immédiate du contenu de la conscience de Jésus lui-même, tandis que le v. 38 formule ce contenu dans la mesure ou il peut et doit devenir l'objet de l'aperception morale des croyants. En le contemplant d'un regard de foi, ils constateront de plus en plus clairement deux choses : la pleine communication que Dieu fait de sa richesse à cet être humain, son organe sur la terre (*le Père en moi*) ; et le dépouillement complet par lequel Jésus, renonçant à sa vie propre, puise tout uniquement dans la plénitude du Père et de ses dons (*moi en lui*). C'est là la forme sous laquelle la foi peut saisir ici-bas l'unité du Père et du Fils. Cette relation est la *manifestation* de leur unité essentielle, qu'avait affirmée Jésus comme contenu de sa propre conscience.

**10.39 Ils cherchaient donc<sup>a</sup> de nouveau<sup>b</sup> à se saisir de lui; mais il sortit de leurs mains.**

Peut-être la forme adoucie sous laquelle Jésus vient de répéter l'affirmation de sa divinité, a-t-elle eu pour effet de calmer un peu l'irritation de ses auditeurs : ils renoncent à le lapider immédiatement. Mais, pendant qu'ils complotent de se saisir de lui et de le faire juger, il parvient à rompre le cercle qu'ils avaient formé autour de lui, et, après avoir rejoint ses disciples, à quitter le temple avec eux. Rien, dans le récit, ne fait supposer un miracle.

Il est absolument impossible d'admettre qu'un écrivain postérieur, inventeur de la théorie du Logos, eût imaginé une argumentation comme

<sup>a</sup>9 Mjj.(B E G etc.) 40 Mnn. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent ουν. D Syr<sup>sch. hier</sup> : και εζητουυ.

<sup>b</sup>Ν D 11 Mnn. It. Vg. Syr<sup>hier</sup> omettent παλιν.

celle que renferme ce morceau. Comment un tel homme eût-il prêté à Jésus un raisonnement qui, superficiellement compris, semble contredire tout ce qu'il lui a fait affirmer jusqu'ici touchant sa divinité ? Ce mode de discussion porte évidemment le caractère de l'actualité historique immédiate. Il témoigne en même temps de l'intelligence la plus vivante de l'Ancien Testament. Ce discours tout entier ne peut être attribué qu'à Jésus lui-même.

#### IV. Conclusion historique : v. 40 à 42.

**10.40 Et il s'en alla de nouveau au-delà du Jourdain, dans l'endroit<sup>a</sup> où Jean avait baptisé au commencement<sup>b</sup> ; et il demeura là. 41 Et beaucoup de gens vinrent à lui, et ils disaient : Jean n'a fait aucun miracle ; mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai. 42 Et beaucoup crurent en lui en ce lieu-là<sup>c</sup>.**

Comme nous l'avons dit déjà, les synoptiques (Matthieu 19.1 ; Marc 10.1 ; et, en vertu du parallélisme, Luc 18.15) mentionnent aussi ce séjour en Pérée, peu avant la dernière Pâque. Comme Jésus n'eût certainement pas pu demeurer longtemps à Jérusalem sans que le conflit atteignît son terme, il quitta la capitale après la fête de la Dédicace et alla reprendre le pèlerinage interrompu par ce court voyage. Ce fut ainsi qu'il arriva en Pérée où nous le trouvons dans ce passage de Jean. — On sent, au ton de l'apôtre, que ce séjour ne fut pas sans douceur pour Jésus et pour ses premiers disciples. Il y a du charme à se retrouver, en finissant sa carrière, dans les lieux où elle a commencé. Jésus avait d'ailleurs la joie de recueillir ici une moisson préparée par le fidèle travail de son précurseur. Il serait difficile de méconnaître

<sup>a</sup> **N** omet les mots εις τον τοπον.

<sup>b</sup> **N**  $\Delta$  Italiq : το προτερον au lieu de το πρωτον.

<sup>c</sup> 10 Mjj. (**N** A B D etc.) placent εκει à la fin du verset, les autres avant εις αυτον. It. Vg. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent εκει.

dans cette description le souvenir personnel de l'évangéliste (voir Weiss). — Le mot *de nouveau* (v. 40) ne fait nullement allusion à un séjour en Pérée supposé entre le v. 21 et le v. 22, comme, l'a pensé Lange, mais bien à celui dont Jean avait parlé 1.28, lorsque Jésus se trouvait avec son précurseur à Béthanie, près du Jourdain. Le terme τὸ πρῶτον (ou, comme lit le *Sinaiticus* τὸ πρότερον) oppose ces premiers jours à son ministère postérieur, qui s'était accompli dans de tout autres localités (3.23). — Le sens du témoignage que les croyants de Pérée rendent à Jean, est celui-ci : « Si Jean n'a pas fait lui-même des miracles, il a bien prédit du moins tout ce que ferait celui dont il annonçait la venue. » Jean grandissait ainsi, à leurs yeux, de toute la grandeur de celui qui l'avait suivi et auquel il avait rendu témoignage. — Le mot ἐκεῖ, là, doit certainement être placé, selon la leçon des alex., à la fin du verset : c'est sur ce mot que repose l'accent. Cette foi qui se développait si facilement en Pérée forme un contraste frappant avec l'incrédulité persévérante des habitants de la Judée, dont les chapitres précédents, ont retracé les progrès. Par l'effet de ce contraste, s'ajoute ici un nouveau trait au grand acte d'accusation que dresse contre *les Juifs* cette partie de l'évangile.

## TROISIÈME CYCLE

Tout est mûr désormais pour la catastrophe ; le développement commencé au chapitre 5 touche à son terme. Encore une *belle œuvre*, et la condamnation de Jésus sera définitivement prononcée. C'est à ce dénouement que nous fait assister le chapitre 11.

Du séjour en Pérée les synoptiques nous racontent quelques traits particuliers qu'omet Jean : l'entretien avec les pharisiens sur le divorce, la



présentation des enfants, la scène du jeune homme riche, la demande ambitieuse de Jacques et de Jean. Le quatrième évangéliste ne mentionne que le fait qui mit fin à ce séjour, la visite à Béthanie.

C'est évidemment le dessein de nous faire assister au développement de l'incrédulité juive qui a présidé à ce choix : comparez le récit de la séance du sanhédrin, comme conséquence du miracle (v. 47 à 53), la relation établie entre ce miracle et l'entrée du jour des Rameaux (12.17-18), enfin la relation entre celle-ci et la catastrophe finale (12.19). Le cycle entier se divise en trois sections :

1. La résurrection de Lazare, avec son résultat immédiat, la sentence de condamnation prononcée sur Jésus ; ch. 11.
2. Trois faits qui forment la transition du ministère actif de Jésus à sa Passion ; 12.1-36.
3. Un coup d'œil rétrospectif jeté par l'évangéliste sur ce grand fait de l'incrédulité juive qui a été retracé depuis le chapitre 5 ; 12.37-50.

## **PREMIÈRE SECTION**

### **LA RÉSURRECTION DE LAZARE**

Aucune scène dans cet évangile n'est présentée d'une manière aussi détaillée et aussi dramatique. Aucune non plus ne fait ressortir plus distinctement le caractère à la fois parfaitement divin et parfaitement humain de Jésus et ne justifie mieux la déclaration centrale du prologue : « La Parole a été faite chair. »

Trois phases :

1. La préparation : v. 1 à 16 ;

2. Le fait : v. 17 à 44 ;
3. La conséquence : v. 45 à 57.

### I. La préparation : v. 1 à 16.

Jean décrit d'abord la situation générale, v. 1-2 ; puis la conduite de Jésus envers les deux sœurs, v. 3-6 ; enfin ses entretiens avec les disciples avant le départ, v. 7-16.

**11.1 Or il y avait un homme malade, Lazare, de Béthanie, du bourg de Marie et de Marthe, sa sœur<sup>a</sup> ; 2 Marie était celle qui oignit le Seigneur de parfum et qui lui essuya les pieds avec ses cheveux ; et c'était son frère, Lazare, qui était malade.**

Comme c'est la maladie de Lazare qui est l'occasion de tout ce qui suit, le mot ἀσθενῶν, *malade*, est placé en tête. La particule δέ est le *or* de transition (5.5). Le nom de l'endroit où demeurait Lazare est relevé avec soin, parce que c'est la situation de cette bourgade (en Judée) qui amène l'entretien suivant entre Jésus et ses disciples. Mais comment l'auteur peut-il désigner Béthanie comme le bourg *de Marie et de Marthe*, deux personnages dont les noms n'avaient point encore été mentionnés dans cet évangile ? Il admet évidemment que les deux sœurs sont connus des lecteurs par la tradition évangélique, spécialement par le fait raconté Luc 10.38-42. *Béthanie*, aujourd'hui *El-Azirieh* (de *El-Azir*, nom arabe de *Lazare*), est un pauvre village situé sur le versant oriental de la montagne des Oliviers à trois quarts de lieue de Jérusalem : il est habité par une quarantaine de familles musulmanes. Dès le IV<sup>e</sup> siècle on y montrait, comme on y montre encore à cette heure la prétendue maison de Lazare, ainsi que son sépulcre. — Les

---

<sup>a</sup>Syr. omet *sa sœur*, mais lit auparavant : *frère de Marie et de Marthe*.

deux prépositions ἀπό et ἐκ, employées ici parallèlement, ne sont pas absolument synonymes, comme le pensent Meyer et Weiss. Le passage 1.45 ne prouve rien en faveur de cette assertion. Il me paraît que la première préposition se rapporte plutôt à la résidence, la seconde à l'origine : Lazare demeurait à Béthanie, d'où il était. — Le nom de Marie est placé le premier, comme plus marquant, par suite du fait rappelé au v. 2. Mais il paraît ressortir des v. 5 et 19 que Marthe était l'aînée, et de Luc 10.38 et suiv., qu'elle était dans la maison le personnage principal. Les récits de Matthieu 26.6 et suiv. ; Marc 14.3 et suiv., prouvent que la tradition orale ne mentionnait pas en général le nom de Marie dans le récit de l'onction : car ils parlent simplement d'une femme. Peut-être cette omission explique-t-elle la forme du récit de Jean au v. 2 : « Cette Marie, dont je vous parle ici, est la femme dont on raconte qu'elle a oint... et essuyé... » Par la fin du verset, Jean revient de cet épisode au fait qui forme le sujet de son récit, en rattachant l'indication à donner sur Lazare au nom de Marie, comme la dernière mentionnée : *C'est elle dont le frère, Lazare, était malade.*

Hengstenberg consacre vingt-six pages à prouver que (selon l'idée qui prévalait en général avant la Réformation) Marie, la sœur de Lazare, est le même personnage que Marie-Madelaine (Luc 8.2) et que la femme de mauvaise vie qui oignit les pieds de Jésus (Luc 7.36 et suiv.). Il compose sur ce thème un petit roman, d'après lequel la Galilée aurait été le théâtre de la vie dissolue de Marie ; Marthe, sa sœur, aurait fait, dans un voyage de fête, la connaissance du riche pharisien Simon, demeurant à Béthanie, qui l'aurait épousée ; elle aurait recueilli plus tard dans sa maison sa sœur Marie, revenue de ses égarements, ainsi que son frère Lazare, tombé dans la pauvreté. Ainsi s'expliquerait l'entrée de Marie dans la salle du banquet (Luc ch. 7) ; elle était là comme chez elle, et la réflexion de Simon serait une méchante chicane de beau-frère. Il n'y a pas jusqu'à la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche qui ne doive trouver sur cette voie son explication, etc., etc. Cette dissertation ne prouve qu'une chose : c'est la facilité

avec laquelle un homme sagace et érudit prouve tout ce qu'il *veut* prouver. Le seul argument qui ait quelque valeur se tire d'un certain rapport d'expressions entre Jean 11.2 et Luc 7.37-38. Mais la scène est si différente, — d'un côté, la Galilée ; de l'autre, la Judée ; là, les premiers temps du ministère de Jésus ; ici, un des jours qui précèdent sa Passion ; là, une discussion sur le pardon des péchés ; ici, un entretien sur la somme dépensée, — et la répétition d'un tel hommage est si naturelle, dans les mœurs de l'Orient, que nous ne saurions accorder la moindre vraisemblance à la double identité de personnes que Hengstenberg cherche à établir.

**11.3 Les sœurs donc envoyèrent à Jésus pour lui dire : Seigneur, voici, celui que tu aimes est malade. 4 Jésus, ayant ouï cela, dit : Cette maladie n'est pas à la mort; mais elle est pour la gloire de Dieu, afin que<sup>a</sup> le Fils de Dieu soit glorifié par elle.**

Le message des sœurs est plein de délicatesse ; voilà pourquoi l'évangéliste le reproduit tel qu'il était sorti de leur bouche (λέγουσαι, *disant*). L'allocution κύριε, *Seigneur*, fait allusion à la puissance miraculeuse de Jésus ; le terme ἴδε, *voici*, à l'impression que ne manquera pas de produire sur lui cette nouvelle inattendue ; enfin l'expression ὃν φιλεῖς, *celui que tu aimes*, à la tendre affection qui unit Jésus à Lazare et qui leur fait un devoir de ne pas lui laisser ignorer le danger que court son ami. Pourtant, elles n'insistent point ; comment le presseraient-elles de venir, elles qui connaissent les périls qui l'attendent en Judée ? Elles exposent le cas : « Juge toi-même de ce qu'il faut faire. »

La parole de Jésus (v. 4) n'est pas donnée comme une réponse à ce message ; il y a : *il dit*, non : *il répondit*. C'est une déclaration qui est aussi bien à l'adresse des disciples présents qu'à celle des sœurs absentes. — Il faut connaître bien peu le caractère constamment original et si souvent paradoxal des paroles du Seigneur, pour s'imaginer qu'il ait voulu dire sérieusement que Lazare ne mourrait point de cette maladie, et que plus

---

<sup>a</sup>Ν répète αλλ

tard seulement, à la suite d'un second message sous-entendu dans le récit, il ait reconnu son erreur (v. 14). Sans doute, comme l'observe Lücke la gloire de Jésus ici-bas n'impliquait point la toute-science mais sa pureté morale excluait l'affirmation de ce qu'il ignorait. Reuss dit fort bien : « Ce n'est point ici une déclaration médicale. » L'expression dont se servait Jésus était amphibologique ; qu'elle renfermât une annonce de guérison ou une promesse de résurrection, elle signifiait pour les disciples que le résultat *définitif* de cette maladie ne serait pas la mort (οὐ πρὸς θάνατον). — La *gloire de Dieu*, c'est l'éclat que répand dans les cœurs la manifestation de ses perfections, spécialement de sa puissance agissant au service de sa sainteté ou de son amour. Et quel acte serait plus propre à produire un pareil effet que le triomphe de la vie sur la mort ? Comparez Romains 6.4. Au v. 40, Jésus rappelle à Marthe la parole qu'il prononce ici, en ces mots : « *Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ?* » — On peut et on doit conclure de cette expression qu'au moment où Jésus parlait de la sorte, la mort de Lazare et sa résurrection étaient déjà des faits présents à ses yeux : car les termes si graves : *pour la gloire de Dieu, afin que...*, indiquent plus qu'un simple miracle de guérison (voir Keil). C'est donc jusqu'au moment actuel qu'il faut remonter pour placer l'exaucement dont il rend grâces au v. 41. — Cette manifestation de la puissance divine devait aussi répandre son éclat sur celui qui en était l'agent. Comment Dieu serait-il glorifié en la personne du Fils, sans que celle-ci participât à cette gloire ? ἵνα, *afin que*, n'indique donc pas un second but juxtaposé à celui qui a été précédemment indiqué (ὑπέρ) ; c'est l'explication du moyen par lequel celui-ci sera atteint. On voit dans ce passage combien le sens du nom de *Fils de Dieu* dépasse, dans la bouche de Jésus, celui du titre de *Messie* : il désigne ici (comparez 10.30) *celui qui est tellement uni au Père que la gloire de l'un est celle de l'autre*. — Le pronom δι' αὐτῆς, *par elle*, pourrait être rapporté à *la gloire* ; mais il est plus naturel de le rapporter à *la maladie*. — Cette parole rappelle celle de 9.3 ; mais elle la surpasse en grandeur dans la même mesure ou la résurrection de Lazare surpasse en éclat la guérison de l'aveugle-né.

**11.5 Or Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare<sup>a</sup>. 6 Lors donc qu'il eut appris qu'il était malade, il resta encore deux jours dans le lieu où il était; 7 puis, ce temps écoulé, il dit aux disciples<sup>b</sup> : Allons de nouveau<sup>c</sup> en Judée.**

On pourrait supposer que la remarque intercalée dans le récit, au v. 5, a pour but de prévenir l'idée que le délai de deux jours mentionné au v. 6 fût imputable à l'indifférence. Mais le οὖν, *donc*, du v. 6, s'oppose à cette explication. Pour comprendre l'intention de cette remarque, il faut tenir compte du μὲν du v. 6, qui suppose un δέ sous-entendu au v. 7 : « Jésus aimait Marthe et Marie... et Lazare. Lors *donc* qu'il eut appris... , il resta, *il est vrai* (μὲν); *mais* ensuite il dit : Allons... » On sent ainsi que la remarque du v. 5 : *il aimait*, porte, non sur le : *il resta*, du v. 6, mais sur l'ordre de *partir* donné au v. 7. Cette explication toute simple fait tomber plusieurs interprétations forcées, d'après lesquelles Jean aurait voulu dire : « *Quoique* Jésus aimât... » ou même : « *Parce* qu'il aimait, il resta, afin d'éprouver plus longtemps la foi des deux sœurs. » Jean emploie ici le terme de dignité, ἀγαπᾶν, au lieu de celui de tendresse, φιλεῖν (v. 3), soit, comme le pensent les interprètes, parce qu'il s'agit de l'affection de Jésus pour les deux sœurs — mais le disciple du Seigneur n'était-il pas élevé au-dessus de semblables préoccupations ? — soit plutôt parce que le terme le plus noble convient mieux à la plume de l'évangéliste, tandis que l'expression de tendresse est plus à propos dans la bouche des sœurs. — Marthe occupe ici, comme au v. 19, la première place (voir au v. 1).

Bretschneider, Strauss, Baur expliquent le délai de de jours mentionné au v. 6 par un calcul de Jésus. Il voulait à dessein laisser mourir Lazare, afin d'avoir l'occasion non de le guérir seulement, mais de le ressusciter; ces écrivains trouvent là une preuve de l'inauthenticité du récit. Mais rien,

---

<sup>a</sup>Italiq : *Lazare et ses sœurs*, ou : *Lazare et Marie et sa sœur*. Syr<sup>sin</sup> : « les trois frère et sœurs, Marie, Marthe, Lazare. »

<sup>b</sup>A D K Γ Δ Π 20 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. San. Cop. Syr. ajoutent αὐτοῦ après μαθηταῖς.

<sup>c</sup>Ν Syr<sup>sin</sup> omettent πολλῶν. A lit πολλῶν (*à la ville juive*).

dans le texte, ne fait allusion à une pareille intention de Jésus ; et même le v. 13 : « *Je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là,* » l'exclut positivement ; car Jésus peut bien se réjouir d'une dispensation divine, mais non d'une chose qu'il aurait provoquée volontairement lui-même et avec calcul. D'ailleurs il ressort de la suite du récit qu'au moment où Jésus recevait le message des sœurs, Lazare devait avoir déjà rendu le dernier soupir. On s'en convaincra, si l'on fait, en rétrogradant, le compte des quatre jours mentionnés aux v. 17 et 39 qui s'écoulèrent depuis l'inhumation de Lazare jusqu'à l'arrivée de Jésus à Béthanie. Le quatrième et dernier est celui où Jésus fit le voyage de Pérée à Béthanie. Or, de Béthanie à Jéricho, il y a environ six heures de marche, et de Jéricho au Jourdain une heure et demie, soit en tout une distance de sept et demi à huit lieues de l'endroit où se trouvait Jésus, sur les bords du Jourdain, jusqu'à Béthanie : elle pouvait facilement se franchir en un jour. Le second et le troisième jours sont les deux que Jésus passa encore en Pérée après avoir reçu le message des sœurs. Enfin, le premier est celui où le messenger arriva en Pérée pour l'avertir. Ce fut dans le cours de cette journée-là, peu après le départ du messenger, que mourut Lazare et que, selon la coutume juive, il fut inhumé. Ainsi vers le soir, quand Jésus reçut la nouvelle de la maladie de son ami, celui-ci était déjà dans le sépulcre. On voit combien est faux le calcul de Keim qui dit (I, p. 493) : « Il a fallu trois jours à Jésus pour *se rendre* de cette contrée de la Pérée à Béthanie. » Meyer n'est pas moins dans l'erreur quand il prend pour point de départ des *quatre* jours écoulés depuis l'inhumation de Lazare (v. 17) celui qui *suivit* les deux jours d'attente en Pérée. Comment Jésus eût-il mis trois jours entiers pour arriver du Jourdain à Béthanie ? Quant à la raison qui l'empêcha de partir immédiatement, on peut supposer, sans doute, avec Lücke et Néander, que ce fut l'œuvre de son ministère en Pérée. Mais n'est-il pas mieux de dire, avec Meyer, Weiss, Bonnet, que ce fut l'attente du signal du Père, sur lequel Jésus se réglait toujours ? Dieu pouvait certainement agir comme Jésus *homme* ne l'eût point fait, et prolonger ce temps d'attente, dans le but de rendre le miracle plus manifeste et plus

éclatant, en vue de la gloire de son Fils et de la sienne propre.

Verset 7. Le δέ qui devait correspondre au μέν du v. 6 est omis, comme souvent en grec, parce que l'opposition qu'avait en vue le μέν fait place à la simple succession historique ; voir Weiss. L'expression ἐπεῖτα μετὰ τοῦτο, littéralement, *ensuite après cela*, v. 7, n'est pas un pléonasme ; elle dit combien cette attente parut longue et aux sœurs et à Jésus lui-même. Il faut remarquer que Jésus ne dit pas : « Allons à Béthanie » mais : « Allons *en Judée*. » C'est une allusion au péril qui le menace dans cette contrée ; par là il provoque de la part de ses disciples l'expression du sentiment de crainte qu'il sait être au fond de leur cœur et qu'il veut y surmonter avant de partir. C'est dans le même but qu'il ajoute le mot πάλιν, *de nouveau*, qui leur rappelle les dangers qu'il vient de courir pendant son dernier séjour à Jérusalem. Meyer proteste en vain contre cette intention ; elle ressort clairement du récit.

**11.8 Les disciples<sup>a</sup> lui disent : Maître, naguère les Juifs cherchaient à te lapider, et tu retournes là ! 9 Jésus répondit : N'y a-t-il pas douze heures au jour ? Si quelqu'un marche pendant le jour, il ne se heurte point parce qu'il voit la lumière de ce monde ; 10 mais si quelqu'un marche de nuit, il se heurte, parce que la lumière n'est pas en lui<sup>b</sup>.**

Au mot de Judée Jésus s'y attendait bien, les disciples se récrient. Il profite de leur objection pour leur donner une instruction admirable, en vue de leur ministère futur. Sa réponse (v. 9 et 10) est naturellement à double entente. Le premier sens est clair : Celui qui accomplit pendant les douze heures du jour la marche à laquelle il est appelé, ne bronche point, la lumière du soleil l'éclaire et lui fait discerner les obstacles sur son chemin ; tandis que celui qui veut continuer à voyager quand même la nuit est venue, s'expose au danger. Dans l'application plusieurs donnent à l'idée de *jour* un sens purement moral. D'après Chrysostome, de Wette, Brückner, le

<sup>a</sup>D Γ 12 Mnn. a c e Sah. Cop. Syr. ajoutent αὐτοῦ.

<sup>b</sup>D Sah. Syr<sup>sin</sup> : ἐν αὐτῇ (*en elle*).



jour désignerait une vie vertueuse, une vie passée dans la communion de Dieu, et le sens serait : Sur la ligne du devoir tracé, on n'a pas à redouter de danger sérieux : mais dès qu'on s'en écarte, on s'expose à périr. Le sens est bon mais l'image des *douze heures* n'est pas expliquée. Cette dernière expression conduit plus naturellement à l'application *temporelle* de l'idée de *jour*. C'est ce qu'ont senti Bengel, Meyer, Hengstenberg, Weiss, Reuss. Ils entendent par les *douze heures de jour* le temps divinement mesuré *de la vie terrestre* : « Le temps qui m'est accordé n'est pas encore écoulé : tant qu'il dure, nul ne saurait me nuire ; mais dès qu'il sera écoulé, je tomberai entre les mains de mes ennemis. » Ainsi déjà Apollinaire : « Le Seigneur déclare qu'avant le temps de sa Passion, les Juifs ne pourront rien contre lui : le jour, c'est le temps jusqu'à la Passion ; la nuit, le temps depuis la Passion. » Ce sens me paraît incompatible avec le v. 10, où le terme de προσκόπτειν, *se heurter*, ne peut désigner un état purement passif comme celui de Jésus tombant entre les mains des Juifs, et où l'expression : *Il n'y a pas de lumière en lui*, ne saurait s'appliquer à Jésus. Meyer répond : C'est là un trait qui appartient à l'image et qui n'a pas de signification. Mais le v. 10, qui forme la moitié du tableau, ne peut être traité de la sorte. Je pense (en partie) avec Tholuck, Lange, Luthardt, que le jour désigne ici à la fois le *temps* de la vie et la *tâche* donnée pour ce temps-là : c'est la journée de travail de l'ouvrier, comme 9.4. Seulement ici l'image est empruntée à la situation dans laquelle Jésus se trouve avec ses disciples. C'est le matin ; le soleil se lève ; ils ont devant eux une belle journée de marche, douze heures de jour. Pendant tout ce temps ils voyageront sans danger. Avant qu'il soit nuit, ils auront atteint le terme du voyage. Béthanie. Au sens moral cela veut dire : « Je puis me rendre sans crainte en Judée où le devoir m'appelle. Les douze heures qui me sont accordées pour l'accomplissement de ma tâche resteront intactes. Le soleil de la volonté divine, en me fixant ma tâche, éclaire ma voie ; je ne me heurterai à rien. Le danger de me heurter et de tomber ne commencerait pour moi que du moment où, fuyant lâchement un danger prévu, je voudrais prolonger arbitrairement le temps de

ma vie et ajouter une treizième heure de marche aux douze qui m'appartenaient légitimement. Je ne pourrais dès lors que broncher, pécher, périr. Car cette heure de vie que Dieu ne m'aurait point donnée, serait une heure sans devoir ni mission : la lumière de la volonté divine n'éclairerait plus ma marche. » En d'autres termes : « Les Juifs ne peuvent m'ôter une minute du temps qui m'est accordé, tant que je suis dans l'accomplissement de ma tâche : un danger réel ne m'atteindrait que si, comme vous le voudriez, je cherchais à prolonger arbitrairement ma carrière, en refusant de me rendre où le devoir m'appelle. » Cette parole s'applique au croyant qui, en temps de persécution, prolongerait sa vie en reniant sa foi, au médecin qui s'enfuirait à l'approche d'une maladie contagieuse, etc. L'homme, après s'être fait une telle situation, ne peut plus que pécher et périr. Meyer objecte à ce sens que les disciples demandaient seulement à Jésus de ne pas abrégier sa vie, non de la prolonger. Mais cela revient absolument au même. Déserter le devoir par crainte d'abrégier sa vie, n'est-ce pas travailler à la prolonger outre mesure ? — L'expression : *la lumière n'est pas en lui*, signifie que la volonté divine, ne présidant plus à cette vie, ne peut servir à la diriger ; un tel homme vit à l'aventure, parce qu'il ne devrait plus vivre. Le parallèle 1 Jean 2.10-11 confirme ce sens. L'analogie des expressions et des idées entre les deux passages est remarquable. Jean applique là au fidèle qui aime ou n'aime pas son frère, ce que Jésus dit ici de l'homme obéissant ou n'obéissant pas à la volonté de Dieu.

Cette parole est, pour le fond et pour la forme, le pendant de celle par laquelle Jésus motivait, 9.4, l'acte de la guérison de l'aveugle-né. Seulement, selon la belle observation de Lange, là, c'était le soir ; il voyait le soleil descendre à l'horizon : « Je ne dois pas *perdre* un moment du temps qui me reste pour éclairer le monde. » Ici, c'est le matin : « Le temps qui m'est assigné est suffisant pour remplir toute tâche : je ne dois pas par lâcheté chercher à *ajouter* une heure à la journée de travail qui m'est divinement assurée. » Dans ces deux mots : ne rien perdre, ne rien ajouter,

se résume certainement le devoir de l'homme par rapport temps de son travail terrestre.

**11.11 Il parla ainsi, et après cela il leur dit Lazare, notre ami, dort; mais je vais le réveiller. 12 Sur quoi, les disciples lui dirent<sup>a</sup> : Seigneur, s'il dort, il sera sauvé. 13 Mais Jésus avait parlé de sa mort, et eux crurent qu'il parlait du repos du sommeil.**

Les mots ταῦτα εἶπε, *il parla ainsi, et...*, ne sont point superflus. Ils signifient que cette maxime générale qu'il venait d'énoncer il l'appliqua sur-le-champ au cas actuel. Weiss prétend à tort que cette application ne se trouve point dans ce qui suit. Elle est dans les mots : *Je vais le réveiller*. — L'épithète *notre ami*, fait appel à leur affection pour Lazare, tout comme l'expression : *celui que tu aimes*, au v. 3, avait fait appel à sa propre amitié pour lui. — Quelques interprètes ont cru que ce fut en ce moment que, soit par un nouveau message (Néander), soit par sa connaissance prophétique (Weiss), Jésus apprit lui-même la mort de Lazare. Mais la promesse du v. 4 nous a prouvé qu'il avait connu cette circonstance, d'une manière surnaturelle, dès le moment où le message des deux sœurs avait attiré son attention sur l'état de son ami. — Jésus aime à présenter la mort sous l'image du sommeil, image qui en fait une phase de la vie.

Strauss a trouvé inconcevable le malentendu des disciples au v. 12. Reuss l'appelle « une méprise qui a tout juste la valeur de celle de Nicodème. » Il ajoute : « Les hommes ne dorment pas ordinairement plusieurs jours de suite. » Mais après avoir entendu la parole du v. 4 il était naturel que les disciples ne crussent plus à la possibilité de la mort du malade. Ils pouvaient donc penser que ce sommeil dont leur parlait Jésus était la crise de convalescence, et qu'il voulait en tirer le malade en le réveillant guéri. Il est bien évident que, dans leur désir extrême de ne point se rendre

<sup>a</sup>T. R. lit εἶπον οὖν οἱ μαθ. αὐτοῦ avec 11 Mjj. les Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>P</sup>; de même Syr<sup>sch. hier</sup>, en ajoutant αὐτῶ devant οἱ μαθηταί. — **Ν** B C D K X Π quelques Mnn. b Sah. Cop. lisent αὐτῶ, soit avant, soit après οἱ μαθ., et retranchent αὐτοῦ. — A 3 Mnn. Syr<sup>sin</sup> retranchent οἱ μαθ. αὐτοῦ et lisent αὐτῶ.

en Judée, ils cherchent, tant bien que mal, un prétexte pour détourner Jésus du départ. Dans cette situation, qu'y a-t-il d'invraisemblable dans leur réponse ? — Le mot σωθήσεται signifie ici : se guérira de lui-même sans ta participation. — Le terme général κοίμησις (*sommeil*, v. 13) est tiré du κεκοίμηται (v. 11). et doit être déterminé ici par un complément spécial (τοῦ ὕπνου).

**11.14 Alors donc Jésus leur dit ouvertement : Lazare est mort ; 15 et je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez ; mais allons vers lui. 16 Sur quoi Thomas, qui est appelé Didyme<sup>a</sup>, dit à ses condisciples : Allons, nous aussi, afin de mourir avec lui.**

Après avoir écarté (v. 9 et 10) le motif allégué par ses disciples contre ce voyage et indiqué (v. 11 et 12) la raison qui l'oblige à l'entreprendre, Jésus achève de s'expliquer et donne l'ordre du départ. — Παρρησία, comme 16.25 : en termes propres, sans figure. — Il y aurait nous l'avons vu, fausseté manifeste à s'exprimer comme Jésus le fait au v. 15, si cette mort eût été l'effet intentionnel de sa propre manière d'agir. — Les mots : *afin que vous croyiez*, sont le commentaire du régime : *à cause de vous*. Sans doute, les disciples étaient déjà croyants : mais, comme le dit Hengstenberg, en croissant, la foi *devient*. A chaque degré nouveau auquel elle parvient, le degré précédent ne lui paraît plus à elle-même qu'incrédulité. Jésus sait combien l'accroissement de foi qui va se produire chez eux autour de cette tombe leur sera bientôt nécessaire, quand ils se trouveront en face de celle de leur Maître. — Il y a quelque chose de brusque dans les derniers mots : *Mais allons vers lui*. Il s'agit de les entraîner et de surmonter chez eux le dernier reste de résistance. Ils cèdent, mais non sans que l'incrédulité cachée au fond du cœur de quelques-uns d'entre eux ne se fasse jour.

La parole de Thomas aux autres disciples trahit en effet plus d'amour pour la personne de Jésus que de loi en la sagesse de ses démarches. En

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omet ο λεγομενος Διδυμος.

voici le sens : « S'il veut absolument se faire tuer, allons périr avec lui ! » Le Thomas qui parle ainsi est bien celui que nous retrouverons dans 14.5; 20.25 : beaucoup de franchise et de résolution, mais peu de disposition à subordonner le visible à l'invisible. Cette conséquence, nullement calculée, dans le rôle des secondaires, est, comme l'a admirablement développé Luthardt, l'un des traits frappants du récit de Jean et l'une des meilleures preuves de la vérité historique de cet écrit. — Le nom de *Thomas* (de l'araméen ܬܘܡܫܐ, hébreu ܛܘܡܐ) signifie *jumeau*. Le nom de *Didyme*, qui a en grec le même sens était sans doute celui par lequel on désignait le plus ordinairement cet apôtre dans les églises de l'Asie Mineure au milieu desquelles écrivait Jean. C'est ainsi que s'explique la répétition de cette traduction 20.24 et 21.2. Hengstenberg, Luthardt, Keil voient dans ce nom de *jumeau* une allusion à ce que Thomas portait deux hommes en lui, un croyant et un incrédule, un Jacob et un Esaü ! C'était un homme διψυχος (Keil) !

Quelle sagesse et quel amour dans la manière dont Jésus prépare ses disciples à ce voyage qui leur répugnait si fort ! Quelle élévation dans les pensées qu'il dépose dans leur cœur à cette occasion ! Quelle grâce et quel à propos dans les images par lesquelles il cherche à les leur rendre sensibles !

## II. Le miracle : v. 17 à 44.

### 1. Jésus et Marthe : v. 17 à 27

**11.17** Jésus, étant arrivé<sup>a</sup>, trouva qu'il était dans le tombeau déjà<sup>b</sup> depuis quatre jours. **18** Or Béthanie était près de Jérusalem, à la distance

<sup>a</sup>D X Λ 14 Mnn. Syr. ajoutent εις Βηθανιαν.

<sup>b</sup>A D It<sup>aliq</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent ηδη.

d'environ quinze stades ;<sup>19</sup> et<sup>a</sup> beaucoup d'entre les Juifs étaient auprès de<sup>b</sup> Marthe et de Marie pour les consoler de la mort de leur frère<sup>c</sup>.

Pour les quatre jours, voir au v. 6. — Ἡμέρας est objet, plutôt que circonstanciel. Voir à 5.6 — L'expression : *Il trouva...*, formule la situation, telle qu'elle se trouvait être à son arrivée d'après ce qui lui fut dit. — Jean fait ressortir (v. 18) la proximité où était Béthanie de Jérusalem, pour expliquer la présence d'un si grand nombre de Juifs (v. 19). 15 stades font à peu près 40 minutes. Cette distance est comptée en partant de Jérusalem (ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων); ainsi s'explique la préposition suivante ἀπό. — L'imparfait *était* se rapporte au rôle de Béthanie dans cet événement déjà ancien au moment où écrivait Jean. Il n'est pas nécessaire d'admettre qu'il pense à la destruction de cette bourgade dans la guerre romaine. — La tournure si ordinaire chez les Grecs αἱ περὶ Μάρθαν (v. 19) est effacée par la leçon alex., mais à tort, selon Meyer et Tischendorf eux-mêmes. On la retrouve deux fois dans le N. T. (Actes 13.14; 21.8). Il me paraît fort douteux qu'elle ait été introduite ici par les copistes. Cette forme désigne Marthe et Marie comme entourées des gens de leur maison; elle suppose que les deux sœurs jouissaient d'une certaine aisance. — On conclut ordinairement de 1 Samuel 31.13 et 1 Chroniques 10.12 que les cérémonies de condoléances duraient huit jours: mais il s'agit dans ces passages de personnages royaux. Les passages cités par Lightfoot (p. 1070 et suiv.) ne me semblent pas non plus suffisants pour démontrer cet usage. — La suite prouve que le terme de *Juifs* employé ici conserve le sens défavorable qu'il a dans tout cet évangile. Marthe et Marie avaient beau être liées avec ces gens là; ils n'en appartenaient pas moins, pour la plupart, au parti hostile à Jésus. Ce trait est relevé pour faire ressortir le changement de sentiment qui se produisit chez un certain nombre d'entr'eux (v. 36 et 45).

<sup>a</sup>ⲛ B C D L X : πολλοὶ δὲ au lieu de καὶ πολλοὶ.

<sup>b</sup>T. R. lit πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίας avec 12 Mjj. (Λ Γ etc.) et presque tout les Mnn., tandis que ⲛ B C D L X 4 Mnn. It. Vg. lisent πρὸς τὴν (D : πρὸς) Μάρθαν καὶ Μαρίας.

<sup>c</sup>ⲛ B D L omettent αὐτῶν. Syr<sup>sin</sup> omet : « de la mort de leur frère. »

**11.20** Lorsque Marthe eut appris que Jésus venait, elle alla à sa rencontre ; mais Marie était assise dans la maison. **21** Marthe dit donc à Jésus : Seigneur<sup>a</sup>, si tu eusses été ici, mon frère ne serait pas mort<sup>b</sup> ; **22** et même maintenant, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera. **23** Jésus lui dit : Ton frère ressuscitera. **24** Marthe lui dit : Je sais qu’il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour.

Marthe, occupée sans doute des affaires de sa maison reçut la première la nouvelle de l’arrivée du Seigneur et, dans son empressement, sans songer à avertir sa sœur que sa douleur retenait dans l’appartement intérieur, elle courut au-devant de lui. Telles les deux sœurs nous sont représentées Luc 10.38 et suiv., telles exactement nous les retrouvons ici. Le récit de Jean semble même faire allusion à celui de son devancier. Dans la supposition contraire, la conformité des caractères n’en est que plus frappante. — La parole de Marthe (v. 21) n’est point un reproche. Comment ignorerait-elle que son frère était mort avant même que Jésus eût reçu la nouvelle de sa maladie ? Comment, surtout, se permettrait-elle de murmurer contre sa manière d’agir, au moment où elle va lui demander ce qu’il y a de plus grand ? Elle exprime simplement le regret de ce que Jésus ne se soit pas trouvé là au moment de la maladie, et ce regret, ne sert qu’à préparer la demande qu’elle a à faire. Elle dit d’après le T. R. et les byz. οὐκ ἔτεθνήκει, « ne serait pas en ce moment plongé dans la mort, » au lieu de ἀπέθανεν, « n’aurait pas fait acte de mourir, » que lisent les alex. (voir au v. 32). — Le T. R. ajoute avec plusieurs Mjj. ἀλλά devant καὶ : « *mais* même maintenant. » Ce *mais* n’est pas nécessaire : « Je sais que maintenant même dans sa mort mon frère peut éprouver la vertu de ta prière. » — L’expression indéterminée *tout ce que* laisse entendre ce qui est trop grand pour être exprimé. Il y a une retenue pleine de délicatesse dans cette demande

<sup>a</sup>B Syr<sup>sin</sup> omettent κυριε (*Seigneur*).

<sup>b</sup>Au lieu d’ετεθνηκει que lisent A E F G H M S U Γ Δ Λ presque tous les Mnn., on lit απεθανεν dans **Ν** B C D K L X Π.

<sup>c</sup>**Ν** B C X retranchent le αλλα (*mais*) du T. R. devant και νυν.

indirecte. C'est sans doute la grandeur de l'œuvre attendue qui s'exprime dans la répétition du mot  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , *Dieu*, à la fin des deux propositions du v. 22 : « Tu es le bien-aimé de *Dieu*, *Dieu* te donnera la vie de mon frère. » Cette confiance est inspirée à Marthe non seulement par la connaissance générale qu'elle a de Jésus et par les résurrections opérées en Galilée mais plus spécialement par le message du v. 4 et par cette soudaine arrivée, qui renferme aussi une promesse.

Il y a, dans la foi de Marthe, plus de vivacité que de lumières. Elle croit au prodige de puissance : mais elle n'est pas initiée encore à la sphère spirituelle en dedans de laquelle seule un tel acte prendra son vrai sens et sa valeur. Avant de satisfaire à sa prière, Jésus travaille à la mettre en état de bien recevoir. Il procède, dans ce but, comme il l'a fait aux ch. 5 et 6, en donnant d'abord à sa promesse la forme la plus générale : *Ton frère ressuscitera*. Hengstenberg pense même qu'il ne fait point allusion, dans ces mots, à la prochaine résurrection de Lazare, qui selon lui ne mérite pas le nom de résurrection. Car le retour à cette misérable existence terrestre ne saurait être appelé de ce beau nom. Mais n'est-ce pas faire violence au texte, que de se refuser à voir dans cette parole la promesse de l'événement qui va suivre ? — La foi à la résurrection des Israélites pieux, comme ouverture du règne messianique, était déjà professée Daniel 12.2 et 2 Maccabées 7.9,14, etc. ; elle était généralement répandue en Israël, et cela surtout « dans les cercles où dominait l'enseignement pharisaïque<sup>a</sup>. »

Il n'y a nullement, dans la réponse de Marthe, comme on l'a cru, l'indice d'une chute de la hauteur de loi où son cœur s'était élevé. Seulement, en parlant ainsi, elle veut s'assurer du sens que Jésus attache lui-même à sa promesse. Si elle parle uniquement de la résurrection *finale*, qui est pour elle le certain, c'est pour donner à Jésus l'occasion de s'expliquer et de déclarer expressément ce qu'elle ose à peine espérer quant à la circonstance

---

<sup>a</sup>Schürer, *Gesch. des jüd. Volkies*. II, p. 460. Les différences existantes dans cette attente générale de la résurrection sont parfaitement exposées par cet auteur.



présente. Il y a là comme une question indirecte. Tout respire chez Marthe une foi virile, pleine d'énergie et d'activité. Mais cette foi n'est pas aussi spirituelle qu'elle est forte : elle n'a pas encore assez pour objet la personne du Seigneur. Jésus, de son côté, travaille, dans sa réponse, à la développer dans cette direction.

**11.25 Jésus lui dit : C'est moi qui suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, quand même il serait mort, il vivra : 26 et quiconque vit et croit en moi, ne mourra point à jamais ; crois-tu cela ?**

Marthe vient de parler de la résurrection comme d'un *événement*, futur : Jésus oppose à cet événement *sa personne* (ἐγώ, moi : εἰμί, je suis), comme étant en réalité la résurrection. La victoire sur la mort n'est pas un fait physique : c'est une œuvre morale, un acte personnel ; c'est *le faire* de Jésus lui-même (5.28-29 : 6.39,40,44) ; et par conséquent il peut l'accomplir quand il lui plaît, aujourd'hui même, s'il le veut, aussi bien que dans quelques siècles Jésus ramène ainsi sur lui la pensée de Marthe et donne à sa foi son véritable objet. Il remplace l'adhésion à une vérité dogmatique par la confiance en sa personne. C'est aussi ce qu'il avait fait dans les ch. 4 et 6, où, après quelques instants d'entretien, il s'était substitué lui-même aux notions abstraites d'eau vive et de pain du ciel. — Après s'être déclaré la résurrection, Jésus se proclame *la vie*. On pourrait penser qu'il veut parler de la vie glorieuse et parfaite qui suit la résurrection. Mais d'après l'explication qui suit (v. 25 et 26). il vaut mieux admettre avec Luthardt que de la résurrection extérieure Jésus passe au fait plus profond qui en est la *condition* spirituelle. S'il est le principe de la résurrection physique, c'est qu'il est celui de la *vie*, dans le sens le plus élevé de ce mot (5.26 ; 6.51). La vie spirituelle qu'il communique aux siens est pour eux, s'ils sont morts, le gage d'un retour à la vie corporelle ; et, d'autre part, encore vivants, ils sont élevés par elle au-dessus de l'accident passager de la mort physique. La première déclaration s'applique à Lazare et aux autres croyants déjà morts ; en vertu de la nouvelle vie qu'ils ont reçue par la foi, ils demeurent

vivants et peuvent par conséquent, au moment où Jésus le veut, être rappelés à l'existence corporelle. La seconde déclaration (v. 26) s'applique aux deux sœurs et à tous les croyants encore vivants ; ils demeurent à l'abri de la mort ; car mourir en pleine lumière, dans la sereine clarté de la vie qui est en Jésus, et pour continuer à vivre en lui (v. 25), ce n'est plus le fait que la langue humaine a désigné du nom de mort (voir à 6.50 ; 8.51). Jésus veut donc dire : En moi, le mort vit, et le vivant ne meurt pas. Le terme de *mourir*, dans la première proposition, et celui de *vivre*, dans la seconde, doivent être pris au sens propre.

Cette parole, en faisant remonter la pensée de Marthe du fait momentané et corporel de la résurrection à son principe spirituel et permanent, donne à la personne de Christ sa vraie place dans le miracle, et au miracle sa vraie signification religieuse. La résurrection de son frère devient pour elle comme une émanation de la vie de Jésus lui-même, un rayon de sa gloire, et ainsi le moyen d'unir l'âme de Marthe à lui, la source de la vie. Reuss voit dans cette réponse de Jésus un moyen d'écarter l'idée populaire de la résurrection corporelle, ou du moins de la dépouiller de toute valeur idéologique. Il faut être singulièrement préoccupé de sa propre théorie pour tirer de cette réponse une conséquence aussi étrangère au contexte et aussi contraire à l'affirmation parfaitement libre et claire de 5.28-29. — Jésus est revenu par là au sujet dont Marthe s'était écartée, la résurrection de Lazare. Avant d'agir, il lui demande encore : « *Crois-tu cela ?* »

**11.27 Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui devait venir au monde.**

C'est rabaisser étrangement cette profession de Marthe que d'y voir, comme quelques-uns l'ont fait, un simple aveu d'inintelligence relativement aux paroles précédentes de Jésus : « Je ne comprends pas toutes ces choses si profondes dont tu me parles, mais je te tiens pour le Messie. » Ce sens donnerait à cette scène si grave un caractère presque ridicule. Par sa réponse : *Oui, Seigneur*, Marthe s'approprie certainement tout ce que Jésus

vient d'affirmer sur sa personne. Seulement, elle ne se sent pas en état de formuler spontanément sa foi à des choses si nouvelles pour elle, et elle se sert des termes qui lui sont familiers pour exprimer que Jésus est pour elle tout ce qu'il y a de plus grand et quoi qu'il puisse affirmer sur sa personne, il n'en dira jamais trop pour la foi de celle qui lui parle. *Le Christ* : le but des révélations et des dispensations théocratiques ; *le Fils de Dieu* : évidemment autre chose que *le Christ*, à moins que ce ne soit ici une tautologie oiseuse : le personnage en qui Dieu se manifeste comme en aucun autre et qui est avec lui dans une relation intime et mystérieuse. L'expression *qui vient dans le monde*, n'est pas un troisième titre, mais une apposition explicative des deux autres. Le participe présent ἐρχόμενος, *qui vient*, est le présent de l'idée : celui qui, d'après la promesse divine, doit venir et vient en effet. *Le monde* : le théâtre prévu de son activité messianique. Il y a une grande vérité psychologique dans cette réponse de Marthe : en le désignant ainsi, elle reconnaît implicitement qu'il est bien tout ce qu'il a dit : *la résurrection et la vie*. — Ἐγώ, moi que tu interpelles : πεπίστευκα (parfait) : c'est une conviction *acquise* chez moi.

## 2. Jésus et Marie : v. 28 à 37

**11.28 Et ayant dit cela<sup>a</sup>, elle s'en alla et appela Marie, sa sœur, en secret<sup>b</sup>, disant : Le Maître est là, et il t'appelle. 29 Celle-ci, dès qu'elle eut entendu cela, se lève<sup>c</sup> aussitôt et se rend<sup>d</sup> vers lui. 30 Or, Jésus n'était pas encore entré dans le bourg ; mais il était encore<sup>e</sup> à l'endroit où Marthe l'avait rencontré.**

Les mots : *Il t'appelle*, suffisent pour prouver que Jésus avait en ef-

<sup>a</sup> ⲛ B C L X Cop. : τουτο au lieu de ταυτα qui se lit dans les 14 autres Mjj. presque tous les Mnn. It. Vg. Sah. Syr.

<sup>b</sup> D It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup> : σιωπη (*en silence*).

<sup>c</sup> ⲛ B C D L X It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> ηγερωθη (*se leva*) au lieu d'ερχεται.

<sup>d</sup> ⲛ B C L X It<sup>aliq</sup> : ηρχετο (*venait*) au lieu d'ερχεται.

<sup>e</sup> ⲛ B C X It<sup>pler</sup> Vg. Cop. : ην ετι (*était encore*) au lieu de ην (*était*). F a e Sah : ετι ην.

fet donné cette commission à Marthe. Il devait désirer de préparer Marie comme il avait préparé sa sœur : le miracle ne pouvait être réellement salutaire à l'une et à l'autre qu'à cette condition. Bien probablement, lors même que Weiss n'admet pas cette idée, la précaution que prend Marthe en accomplissant son message (λάθρα, *secrètement*) lui avait été recommandée par Jésus ; il avait appris comment Marie était entourée ; et s'il ne fuyait pas le péril il ne le cherchait pas non plus (voir au v. 30).

La vivacité de l'émotion de Marie à l'ouïe de ce message se peint dans les verbes au présent : ἐγείρεται, *elle se lève*, et ἔρχεται, *elle vient*. Cette leçon est, en effet, préférable aux leçons alex. ἠγέρθη et ἤρχετο, *elle se leva* et *elle venait*, comme le reconnaissent cette fois Tischendorf et Weiss, qui pensent que l'aoriste et l'imparfait, ont été substitués au présent sous l'influence du ἤκουσεν précédent, *elle eut entendu*. La leçon alex. me paraît avoir été formée sous l'influence de 4.30 ; mais il n'y a pas ici les mêmes raisons de présenter sous forme de tableau (l'imparfait) l'arrivée de Marie, qu'au ch. 4 celle des Samaritains. Dans ces cas on souffre de voir le parti-pris étouffer le tact critique chez Westcott et Hort. — Jésus n'était pas entré dans Béthanie. Ce n'était pas seulement parce que le tombeau devait nécessairement être en dehors du bourg (Luthardt). Il fallait que quelque motif important l'eût retenu : sans quoi il se serait rendu directement où son cœur l'appelait, à la maison de deuil. Son but était sans doute d'éviter tout ce qui pouvait attirer l'attention ; et l'intention du verset suivant est précisément de montrer comment ce dessein échoua par une volonté supérieure à la sienne, qui avait résolu de donner à ce miracle le plus grand éclat possible. Jésus avait fait ce qu'il devait ; Dieu fit ce qu'il voulait. Il arrive ici quelque chose de semblable à ce qui est raconté Matthieu 9.31 ; Marc 7.24,36.

**11.31 Les Juifs donc qui étaient avec elle dans la maison et qui la consolait, l'ayant vue se lever subitement et sortir, la suivirent,**

**croyant<sup>a</sup> qu'elle allait<sup>b</sup> au sépulcre pour y pleurer. 32 Lors donc que Marie fut arrivée à l'endroit où était Jésus, l'ayant vu, elle tomba à<sup>c</sup> ses pieds, en lui disant : Seigneur, si tu eusses été ici, mon frère<sup>d</sup> ne serait pas mort.**

Une seule et même pensée avait rempli l'âme de Marthe et de Marie et peut-être celle du mourant dans ses dernières heures : Si Jésus était ici ! Mais sur ce fond commun de douleur et de regret se dessinent quelques différences significatives entre les deux sœurs. Nous avons remarqué le caractère viril de la foi de Marthe. Marie paraît au contraire entièrement plongée dans sa douleur : c'est une nature toute féminine. Et, comme les personnes à impressions vives elle ne fait aucun effort énergique pour surmonter l'accablement qui la domine. Elle se laisse tomber aux pieds de Jésus, ce que n'a point fait Marthe : c'est, d'ailleurs, la place qu'elle aime (Luc 10.39 ; Jean 12.3). Elle n'ajoute point, comme sa sœur, à l'expression de sa douleur une parole de foi et d'espérance. Il y a enfin, dans l'exclamation qui lui est commune avec Marthe, deux nuances qui ne sont pas accidentelles. Au lieu d'ἐτεθνήκει, *il est mort* (l'état actuel), que les byz. mettent dans la bouche de Marthe v. 21, elle dit : ἀπέθανε : il a fait l'acte de mourir ; c'est comme si elle en était encore à l'instant cruel où s'est accomplie la séparation. Cette nuance dans la leçon reçue (v. 21) parle en faveur de son authenticité. Puis le pronom μου, *de moi*, est placé dans la bouche de Marie avant ὁ ἀδελφός, *le frère*, et même, selon la leçon alex., avant ἀπέθανε : c'est comme une partie d'elle-même qui s'en est allée. — Ainsi, chez Marthe, une nature pratique et pleine d'élasticité, capable de réagir énergiquement contre un sentiment accablant ; chez Marie, une sensibilité livrée, sans la moindre trace de réaction, à l'impression qui l'absorbe. Quelle vérité dans chaque trait de ce tableau ! Jésus connaît trop bien le cœur humain pour es-

<sup>a</sup>Au lieu de λεγοντες (*disant*) que lit T. R. avec 23 Mjj. It. Vg. Sah. Syr<sup>p. hier</sup>, on lit δοξαντες (*croyant*) dans **N B C D L X 7 Mnn.** Syr<sup>sch. sin</sup> Cop.

<sup>b</sup>**N** : οτι Ιησους υπαγει (*que Jésus va !*). Variante omise dans la 8<sup>e</sup> éd. de Tischendorf.

<sup>c</sup>**N B C D L X** : προς au lieu de εις.

<sup>d</sup>**N B C L Δ** placent μου avant απεθανεν. D : μου ο αδ. απεθ.

sayer d'appliquer à Marie la méthode qu'il vient d'employer avec Marthe. Avec une douleur semblable, il ne faut pas enseigner, parler ; il faut sympathiser, agir :

**11.33 Lors donc que Jésus vit Marie pleurant et les Juifs qui étaient avec elle pleurant, il frémit en son esprit et s'émut<sup>a</sup>, 34 et il dit : Où l'avez-vous mis ? Ils lui dirent : Seigneur, viens et vois.**

La particule *donc* établit un rapport de causalité entre la douleur de Marie, et des assistants et l'émotion extraordinaire dont Jésus est saisi en ce moment. Cette relation est indiquée également par les mots : *lorsqu'il vit*, et par la répétition du participe *pleurant*, qui comme un refrain, termine les deux propositions. — Il est généralement reconnu maintenant que le terme ἐμβριμᾶσθαι (de βριμάζειν, *hennir, rugir*) ne peut désigner qu'un frémissement d'indignation. Voir la démonstration approfondie, dans le travail de Gumlich. *Stud. u. Krit.* 1862, p. 260-269). Ce sens est même applicable à des passages tels que Matthieu 9.30 ; Marc 1.43, où ce mot désigne le ton sévère de la menace. Il faut donc écarter de prime abord les sens : *être saisi de douleur* (Lücke) et *gémir profondément* (Ewald). Mais quel peut être l'objet de l'indignation de Jésus ? Selon Chrysostome, Cyrille et d'autres interprètes grecs, ce serait l'émotion même qu'il éprouve à l'ouïe de ces sanglots et qu'il s'efforce en vain de maîtriser. D'après Chrysostome, τῷ πνεύματι, *son esprit*, désignerait l'objet de son indignation (il s'indigne contre son propre esprit, c'est-à-dire contre la faiblesse intérieure qu'il ressent), tandis que Cyrille voit dans l'esprit la nature divine de Jésus réagissant contre sa nature humaine ; ainsi à peu près encore aujourd'hui Hilgenfeld. Le sens de Chrysostome, bien peu naturel en lui-même, exigerait en tout cas l'emploi de ψυχή, *l'âme*, au lieu de πνεῦμα, *l'esprit*. Car c'est l'âme qui est le siège des émotions *naturelles* ; comparez 12.27 ; πνεῦμα, *l'esprit*, désigne le domaine des impressions supérieures appartenant à la relation de l'âme avec le divin. Et si Jésus luttait réellement contre une émotion sym-

<sup>a</sup>D quelques Mnn. Sah. : εταραχθη τω πνευματι ως εμβριμουμενος.

pathique, comment s'y livrerait-il l'instant d'après avec une parfaite simplicité (v. 35) ? L'explication de Cyrille tend à faire de l'être divin et de l'être humain en Jésus deux personnalités distinctes. Meyer, Weiss pensent que Jésus s'indigne des pleurs hypocrites des Juifs, qui forment un contraste choquant avec la douleur sincère de Marie. Reuss incline aussi à cette idée : Jésus est révolté par l'ostentation de cette douleur non sincère. Mais les deux participes *pleurant* sont en relation d'accord, non de contraste. D'autres appliquent ce mouvement d'indignation au manque de foi que Jésus discernerait à la fois chez Marie et chez les Juifs (Keim, Strauss). Mais le mot *pleurant*, deux fois répété, s'exprime plutôt la notion de douleur que celle d'incrédulité ; et un instant plus tard, Jésus pleure aussi lui-même ! Plusieurs interprètes (Calvin, Olshausen, Luthardt, Hengstenberg, Keil, Wahle, Bonnet) pensent que l'indignation de Jésus est dirigée contre la nuisance de la mort et contre Satan, l'invisible ennemi qui manie contre les hommes cette arme terrible (8.44). Il faudrait admettre alors que, tandis que l'indignation ressentie par Jésus, v. 33, s'adresse au meurtrier, les larmes qu'il répand v. 33 sont l'expression de la pitié que lui inspirent les victimes. Mais comment arrive-t-il que rien de semblable ne se produise en Jésus dans les autres résurrections qu'il a opérées ? Il doit y avoir dans celle-ci une circonstance particulière qui produit cette émotion tout exceptionnelle. Une émotion analogue n'est mentionnée que 13.21, au moment où Jésus voit se préparer la trahison de Judas : « *Il fut troublé en son esprit.* » *L'esprit* est le siège des émotions religieuses, comme *l'âme* est celui des affections naturelles. Ainsi 12.27, Jésus dit : *Mon âme est troublée*, parce que la prévision de ses souffrances fait frissonner sa nature, tandis que, ici et au ch. 13, c'est en son *esprit* qu'il est ébranlé, parce que dans les deux cas il se voit en contact immédiat avec le mal sous sa forme la plus noire, et qu'il ressent avec une sainte horreur la proximité de l'être invisible qui s'est emparé du cœur de Judas et (dans notre passage) de celui de ses ennemis déclarés. Ce parallèle jette du jour sur le frémissement de Jésus v. 33. D'un côté, les sanglots qu'il entend autour de lui le pressent d'ac-

complir la résurrection de son ami ; mais, d'autre part, il comprend que céder à cette sollicitation et faire éclater en ce moment la gloire du Père, c'est signer l'arrêt de sa propre mort. Car c'est pousser à bout ses ennemis et celui qui les fait agir. Du plus glorieux de ses miracles ils tireront contre lui un motif de condamnation. Une partie de ceux-là mêmes dont les sanglots le pressent d'agir, seront parmi ceux qui lui feront payer de sa vie le crime d'avoir vaincu la mort. L'horreur le saisit à cette pensée : il y a là une diabolique perversité qui ébranle son âme pure jusque dans ses dernières profondeurs. On se rappelle la parole de Jésus : « J'ai fait plusieurs belles œuvres ; pour laquelle me lapidez-vous ? » Voici celle à laquelle s'appliquera le plus directement cette parole. — Cet ébranlement alla jusqu'à produire en Jésus une commotion *extérieure*, un tremblement physique, exprimé dans ces mots : *Il s'émut lui-même*. Mais l'expression est choisie par l'évangéliste de manière à éloigner toute idée d'une secousse irréfléchie et purement passive ; il ne s'agit donc pas d'une simple réaction du moral sur le physique dans le but de renfermer en lui-même son impression (Weiss), ou dans celui de se préparer par une énergique résolution au combat qu'il va engager avec le diable et la mort (Augustin, Calvin, Hengstenberg, Keil). L'expression grecque ne peut guère exprimer de telles idées. Il me paraît que l'ébranlement physique indiqué par ces mots : *Il s'émut lui-même*, est l'indice d'une réaction énergique par laquelle Jésus secoua lui-même en quelque sorte l'émotion qui l'avait un moment dominé, et recouvra la pleine domination de son être. Cette révolution intérieure aboutit à cette brusque et courte question : *Où l'avez-vous mis ?* Les *καί, et*, font ressortir la liaison intime de ces diverses émotions qui se succèdent si rapidement chez lui.

**11.35 Jésus pleura<sup>a</sup>. 36 Les Juifs disaient donc : Voyez comme il l'aimait. 37 Mais quelques-uns d'entre eux dirent : Lui qui a ouvert les yeux de l'aveugle, ne pouvait-il pas faire que celui-ci aussi ne mourût pas ?**

<sup>a</sup> D quelques Mnn. It. Vg. Cop. Syr<sup>sch. hier. sin.</sup> lisent *καί (et)* devant *δακρυσεν*.



L'orage est passé ; en s'approchant du tombeau, Jésus n'éprouve plus qu'une tendre sympathie pour la douleur qui a envahi le cœur de son ami au moment de la séparation et pour celle qu'éprouvent les deux sœurs à cette heure même. Le terme *δακρῦειν*, *pleurer*, ne désigne point, comme *κλαίειν* (v. 33), des sanglots, mais des larmes ; c'est l'expression d'une douleur calme et douce. Baur n'admet pas qu'on puisse pleurer sur un ami qu'on va revoir. Ce trait prouve, selon lui, l'inauthenticité du récit. Assurément, si cet évangile était, comme il le croit, le produit, de la pensée spéculative, ce verset 35 ne s'y trouverait pas ; Jésus ressusciterait son ami avec le regard triomphant et le cœur léger, en vrai Logos, qui n'a d'humain que l'apparence. Mais l'évangéliste a dit d'abord : « La Parole a été faite *chair*. » et il le maintient avec une parfaite conséquence. « On ne ressuscite pas les morts avec un cœur de pierre. » dit Hengstenberg. Hébreux 2.17 nous apprend que celui qui veut assister un malheureux, doit avant tout se plonger dans le sentiment de la souffrance à laquelle il veut l'arracher. C'est une chose étrange que ce soit précisément l'évangile dans lequel est affirmée avec le plus d'éclat la divinité de Jésus qui nous fasse aussi le mieux connaître le côté profondément humain de sa vie. La critique même du savant allemand prouve combien peu un tel Jésus est le produit de la spéculation. — Il faut remarquer la brièveté solennelle des propositions dans ces versets 34 et 35.

Jusqu'au bord de cette tombe, nous retrouvons la scission inévitable qui s'opère autour de la personne de Jésus, à chacune de ses manifestations en actes ou en paroles. Parmi les Juifs eux-mêmes, il s'en trouve un certain nombre dont le cœur est ému à la vue de ces larmes : la sympathie pour le malheur est un terrain neutre, le domaine purement humain, sur lequel se rencontrent toutes les âmes qui ne sont pas complètement endurcies. Mais quelques-uns d'entre eux trouvent dans ces larmes de Jésus une raison de suspecter son caractère. De deux choses l'une : ou il n'avait point pour Lazare l'amitié qu'il affecte maintenant d'éprouver : ou il ne possé-

dait pas réellement le pouvoir miraculeux dont il prétendait avoir donné la preuve dans la guérison de l'aveugle-né ; en tout cas, il y a quelque chose de louche dans sa conduite. Plusieurs interprètes donnent un sens bienveillant à cette question des Juifs, v. 37 (Lücke, Tholuck, de Wette, Gumlisch, et aussi jusqu'à un certain point Keil). Mais l'évangéliste identifie, par la forme même de l'expression (*quelques-uns d'entre eux*), ces Juifs du v. 37 avec ceux du v. 46. Et l'on ne comprend pas bien dans ce sens la relation qu'il pourrait y avoir entre cette question des Juifs et la nouvelle émotion de Jésus, v. 38. — Strauss trouve étrange que ces *Juifs* n'en appellent pas ici aux résurrections de morts que Jésus avait opérées en Galilée, plutôt qu'à la guérison de l'aveugle-né. Mais ce serait précisément un évangéliste du second siècle qui n'aurait pas manqué de mettre dans la bouche des Juifs une allusion à ces résurrections, bien connues alors dans toute l'Eglise par la lecture des synoptiques. La fidélité historique du récit de Jean ressort précisément de ce fait, que les habitants de Jérusalem en appellent au dernier miracle saillant accompli par Jésus dans cette ville même et sous leurs yeux. Cette guérison avait donné lieu à tant de discussions et de jugements divers qu'elle se présente naturellement à leur pensée.

### 3. Jésus et Lazare : v. 38 à 44

**11.38 Jésus donc, frémissant de nouveau<sup>a</sup> en lui-même, arrive au sépulcre ; c'était une grotte, et une pierre était posée devant. 39 Jésus dit : Otez la pierre. La sœur du mort<sup>b</sup>, Marthe, lui dit : Seigneur, il sent déjà ; car il est là depuis quatre jours.**

La nouvelle commotion intérieure que ressent Jésus est évidemment provoquée par la remarque malveillante des Juifs (v. 37) ; Jean lui-même le fait entendre par le *donc* (v. 38). Mais cette secousse paraît avoir été moins

<sup>a</sup>K It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent *παλιν*.

<sup>b</sup>Les Mss. se partagent entre *τεθνηκοτος* (T. R. avec byz.) et *τετελευτηκοτος* (N A B C D K L II). — It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent : *la sœur du mort*.

profonde que la première et plus promptement réprimée. Ce détail très naturel est une nouvelle preuve de la fidélité du récit.

Le sépulcre était un caveau creusé dans le roc, soit horizontalement, soit verticalement. Le verbe ἐπέκειτο signifie, dans le premier cas, que la pierre était dressée *devant* l'entrée du caveau : dans le second, qu'elle était posée *sur* son ouverture. On voit autour de Jérusalem de nombreux tombeaux soit de l'une, soit de l'autre forme. Si le tombeau que l'on montre aujourd'hui comme celui de Lazare, l'était réellement, il aurait appartenu au second type. C'est un caveau creusé dans le roc où l'on descend par un escalier étroit de vingt-six degrés. Robinson a prouvé sur ce point, comme sur tant d'autres, l'inauthenticité de la tradition. — Les pierres par lesquelles on fermait ces caveaux pouvaient facilement être enlevées ; elles n'étaient destinées qu'à arrêter les bêtes sauvages. — Il y a entre le second mouvement d'indignation de Jésus et l'ordre décisif : *Otez la pierre* relation analogue à celle que nous avons remarquée entre la première émotion de ce genre et la question : *Où l'avez-vous mis ?* On peut aisément se représenter l'état d'attente dans lequel cet ordre jeta toute cette foule.

L'observation de Marthe (v. 39) provient-elle, comme le pensent plusieurs interprètes, d'un mouvement d'incrédulité ? Mais, elle qui espérait le retour de son frère à la vie avant la promesse de Jésus (v. 22 et 23), aurait-elle pu en douter après une déclaration comme celle-là ? Cela n'est pas possible. Par cette remarque elle ne veut nullement empêcher l'ouverture du sépulcre ; elle exprime simplement son anxiété en prévoyant la sensation pénible que vont éprouver Jésus et les assistants, du fait d'un être qui lui tient de si près et lui est si cher. Comme *sœur* du mort, elle éprouve une sorte d'embarras et de confusion. Il faut se rappeler combien l'idée de souillure se rattachait étroitement, chez les Juifs, à celle de mort et de corruption. C'est donc ici une exclamation dictée par un sentiment de respect pour celui à qui elle parle : « *Seigneur,* » et par une sorte de pudeur pour la personne de celui dont il s'agit : « *la sœur du mort.* » — On a pensé

(Weiss, Keil, Wahle, Bonnet, etc.) que l'assertion de Marthe : *il sent déjà*, n'était de sa part qu'une simple supposition, qu'elle justifie logiquement en ajoutant : *Car il est là depuis quatre jours*. Mais il faut plutôt voir dans ces mots l'expression d'un fait qu'elle a constaté elle-même en visitant le sépulcre ; comparez v. 31. Les mots : *Car il est là depuis. . .*, indiquent *la cause*, non la preuve de ce fait que les soins des deux sœurs n'avaient pu prévenir. Cette réflexion, bien loin de prouver, comme le croit Weiss, que Lazare n'avait pas été embaumé, suppose simplement qu'il l'avait été à la manière des Juifs. Chez les Egyptiens, on enlevait les entrailles et tout ce qui se corrompt facilement, tandis que chez les Juifs on se bornait à envelopper le corps de parfums, ce qui ne pouvait à la longue arrêter la corruption. L'attente de l'arrivée de Jésus n'avait certainement pas empêché, comme plusieurs l'ont supposé, d'accomplir cette cérémonie. Le v. 44 ne montre-t-il pas que Lazare avait les membres enveloppés de bandes comme les autres morts (comparez 19.40) ? — Mais même si la remarque de Marthe ne provenait pas d'un mouvement d'incrédulité, le fait signalé pouvait néanmoins provoquer chez elle une défaillance en cet instant décisif ; aussi Jésus l'exhorte-t-il à élever sa foi à toute la hauteur de la promesse qu'il lui a faite.

**11.40 Jésus lui dit : Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras<sup>a</sup> la gloire de Dieu ? 41 Ils ôtèrent donc la pierre<sup>b</sup>. Et Jésus leva les yeux<sup>c</sup> en haut et dit : Père je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. 42 Pour moi, je savais bien que tu m'exauces toujours ; mais j'ai dit cela à cause de ce peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé.**

Plusieurs interprètes rapportent ces mots : *Ne t'ai-je pas dit. . . ?* à l'entretien v. 23-27. Et c'est bien, en effet, aux expressions : *Celui qui croit en*

<sup>a</sup>Au lieu d'οψει que lit T. R. avec K U Γ Π, 15 Mjj. lisent οψη.

<sup>b</sup>ⲛ B C D L X quelques Mnn. les Vss. : τον λιθον (*la pierre*) tout court. T. R. ajoute, avec 9 Mjj. byz. (E G H etc.), les mots ου ην ο τεθνηκως (*où le mort était couché*) ; A K Π f Syr<sup>P</sup> : ου ην (*où il était*).

<sup>c</sup>D It<sup>aliq</sup> Sah. Cop. Syr. ajoutent αυτου.

*moi* (v. 25 et 26), et : *Crois-tu cela ?* (v. 27), que fait penser cette parole de Jésus : *Si tu crois...* Mais l'expression caractéristique dans notre verset : *la gloire de Dieu*, manque dans ces déclarations, tandis qu'elle constitue le trait saillant de la promesse du v. 4. C'est donc cette dernière promesse que Jésus rappelle surtout à Marthe. Il savait bien qu'elle avait été rapportée aux deux sœurs par le messager ; elle avait formé le point de départ de l'entretien v. 23-27, qui n'en était que la confirmation et le développement. — *La gloire de Dieu* est ici, exactement comme Romains 6.4, le triomphe éclatant de la toute-puissance de Dieu, au service de son amour, sur la mort et la corruption (v. 39). Voilà le spectacle magnifique que Jésus promet à Marthe et qu'il oppose aux impressions pénibles qu'elle redoute pour les assistants et pour elle-même, une fois que la pierre aura été enlevée. — Il n'y a pas de reproche dans ces mots : *Ne t'ai je pas dit...*, comme si Marthe manquait de foi en parlant comme elle le fait. En face des signes manifestes de la dissolution déjà commencée, Jésus l'exhorte à un suprême acte de foi, en lui donnant sa promesse pour point d'appui. Elle a déjà gravi les pentes ardues de la montagne : plus qu'une dernière cime à atteindre, et le spectacle de la gloire de Dieu, de la vie triomphant de la mort, se déploiera à ses regards. L'homme voudrait toujours voir pour croire ; Marthe est appelée à donner l'exemple de la marche inverse : croire pour voir. Ces mots de Jésus n'impliquent pas qu'il fasse dépendre, comme le pensent Meyer, Weiss et d'autres l'accomplissement de sa promesse de la foi de Marthe. Il est maintenant décidément engagé et ne pourrait reculer. Ce qu'il subordonne à l'acte suprême de foi qu'il réclame d'elle, ce n'est pas le miracle, c'est la jouissance qu'elle en aura (« voir la gloire »). Il suffit de l'œil du corps pour contempler le prodige extérieur : mais l'amour divin se mettant au service de l'homme pour triompher de la mort, c'est là un spectacle qu'on ne contemple que des yeux de l'âme. Dans l'entretien qu'il venait d'avoir avec elle, Jésus avait travaillé à former chez Marthe ce sens spirituel ; il ne fallait pas perdre au moment décisif le fruit de ce travail. — La leçon reçue : *la pierre du lieu où le mort était couché*, paraît être une

paraphrase. Le texte alex. lit tout court : *la pierre* ; voir notre traduction. Cependant cette leçon n'explique pas facilement l'origine des deux autres. Celle de A K Π : *la pierre du lieu où il était*, ne serait-elle pas le texte primitif ? Sa brièveté (οὗ ἤν) expliquerait, d'un côté, la glose byzantine, de l'autre, l'omission, chez les alex., de cette proposition explicative. — Jésus *lève les yeux en haut* : le ciel visible est pour l'homme le témoin le plus éloquent de la richesse et de la puissance invisible de Dieu. En plongeant ses regards dans ses infinies profondeurs, Jésus cherche intérieurement la face du Père ; quoi de plus humain ! c'est là bien réellement la Parole faite chair (comparez 17.1). — Le miracle est déjà accompli aux yeux de Jésus ; c'est pourquoi il en rend grâces comme d'une chose faite : *Tu m'as exaucé*. Il confirme ainsi la manière de voir énoncée par Marthe relativement à ses miracles (v. 22) : ce sont autant de prières exaucées. Mais ce qui distingue sa position de celle des autres envoyés divins qui ont accompli par le même moyen des œuvres pareilles, c'est l'assurance parfaite de l'exaucement, avec laquelle il s'adresse à Dieu. Il puise librement, comme Fils, dans le trésor divin. Besser dit très bien : « Sans doute, il a opéré tous ses miracles par la foi mais par la foi *qui lui était propre*, celle d'être le Fils de Dieu manifesté en chair. »

Si Jésus exprime tout haut sa reconnaissance, comme il le fait ici, ce n'est pas, ajoute-il lui-même, qu'il y ait rien d'extraordinaire dans la conduite du Père envers lui en cette occasion. Cette action de grâces n'est rien moins qu'une exclamation arrachée par la surprise d'un exaucement exceptionnel ; constamment exaucé du Père, il le remercie continuellement. Ce qui, dans ce moment solennel, le pousse à le remercier tout haut, c'est la vue de ce peuple qui l'entoure. Il a préparé, dans des entretiens particuliers, ses disciples et les deux sœurs à contempler et à comprendre l'œuvre qu'il va faire. Il veut disposer aussi ce peuple, que son Père a rassemblé inopinément autour de cette tombe, à contempler *la gloire de Dieu*, c'est-à-dire à voir dans ce miracle, non pas seulement un prodige, mais un signe.

Autrement l'étonnement qu'ils éprouveraient serait stérile ; il ne pourrait point aboutir à la foi. Voilà la raison pour laquelle Jésus exprime en ce moment à haute voix le sentiment de reconnaissance filiale qui remplit incessamment son cœur. — La critique a appelé cette prière « une prière d'apparat » (Strauss, Weisse, Baur), et trouvé dans cette circonstance un motif de suspecter l'authenticité du récit. Elle n'a point saisi la portée de cet acte. Jésus ne rend pas grâces en vue du peuple, mais il exprime *tout haut* son action de grâces en vue de ce peuple. Les Juifs avaient dit de la guérison de l'aveugle-né : Comme infraction sabbatique, ce ne peut être une œuvre divine. En rendant aujourd'hui grâces à Dieu devant tout le peuple avant même d'opérer le miracle, Jésus met positivement Dieu en demeure de lui accorder ou de lui refuser son concours. En face d'une telle prière Dieu doit être reconnu ou comme le garant de sa mission ou comme le complice de son imposture. Comparez l'épreuve du Carmel dans la vie d'Elie, et la parole toute semblable de Jésus lui-même Luc 5.22-24. Si Lazare se lève et sort à la voix de Jésus, ce sera Dieu qui aura déployé son bras ; Jésus reconnu son envoyé. Sinon, eh bien, que tous ses autres miracles soient attribués à Béalzébub, et lui déclaré un imposteur ! Voilà la situation telle que l'établit l'action de grâces de Jésus. — Il est intéressant de comparer cette expression : *Tu m'as exaucé*, avec l'assertion de M. Réville, parlant d'après Scholten : « Le IV<sup>e</sup> évangile ne connaît pas de Jésus priant comme un homme. » (*Revue de théol* 1868 t. III, p.316.)<sup>a</sup>.

**11.43 Et après avoir ainsi parlé, il cria à haute voix : Lazare, sors de là. 44 Et<sup>b</sup> le mort sortit les pieds et les mains liés de bandelettes ; et son visage était enveloppé d'un suaire. Jésus leur dit : Déliez-le et laissez-le<sup>c</sup> aller.**

La voix forte est l'expression d'une volonté décidée et qui a le senti-

<sup>a</sup>Assertion reproduite par M. Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*, 1901, p. 223.

<sup>b</sup>Καί manque dans B C L Sah. Il se trouve dans tous les autres Mj. (y compris Ν) et Vss.

<sup>c</sup>B C L Cop. Syr<sup>hier</sup> ajoutent αυτον après αφετε.

ment de sa souveraineté. Comme on tire un homme du sommeil en l'appelant par son nom, ainsi Jésus retire Lazare de la mort, qui n'est qu'un sommeil plus profond (v. 11-12), en l'appelant avec force. « Sans doute, ces signes extérieurs ne sont, comme le dit Hengstenberg, que pour les personnes présentes ; la puissance de ressusciter réside, non dans la voix, mais dans la volonté qui s'exprime par elle ; » nous dirons plutôt : dans la force de Dieu dont Jésus dispose en vertu de l'exaucement de sa prière. — En parlant à la fille de Jaïrus et au jeune homme de Nain, il disait simplement : *Lève-toi*, ou : *Réveille-toi*, parce qu'ils étaient couchés sur le lit ou sur la bière ; il dit ici : *Sors*, parce que Lazare est enfermé dans le sépulcre. La simplicité et la brièveté de ces deux mots : δεῦρο ἔξω (littéralement : *Ici, dehors !*), contrastent magnifiquement avec leur efficacité. Comment Weiss peut-il prétendre que la voix de Jésus ne fait que rappeler à la lumière Lazare, que Dieu a ressuscité ? La parole 5.26,28-29 ne nous montre-t-elle pas la force de Dieu agissant réellement par Jésus et Jésus ressuscitant lui-même les morts par cette force dont il est l'organe ?

L'acte de *sortir*, v. 44, ne présente pas de difficulté, soit que les bandes dont le linceul était entouré fussent suffisamment lâches pour permettre les mouvements, soit que chaque membre fût enveloppé à part, comme cela se pratiquait chez les Egyptiens. — Le trait : *Son visage était enveloppé d'un suaire*, est le coup de pinceau du témoin oculaire et rappelle l'impression ineffaçable produite sur les assistants par ce spectacle du vivant en costume de mort. Tandis qu'ils restent immobiles d'étonnement, Jésus, avec un sang-froid parfait et comme si rien d'extraordinaire ne s'était passé, les invite à mettre aussi la main à l'œuvre : « Chacun son office : j'ai ressuscité : à vous de délier. » L'ordre : *Laissez-le aller*, rappelle celui que donnait Jésus à Jaïrus et à sa femme après avoir ressuscité leur enfant. Rien ne trouble son calme après ces œuvres sans pareilles qu'il vient d'accomplir. — Le terme ὑπάγειν, *s'en aller*, a quelque chose de triomphant, tout comme l'ordre de Jésus à l'impotent guéri : *Prends ton lit, et marche !*



La résurrection de Lazare est le miracle de l'amitié, comme le prodige de Cana est celui de la piété filiale ; et cela, non pas seulement parce que l'affection de Jésus pour la famille de Béthanie en a été le principe, mais surtout parce que Jésus l'a opéré avec la conscience distincte qu'en ressuscitant son ami, il rendait plus certaine et accélérât sa propre mort (comparez v. 8-16 et v. 33-38). Le dévouement de l'amitié s'élève ici jusqu'à l'héroïsme. Jean l'avait compris. Cette pensée est l'âme de son récit ; elle ressort clairement dans le morceau suivant.

### III. L'effet produit par ce miracle : v. 1 à 16.

1° Et d'abord, l'effet immédiat sur les assistants :

**11.45 Un grand nombre donc<sup>a</sup> d'entre les Juifs, ceux qui étaient venus<sup>b</sup> vers Marie et qui avaient vu<sup>c</sup> ce qu'<sup>d</sup>il<sup>e</sup> avait fait,<sup>f</sup> crurent en lui. 46 Mais quelques-uns d'entre eux s'en allèrent auprès des pharisiens et leur dirent ce que Jésus avait fait.**

De nouveau une scission parmi les assistants, et plus profonde que dans toutes les occasions précédentes ; car elle pénètre jusque dans le sein même du parti juif. Il est impossible en effet, de faire rentrer les *quelques-uns*, dont parle le v. 46 dans la classe des πολλοί, *un grand nombre*, du v. 43 et de leur prêter en conséquence une intention bienveillante dans la démarche qu'ils font auprès des ennemis de Jésus, ainsi que le pensait Origène. Il y a antithèse entre les deux sujets : *un grand nombre* et *quelques-uns*, comme entre les deux verbes : *crurent* (v. 43) et *s'en allèrent* (v. 46).

<sup>a</sup> N Sah. : δε au lieu de ουν.

<sup>b</sup> D : των ελθοντων au lieu de οι ελθοντες.

<sup>c</sup> D : εωρακοντες au lieu de και θεασαμενοι.

<sup>d</sup> Au lieu de α, on lit ο dans B C D au v. 45 et dans C D M au v. 46.

<sup>e</sup> A B C L It<sup>aliqu</sup> Sah. Cop. omettent ο Ιησους.

<sup>f</sup> Syr<sup>sin</sup> lit : « Qui étaient venus vers Jésus à cause de Marie. »

Seulement il faut bien remarquer que les premiers (les πολλοί du v. 45) ne sont pas seulement une partie des visiteurs de Marthe et de Marie, mais les comprennent tous ; c'est ce qu'indiquent les participes au nominatif avec l'article οί : *Ceux qui étaient venus et qui avaient vu*. Dans le cas contraire, les participes devraient être au génitif : un grand nombre *de ceux* qui étaient venus et qui avaient vu. Les *quelques-uns* du v. 46 sont donc d'autres Juifs (ἐξ αὐτῶν se rapporte au mot Ἰουδαίων seul) qui n'étaient pas *venus* : soit des habitants de Béthanie, soit d'autres Juifs qui se trouvaient là par hasard. — Pourquoi *vers Marie*, et non *vers Marie et Marthe* ? Serait-elle nommée ici comme la plus connue (Weiss) ou comme la plus affligée (Luthardt, Keil) ? L'une et l'autre explication sont très peu naturelles. Elle est nommée parce que c'était *auprès d'elle* que les Juifs venus se trouvaient quand ils s'étaient rendus au sépulcre et *avec elle* qu'ils avaient été témoins du miracle (comparez v. 31 et 33).

2° L'effet plus éloigné de la résurrection de Lazare : versets 47 à 53.

**11.47 Les principaux sacrificateurs et les pharisiens convoquent donc une assemblée, et ils disaient : Qu'allons-nous faire ? Car cet homme fait beaucoup de miracles. 48 Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront, et ils détruiront et<sup>a</sup> notre lieu et notre nation. 49 Mais l'un d'entre eux, Caïphe, qui était souverain sacrificateur de cette année-là, leur dit : Vous n'y entendez rien ; 50 et vous ne réfléchissez<sup>b</sup> pas qu'il vaut mieux pour nous<sup>c</sup> qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas.**

La résurrection de Lazare n'a pas été la cause de la mort de Jésus ; mais elle a occasionné et hâté le décret de sa condamnation. Le vase était plein ; elle l'a fait déborder. — Les *pharisiens* sont nommés spécialement parce qu'ils étaient les instigateurs de cette réunion hostile (v. 46 ; 9.15) ; mais

<sup>a</sup>D K Π 10 Mnn. Vss. omettent και devant τον τοπον.

<sup>b</sup>⊕ A B D L quelques Mnn. Or. lisent λογίζεσθε au lieu de διαλογίζεσθε.

<sup>c</sup>Les Mss. se partagent entre ημιν (*nous*) (T. R. avec A E G etc. Sah. Syr.) et υμιν (*vous*) (B D L M X Γ 20 Mnn. It<sup>pler</sup> Cop.). ⊕ omet l'un et l'autre.

c'étaient les grands-sacrificateurs qui l'avaient officiellement convoquée. — L'absence d'article devant συνέδριον pourrait s'expliquer en admettant que Jean traite ici ce mot comme nom propre. Cependant il est plus naturel de prendre ce terme dans le sens général d'*assemblée* ou de *conseil*, qu'il a aussi dans le grec profane. — Le présent ποιούμεεν, « que *faisons-nous* ? » remplace un futur ; il fait ressortir l'imminence du danger. « Il faut absolument faire quelque chose, mais quoi ? » Ὅτι : *en raison de ce que*. « Sa conduite doit déterminer la nôtre. » — La crainte exprimée v. 48 n'était pas dénuée de fondement. La moindre émeute pouvait servir aux Romains de prétexte pour dépouiller le peuple d'Israël du reste d'indépendance dont il jouissait encore, et dans ce cas-là que deviendrait la puissance du sanhédrin ? L'inquiétude des chefs se porte surtout sur la destruction de leur pouvoir. C'est ce qu'exprime énergiquement la position du pronom ἡμῶν (*de nous, notre*) avant les deux substantifs. Jésus a reproduit cette pensée des chefs dans la parabole des vigneron, Matthieu 21.38 : « Tuons-le et conservons l'héritage. » Jérusalem, Israël, c'est leur chose. « *Notre lieu* » désigne naturellement la capitale siège de leur gouvernement, plutôt que le temple (Lücke, de Wette. etc.) ou la Judée tout entière (Bengel). Dans le premier sens, ce terme se lie aussi plus naturellement au suivant : « *notre peuple* ; » celui que nous gouvernons de ce lieu-ci. Comme ils parlent au point de vue politique. ils emploient le terme ἔθνος, et non celui de λαός, qui est le nom de dignité du peuple d'Israël.

L'expression : *l'un d'entre eux*, ne permet guère d'admettre que Caïphe présidât l'assemblée. Lors même, en effet qu'il paraît prouvé aujourd'hui que le souverain sacrificateur était en même temps président du sanhédrin (Schürer *Gesch. des jüd. Volks*, II. p. 135 et suiv.), il ne faut pas oublier que ce n'était point ici une séance régulière (v. 47). — Au milieu d'une troupe d'esprits indécis, qui flottent entre la conscience et l'intérêt, un homme énergique, qui renie hardiment les droits de la conscience et met en avant sans scrupule la raison d'Etat, a toujours chance de l'emporter. — Si ceci se

fût passé dans les beaux temps de la théocratie, l'expression *souverain sacrificateur de cette année-là* serait incompréhensible ; car, d'après la loi, le pontificat était à vie. Mais, depuis la domination romaine, les maîtres du pays, redoutant le pouvoir que donne une charge inamovible, avaient adopté l'usage de remplacer fréquemment un grand-prêtre par un autre. D'après Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 2), le gouverneur romain Valérius Gratus « ôta le sacerdoce à Ananus et le conféra à Ismaël ; puis, ayant destitué celui-ci peu de temps après, il établit souverain sacrificateur Eléazar, fils d'Ananus ; après une année écoulée, il destitua ce dernier et nomma à sa place Simon : celui-ci n'eut cette dignité qu'une année, et Joseph, surnommé Caïphe, lui fut donné pour successeur. » Caïphe resta en charge de l'an 23 à l'an 36 de notre ère ; par conséquent tout le ministère de Jésus se passa sous son pontificat. Ces changements fréquents justifient l'expression de l'évangéliste et ôtent à la critique le droit de prétendre que l'auteur de notre évangile ignorât que la grande sacrificature, d'après son institution, fût une charge à vie. Mais si Caïphe a été grand-prêtre pendant onze années consécutives, comment saint Jean peut-il employer, à trois reprises (v. 49, 51 ; 18.13), cette expression : « souverain sacrificateur *de cette année-là* ? » Nous retrouvons ici le pronom ἐκεῖνος employé dans ce sens particulièrement énergique qu'il a si souvent dans cet évangile : non pas : cette année-là plus éloignée, en opposition à quelqu'autre plus rapprochée, mais : cette année *unique*, décisive, où fut mis à mort le Messie. — L'apostrophe de Caïphe à ses collègues a un certain caractère de grossièreté. Ce trait, comme l'observe Hengstenberg, convient aux allures de la secte sadducéenne à laquelle appartenait Caïphe ; comparez Actes 4.6 ; 5.17, et Josèphe, *Antiq.* XX, 9, 1 *Bell. Jud.* III, 8, 14, cet historien dit : « Les pharisiens s'aiment mutuellement et cultivent entre eux la concorde en vue de l'avantage commun ; mais les manières des sadducéens sont beaucoup plus rudes et entre eux et envers leurs semblables, qu'ils traitent comme des étrangers. » — Hengstenberg prend διαλογίζεσθε dans un sens intransitif et donne au au ὅτι suivant le sens de *parce que* : « Vous ne réfléchissez pas, vu qu'il est plus utile que... » Il est

plus naturel de faire de la proposition qui commence par ὅτι le contenu du διαλογίζεσθε : « Vous n’y entendez rien et vous ne réfléchissez pas que... » La leçon διαλογίζεσθε « Vous ne savez pas en raisonnant tirer au clair que... » est préférable à celle qui lit le simple λογίζεσθε, et qui résulte d’une négligence ou d’une correction mal entendue. — La leçon ἡμῖν, pour nous, a, au fond, le même sens que la variante ὑμῖν, pour vous, mais elle déguise un peu mieux le caractère égoïste et personnel du vote émis (comparez le ἡμῶν v. 48). — L’emploi des termes λαός et ἔθνος dans le v. 50 n’est point arbitraire. Le premier (correspondant au *am* hébreu) désigne la multitude des individus formant la nation théocratique, en opposition à l’individu unique qui doit périr, tandis que le second (répondant à *goï*) désigne Israël comme corps politique opposé à la nationalité étrangère, celle des Romains.

**11.51 Or il ne dit pas cela de lui-même, mais, étant souverain sacrificateur de cette année-là<sup>a</sup>, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, 52 et non pour la nation seulement, mais aussi pour rassembler en un seul corps tous les enfants de Dieu qui sont dispersés.**

Cet avis du grand-sacrificateur était surtout rendu remarquable par le contraste entre la vérité divine qu’il exprimait et l’intention diabolique qui l’inspirait. C’est ce que fait remarquer l’évangéliste. Plusieurs interprètes (Luthardt, Brückner) nient que Jean attribue ici le don de prophétie au souverain sacrificateur comme tel. Ce ne serait pas comme souverain sacrificateur, mais comme souverain sacrificateur *de cette année-là*, que Caïphe aurait prononcé cette déclaration prophétique. Mais la relation entre le participe présent ὄν, *étant*, et l’aoriste προεφήτευσεν, *il prophétisa*, conduit naturellement à l’idée que l’évangéliste rattache à la charge de Caïphe le caractère prophétique de la parole qu’il prononça en ce moment. Il faut le reconnaître, dût-on ne trouver là qu’une superstition judaïque. Dans l’A. T., le centre normal du peuple théocratique est, non la royauté, mais le

<sup>a</sup>D omet εκεινου. e Syr<sup>sin</sup> omettent, τον ενιαυτου εκεινου.

sacerdoce. Dans tous les moments décisifs pour la vie du peuple, c'est le grand-prêtre qui est l'organe de Dieu pour transmettre au peuple la décision à laquelle est attaché son salut (Exode 28.30 ; Nombres 27.21 ; 1 Samuel 30.7 et suiv.). Il est vrai que cette prérogative provenait non d'un don prophétique, mais de la possession d'un moyen mystérieux, l'Urim et le Thummim. Il est vrai encore que, dès le temps de la captivité, et même dès le règne de Salomon, il n'est plus question de ce moyen (voir Keil, *Bibl. Archæol.*, p. 191). Mais le grand-sacrificateur n'en restait pas moins par son office même la tête du corps théocratique, et cela malgré le contraste moral qui pouvait exister entre l'esprit de sa charge et son caractère personnel. Si le cœur du souverain sacrificateur était à l'unisson de sa tâche, ce cœur devenait l'organe normal de la décision divine. Mais s'il y avait opposition, chez ce personnage, entre la disposition de son cœur et la sainteté de son office, il fallait s'attendre à voir, comme ici, l'oracle divin sortir de cette bouche sacrée sous la forme de la maxime la plus diabolique. Quoi de plus digne en effet de l'Esprit divin que de condamner son organe dégénéré à prononcer ainsi la vérité de Dieu, au moment même où il parlait comme l'organe de son intérêt particulier ! Sans attribuer à Caïphe un don prophétique permanent. Jean veut dire qu'à ce moment suprême pour la théocratie et pour l'humanité, ce ne fut point sans la participation de l'action divine que le mystère le plus profond du plan de Dieu fut proclamé par lui sous la forme de la maxime la plus détestable. Jean a déjà fait remarquer plus d'une fois comment les adversaires de Jésus en se moquant, prophétisent malgré eux : « *Nul ne sait d'où il est* » (7.27). « *Ira-t-il enseigner les Grecs ?* » (7.35). Si le diable travestit souvent les paroles de Dieu, il plaît parfois à Dieu de parodier aussi celles du diable, en leur accordant une vérité inattendue. Cette « divine ironie » s'est produite au plus haut degré en cette circonstance qui a préludé à l'accomplissement du mystère le plus divin sous la forme de l'acte le plus monstrueux.

D'après plusieurs interprètes, le ὅτι, ne serait pas un complément di-

rect du verbe *il prophétisa*. Meyer : « il prophétisa, par rapport à ce que... » Luthardt, Weiss, Keil : « il prophétisa, vu que réellement Jésus devait... » C'est le verset 52 qui les a entraînés à ces explications, parce que ce verset dépasse en effet la portée de la parole de Caïphe. Mais il est bien peu naturel de prendre ce mot : *il prophétisa*, dans un sens absolu ; Jean n'a certainement pas voulu insister si spécialement sur cette idée de prophétie. Le sens est simplement : « il prononça prophétiquement que... » Quant au v. 52, c'est un appendice explicatif qu'ajoute Jean pour indiquer que dans la pensée divine la portée de cette parole : *un pour tous*, avait une application bien plus vaste que celle que lui donnait Caïphe lui-même. Jean n'oublie jamais ses lecteurs grecs, et il ne perd pas une occasion de leur rappeler leur part dans l'accomplissement des promesses divines. — Si l'on tient compte du parallélisme entre la pensée de ce v. 52 et la parole 10.16, on n'hésitera pas à appliquer le terme *enfants de Dieu* aux païens prédisposés à la foi par la révélation du Logos (1.4,10) ; c'est le même sens dans lequel Jean emploie les expressions *être de Dieu* (8.47), *être de la vérité* (18.37). Ce terme *enfants de Dieu* renferme naturellement une anticipation ; il désigne l'état actuel de ces futurs croyants au point de vue de son résultat à venir. Meyer, Luthardt et d'autres préfèrent expliquer ce point de vue de la prédestination divine. Mais il faudrait conclure de là que tous les autres païens sont l'objet d'une prédestination contraire.

**11.53 Dès ce jour-là donc, ils se concertèrent<sup>a</sup> dans le but de le faire périr.**

Le *donc* fait entendre la proposition de Caïphe fut acceptée (Luthardt). probablement d'un accord tacite et sans qu'un vote officiel intervînt. Dès ce jour, un complot permanent fut organisé contre la vie de Jésus. Les conférences journalières de ses adversaires devinrent, selon l'expression de Lange, « des séances de meurtre messianique. » Il n'y avait plus d'hésitation quant au but : l'indécision ne portait désormais que sur le temps

<sup>a</sup>Au lieu de συνεβουλεύσαντο, **BD 4** Mnn. Or. (1 fois) lisent ἐβουλεύσαντο.

et les moyens. Telle fut l'importance de cette séance et par conséquent, indirectement, celle de la résurrection de Lazare.

3° Le séjour à Ephraïm : versets 54 à 57.

Jésus est forcé de se retirer à l'écart. De leur côté, les chefs font un nouveau pas dans la voie où ils sont maintenant engagés.

**11.54 C'est pourquoi Jésus ne séjournait plus publiquement parmi les Juifs ; mais il partit de là et se rendit dans la contrée voisine du désert, dans une ville appelée Ephraïm<sup>a</sup> ; et il demeurait<sup>b</sup> là avec ses<sup>c</sup> disciples. 55 Or la Pâque des Juifs approchait ; et beaucoup de gens montèrent de la campagne à Jérusalem avant la Pâque, afin de se purifier. 56 Ils cherchaient donc Jésus et ils disaient entre eux, se tenant là dans le temple : Que vous en semble ? Qu'il ne viendra pas à la fête ? 57 Or les grands sacrificateurs et les pharisiens avaient aussi<sup>d</sup> donné ordre<sup>e</sup> que, si quelqu'un apprenait où il était, il le déclarât, afin qu'on le fît saisir.**

Ephraïm est nommée quelquefois avec Béthel (2 Chroniques 13.19 ; Joseph, *Bell. Jud.* IV, 9, 9). Cette ville était donc à quelques lieues au nord de Jérusalem ; d'après Eusèbe à 8 milles, d'après Jérôme à 20 milles au nord-est de cette capitale. Cette localité, par sa situation retirée et par la proximité du désert, était favorable au dessein de Jésus. Il pouvait préparer dans la solitude ses disciples à sa fin prochaine et, s'il était poursuivi, se retirer au désert. Ce désert est, comme le dit Lange, l'extrémité septentrionale de la contrée stérile par laquelle le plateau des montagnes de Juda et de Benjamin est séparé dans toute sa longueur de la vallée du Jourdain et de la mer Morte. De cet endroit Jésus pouvait, à volonté, à l'approche de la fête de Pâques, ou se joindre aux pèlerins de Galilée qui se rendaient

<sup>a</sup> N L It. Vg. Ir. lisent Εφρεμ au lieu de Εφραιμ.

<sup>b</sup> N B L Or. lisent εμεινεν au lieu de διετριβεν.

<sup>c</sup> N B D L Γ Δ omettent αυτου.

<sup>d</sup> 11 Mj. (N A B etc.) 40 Mnn. It. Vg. Cop. Syr. Or. omettent και que lit T. R. avec D E G H I S Γ Mnn.

<sup>e</sup> N B I M 3 Mnn. Or. lisent εντολας au lieu d'εντολην.



directement à Jérusalem par la Samarie, ou descendre à Jéricho, dans la plaine du Jourdain, afin de se mettre à la tête de la caravane qui arrivait de Pérée. Nous savons par les synoptiques qu'il prit ce dernier parti. — Μετά (v. 54) n'est point synonyme de σύν; le sens est : « Il se renfermait là dans la société de ses disciples ; » et non pas seulement : Il y était avec eux.

Ἐκ τῆς χώρας (v. 55) ne se rapporte pas à la *contrée* d'Ephraïm spécialement (Grotius, Olshausen), mais à la *campagne*, en général, en opposition à la capitale (v. 54) : « Ils montaient des diverses parties du pays. » La loi ne prescrivait pas de purifications spéciales avant la Pâque; mais, dans plusieurs passages de l'A. T., il était ordonné au peuple de se purifier, à la veille de quelque circonstance importante (Genèse 35.2; Exode 19.10-11, etc.). On avait naturellement appliqué ce principe à la fête de Pâques (2 Chroniques 30.16-20).

Le v. 56 dépeint avec vivacité la curiosité inquiète de ces campagnards qui, réunis en groupes dans le temple, discutaient sur la prochaine arrivée de Jésus; comparez 7.11-12. — Ἐστηκόντες, *se tenant là*, dans l'attitude de l'attente. — Ὅτι ne dépend pas de δοκεῖ; il est plus naturel de séparer les deux propositions et d'en faire deux questions distinctes. — L'aoriste ἔλθῃ peut parfaitement se rapporter à un acte qui doit s'accomplir dans un avenir imminent.

Aux autres motifs qui rendaient la venue de Jésus improbable, le v. 37 en ajoute un nouveau, plus particulier il devait pas être bien difficile à l'autorité de découvrir le lieu de la retraite de Jésus. L'édit dont il est ici parlé, était donc plutôt un moyen de l'intimider, lui et les siens, et d'habituer le peuple à l'envisager comme un homme dangereux et criminel. C'est un nouvel anneau dans la série des mesures hostiles si bien retracée par saint Jean depuis le ch. 5; comparez 5.16,18; 7.32; 9.22; 11.53); et c'est là ce qu'indique le καί, *aussi*, dans le T. R. : peut-être le mot a-t-il été omis dans le texte alex., comme non compris. — Les *grands sacrificateurs* étaient

l'autorité de qui émanait officiellement le décret ; l'évangéliste ajoute les *pharisiens*, parce que c'était ce parti qui en était le véritable auteur. Comparez 7.45. — Dans la *Gemara de Babylone* (rédigée vers 550 sur d'antiques traditions) se trouve le passage suivant : « La tradition rapporte qu'au soir de la Pâque, Jésus fut crucifié (suspendu), et cela après que durant quarante jours un huissier avait crié publiquement : Il doit être lapidé, cet homme qui, par son prestige, a séduit le peuple ; que quiconque peut alléguer quelque chose pour sa défense, s'avance et parle. Mais on ne trouva rien à dire pour sa défense. On le suspendit donc le soir de la Pâque. » (Lightfoot, *Hor. hebr. et talm...* p. 490). — Ce passage remarquable peut être rapproché de celui de Jean. Dans tous deux nous constatons, peu de semaines avant la Pâque, une proclamation publique de la part du sanhédrin, relative à la prochaine condamnation de Jésus. D'autre part la différence entre les deux récits est trop marquée pour que l'un puisse provenir de l'autre.

### Sur la résurrection de Lazare.

« Ce récit, dit Deutinger<sup>a</sup>, se distingue entre toutes les narrations du quatrième évangile par sa vivacité particulière et son mouvement dramatique. Les personnages y sont dessinés d'une main à la fois ferme et délicate. Nulle part la relation de Christ avec ses disciples n'est exposée d'une manière aussi vivante ; nous sommes initiés par ce récit à ce commerce intime, à cet échange affectueux de sentiments et de pensées qui avait lieu entre le Maître et les siens ; les disciples sont dépeints de la manière la plus attrayante ; on les voit avec leur simple franchise et leur noble dévouement. Les Juifs mêmes, dont nous ne connaissons guère, par notre

---

<sup>a</sup>*Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, 1862, t. II, p. 62

évangile, que la résistance opiniâtre aux efforts de Jésus, se montrent ici sous un aspect moins défavorable, comme amis des deux sœurs affligées ; on retrouve l'homme dans le Juif. Mais surtout, combien est nette et délicate l'esquisse du caractère des deux femmes ; avec quelle finesse et quelle profondeur psychologique est retracée la différence de leur conduite ! — Dans ces caractères du récit, si bien résumés par l'écrivain allemand, nous trouvons la première preuve de sa vérité intrinsèque. « Ce n'est pas ainsi qu'on invente. » Et surtout, ce n'est pas ainsi qu'on inventait au second siècle ; nous en avons la preuve dans les récits des apocryphes.

La réalité du fait ici raconté ressort aussi de sa relation avec tout le cours de l'histoire antérieure et subséquente de Jésus. L'évangéliste a pleine conscience des conséquences que ce fait doit entraîner ; il les signale positivement dans le cours de son récit : v. 47 (*donc*) et 53 (*dès ce jour-là*). Comparez 12. 9-11 ; 17-19. Renan appelle la résurrection de Lazare « un chaînon nécessaire dans le récit de la catastrophe finale. Ce n'est donc pas une fiction, à moins que celle-ci n'en soit une. — Enfin ce récit renferme une foule de traits qui seraient en contradiction manifeste avec le but de la narration, si celle-ci était composée artificiellement dans l'intention d'enseigner et d'illustrer la spéculation du Logos ; ainsi les pleurs de Jésus, la commotion morale et même physique qui lui est attribuée, sa prière pour obtenir le miracle et son action de grâces pour l'exaucement. Rien de plus vraiment humain que ces traits, qui sont tout l'opposé de la métaphysique de Philon.

On objecte 1<sup>o</sup> qu'un pareil miracle est absolument inconcevable, surtout si l'on explique les mots : *il sent déjà*, dans le sens d'une dissolution réellement commencée. C'est peut-être ce qui a engagé plusieurs interprètes, défenseurs de la réalité du miracle (Weiss, Keil), à ne voir dans cette parole qu'une supposition logique de Marthe. « Le lien entre l'âme et le corps, dit Weiss, n'était pas encore définitivement rompu de manière à permettre le commencement de la dissolution. » Reuss n'admet pas cette

manière de marchander le miracle. « L'odeur cadavéreuse » lui paraît être un trait essentiel du récit, destiné à illustrer cette déclaration : « Je suis la résurrection et la vie. » Et c'est bien lui qui a raison. Quand nous connaissons à fond ce que c'est vie et ce que c'est que la mort, nous pourrions décider de ce qui est concevable et de ce qui ne l'est pas dans ce domaine. En attendant, nous devons dire : Celui qui a créé la cellule organique au sein de la matière inorganique n'est pas incapable de rétablir la vie au sein de la matière inanimée.

On allègue 2<sup>o</sup> l'omission de ce miracle chez les synoptiques. Mais entre les récits synoptiques eux-mêmes n'y a-t-il pas de nombreuses différences du même genre ? Chacun d'eux n'a-t-il pas conservé des éléments du plus haut intérêt qui sont omis chez les autres ? Ainsi Luc seul nous a conservé le récit de la résurrection du jeune homme de Naïn. Ce qui peut expliquer plus spécialement l'omission de la résurrection de Lazare dans la tradition apostolique d'où sont sortis, en majeure partie, nos récits synoptiques, c'est la crainte qu'on devait éprouver d'exposer les membres mêmes de la famille de Béthanie à la vengeance des chefs, qui, au moment de la première prédication de l'Évangile, étaient encore les maîtres du pays ; comparez 12.10, où l'on délibère de faire mourir Lazare en même temps que Jésus. Il a dû en être ainsi jusqu'à la ruine de Jérusalem et à la chute du sanhédrin. Voilà pourquoi Jean, une fois ces événements consommés put se sentir libre de tirer cette scène du silence où elle était tombée depuis la Pentecôte. Meyer, Weiss et d'autres objectent que les synoptiques, écrivant probablement au moment où les membres de la famille de Béthanie étaient déjà morts, ne se seraient pas laissés arrêter par cette considération. Mais ils oublient que l'omission s'était produite dans la tradition orale dès les premiers temps de l'Église et qu'elle avait ainsi passé tout naturellement dans la rédaction écrite de l'évangélisation primitive, c'est-à-dire dans nos synoptiques.

Au surplus, des explications que l'on a essayées pour éliminer ce mi-

racle du cercle des faits authentiques de la vie de Jésus, aucune ne présente un degré quelconque de vraisemblance.

1° L'explication dite *naturelle* de Paulus, Gabler et A. Schweizer. A la suite du message v. 3, Jésus jugea la maladie peu dangereuse ; puis, après avoir reçu de nouveaux avis (Paulus compte jusqu'à quatre messages), il comprit qu'il ne s'agissait que d'une simple léthargie. Arrivé au sépulcre, il remarqua chez le prétendu défunt quelques signes de vie ; sur quoi il rendit grâces (v. 41 et 42) et rappela Lazare. Celui-ci, ranimé par la fraîcheur du sépulcre, par l'odeur des parfums et, dans le moment de l'ouverture du tombeau, par la chaleur de l'air extérieur, se leva plein de vie. Ainsi Paulus et Gabler. D'après A. Schweizer, la confiance de Jésus en la guérison de son ami n'aurait été fondée que sur sa foi au secours divin assuré d'une manière générale à sa cause ; et le prétendu miracle ne serait que l'heureuse coïncidence de cette confiance religieuse avec la circonstance que Lazare n'était pas réellement mort.— Cette explication n'a été jugée par personne plus sévèrement que par Strauss<sup>a</sup> et par Baur<sup>b</sup>. Le premier a montré contre Paulus et Gabler que les expressions par lesquelles Jésus annonce la résurrection de Lazare sont trop positives pour n'être que des prévisions fondées sur des symptômes incertains, et que le sens du récit tout entier, dans la pensée du narrateur, n'est et ne peut être que celui qu'y trouve chaque lecteur : la résurrection de Lazare mort, par la puissance miraculeuse de Jésus. Quant à la manière dont Schweizer traite notre évangile en général et ce morceau en particulier, voici le jugement de Baur : « Dénué de tout sens pour l'unité de l'ensemble, il déchire notre évangile en lambeaux, afin d'éliminer comme interpolations superstitieuses tout ce dont il ne parvient pas à donner une plate explication rationaliste, et pour livrer ce qu'il laisse subsister au jeu merveilleux du hasard. » Ces derniers mots s'appliquent spécialement à l'opinion de Schweizer sur ce miracle.

---

<sup>a</sup> *Vie de Jésus*, t. II, p. 154-165, trad. de Littré.

<sup>b</sup> *Theol. Jahrb.*, t. III, 1844.

Mais quelles explications ces deux critiques opposent-ils à celle de leurs devanciers ?

2° L'explication *mythique* de Strauss. L'A. T. racontait des résurrections de morts opérées par de simples prophètes ; la légende chrétienne n'a pu faire moins que d'attribuer au Messie des miracles du même genre. — Mais est-il réellement admissible que la légende fût parvenue à produire un récit aussi admirablement nuancé et à créer des personnages aussi nettement dessinés ? « On ne comprendrait pas, dit avec justesse Renan, qu'une création populaire fût venue prendre sa place dans un cadre de souvenirs aussi personnels » que ceux qui se rapportent aux relations de Jésus avec la famille de Béthanie. D'ailleurs la légende idéalise ; comment eût-elle jamais inventé un Jésus ému jusque dans ses profondeurs les plus intimes et versant des larmes devant la tombe de l'ami qu'il allait ressusciter ? Baur n'a-t-il pas raison contre Strauss, lorsqu'il dit : « Si une tradition mythique de ce genre eût réellement été répandue dans l'Eglise, elle n'eût pas manqué d'entrer avec tant d'autres pareilles dans le récit synoptique. Il est contre toute vraisemblance qu'un miracle si important, auquel on attribuait une influence décisive sur la catastrophe finale, fût resté une légende locale et restreinte à un tout petit cercle. » Malgré ces difficultés M. Réville, lui, « n'éprouve aucun embarras » à s'expliquer l'histoire de Lazare par le procédé mythique. La légende a voulu se représenter par Lazare le prolétariat juif (comparez Luc 16.20), que Jésus tira de sa mort spirituelle en l'aimant et en pleurant sur lui : « Il se pencha sur ce tombeau [le paupérisme israélite !], en criant à Lazare : Sors, et viens a moi ! Et Lazare sortit, pâle... , chancelant...<sup>a</sup> » On ne discute pas de pareilles fantaisies. Renan les juge non moins sévèrement que nous : « Expédients de théologiens aux abois, dit-il, se sauvant par l'allégorie, le mythe, le symbole. (13<sup>e</sup> éd., p. 508). Il est surtout une circonstance qui doit empêcher toute critique sérieuse d'attribuer à ce récit une origine légendaire. Les mythes de ce genre

---

<sup>a</sup> *Revue germanique*, 1<sup>er</sup> décembre 1863, p. 613.

sont des fictions isolées les unes des autres ; mais nous avons vu combien le récit de la résurrection de Lazare est intimement lié à l'organisme du quatrième évangile. L'œuvre de Jean est évidemment d'un jet. A l'égard d'un tel évangéliste la critique est irrésistiblement poussée à ce dilemme : historien ou artiste ? C'est le mérite de Baur d'avoir compris cette situation et, puisqu'en vertu de ses prémisses dogmatiques il ne pouvait admettre le premier terme de l'alternative, de s'être franchement prononcé en faveur du second.

3° L'explication *spéculative* de Baur, d'après laquelle notre récit serait un tableau fictif destiné à donner un corps à la thèse métaphysique formulée au v. 25 : « *Je suis la résurrection et la vie.* » — Cette explication convient à l'idée que Baur se fait de notre évangile, qui, selon lui, n'est tout entier qu'une composition d'un caractère idéal. Mais est-elle compatible avec la simplicité, la candeur, le caractère prosaïque de notre récit ? D'un bout à l'autre, les situations sont décrites pour elles-mêmes et sans la moindre tendance à idéaliser. (Comparez, par exemple, la fin du chapitre : le séjour à Ephraïm, la proclamation du sanhédrin, les entretiens des pèlerins à Jérusalem.) Bien plus, le récit offre des traits complètement irrationnels et anti-spéculatifs. Nous l'avons montré : ce Jésus qui frémit et qui pleure, est le contraire d'une création métaphysique. Le scandale même que causent à Baur ces traits de la narration, le prouve. Les produits de l'intelligence sont transparents pour l'intelligence. Plus ces traits sont mystérieux et inattendus, plus il est manifeste qu'ils ont été tirés de la réalité. A tout lecteur s'impose le sentiment que l'auteur lui-même croit sérieusement à la réalité du fait qu'il raconte et ne pense nullement inventer. Lorsqu'il arrive à Platon de revêtir ses hautes doctrines des voiles brillants du mythe on sent qu'il plane lui-même au-dessus de sa création, que son esprit a choisi librement cette forme d'enseignement et joue avec elle. Ici, au contraire, l'auteur est lui-même sous l'empire du fait raconté ; son cœur en est pénétré, sa personne saisie tout entière. S'il créait, il faudrait l'envisager comme

la première dupe de sa fiction.

4<sup>o</sup> Les critiques plus récents se tournent en général vers un autre mode d'explication. Weisse avait énoncé l'idée que notre récit pourrait bien n'être qu'une parabole racontée par Jésus et que la tradition avait transformée en un fait réel. Cette idée reparaît chez Keim, Schenkel, Holtzmann, Jean Réville<sup>a</sup>, etc. Ce serait la parabole du pauvre Lazare (Luc ch. 16) qui aurait donné lieu à notre récit ; l'auteur de notre évangile en aurait tiré le thème de son tableau. Renan imagine un rapprochement analogue. Il expliquait primitivement la résurrection de Lazare par une fraude pieuse, à laquelle Jésus lui-même n'aurait pas été étranger. « Les amis de Jésus désiraient un grand miracle qui frappât vivement l'incrédulité hiérosolymite... Lazare, pâle encore de sa maladie, se fit entourer de bandelettes comme un mort et enfermer dans son tombeau de famille... Jésus désira voir encore une fois celui qu'il avait aimé... On comprend le reste. Renan excusait Jésus : « Dans cette ville impure de Jérusalem, il n'était plus lui-même... Désespéré, poussé à bout... il obéissait au torrent. Il subissait les miracles que l'opinion exigeait de lui, bien plus qu'il ne les faisait. » Aucun ennemi du Fils de l'homme, dit avec raison Hase, n'a jamais énoncé contre lui rien de pire que ce qu'a dit là ce bienveillant romantique. Dans ses dernières éditions, Renan, cédant au sentiment général de réprobation qu'avait soulevé cette explication, suppose un entretien de Marie et Marthe avec Jésus, où elles lui représentèrent combien la résurrection d'un mort serait chose nécessaire pour amener la victoire de sa cause, et où Jésus leur répondit : « Lazare (le bon pauvre de la légende) reviendrait, qu'on ne le croirait pas. » Cette parole devint plus tard le sujet de singulières méprises... La supposition fut changée en fait... ; la tradition attribua à Marie et Marthe un frère malade que Jésus avait fait sortir du tombeau. En un mot, le malentendu d'où provient notre récit ressemble à l'un de ces coq-à-l'âne, si fréquents dans les petites villes d'Orient (13<sup>e</sup> éd., p.

---

<sup>a</sup>*Le quatrième évangile*, p. 219.



373-374). – Pour toute réfutation, il suffit de remarquer que le fait raconté par Jean signifie justement le contraire de l'idée énoncée par la parole de Jésus qui en aurait fourni le texte. L'idée de Weisse se heurte à des difficultés non moins grandes. Il n'y a de commun entre la parabole de Luc ch. 16 et notre récit que le nom de Lazare, « très ordinaire chez les Juifs » (Hase). Toute la parabole a pour point de départ le dénuement et l'abandon complet de Lazare. Dans le récit de Jean, au contraire, le frère de Marthe et de Marie est entouré soigné, jouissant de la considération et du bien-être. Là, Abraham refuse de laisser Lazare quitter l'Hadès et reparaître ici-bas. Ici, Lazare revient sur la terre ; il est rendu à ses sœurs et à ses amis. Le résultat de ce retour à la vie est qu'un grand nombre de Juifs jusqu'ici incrédules « croient en Jésus, » ce qui contredit de front les derniers mots de Jésus dans la parabole. Aussi Reuss conclut-il cette discussion en disant : « Il faut reconnaître que tous les essais d'écarter le miracle sont arbitraires. Aucune explication, de toutes celles qu'on a proposées, ne porte en elle-même un caractère de vraisemblance et de simplicité tel qu'on serait tenté de la substituer à la forme traditionnelle du récit. »

Spinoza, d'après le témoignage de Bayle, doit avoir déclaré à ses amis « que, s'il eût pu se persuader de la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, et embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. » Que le lecteur reprenne le récit de Jean, et le relise sans aucune opinion préconçue : la conviction à laquelle ne pouvait parvenir le philosophe panthéiste se formera spontanément chez lui ; et sur le témoignage de ce récit, où chaque trait porte le sceau de la vérité, il acceptera simplement un fait que la critique s'efforce en vain d'éluder au moyen d'une série de tentatives dont chacune donne un démenti à la précédente<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup>Un moyen plus commode encore de se défaire de ce récit, c'est de le passer simplement sous silence. Ainsi fait M. Stapfer qui, dans son récit des derniers temps de la vie de Jésus, n'a pas un seul mot sur ce miracle, dont l'importance, s'il est réel, n'échappe à personne (voir *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, 1898, chap. I et II). On serait, ce semble, en droit d'attendre d'un auteur qui écrit trois volumes sur Jésus-Christ, qu'il s'expliquât franchement sur un fait pareil. G. G.

## DEUXIÈME SECTION

Trois morceaux dans cette section :

1. Le repas de Jésus à Béthanie : v. 1-11
2. Son entrée à Jérusalem : v. 12-19
3. La dernière scène de son ministère dans le temple : v. 20-30.

Ces trois faits forment la transition du ministère public de Jésus à sa Passion. C'est ce qui ressort, dans le premier morceau, du mécontentement de Judas, prélude de sa trahison, et de la réponse de Jésus annonçant sa mort prochaine ; dans le second, du v. 19, qui montre la nécessité où se trouvaient les chefs, après le jour des Rameaux, de rendre hommage à Jésus ou de se défaire de lui ; dans le troisième, enfin, de tout le discours de Jésus en réponse à la démarche des Grecs, et de son adieu définitif à la nation juive, v. 36. Dans les deux premiers morceaux, l'évangéliste marque en même temps l'influence qu'eut sur le cours des choses la résurrection de Lazare : v. 2 : 9-11 ; 17-19. Tout est profondément lié dans son récit, morcelé en apparence. « Ce chapitre est tout à la fois ; clôture et une préparation » (Luthardt).

### I. Le repas à Béthanie : v. 1 à 11.

En face de la grande lutte dont chacun pressent l'approche, le dévouement des amis de Jésus s'exalte ; par contrecoup l'hostilité nationale, qui a son représentant jusque parmi les Douze, éclate dans ce cercle intime ; Jésus annonce au traître, avec une parfaite douceur, le résultat prochain de l'inimitié que celui-ci nourrit contre lui.

**12.1 Six jours avant la Pâque, Jésus vint donc à Béthanie, où était Lazare<sup>a</sup>, que Jésus<sup>b</sup> avait ressuscité des morts.**

Il paraîtrait par les synoptiques que Jésus arriva directement de la Pérée à Jérusalem en passant par Jéricho. Pour les mettre d'accord avec Jean, il suffit de supposer que d'Ephraïm Jésus descendit dans la vallée du Jourdain et rejoignit avant Jéricho la grande caravane des pèlerins qui arrivaient de Galilée par la Pérée. Il fit ainsi en sens inverse, le chemin que parcourut plus tard Epiphane, qui nous raconte « qu'il monta de Jéricho sur le plateau avec un homme qui l'accompagna à travers le désert de Béthel à Ephraïm. » En vérité, je ne comprends pas en quoi cette hypothèse si simple peut effaroucher l'impartialité de Meyer. Il objecte la notice 11.54 ; mais le temps du silence était maintenant passé pour Jésus. — Nous savons par Luc que, déjà avant d'entrer à Jéricho, Jésus était entouré d'une foule considérable (18.36), qu'il passa la nuit chez Zachée (19.1 et suiv.), et que l'attente de tous était excitée au plus haut degré (19.11 ; Matthieu 20.20 et suiv.). La distance de Jéricho à Béthanie put être franchie en cinq à six heures. Le gros de la caravane continua sa route le jour même jusqu'à Jérusalem, tandis que Jésus et ses disciples s'arrêtaient à Béthanie. Cette halte n'est pas mentionnée par les synoptiques : ce n'est point une raison de la révoquer en doute. Assez souvent un ou deux des synoptiques nous offrent des lacunes semblables qui ne peuvent être remplies que par le secours du troisième. Deux fois, un cas de ce genre se présente dans le récit des jours suivants. Marc 11.11-15 nous apprend qu'une nuit s'écoula entre l'entrée du jour des Rameaux et l'expulsion des vendeurs : nous ne supposerions point cet intervalle en lisant les récits de Matthieu et de Luc. D'après Marc 11.12,20, un jour et une nuit se passèrent entre la malédiction du figuier et l'entretien de Jésus avec ses disciples sur ce sujet, tandis qu'en

<sup>a</sup>Les mots ο τεθνηκως (*le mort*) que lit ici T. R. avec 14 Mjj. Mnn. It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>p. sin</sup>, sont omis par **N** B L X It<sup>aliq</sup> Sah. Syr<sup>sch. hier</sup>.

<sup>b</sup>T. R. 8 Mjj. (H K M etc.) Mnn. It<sup>aliq</sup> omettent Ἰησοῦς que lisent ici les autres Mjj. (**N** A D etc.) 20 Mnn. Vss.

lisant Matthieu, on croirait que cet entretien a suivi immédiatement le miracle. Ces contradictions apparentes proviennent de ce que, dans l'enseignement traditionnel, l'importance morale et religieuse des faits dominait de beaucoup l'intérêt chronologique. Si tel est le rapport des narrations synoptiques entre elles, malgré leur parallélisme général, il n'est point étonnant que ce phénomène se reproduise, sur une échelle plus grande encore, dans la relation entre les synoptiques et le quatrième évangile, qui est absolument indépendant de la tradition.

Le οὖν, *donc*, se rattache à 11.55 : « *La Pâque des Juifs était proche* » — La tournure *πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ π.*, *six jours avant...*, peut s'expliquer par un latinisme (*ante diem sextum calendas*) dans lequel la préposition est transposée (Bæumlein) ; ou peut-être l'explication la plus naturelle de cette locution est-elle la même que celle de la construction 11.18 (où elle est appliquée à la distance locale) : la détermination de temps (*six jours*) est ajoutée, sous la forme de génitif, au mot qui indique le point de départ du calcul (la Pâque) ; comparez Amos 1.1, LXX : *πρὸ δύο ἐτῶν τοῦ σεισμοῦ*, *deux ans avant le tremblement de terre* (Winer, § 61, 5). Jésus savait qu'il aurait besoin de tout ce temps pour frapper un dernier et grand coup sur l'esprit des gens de la capitale. — A quel jour doit-on, d'après cette expression, placer l'arrivée de Jésus à Béthanie ? Les réponses diffèrent beaucoup par suite de l'incertitude où l'on se trouve sur les points suivants : 1° Doit-on, ou non, faire rentrer soit le jour de l'arrivée à Béthanie, soit le premier jour de la Pâque dans les *six jours* indiqués ? 2° Faut-il fixer, dans le langage de Jean, le premier jour de la Pâque au 15, comme premier grand jour sabbatique de la semaine pascale, ou déjà au 14, comme jour de préparation où l'on immolait l'agneau ? Enfin 3° Faut-il envisager le vendredi (qui est certainement le jour de la semaine où Jésus fut mis à mort) comme le 15 nisan de cette année-là (d'après le sens ordinairement attribué aux synoptiques) ou comme le 14, jour de la préparation (selon le sens que la plupart donnent — avec raison, me paraît-il, — au récit de Jean) ? Il nous

est impossible de poursuivre en détail les solutions multiples auxquelles donnent lieu ces diverses possibilités. Le résultat sommaire est celui-ci : Les uns (Tholuck, Lange, Wieseler, Hengstenberg, Luthardt, Lichtenstein, Keil, Zahn) placent l'arrivée de Jésus à Béthanie au vendredi, huit jours avant le vendredi ou il mourut ; d'autres (Meyer, Ewald, Weiss), au samedi, le sabbat qui précéda la Passion ; d'autres (de Wette, Hase, Andreae, etc.), au dimanche ; Hilgenfeld, Baur, Scholten, Bäumlein, enfin, au lundi. Entre ces diverses suppositions possibles, celle qui me paraît toujours la plus probable. celle qu'a exposée Andreae, dans le beau travail intitulé : *Der Todestag Jesu* (dans le *Beweis des Glaubens*. N<sup>os</sup> de juillet à septembre 1870). Le dernier des jours mentionnés au v. 1 serait le vendredi, jour de la mort de Jésus, c'est-à-dire d'après le sens très clair de la chronologie de Jean (voir à la fin du ch. 19 la tractation détaillée de toute cette question) le 14 nisan ou le jour de préparation de la Pâque de cette année-là. Il résulterait de là que le jour de l'arrivée à Béthanie fut le dimanche 9 nisan au soir. Jésus, après avoir passé le samedi (sabbat) à Jéricho chez Zachée. serait monté le lendemain, dimanche, avec la caravane, de Jéricho à Béthanie, où il se serait arrêté, laissant les autres continuer leur route jusqu'à Jérusalem, et ce serait le soir de ce même jour que lui aurait été offert le banquet qui va être raconté. Le lendemain, lundi 10, aurait eu lieu l'entrée solennelle à Jérusalem.

Dans ma première édition, je laissais le 14 de vendredi, jour de la mort de Jésus) *en dehors* des six jours, comme rentrant déjà dans la fête de Pâques. Mais ce jour n'en était que la préparation, et la Pâque ne commençait proprement que le 15, pour finir le 21, ces deux jours ayant le caractère sabbatique et formant l'entrée et la sortie de la semaine pascale. Cette manière de compter avait d'ailleurs l'inconvénient qu'en partant, dans le compte des six jours, du jeudi 13 et en rétrogradant, on arrivait au samedi, comme jour de voyage de Jéricho à Béthanie. Or, il est inadmissible que Jésus ait fait une route aussi longue un jour de sabbat. Meyer, pour échapper à cette

conséquence, admettait que Jésus avait passé la nuit dans un endroit assez rapproché de Béthanie pour pouvoir y arriver le lendemain, sans violer l'ordonnance sabbatique d'après laquelle on ne pouvait faire ce jour-là un chemin de plus de vingt minutes. Mais pourquoi, dans ce cas, ne pas s'arranger à arriver le soir encore à Béthanie ? et d'ailleurs il n'y avait pas d'endroit où l'on pût s'arrêter entre Jéricho et Béthanie. J'avais proposé une solution un peu différente qui me paraît être aujourd'hui celle de Weiss : Jésus aurait fait la plus partie du voyage de Jéricho à Béthanie le vendredi, mais il ne serait arrivé que la première heure du samedi (de 6-7 heures du soir) ; et ainsi ce samedi serait bien le *premier des six jours avant la fête*. Le banquet ne lui aurait été offert que le lendemain soir, vers la fin de ce sabbat le surlendemain, dimanche, il aurait fait son entrée à Jérusalem. Toutefois cette combinaison est bien moins simple que celle qu'a proposé Andreae : et comment le reste de la caravane qui allait jusqu'à Jérusalem aurait-il pu faire encore le chemin de Béthanie à Jérusalem sans violer la prescription sabbatique ?

Selon Hilgenfeld, Baur, etc., qui prennent le 15 pour point de départ du calcul et font rentrer ce jour dans les six, l'arrivée à Béthanie aurait eu lieu le lundi 10 nisan, et d'après plusieurs de ces interprètes l'évangéliste chercherait par cette date à établir une relation typique entre l'arrivée de Jésus et l'usage juif de mettre à part l'agneau pascal le 10 nisan. Une telle intention compromettrait évidemment le caractère historique de notre récit. Mais cette relation prétendue entre l'arrivée de Jésus et la mise à part de l'agneau, n'est indiquée en aucune manière dans le récit ; et l'idée de ce rapprochement n'eût pu venir à l'esprit des chrétiens grecs auxquels l'auteur destinait son écrit.

**12.2 On lui fit donc là un festin, et Marthe servait; or Lazare était l'un de ceux<sup>a</sup> qui étaient à table avec lui. 3 Marie donc, ayant pris<sup>b</sup> une**

<sup>a</sup>BL It. Vg. Syr. lisent εκ devant των ανακειμενων.

<sup>b</sup>D It. Vg. Syr. : λαμβανει. . . και au lieu de λαμβανων.

**livre d'un parfum de nard pur qui était de grand prix, en oignit les pieds de Jésus<sup>a</sup>, et elle lui essuya les pieds avec ses cheveux, et toute la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum.**

Quand eut lieu ce repas ? Naturellement, dans notre hypothèse, le dimanche soir, jour de l'arrivée de Jésus. — Le sujet d'ἐποίησαν, *ils firent*, est indéterminé ; cette forme répond en grec à notre : *on*. Il résulte déjà de là que ce sujet ne saurait être, comme on se le représente ordinairement, les membres de la famille de Lazare. C'est ce qui ressort d'ailleurs de la mention expresse de la présence de Lazare et de l'activité de service de Marthe, toutes circonstances qui s'entendraient d'elles-mêmes si le repas avait eu lieu dans leur propre maison. Le sujet du verbe indéterminé ne pouvant être les personnes nommées ensuite, il suit de là que ce sont bien plutôt les gens du lieu. Une partie des habitants de Béthanie sentirent le besoin de témoigner leur reconnaissance à celui qui par un miracle magnifique avait honoré leur obscure bourgade. C'est cette liaison d'idées que paraissent exprimer le *donc* au commencement du v. 2 et immédiatement après, ce détail : « *Lazare, qu'il avait ressuscité.* » Ce qui les poussait sans doute tout particulièrement à rendre à Jésus en ce moment cet hommage public, c'était la haine à laquelle ils le voyaient exposé de la part des chefs. Ce banquet était une courageuse réponse à l'édit du sanhédrin (11.57) ; c'était le proscrit que l'on honorait.

Le texte ne dit pas dans quelle maison eut lieu le repas. Lazare se trouvant là comme invité, non comme hôte (v. 2). il en résulte que la scène se passa dans une autre maison que la sienne. Ainsi s'établit tout naturellement l'accord avec les récits de Matthieu et de Marc qui disent positivement que le repas eut lieu chez Simon le lépreux, sans doute un malade que Jésus avait guéri et qui avait réclamé le privilège de le recevoir au nom de tous. Il est inconcevable que ce rapprochement si simple ne paraisse à

---

<sup>a</sup>Au lieu de ἤλειψε τοὺς ποδᾶς τοῦ Ἰησοῦ, fuld. Syr<sup>sin</sup> lisent : « le versa sur la tête de Jésus, comme il était couché, et oignit ses pieds. » Comparez Matthieu 26.7.

Meyer qu'un procédé de fausse harmonistique. Weiss dit lui-même : « La forme employée exclut l'idée que Lazare fût celui qui donnait le repas. » — Chacun ne pouvait recevoir Jésus ; mais chacun avait voulu contribuer, selon ses moyens, à l'hommage qui lui était rendu : les gens de Béthanie, par le banquet offert en leur nom ; Marthe, en s'employant personnellement au service, même dans une maison étrangère ; Lazare, par sa présence qui, à elle seule, glorifiait le Seigneur mieux que tout ce que les autres pouvaient faire ; Marie, enfin, par une prodigalité royale, seule capable d'exprimer le sentiment qui l'animait.

L'usage général chez les peuples anciens était d'oindre de parfum la tête des convives, dans les jours de fête. « *Tu dresses la table devant moi ; tu oins ma tête d'huile, et ma coupe est comble,* » dit David à Jehova, en décrivant sous l'image d'un festin que lui donne son Dieu les délices de la communion avec lui (Psaume 23.5). L'oubli de cette cérémonie est relevé par Jésus, Luc 7.46, comme une omission blessante. A Béthanie, on n'avait pas commis une telle faute ; Marie s'était chargée de cet office, se réservant de l'accomplir à sa manière. — Μύρον est le terme générique qui comprend tous les parfums liquides, et νάρδος, *nard*, le nom de l'espèce la plus précieuse. Ce mot, d'origine sanscrite (en persan *nard*, en sanscrit *nalada*), désigne une plante qui croît en Inde et dont il existe quelques variétés moins réputées en Syrie. On en renfermait le suc dans des flacons d'albâtre (*nardi ampullæ*), et il était employé non seulement pour oindre le corps, mais aussi pour parfumer le vin (voir Riehm, *Handwörterbuch*). — Nous avons traduit πιστικός par *pur*. Ce mot, qui est étranger au grec classique, ne se retrouve, dans tout le N. T., que dans le passage correspondant de Marc. Chez les Grecs postérieurs il sert à désigner une personne *digne de confiance* ; ainsi celui auquel on remet le soin d'un vaisseau, d'un troupeau. Il signifie donc du nard auquel on peut se fier, non falsifié. Ce sens convient d'autant mieux que le nard était exposé à toute sorte de falsifications. Pline énumère neuf plantes au moyen desquelles on pouvait



le contrefaire, et Tibulle emploie l'expression *nardua pura*, ce qui donne presque à notre πιστικῆς, chez Marc et Jean, le caractère d'une épithète technique. Le sens de *potable* (de πίνω, πιπίσκω) est beaucoup moins vraisemblable, non seulement parce que la forme naturelle serait πιστός ou ποτιμός, mais surtout parce que la notion de potabilité n'a aucun rapport avec le contexte. On a essayé aussi de dériver ce mot du nom d'une ville persane *Pisteira*, nom qui aurait été abrégé parfois en *Pista* (comparez Meyer à Marc 14.3). C'est un expédient sans valeur. (Comparez Hengstenberg et surtout Lücke et Wichelhaus.) — L'épithète πολυτίμου, *fort cher*, ne peut se rapporter qu'au premier des deux substantifs (en opposition à Luthardt, Weiss, etc.) : car ce n'était pas la plante qu'on avait achetée (νάρδου), mais le parfum (μύρου). Λίτρα, *une livre*, répond au latin *libra* et désigne un poids de douze onces ; c'était une quantité énorme pour un parfum de ce prix. Mais rien ne devait manquer l'hommage de Marie, ni la qualité, ni la quantité.

On recevait probablement d'Orient ces flacons de nard hermétiquement fermés ; pour en employer le contenu, il fallait en briser le col : c'est ce que fit Marie, d'après Marc 14.3. Cet acte ayant quelque chose de frappant, elle doit l'avoir accompli à la vue de tous les convives, par conséquent sur la tête de Jésus déjà assis à table. Sa tête reçut ainsi les prémices du parfum (comparez Matthieu et Marc : « elle lui en versa *sur la tête* ») . Après cela seulement, comme il ne s'agissait pas ici d'un convive ordinaire et que Marie voulait donner à son hôte, non pas uniquement un témoignage d'amour et de respect, mais une marque d'adoration, elle joignit à l'onction ordinaire de la tête (ce qui s'entendait de soi-même : comparez Psaumes 23.5 : Luc 7.46) un hommage tout à fait exceptionnel. Comme si cette liqueur précieuse n'était que de l'eau vile, elle la répand sur ses pieds, et avec une telle abondance que c'était comme si elle les lui baignait ; aussi est-elle obligée de les essuyer. Pour cela elle se sert de ses propres cheveux. Ce dernier trait met le comble à l'hommage rendu. Il y avait chez les Juifs,

d'après Lightfoot (t. II, p. 633), « du déshonneur pour une femme à délier les bandelettes qui retiennent sa chevelure et à se montrer les cheveux épars<sup>a</sup>. » Marie témoigne donc par là que, comme aucun sacrifice n'est trop coûteux pour sa bourse, aucun service n'est trop vil pour sa personne. Tout ce qu'elle *est*, appartient à Jésus aussi bien que tout ce qu'elle *a*. On comprend ainsi le motif de la répétition, non accidentelle assurément, des mots τοὺς ποδᾶς αὐτοῦ, *ses pieds*. C'est à cette partie, la moins noble de son corps, qu'elle rend cet hommage extraordinaire. Chaque détail dans ce récit respire l'adoration, âme de cet acte. Peut-être le bruit de l'hommage rendu à Jésus par la pécheresse de Galilée était-il parvenu jusqu'à Marie. Elle ne voulait pas que les amis de Jésus fissent moins pour lui qu'une étrangère.

L'identité de ce fait avec celui qui est raconté Matthieu 26.6-13 et Marc 14.3-9, est incontestable. Il est dit sans doute chez les derniers que le parfum fut versé sur *la tête*, chez Jean sur *les pieds* ; mais, comme nous venons de le voir, cette légère différence s'explique facilement. Après l'onction en la forme ordinaire (celle de la tête) commença ce *bain de pieds* de parfum qui remplace ici le bain de pieds ordinaire (Luc 7.44). Jean seul a conservé le souvenir de ce fait qui donne à la scène son caractère unique. On ne saurait supposer que Marie ait versé sur la tête de Jésus toute une livre de liquide. Quant à la place qu'occupe ce récit dans les deux narrations, elle n'est pas non plus une objection contre l'identité du fait. Car chez les synoptiques cette place est évidemment déterminée par la relation *morale* de cet acte avec le fait raconté immédiatement après, la trahison de Judas (Matthieu., v. 14-16 ; Marc, v. 10 et 11). Cette association d'idées avait déterminé la réunion des deux faits dans la tradition orale, et de là elle avait passé dans la rédaction écrite. Jean a remis le fait en son lieu. — Le rapport de l'onction

---

<sup>a</sup>*Sotah*, fol. 5, 1 : « Le prêtre dénoue les cheveux de la femme suspecte... en signe de flétrissure. » *Vajicra Rabba*, fol.188, 2 : « Kamith, qui avait eu sept fils grands sacrificateurs, répondit à ceux qui lui demandaient à quoi elle devait un tel honneur : A ce que les poutres de ma chambre n'ont jamais vu les cheveux de ma tête. »

de Jésus à Béthanie avec le fait raconté Luc ch. 7 est tout autre. Nous avons déjà rappelé les traits qui ne permettent pas d'identifier les deux récits (p. 121). Keim décrète qu'un hommage de ce genre ne peut avoir eu lieu deux fois. Mais l'onction appartenait nécessairement, ainsi que le bain de pieds, à tout repas pour lequel il y avait eu invitation (Luc 7.44). Les détails par lesquels les deux scènes se rapprochent sont purement accidentels. *Simon le lépreux*, de Béthanie, dont parlent Matthieu et Marc, n'a de commun que le nom avec *Simon le pharisien*, dont parle Luc. Or, uniquement parmi le petit nombre des personnages que nous connaissons dans l'histoire évangélique, nous pouvons compter douze à treize Simons ; et il ne pourrait pas y avoir deux hommes, portant un nom si usité, chez qui ces deux scènes analogues auraient eu lieu ? L'un vit en Judée, l'autre en Galilée ; l'un reçoit Jésus chez lui au milieu de son ministère galiléen. l'autre, quelques jours avant sa mort. La discussion porte en Galilée sur le pardon des péchés, en Judée sur la prodigalité de Marie. Et si les deux femmes essuient les pieds de Jésus avec leurs cheveux, pour une ce sont ses propres larmes qu'elle recueille, pour l'autre c'est le parfum dont elle a embaumé son maître. Cette différence caractérise suffisamment les deux femmes et les deux scènes. Le sentiment chrétien protestera d'ailleurs toujours contre l'identification de Marie de Béthanie avec une femme de mauvaises mœurs.

**12.4 Alors<sup>a</sup> l'un de ses disciples, Judas, fils de Simon, l'Isariote<sup>b</sup>, celui qui dans peu devait le trahir, dit : 5 Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers et le prix donné aux pauvres ? 6 Or il dit cela, non qu'il se souciât des pauvres, mais parce qu'il était larron, et qu'il gardait<sup>c</sup> la bourse et qu'il prenait ce qu'on y mettait.**

Cette explosion d'indignation, de la part de Judas, est occasionnée par

<sup>a</sup> N B lisent δε au lieu de ουν.

<sup>b</sup> Nombreuses variantes dans la désignation de Judas. N B L : Ιουδας ο Ισκαριωτης ; T. R. avec 10 Mjj. (A I K etc.) : Ιουδ. Σιμωνος Ισκαριωτης ; D : Ιουδ. απο Καρυωτου, etc.

<sup>c</sup> Au lieu de ειχεν και (il avait et), N B D L Q : εχων (ayant).

la vile passion que lui reproche l'évangéliste ; mais, comme sa trahison, elle a une source plus profonde que l'avarice. Dès longtemps (6.70) couvait dans son cœur un sombre mécontentement sur la marche suivie par Jésus (6.70-71, comparez avec v. 15), et ce sentiment n'attendait qu'un prétexte pour se faire jour. Dans les synoptiques, ce sont *les disciples* (Matthieu), *quelques-uns* (Marc), qui se récrient. Il paraît qu'en cette occasion, comme dans d'autres, Judas joua parmi ses condisciples le rôle du levain qui fait lever la pâte. Westcott dit : « Il exprima ce que les autres pensaient. » Il y a plus que cela sans doute : il provoqua parmi eux des manifestations de mécontentement qui ne se seraient pas produites sans lui. Nous retrouvons ici entre Jean et les synoptiques un rapport que nous avons déjà signalé dans d'autres récits. Chez les seconds, les contours sont effacés ; le premier seul reproduit les traits caractéristiques, comme on peut l'attendre d'un témoin. — Judas connaît le prix exact de la denrée dont il s'agit, comme s'il était un homme du métier. — Pour la valeur du denier, voir à 6.7. La somme indiquée équivalait à peu près, au temps des empereurs, à 260 fr.<sup>a</sup> Elle se retrouve identiquement la même chez Marc. Nous avons déjà remarqué plusieurs pareilles coïncidences entre les deux évangélistes (v. 3 ; 6.7,10). — Même indépendamment du fait subséquent de la trahison de Judas, attesté par les quatre évangélistes, il serait bien téméraire d'attribuer, comme s'est permis de le faire la critique moderne, l'accusation formulée ici par Jean contre Judas à un sentiment de haine personnelle. — Le mot γλωσσόκομον (proprement γλωσσοκομῆιον) désigne littéralement l'étui dans lequel les musiciens conservaient les becs de flûte ; d'où : boîte. Cette bourse était probablement une petite caisse portative. La fortune de Jésus et de ses disciples y était confondue avec celle des pauvres (13.29). Ce trésor s'alimentait de dons volontaires (v. 5 ; Luc 8.1-3). On peut voir 20.13 comment, dans le mot βαστάζειν, le sens de *porter*, seul usité en général dans le N. T., se transforme aisément en celui

<sup>a</sup>Soit 780 euros, en comptant 3 euros pour 1 franc de la fin du 19<sup>e</sup>. C. R.

*d'emporter, dérober* (de Wette, Meyer, Weiss, Wahle). Le sens simple de *porter* n'est cependant pas impossible, si on lit avec les alex. ἔχων *ayant* au lieu de καὶ . . . εἶχε, *et il avait. . . et. . .* Car par là toute tautologie entre cette proposition et la suivante disparaît. Mais il est absurde, en tous cas, de prétendre exclure le sens *d'emporter* en raison de l'article τὰ devant βάλ-λόμενα comme si cet article devait signifier qu'il emportait *tout* ce qu'on mettait dans la boîte! — On a demandé pourquoi Jésus, s'il connaissait Judas, lui avait confié cette charge si périlleuse pour sa moralité? Nous ne dirons pas avec Hengstenberg que Jésus avait trouvé bon de provoquer ainsi la manifestation de son péché, comme unique moyen de guérison. Par une telle manière d'agir, Jésus se serait mis, à ce qu'il nous paraît, en lieu et place de Dieu, plus qu'il ne convient à la réalité de son humanité. Mais est-il bien prouvé que Jésus fût intervenu directement dans le choix de Judas comme trésorier de la communauté? Ne pouvait-il pas y avoir là un arrangement que les disciples avaient pris entre eux et dans lequel Jésus n'avait pas voulu s'immiscer? Weiss pense que Jésus avait d'abord choisi Judas parce qu'il avait un don particulier dans ce domaine financier, et qu'ensuite il ne voulut pas intervenir dans une relation dans laquelle il reconnut une dispensation divine.

**12.7 Jésus lui dit donc : Laisse-la ; elle a gardé cela pour le jour de ma sépulture<sup>a</sup>. 8 Car les pauvres, vous les avez toujours avec vous ; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours<sup>b</sup>.**

Nous traduisons d'après ! leçon du T. R. qui nous paraît seule admissible. L'impératif ἄφες est absolu : « *Laisse-la* (tranquille) ; cesse de l'inquiéter par tes observations. » La raison est donnée ensuite. Avec la variante alex., ἄφες a pour régime la proposition suivante, soit dans le sens de la Vulgate, Meyer, Bäumlein, : « Laisse-la conserver *cela* (αὐτό, le reste de

<sup>a</sup>T. R. lit avec 12 Mjj. (A I Γ etc.) les Mnn. Syr<sup>sch. p</sup> αφες αυτην, εις την ημεραν τ. ενταφ. μου τετηρηκεν αυτο., **N B D L Q X Π** 4 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> : αφες αυτην ινα εις την ημ. τ. ενταφ. μου τηρηση αυτο.

<sup>b</sup>D Syr<sup>sin</sup> omettent le v. 8

ce parfum dont elle n'avait répandu qu'une partie) pour m'embaumer le jour de ma mort, » — soit dans celui de Bengel, Lange, Luthardt, Weiss, Keil, Wahle : « Permits-lui d'avoir réservé ce parfum pour ce jour-ci, qui, par l'acte qu'elle accomplit à mon égard, devient comme celui d'une sépulture anticipée. » Ce dernier sens est grammaticalement inadmissible. L'expression ἀφιέναι ἵνα, *permettre de*, se rapporte nécessairement à l'avenir, non au passé. Pourquoi ne pas dire tout simplement dans ce sens : ἄφες αὐτὴν τετηρημέναι ? Comment comprendre que Weiss justifie une explication si forcée en prétendant qu'il n'y avait pas d'autre moyen d'exprimer cette idée ? Le sens de Meyer est plus impossible encore. De quel droit supposer qu'une partie seulement du parfum eût été répandue : qu'il y eût là un reste et que ce soit ce reste qui soit désigné par αὐτό, *cela* ? De plus, ainsi comprise, la parole de Jésus ne répond plus à l'objection de Judas. Celui-ci n'avait point contesté à Marie le droit de conserver tout ou partie de ce parfum pour l'employer à l'avenir dans une occasion plus convenable ; bien au contraire ; ce qu'il lui reprochait, c'était d'avoir prodigué et non pas gardé. Il faut donc reconnaître avec Lücke et Hengstenberg que cette leçon, de quelque manière qu'on l'interprète, ne présente pas de sens tolérable. C'est une mauvaise correction de la main de critiques qui pensaient qu'on n'embaume pas un homme avant sa mort. La leçon reçue au contraire offre un sens simple et délicat. Jésus prête à l'acte de Marie précisément ce qui y manquait aux yeux de Judas, un but, une utilité pratique. « Ce n'est pas pour rien, comme tu le lui reproches, qu'elle a versé ce parfum : elle a aujourd'hui anticipé mon embaumement ; » comparez Marc 14.8 : « Elle a anticipé d'embaumer mon corps pour ma sépulture ; » en d'autres termes : Elle a fait de ce jour celui de mes funérailles dont tu donneras bientôt le signal. Ἐνταφιασμός : l'embaumement et, en général, les apprêts de l'inhumation. Le mot τετήρηκεν, *elle a gardé*, est plein de finesse. C'est comme s'il y avait eu là de la part de Marie un plan calculé et en harmonie avec l'utilitarisme sur lequel s'appuyait le reproche de Judas.

Le v. 8, qui manque dans D, aurait-il été importé ici du texte des deux synoptiques par les copistes, et ce manuscrit aurait-il seul raison contre tous les autres documents ? Il est plus probable que c'est une de ces omissions fautives si fréquentes dans D<sup>a</sup> — Le sens est : « Si les pauvres sont réellement l'objet de votre sollicitude, il sera toujours temps d'exercer envers eux votre libéralité ; mais ma personne sera bientôt ravie aux soins pressés de votre amour. » La première proposition semble renfermer une allusion à Deutéronome 15.11. — Le présent ἔχετε, *vous avez*, dans la première proposition, résulte du πάντοτε, *toujours*, et le présent suivant (que nous ne pouvons rendre dans la traduction que par le futur) est amené par le premier.

Beyschlag observe avec raison sur ce passage : « On prétend que le IV<sup>e</sup> évangéliste aime à rabaisser les Douze ; mais pourquoi donc met-il, lui et lui seul, tout sur le compte de Judas ? » — On a prétendu encore qu'il avait pour Judas une haine spéciale. Mais on fournit ainsi, sans s'en douter, un argument en faveur de l'authenticité de l'évangile ; car quel écrivain du second siècle aurait pu nourrir une haine personnelle contre Judas ? — Remarquons aussi que les légères modifications que Jean apporte au récit des synoptiques sont parfaitement insignifiantes au point de vue de l'idée du Logos. Elles ne s'expliquent que par la connaissance plus nette qu'il a du fait et par le caractère plus historique de tout le tableau. On voit enfin combien est fautive l'idée de la *dépendance*, par rapport au récit de Marc, que Weizsäcker attribue au IV<sup>e</sup> évangéliste. en raison des 300 deniers communs aux deux récits et des coïncidences d'expressions (*Untermch.*.p. 290). La supériorité du récit de Jean montre son indépendance.

**12.9 Une<sup>b</sup> grande multitude donc d'entre les Juifs apprirent qu'il était là ; et ils vinrent, non pas seulement<sup>c</sup> à cause de Jésus, mais afin de voir aussi Lazare qu'il avait ressuscité des morts. 10 Or les principaux**

<sup>a</sup>Il est toutefois à remarquer que l'omission du v. 8 est aujourd'hui appuyée par Syr<sup>sin</sup>.

<sup>b</sup>BL : ο οχλος au lieu de οχλος. D It<sup>aliq</sup> Sah. : οχλος δε . . . ηκουσαν.

<sup>c</sup>D b e Syr<sup>sin</sup> omettent μονον (*seulement*) et και (*aussi*).

**sacrificateurs délibérèrent de faire mourir aussi Lazare, 11 parce qu'un grand nombre des Juifs s'en allaient et croyaient en Jésus.**

Les pèlerins venus de Jéricho avec Jésus avaient, en arrivant à Jérusalem, répandu le bruit de son approche. Les habitants de la campagne de Judée, dont il a été parlé 11.55-56 et qui faisaient de Jésus, bien des jours déjà avant son arrivée, l'objet de leurs entretiens, apprenant qu'il séjournait si près d'eux, ne purent contenir leur impatience de le voir, aussi bien que Lazare, le monument vivant de sa puissance. — Le terme de *Juifs* conserve ici le sens qu'il a dans tout l'évangile : les représentants de l'ancien ordre de choses. C'était précisément ce qu'il y avait de poignant pour les chefs : la population même sur laquelle ils avaient toujours compté, pour tenir tête à celle de Galilée, les habitants de la Judée et même de Jérusalem, commençaient à faire défection. — Ὑπάγειν, *se retirer*, mais sans éclat. On mettait quelque précaution dans cette attitude nouvelle et particulièrement dans ces visites à Béthanie. — Ainsi se prépare l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem. Le peuple est tout disposé à une ovation. Il suffit maintenant que Jésus donne un signal et lâche les rênes à l'enthousiasme de la multitude, pour que sonne l'heure de la manifestation royale depuis si longtemps désirée par sa mère (2.4) et réclamée par ses frères (7.3-4), mais jusqu'ici refusée par lui.

## **II. L'entrée à Jérusalem : v. 12 à 19.**

Jésus avait, en toute occasion, travaillé à réprimer les manifestations populaires en sa faveur (6.15; Luc 14.25-33; 19.11 et suiv., etc.). Maintenant il laisse libre essor aux sentiments de la multitude et se prête à l'hommage public qu'on lui prépare. Qu'avait-il encore à ménager ? Une fois au moins en sa vie ne devait-il pas être reconnu et salué en sa qualité de Roi d'Israël ?



Dans tous les cas, l'heure de sa mort était proche ; celle de son avènement royal avait donc sonné.

La tradition de l'Église chrétienne fixe l'entrée de Jésus à Jérusalem au dimanche qui précéda la Passion. L'explication la plus probable du v. 1 n'a pas confirmé cette manière de voir ; c'était vraisemblablement le lundi. Trois d'entre les évangélistes ne parlent pas du moment de la journée où eut lieu cet événement. Pourquoi donc ne nous en rapporterions-nous pas à celui qui l'indique positivement, Marc ? Il dit 11.11 : « *Et Jésus entra à Jérusalem et dans le temple ; et, ayant tout contemplé, comme il était déjà tard, il s'en alla à Béthanie avec les Douze.* » Cette parole implique qu'après être entré à Jérusalem, Jésus ne fit plus rien d'important ce jour-là, parce que l'heure était trop avancée. D'où il résulte que l'entrée eut lieu dans la seconde moitié de la journée. Comment est-il possible d'appeler cette conclusion de l'harmonistique, comme le fait Weiss ? Jean dit-il rien de contraire à ce récit de Marc ?

**12.12 Le lendemain, une<sup>a</sup> grande foule de gens qui étaient venus<sup>b</sup> à la fête, ayant appris que Jésus venait à Jérusalem, prirent des branches de palmier<sup>13</sup> et sortirent pour aller au-devant de lui<sup>c</sup> ; et s'écriaient<sup>d</sup> : Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le Roi d'Israël !**

Cette foule est plus considérable que celle dont il avait été parlé v. 9-11 ; elle comprend une grande partie des pèlerins de toutes contrées *venus à la fête*. Ils avaient appris par ceux s'étaient rendus à Béthanie le soir précédent que Jésus se trouvait réellement là et qu'il se préparait à venir lui-même à Jérusalem. Ils sortaient donc en grand nombre au-devant de lui pour aller à sa rencontre et lui faire cortège à son entrée dans la ville. Ceux qui étaient

---

<sup>a</sup>B L : ο οχλος.

<sup>b</sup>Ν Δ omettent ο devant ελθων.

<sup>c</sup>A K U Π 50 Mnn. lisent απαντησιν au lieu de υπαντησιν (11 Mjj.), D G L X : συναντησιν.

<sup>d</sup>Ν D L Q : εκραυγαζον au lieu de εκραζον. Ν D K Q X Π It<sup>aliq</sup> Cop. Syr. ajoutent λεγοντες.

partis le plus tôt allaient jusqu'à Béthanie ; les autres devaient successivement le rencontrer en chemin. Ainsi, à mesure qu'il avançait entouré déjà de beaucoup de disciples et d'amis, il trouvait de distance en distance des groupes joyeux sur la route. Par là s'explique aisément l'ovation de ce jour qui, dans la narration synoptique, a un caractère un peu brusque et reste jusqu'à un certain point inexplicée. N'ayant point mentionné l'arrêt de Jésus à Béthanie, les autres évangiles le représentent naturellement entrant dans la ville avec la caravane des pèlerins qui arrivent de Jéricho.

Tout à coup un souffle de joie céleste passe sur cette multitude. Leur allégresse et leurs espérances éclatent dans des chants et des symboles significatifs. Luc en particulier décrit admirablement ce moment : « *Et comme il approchait de la descente de la montagne des Oliviers, toute la multitude des disciples, transportée de joie, se mit à louer Dieu pour tous les miracles qu'ils avaient vus.* » (19.37). Jean nous fait comprendre quel était entre tous ces miracles, celui qui jouait le plus grand rôle dans l'enthousiasme de la multitude et qui avait produit cet effet si général, soit sur ceux qui accompagnaient, soit sur ceux qui rencontraient le Seigneur : la résurrection de Lazare. — Le palmier, par la beauté permanente de sa magnifique couronne de feuilles, est l'emblème, non seulement de la force, de la beauté et de la joie, mais du salut (voir Keil). 1 Maccabées 13.31, Simon rentre à Jérusalem « *avec des hymnes et des branches de palmier, au son de la guitare et des cymbales, parce que l'ennemi a été chassé d'Israël.* » Lévitique 23.40, dans l'institution de la fête des Tabernacles, il est dit : « *Vous prendrez... des branches de palmiers... et vous vous réjouirez pendant sept jours devant l'Éternel.* » Chaque jour, pendant cette dernière fête, avait lieu une procession autour de l'autel des holocaustes, dans laquelle on portait des branches de palmier ; comparez Apocalypse 7.9. En ce jour-ci tout se fait spontanément. — On a vu dans les articles τὰ et τῶν devant βαῖα et φοινίκων (« *les branches des palmiers* ») une allusion aux rameaux connus par la tradition, et qui ont donné le nom à ce jour ; il est plus simple d'entendre par là : « *les branches des palmiers*

qui se trouvaient là sur le chemin, » comme si Jean eût dit : « Ayant dépouillé *les palmiers de leurs rameaux.* » — Le terme βᾶτον signifie déjà par lui-même : *branche de palmier.* Mais le complément τῶν φοινίκων est ajouté par Jean pour les lecteurs qui ne connaissaient pas ce terme technique.

Les cris de la multitude, ainsi que les termes : *filis de David* (Matthieu), *Roi d'Israël* (Jean), ne laissent aucun doute sur le sens de cette manifestation : c'était bien le Messie que le peuple entendait saluer en la personne de Jésus. Les acclamations rapportées par Jean (v. 13) et dont l'équivalent se trouve dans les synoptiques, sont tirées du psaume 118 particulièrement des v. 25-26. C'était un cantique probablement composé pour l'inauguration du second temple, et les paroles citées se rapportaient au cortège reçu par les sacrificateurs à son arrivée dans le temple. De nombreuses citations rabbiniques prouvent que ce psaume était envisagé comme messianique. Chaque Israélite savait par cœur ces paroles : elles étaient chantées à la fête des Tabernacles, dans la procession qui se faisait autour de l'autel, et à la Pâque, dans le chant du grand Hallel (Psaumes 113 à 118), pendant le repas pascal. *Hosanna* (de הושיעה נא, *sauve, je te prie*) est une prière adressée à Dieu par le peuple théocratique en faveur de son Roi-Messie : c'est, si l'on peut ainsi dire, le *God save the King* israélite. — Il nous semble plus naturel de rapporter les mots *au nom du Seigneur* au verbe *venir* qu'au participe *béni*. L'expression : *celui qui vient au nom du Seigneur*, désigne d'une manière générale et encore assez vague l'envoyé divin par excellence, sur la personne et l'œuvre duquel Israël implore les bénédictions du ciel ; puis vient après cela le grand mot dont chacun comprend la portée, le terme nullement équivoque de *Roi d'Israël*. — Naturellement, tous, dans cette foule, ne criaient pas exactement de la même manière : c'est ce qui explique les différences dans les acclamations populaires rapportées par les évangélistes. — Comme, 6.5 Jésus avait vu dans l'arrivée des foules au désert un appel du Père à donner une fête à son peuple, ainsi dans l'élan de la multitude, qui accourt au-devant de lui avec ces acclamations triom-

phales, il reconnaît un divin signal ; il comprend que, selon la parole du psaume même auquel le peuple emprunte ses chants, c'est ici « *la journée, que l'Éternel a faite, et qu'il faut se réjouir en elle* » (Psaume 118.24) ; et à la salutation de son peuple, il répond par un véritable signe messianique :

**12.14 Jésus, ayant trouvé un ânon, s'assit dessus, selon qu'il est écrit :  
15 Ne crains point, fille<sup>a</sup> de Sion ; voici, ton roi vient assis sur le poulain d'une ânesse.**

La conduite de Jésus est commandée par la nature des choses. Puisqu'il veut aujourd'hui accepter cet hommage, il ne peut rester confondu avec la foule. Il doit en quelque sorte se mettre en scène ; mais il ne veut le faire que de la manière la plus humble et la mieux appropriée à la nature spirituelle de sa royauté. Dans les temps anciens, l'âne ne paraît point avoir été en Israël une monture méprisée ; comparez Juges 5.9-10 ; 10.4 ; 2 Samuel 17.23. Plus tard, le cheval et le mulet lui furent préférés ; comparez Sirach 33.25 (36.24). Le prophète Zacharie indique lui-même le sens qu'il attache ici à ce symbole quand il dit (9.9 : « *Voici ton roi qui rient à toi juste, sauvé et HUMBLE.* » L'ânon représente pour lui l'humilité du Messie et par conséquent la nature pacifique de son règne : « *Je retrancherai les chariots de guerre... et le roi parlera de paix aux nations* » (Zacharie 9.10). Les deux notions d'humilité et de paix se lient facilement, comme se lient d'autre part celles de richesse et de puissance militaire. L'expression εὑρών, *ayant trouvé*, paraît au premier coup d'œil incompatible avec le récit des synoptiques d'après lequel Jésus envoie devant lui deux disciples avec l'ordre exprès de lui amener l'ânon. Mais εὑρών ne signifie pas nécessairement : *ayant trouvé sans chercher* ; qu'on se rappelle le εὔρηχα, d'Archimède ! Ce mot peut se traduire par : *s'étant procuré*, comme dans les locutions εὔρισχειν δόξαν, κέρδος, βίον, *se procurer gloire, gain, subsistance*, (voir Passow). On ne saurait donc rien inférer de ce terme sur le *comment* de la trouvaille : selon nous Jean résume simplement dans cette expression sommaire le

<sup>a</sup>T. R. avec 8 Mjj. (⊞ E G etc.) : θυγατερ ; 10 Mjj. (A B D etc.) : θυγατηρ.

récit des synoptiques, suffisamment connu dans l'Église. Il abrège également la citation de Zacharie ; car il lui importe uniquement de constater le rapport général entre la prophétie et son accomplissement. L'expression *filles de Sion* désigne la population de la ville personnifiée. Jean substitue : *Ne crains pas*, au : « *Réjouis-toi*, » de la prophétie : c'est le même sentiment, mais à un degré moins fort : « Ne crains pas ; un roi qui vient de la sorte ne saurait être un tyran. » — Si Jésus n'était jamais entré de cette manière dans Jérusalem, la prophétie n'en aurait pas moins été réalisée. Tout son ministère en Israël en était l'accomplissement. Mais, en réalisant à *la lettre* l'image employée par le prophète, Jésus a voulu rendre plus sensible l'accomplissement spirituel et vrai de la prophétie. Cependant tout s'était passé si simplement, si naturellement, qu'au moment même les disciples ne pensèrent point à cette prophétie et n'en saisirent pas le rapport avec ce qui venait d'avoir lieu :

**12.16 Or les disciples ne comprirent pas ces choses au moment même ; mais lorsque Jésus eut été glorifié, alors ils se rappelèrent que ces choses étaient écrites de lui et qu'ils les lui avaient faites.<sup>a</sup>**

Ce ne fut que plus tard, lorsqu'après l'ascension et éclairés par le Saint-Esprit ils repassèrent la vie terrestre de leur Maître, qu'ils discernèrent la portée de cet événement et y reconnurent l'accomplissement d'une prophétie. A la lumière de l'élévation céleste de Jésus, ils comprirent ce fait qui l'avait préfigurée (*ces choses*). Il n'y a donc aucune raison de s'écarter du sens naturel de ἔδοξάσθη fut glorifié, et de rapporter ce terme, comme le fait Reuss, à la mort de Jésus, comme transition à son exaltation. — Quel charlatan que le pseudo-Jean de Baur, qui, au moyen de ce trait d'inintelligence inventé par lui, se donne l'air d'avoir été lui-même un de ces disciples que l'ascension a éclairés ! — On s'étonne de l'expression « *qu'ils lui avaient fait ces choses* » car, dans la scène racontée par Jean, les apôtres

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> lie και ταυτα εποιησαν αυτω à ce qui suit, en retranchant εμαρτυρει ουν (le sujet de εποι. est ο οχλος v. 17), et continue après μετ' αυτου par : « qui racontait comment il avait appelé Lazare... » etc.

n'ont rien fait à Jésus. Aussi plusieurs prennent ἐποίησαν dans le sens où il se trouve au v. 2 : « On lui avait fait, » et donnent pour sujet à ce verbe *la multitude* (v. 12 et 13); comparez la curieuse leçon de Syr<sup>sin</sup>, indiquée en note. Mais le sujet de *ils avaient fait* ne peut être autre que celui de *ils comprirent* et *ils se souvinrent*. Jean veut précisément faire ressortir que les disciples comprirent plus tard qu'ils avaient travaillé *eux-mêmes* à l'accomplissement d'une prophétie à laquelle nul d'entre eux ne songeait. La coopération des disciples, indiquée par Jean, est décrite en détail Luc 19.29-36 et parallèles. Nous trouvons ici une nouvelle preuve du caractère abrégé de son récit et de son rapport bien conscient avec celui des synoptiques. — On voit par ces mots : *ils lui avaient fait ces choses*, combien est arbitraire l'idée de Keim, d'après laquelle le récit de Jean tendrait à rendre les disciples et Jésus passifs dans cette scène, et cela parce que l'auteur voulait donner cours à sa répugnance pour l'idée du Messie juif !

**12.17 La foule donc qui se trouvait avec lui quand<sup>a</sup> il avait rappelé Lazare du sépulcre et qu'il l'avait ressuscité des morts, lui rendait témoignage; 18 et ce fut pour cela aussi<sup>b</sup> que la multitude vint au-devant de lui, parce qu'ils avaient appris qu'il avait fait ce miracle.**

Jean n'a pas pour but de présenter le tableau complet de l'entrée de Jésus, mais plutôt de mettre en lumière la double relation de cet événement d'une part avec sa cause (la résurrection de Lazare), de l'autre avec sa conséquence (la condamnation de Jésus). C'est cet enchaînement qu'il fait ressortir dans les v. 17-19. Si on lit au v. 17 ὅτι, *que*, avec cinq Mjj. et les plus anciennes traductions, le sens est : qu'en avançant la foule *rendait témoignage* qu'il avait opéré la résurrection de Lazare. Rien n'empêche dans ce cas que la foule du v. 18 ne soit la même que celle du v. 17. Jean dirait simplement que le prodige qu'elle célébrait en accompagnant Jésus (v. 17), était celui-là même qui l'avait engagée à venir à sa rencontre (v. 18). Mais

<sup>a</sup>Οτε (*quand*) est la leçon du T. R. (ς) avec Ν Α Β Γ Η Μ Q S U X Γ Δ Λ 100 Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>p. hier</sup>, tandis que D E K L Π It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch</sup> et ς<sup>e</sup> lisent οτι (*que*).

<sup>b</sup>B E H Δ Λ It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent καί.

la réflexion du v. 18 dans ce sens est assez oiseuse. Il s'entend de soi-même que le fait qu'elle célébrait était aussi celui qui l'avait fait accourir. Si on lit ὅτε, *quand*, avec les plus anciens Mjj., il en est tout autrement. Jean raconte que la foule qui s'était trouvée avec Jésus au tombeau de Lazare et qui avait assisté à sa résurrection, rendait témoignage, en accompagnant Jésus, de ce grand miracle dont elle avait elle-même été témoin. Et voilà les vrais auteurs de l'ovation du jour des Rameaux. Ils étaient là, racontant aux nombreux pèlerins étrangers ce qu'ils avaient eux-mêmes entendu et vu. On comprend mieux ainsi cette ; amplification dramatique, qui dans l'autre leçon fait l'effet assez prolix : « *Quand il avait rappelé Lazare du sépulcre et qu'il l'avait réveillé d'entre les morts.* » La mention abstraite du fait, avec le ὅτι, eût suffi. — Si on lit ὅτε, *quand*, le participe ὁ ὢν est un imparfait : « *qui était avec lui quand...* » (11.42).

Dans le v. 18. Jean parle de la seconde foule, de celle qui venait à la rencontre de Jésus sur le chemin de Béthanie. Le διὰ τοῦτο, *à cause de cela*, porte sur le ὅτι, *parce que*, suivant : Et c'était aussi *pour cela* que la foule venait à sa rencontre, à savoir *parce que*. Non seulement ce miracle faisait le sujet principal des entretiens de ceux qui venaient ; mais c'était *aussi* (καί) ce même prodige qui, parvenu à la connaissance de toute la multitude des pèlerins, les poussait à venir à sa rencontre. — La comparaison de la parole de Luc 19.37 que nous avons déjà citée, montre ce que nous avons tant de fois constaté : c'est combien sont souvent vagues et indécis les contours du tableau synoptique, comparés aux traits si nettement accusés de la narration johannique.

**12.19 Sur quoi les pharisiens se dirent entre eux : Vous voyez que vous ne faites aucune avance ; que tout le monde<sup>a</sup> s'en est allé à sa suite.**

Les versets 17 et 18 faisaient ressortir l'influence de Lazare sur la scène du jour des Rameaux : le v. 19 signale celle de cette scène sur la catastrophe finale. — Πρὸς ἑαυτούς, au lieu de Πρὸς ἀλλήλους, parce qu'apparte-

<sup>a</sup>DLQX It. V. Cop. Syr. ajoutent ολος après κοσμος.

nant au même corps, c'est comme s'ils se parlaient à *eux-mêmes*. — Ἴδε, *voici*, fait allusion au spectacle inattendu dont ils viennent d'être témoins. — Il y a de la détresse dans ce terme ὁ κόσμος, *le monde*, « tout ce peuple indigène et étranger » et dans cet aoriste ἀπῆλθεν, *s'en est allé* : « C'est une affaire faite : nous voilà seuls ! » — On peut expliquer θεωρεῖτε comme impératif : mais il vaut mieux le prendre comme indicatif présent. Ces gens s'invitent mutuellement avec une sorte d'amertume à constater l'inefficacité de leurs demi-mesures ; c'est une manière de s'encourager à employer sans tarder le moyen suprême conseillé par Caïphe. Ces derniers mots surtout servent à mettre tout le morceau en rapport avec le but général de cette partie de l'évangile.

Plus on étudie de près la narration de Jean, moins il est possible d'y voir le produit accidentel de la tradition ou de la légende. Au lieu de la juxtaposition anecdotique qui fait le caractère des synoptiques, nous-rencontrons à chaque pas les traces d'un enchaînement intime qui relie jusqu'aux moindres détails du récit. Histoire réelle, profondément saisie et reproduite, ou roman très habilement conçu et exécuté : c'est, comme l'a bien vu Baur, le dilemme qui s'impose ici.

### III. La dernière scène dans le temple : v. 20 à 36.

De tous les faits qui se sont passés depuis le jour des Rameaux jusqu'au jeudi soir, veille de la Passion, Jean n'en mentionne qu'un, omis chez les synoptiques : la tentative de quelques prosélytes grecs de s'approcher de Jésus et le discours dans lequel il exprima les sentiments que fit naître en lui cette circonstance inattendue.

Si Jean relève spécialement ce fait, ce n'est pas simplement pour raconter une scène omise par ses devanciers c'est parce qu'elle a selon lui



une importance propre et qu'elle est en rapport direct avec le but de tout son récit. Il y avait contemplé, outre la clôture de l'activité publique de Jésus, le prélude des angoisses de la Passion. Elle constitue donc un jalon essentiel dans sa narration. Il ne dit pas à quel moment il faut placer ce fait. D'après la parole de Marc 11.11, il ne peut avoir eu lieu le jour des Rameaux. Il aboutit d'ailleurs à la rupture définitive de Jésus avec le peuple ; or nous savons que, durant les jours qui suivirent celui des Rameaux, Jésus résida dans le temple comme dans son palais et y exerça une sorte de souveraineté messianique. Le lendemain de son entrée à Jérusalem, le mardi, Jésus purifia le temple par l'expulsion des vendeurs. Le jour suivant, le mercredi, il tint tête à l'autorité officielle qui réclamait une explication sur l'origine du pouvoir qu'il s'arrogeait ; puis, successivement, aux pharisiens, aux sadducéens, aux scribes, qui s'approchèrent de lui avec des questions captieuses ; et il leur présenta à son tour, d'après le psaume 110, la grande question de la divinité du Messie qui devait être le sujet de son jugement ; enfin, après avoir prononcé la malédiction des chefs du peuple, il se retira, vers le soir, sur la montagne des Oliviers, où il déroula aux regards de quatre de ses disciples (Marc) le tableau du jugement de Jérusalem, de l'Eglise et de l'humanité. Les derniers mots de notre récit (v. 36) : « *Jésus dit ces choses ; puis s'en allant, il se cacha d'eux,* » peuvent donc faire supposer que la scène racontée par Jean s'est passée ce même mercredi soir, au moment où Jésus quittait le temple pour se rendre à Béthanie (comparez l'adieu solennel, Matthieu 23.37-39). Dans ce cas, il faut admettre que Jésus ne revint point à Jérusalem le jeudi matin, au moment où tout le peuple l'attendait dans le temple, et qu'il passa toute cette journée dans la retraite, à Béthanie ; c'est ce qu'indiquerait fort bien l'expression : *il se cacha d'eux*. Mais peut-être trouvera-t-on de cette manière la journée du mercredi trop remplie. Il serait possible aussi que Jésus fût revenu encore pour quelques moments le jeudi matin à Jérusalem : ce serait alors qu'aurait lieu la scène racontée ici par Jean. Néanmoins l'expression : *il se cacha d'eux*, se justifie mieux dans la première supposition.

**12.20** Il y avait quelques Grecs<sup>a</sup> parmi ceux qui montaient à Jérusalem pour adorer à la fête, **21** lesquels s’approchèrent de Philippe, qui était de Bethsaïda en Galilée, et lui firent cette demande : Seigneur, nous désirons voir Jésus. **22** Philippe va trouver André et le lui annonce ; et André et Philippe viennent le dire<sup>b</sup> à Jésus.

Ces Grecs étaient au nombre des païens qui comme l’eunuque éthiopien (Actes ch. 8), avaient adhéré dans leur pays à la religion juive et venaient célébrer les grandes fêtes à Jérusalem. Ce n’étaient point, comme quelques-uns l’ont cru, des Juifs parlant grec et demeurant parmi les païens (ἐλληνοισταί). Le vaste parvis des Gentils était destiné à ces prosélytes, conformément à la parole de Salomon 1 Rois 8.41-43. Si ces étrangers avaient été témoins de l’entrée de Jésus à Jérusalem et avaient assisté à l’expulsion des vendeurs, — acte par lequel Jésus avait rendu à son véritable usage la seule portion du sanctuaire qui leur fût ouverte, — on comprend d’autant mieux leur désir d’entrer en relation plus intime avec lui. Assurément, ils ne demandent pas seulement, comme Zachée (Luc 19.3), à voir matériellement Jésus : ce qui réduirait l’intervention de Philippe à le leur *montrer* (Brückner, Weiss). La demande ainsi comprise ne motiverait ni une démarche pareille auprès de Philippe, ni la démarche de Philippe auprès d’André et celle des deux auprès de Jésus, non plus que les réflexions solennelles de celui-ci. Ce que voulaient ces Grecs, c’était bien certainement d’avoir un entretien particulier avec lui sur des sujets religieux. Qui sait même si, témoins de l’opposition que rencontrait Jésus auprès des chefs de sa nation, ils ne désiraient pas l’inviter à se tourner vers les païens qui mieux que ces Juifs étroits, sauraient apprécier un sage et un docteur tel que lui ? L’histoire ecclésiastique (Eusèbe, I, 13) a conservé le souvenir d’une ambassade envoyée à Jésus par le roi d’Edesse, en Syrie, pour

<sup>a</sup>Italiq Vg. Syr<sup>sin</sup> : « païens » (*gentiles, aramayé*).

<sup>b</sup>T. R. lit και παλιν Ανδρεας και Φιλιππος λεγουσιν avec 12 Mjj. — A B L : ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. — **N** : και παλιν ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. Les Vss., varient aussi de plusieurs manières.

l'inviter à venir fixer sa demeure chez lui et lui promettre un royal accueil, qui le dédommagerait de l'antagonisme obstiné des Juifs. Dans la circonstance qui nous occupe, nous devons reconnaître avec les disciples et avec Jésus lui-même (voir la suite), l'une des premières manifestations de sympathie du monde païen pour l'Évangile, le premier indice de l'attrait que sa beauté morale devait bientôt exercer sur l'humanité tout entière. — Jésus, au moment où cette demande lui fut transmise, se trouvait sans doute dans le parvis des femmes, où l'on entrait après avoir traversé celui des Gentils. Il enseignait fréquemment dans cet endroit (⇒). — L'article τῶν et le participe présent ἀναβαίνοντων indiquent une catégorie de personnes connue et permanente, la classe des prosélytes, non seulement d'entre les Grecs (il n'est point nécessaire de sous entendre Ἑλλήνων), mais de toute nation, qu'on était habitué à voir arriver en temps de fête. Le προσῆλθον, *s'approchèrent*, a quelque chose de grave et de solennel. L'allocution : *Seigneur*, montre quel respect ils éprouvent pour le disciple d'un pareil maître. — L'imparfait ἤρωτων, *ils demandaient*, exprime une action commencée qui attend son complément d'exécution de la réponse de Philippe. Par le terme ἰδεῖν, *voir*, ces étrangers présentent leur désir sous la forme la plus modeste. — L'apposition : *qui était de Bethsaïda en Galilée*, sert sans doute à expliquer la raison pour laquelle ces Grecs s'adressent à Philippe. Ils étaient peut-être d'une contrée voisine de la Galilée, de la Décapole, par exemple, de l'autre côté du lac de Tibériade, où se trouvaient des villes entièrement grecques. Il est remarquable que Philippe et André, les deux disciples qui servent d'intermédiaire à ces prosélytes, soient les seuls parmi les apôtres qui portent un nom d'origine grecque. Le nom grec allait sans doute de pair avec la culture hellénique (Hengstenberg).

Nous retrouvons ici la nature circonspecte de Philippe : il sent la gravité de la démarche qu'on réclame de lui. Jésus avait toujours limité son activité au peuple juif, d'après le principe qu'il avait posé lui-même pour tout le temps de son ministère terrestre (Matthieu 15.24) : « *Je n'ai été envoyé*

*qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.* » Il n'ose prendre seul l'initiative d'une demande qui conduirait Jésus à dévier de sa ligne de conduite habituelle, et il délibère avec André, celui des quatre disciples placés les premiers en rang dans les catalogues apostoliques, qui se trouve toujours le plus rapproché de lui. Nous l'avons déjà vu deux fois mentionné avec lui, ch. 1 et 6 : et nous rappelons encore ici que ces deux apôtres, si particulièrement nommés chez Jean, paraissent, d'après la tradition, n'avoir pas été entièrement étrangers à la composition de notre évangile. — Tous deux se décident à présenter à Jésus la demande des Grecs. Ce fut probablement André, plus vif et plus décidé que Philippe, qui se chargea de le faire : voilà la raison pour laquelle son nom est placé le premier. — Des trois leçons, celle du *Sinaït.* est évidemment un mélange des deux autres : celle de A B L est la plus concise et la plus probable (voir Meyer). La question est sans importance.

Cette demande produit sur Jésus une très profonde impression. Pourquoi cela ? D'abord elle réveille en lui le sentiment de sa relation avec ce monde païen, qui jusqu'ici a été au second plan dans ses préoccupations. Il se voit destiné à étendre son action aussi sur cet immense domaine. Mais cette royauté spirituelle, il le sait, ne peut se réaliser qu'autant qu'il aura été affranchi lui-même de l'enveloppe juive et élevé à une nouvelle forme d'existence ; et cette transformation implique sa mort. Ainsi la voie du Calvaire se découvre à ses yeux comme la seule qui puisse conduire à l'établissement du nouvel ordre de choses. Voilà pourquoi la demande de ces païens l'ébranle jusqu'au fond de son âme (v. 27). Les païens heurtent à la porte... toute la signification de l'heure actuelle, soit pour son œuvre et pour sa personne, soit pour le monde, soit pour Israël lui-même, est dans ce fait. C'est une heure décisive, c'est la grande révolution de l'univers qui s'annonce. Aussi, plutôt que de répondre par un oui ou par un non à la demande qui lui est adressée, il s'absorbe dans les réflexions qu'évoque en lui cette démarche. A-t-il accueilli ces païens ? A-t-il refusé de s'entre-

tenir avec eux ? Le récit ne le dit pas. Voici la conséquence que Reuss tire de ce fait : « L'auteur se borne à les introduire, puis les laisse là sans plus s'occuper d'eux. On peut juger par là de nouveau du degré de la réalité historique de ces conversations renfermées dans notre évangile. » Suivent un certain nombre de railleries à l'adresse des commentateurs qui se « se débattent dans les embarras d'une interprétation aveuglément littérale, et qui ne savent point comprendre que de tels discours sont adressés, non aux interlocuteurs, non pas même aux disciples, mais uniquement aux lecteurs du livre. » A cette manière hautaine de discuter, nous opposons le mot de Renan : « Voici des versets qui ont un cachet historique indubitable. » Et sans aller aussi loin que Westcott, qui pense que « les Grecs furent admis immédiatement et que ce fut devant eux que Jésus prononça les paroles suivantes, » nous envisageons comme probable qu'en traversant le parvis des Gentils, au sortir du temple, Jésus aura accordé à ces Grecs un témoignage de sympathie qu'il n'a jamais refusé à aucun de ceux qui l'ont cherché. Jean se tait sur ce point, comme sur le retour de Nicodème dans sa maison, parce que l'importance de ces scènes n'est pas, pour lui, dans les faits de l'ordre matériel. Comme le dit Luthardt, ce n'est pas l'extérieur qui lui importe dans l'histoire, mais la substance morale des faits. Cette substance est ici l'impression produite sur l'âme de Jésus et le discours qui la révèle.

### **12.23 Jésus leur répondit<sup>a</sup> : L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié.**

Les alex. lisent le présent : *répond*. Le T. R., avec 13 Mjj. et les anciennes Vss., lit l'aoriste moyen ἀπεκρίνατο, *répondit*. Ces deux formes sont très rares dans notre évangile (deux ou trois fois chacune). L'aoriste moyen convient mieux ici que l'aoriste passif (forme ordinaire). Il indique une méditation à laquelle Jésus se livre, plutôt qu'une réponse directe.

Les mois : *L'heure est venue*, renferment en germe tout le discours sui-

---

<sup>a</sup> N B L X : ἀποκρίνεται au lieu d'ἀπεκρίνατο que lit T. R., avec 13 Mjj. It. Syr.

vant, qui est destiné à dévoiler l'importance de l'heure présente. Et cela, d'abord, pour Jésus lui-même (v. 29-30) : puis, pour le monde (v. 31-33); enfin pour Israël spécialement (v. 34-36).

Pour Jésus, c'est l'heure de son élévation et de sa transformation personnelle à travers le douloureux passage de la mort. Ce qui vient de se passer, lui a fait sentir l'imminence de cette crise. Le terme *δοξασθῆναι*, *être glorifié*, s'appuie ici avant tout, comme v. 16 et 7.39 à l'exaltation céleste de sa personne. Sa reconnaissance comme Messie et l'extension de son règne chez les païens (Lücke, Reuss, Weiss, H. Holtzmann) n'expliquent pas ce terme; ces faits seront seulement les conséquences du changement accompli en sa personne (17.1,2,5). Le terme de *Fils de l'homme* est inspiré ici à Jésus par le sentiment de sa relation indissoluble avec l'humanité, dont il sera bientôt le représentant glorifié. C'est alors qu'il pourra faire ce qui lui est refusé en ce moment, communiquer sans entraves avec les Grecs et le monde entier. — Au v. 24, Jésus exprime par une image, et au v. 25 en termes propres, la condition *douloureuse* mise à cette glorification :

**12.24 En vérité, en vérité, je vous dis que, si le grain de froment ne meurt après être tombé dans la terre, il demeure seul; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruit.**

Avant qu'il puisse répondre au besoin de salut du monde païen, dont le premier symptôme vient de se manifester, quelque chose de grave doit se passer en lui. Tant que le grain de blé demeure dans le grenier, il se conserve, mais sans acquérir la puissance de se reproduire; il faut qu'il soit jeté en terre, que ses enveloppes se décomposent, qu'il périsse comme grain, pour qu'il puisse revivre d'une existence nouvelle et renaître dans une multitude d'êtres semblables à lui. On sait le rôle considérable que jouait le grain de blé dans les mystères grecs. — L'affirmation énergique *amen, amen*, se rapporte au contraste que Jésus sait exister entre cette nécessité douloureuse de sa mort et les rêves de gloire de ses disciples. Application de cette image :

**12.25 Celui qui aime sa vie la perd<sup>a</sup> ; et celui qui hait sa vie dans ce monde-ci, la conservera en vie éternelle.**

La relation entre cette sentence et les deux versets précédents ne nous permet pas de douter que Jésus ne se l'applique ici à lui-même. Cette loi fondamentale de la vie humaine, qu'il a si souvent énoncée par rapport à ses disciples (Matthieu 10.39 ; 16.25 ; Marc 8.35 ; Luc 9.24 ; 17.33), il s'y déclare soumis comme eux. Par l'expression *sa vie*, ψύχῃ, Jésus désigne le souffle de la vie naturelle, avec toutes les facultés dont cette vie est douée chez l'homme. Cette vie physique et psychique est bonne, en tant que *point de départ* de l'existence humaine : Jésus la possède aussi. Mais la destination de la vie naturelle n'est point de se maintenir et de se perpétuer telle quelle : elle doit être transformée, par une force supérieure, en vie spirituelle, éternelle ; or, pour cela, elle doit être volontairement livrée, sacrifiée, immolée sous la forme du renoncement. Autrement, après avoir fleuri un moment et s'être plus ou moins pleinement satisfaite, elle dépérit et se fane pour toujours. Cette loi s'applique même à un être pur et à ses goûts légitimes. On peut être appelé à sacrifier un penchant honnête pour répondre à un devoir supérieur ; s'y refuser, c'est garder sa vie. mais pour la perdre. Tout ce qui n'est pas livré à Dieu par un acte libre d'immolation, renferme un germe de mort. Jésus, recherchant sa sûreté, sa vie personnelle, pourrait maintenant, s'il le voulait, échapper à la mort, devenir le Socrate des Grecs, le César des Romains, le Salomon des Juifs ; mais cette manière de *conserver* sa vie, équivaldrait à la perdre. Ne l'ayant point livrée à Dieu, il ne pourrait la recevoir de lui transformée et glorifiée (v. 23) ; ainsi gardée, elle demeurerait vouée à l'infécondité et à la fragilité terrestre. Pour devenir un Christ, il faut renoncer à être un sage ; il ne faut pas vouloir monter sur le trône de Salomon, si l'on veut prendre place sur celui de Dieu. Lange a fait remarquer avec profondeur que cette parole renferme le jugement de l'hellénisme. Qu'était la civilisation grecque ? L'effort de réaliser

---

<sup>a</sup> B L : ἀπολλυει (la *perd*) au lieu de ἀπολεσει (la *perdra*) que lit T. R. avec les autres Mjj., Mnn., Vss.

un idéal de vie humaine consistant dans la jouissance et éludant la loi du sacrifice. — Il est probable que la vraie leçon est le présent *perd* (ἀπολλύει) que l'on aura remplacé par le futur *perdra* (ἀπολέσει), sous l'influence du verbe de la proposition suivante. — L'idée de *perdre* renchérit sur celle de *demeurer seul* (v. 24). — Le terme μισεῖν, *hair*, exprime le sentiment d'un généreux mépris, provenant de la vue de ce qu'on perdrait en s'attachant à la conservation de cette vie naturelle. L'expression : *en vie éternelle*, opposée, comme elle l'est ici à : *dans ce monde-ci*, se rapporte non seulement à la nature plus élevée de cette vie (Reuss), mais aussi à l'époque future dans laquelle elle éclatera parfaite. — Cette parole, qui commande que l'homme se donne pour se retrouver, est celle que Jésus a le plus souvent prononcée (voir plus haut) : elle exprime la loi la plus profonde de la vie humaine. — comment cet axiome moral, qui dominait la vie du Maître, ne serait-il pas applicable aussi à celle des disciples ? C'est évidemment en vue de ceux-ci que Jésus l'exprime une dernière fois en ce moment si grave :

**12.26 Si quelqu'un me sert, qu'il me suive ; et là où je serai, mon serviteur y sera aussi ; si<sup>a</sup> quelqu'un me sert, le Père l'honorera.**

*Suivre*, ici : sur la voie du sacrifice, qui seul conduit à la glorieuse métamorphose. Le terme grec : *où je suis*, est un présent d'anticipation ; il se rapporte à l'état de gloire céleste de Jésus, comme la promesse : *y sera aussi*, à la participation du disciple fidèle à cet état (17.24). — τιμήσει, *honorera*, rappelle le *doit être glorifié*, δοξασθή, du v. 23. Le Père honorera le serviteur fidèle qui a consenti à porter l'opprobre de son Fils en renonçant à toute gloire propre : il le fera participer à la glorification de ce Fils. C'est là pour tous deux *conserver* la vie qu'ils ont donnée. Peut-être André et Philippe avaient-ils vu avec une satisfaction un peu charnelle la démarche de ces étrangers désireux de rendre hommage à leur Maître. Jésus, habitué à faire taire incessamment en lui les aspirations même les plus légitimes de la vie naturelle, en vue de sa mission divine, abat d'un mot ces pensées

<sup>a</sup> B D L X Italiq Sah. Syr<sup>sch. hier</sup> retranchent και (et) devant εσιν τις.



ambitieuses chez ses disciples. — Puis, aussitôt après avoir ainsi énoncé la loi qui l'oblige à mourir, il ressent dans tout son être le contre-coup de cette pensée redoutable :

**12.27 Maintenant mon âme est pleine de trouble ; et que dirai-je ? Père, délivre-moi de cette heure ? Mais c'est à cause de cela que je suis venu au-devant de cette heure.**

L'âme, ψυχή, est le siège des émotions naturelles, comme l'esprit, πνεῦμα, est celui des émotions religieuses. Weiss conteste cette distinction : il en appelle à l'émotion toute semblable décrite 11.33. Mais c'est précisément cette parole, surtout rapprochée de 13.21, qui la confirme. Dans ces deux passages il s'agit d'une horreur de nature religieuse et morale pour le mal qui s'approche de Jésus sous la forme la plus odieuse. Ici, au contraire, c'est la perspective des douleurs personnelles et de la mort qui l'ébranle si vivement. Le terme ψυχή, âme, est donc parfaitement à sa place. Je ne comprends point la portée de cette explication de Weiss, destinée à identifier ψυχή et πνεῦμα : « L'esprit devient l'âme dans l'homme » (voir Keil). — Le parfait τετάραχται, est troublée, indique un état dans lequel le Seigneur se sent entièrement plongé. Ce trouble extraordinaire se révèle surtout à sa conscience par l'hésitation qu'il éprouve, au moment où il cherche à épancher son émotion dans la prière. D'ordinaire, il a une vue distincte de ce qu'il doit demander au Père : actuellement, cette clarté lui manque. Comme le fidèle dans l'état que décrit saint Paul Romains 8.26, il ne sait comment il doit prier. Il est obligé de se poser un moment la question : *Que dirai-je ?* Cette question, il ne l'adresse proprement ni à Dieu, ni aux hommes, mais à lui-même. Le sacrifice de sa propre vie est en soi un acte libre ; il pourrait encore, s'il le trouvait bon, demander à Dieu de l'en dispenser. Et le Père l'exaucerait, comme toujours, dût-il lui envoyer douze légions d'anges. Mais cette prière, en le délivrant, ne perdrait-elle pas les hommes ? Jésus ne se sent pas libre de prier ainsi. Il est déjà trop avancé sur la voie où il doit réaliser le salut du monde, pour s'arrêter si près du but.

— Le mot *maintenant*, qui commence la phrase, caractérise cette angoisse comme une anticipation de celle qui l’attend en face de la croix : *déjà maintenant*, quoique l’heure terrible n’ait pas encore sonné. — Après la question : *Que dirai-je ?* comment comprendre la parole : *Père, délivre-moi de cette heure ?* Est-ce la prière réelle à laquelle aboutit ce moment d’incertitude par où il vient de passer ? C’est ce que pensent Lücke, Meyer, Hengstenberg, Ebrard, Luthardt, Westcott. Quel en serait le sens ? « Dispense-moi de la nécessité de mourir, » comme quand il fait cette prière à Gethsémani : « *Que cette coupe passe loin de moi* » C’est ce qu’admettent les trois premiers. Mais là Jésus ajoute : *s’il est possible*, et par le  $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$  qui suit, il réserve à l’instant la volonté du Père (Matthieu 26.3). Comment d’ailleurs expliquer ici le revirement d’impression si brusque dans la proposition suivante ? Après avoir énoncé sérieusement et sans restriction cette demande : « Délivre-moi de cette heure ! » pourrait-il ajouter pour ainsi dire d’une seule haleine : « Mais c’est pour cette heure que je suis venu » ? Luthardt, Ebrard et Westcott le sentent bien. Aussi proposent-ils d’entendre le  $\sigma\tilde{\omega}\sigma\acute{o}\nu$ , *délivre-moi*, non dans le sens : « Dispense-moi de la mort, » mais dans celui-ci : « Tire-moi victorieusement de cette lutte intérieure actuelle, » soit en l’abrégeant, soit en lui donnant une heureuse issue. Mais comment expliquer la particule adversative  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , *mais*, qui suit ? Ici Westcott propose un vrai tour de force : « Mais à quoi bon dire cela ? Cette issue favorable n’est pas douteuse. » Ce sens du *mais* est tout à fait forcé : et il n’y a pas opposition entre : sortir de la lutte, et : être venu pour elle. De quelque façon que l’on retourne cette phrase, on est toujours ramené à y voir une prière hypothétique. C’est la voix de la nature qui se fait entendre la première en réponse à la question : *Que dirai-je ?* Puis, dans les paroles suivantes, Jésus refoule cette voix. Adresser à Dieu cette demande, ce serait démentir tout ce qu’il a fait et supporté jusqu’à présent. Et enfin, donnant essor à la voix de l’esprit, il s’arrête définitivement à la prière qui subsiste seule, une fois le moment de trouble passé : *Glorifie ton nom !* (v. 28<sup>a</sup>) c’est-à-dire : « Tire de moi ta gloire, en faisant de moi ce que tu voudras ! Rien pour moi, tout

pour toi ! » Quoi de plus instructif que cette lutte entre ces deux facteurs qui sollicitent la volonté de Jésus ? Elle nous permet de pénétrer dans l'intimité de son cœur. Qu'y découvrons-nous ? précisément le contraire de ce Jésus impassible que nos critiques prétendent être le Christ de Jean.

Les expressions : *à cause de cela*, et *pour cette heure*, semblent faire pléonasme. On pourrait faire de cette proposition une question : « Est-ce donc pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure ? » c'est-à-dire pour chercher à la reculer indéfiniment ? Ou bien on pourrait faire des mots pour *cette heure* une apposition explicative de *pour cela* : « C'est pour cela que je suis venu, c'est-à-dire, pour cette heure. » Ces deux sens sont forcés, le premier à cause des deux interrogations qui déjà précèdent : le second, parce que le εἰς n'est pas la reprise naturelle du διὰ, mais plutôt le régime direct, ἡλθον et l'antithèse du σῶσον ἑκ. Hengstenberg explique : c'est pour que mon âme soit troublée que je suis venu... » ce qui est encore plus forcé. Lücke et Meyer font porter les mots *pour cela* sur l'idée de la prière suivante (v. 28) : *Père, glorifie ton nom ! C'est violenter la phrase outre mesure. N'est-il pas tout simple de voir dans le neutre cela l'expression un peu mystérieuse de ce quelque chose qui vient de jeter le trouble dans son âme et qu'il serait tenté de chercher à écarter par sa prière, le sombre et indicible contenu de l'heure qui s'approche ? « C'est en raison de cette mort que je dois subir, que j'ai persévéré dans cette voie jusqu'à cette heure. » Tout ce qu'il a fait et supporté en vue de la croix ne lui permet plus de faiblir au moment où l'heure de ce supplice redoutable va sonner. Comparez 3.14 — Le pronom *de toi* (v. 8), par la place qu'il occupe, est accentué. Il est opposé, comme dit Weiss, au caractère personnel de la prière précédente que Jésus a écartée.*

Colani, dans sa critique de la *Vie de Jésus* de Renan, fait dire à Jésus, par une étrange inadvertance : « Père, glorifie *mon nom* » expression qui, dit-il, « n'a de sens qu'au point de vue de la doctrine du Logos<sup>a</sup>. » Plus cette alté-

---

<sup>a</sup>*Revue de théologie*, 3<sup>e</sup> série, t. I, p. 382.

ration est involontaire mieux elle est propre à faire voir la différence entre le Jésus profondément humain de Jean et le Christ fantastique que le critique de cette scène prête à l'évangéliste. Qu'après cela Colani ne voie plus dans cette scène qu'« une agonie emblématique » presque figurée cela se comprend ; à qui la faute ? — Reuss, qui prétend que le silence de Jean sur la scène de Gethsémané provient de ce qu'« une faiblesse même passagère aurait été un trait incompatible avec le portrait du Christ johannique, » se trouve très embarrassé par le récit qui nous occupe. Voici comme il se tire de la difficulté : « L'émotion de Jésus n'est point celle d'une faiblesse momentanée et touchante... , c'est celle d'une grande âme, d'un héroïsme divin... dont la résolution est plus fortifiée qu'ébranlée en face de la péripétie suprême. » Nous laissons le lecteur juger si cette exégèse reproduit ou contredit la vraie note du texte à expliquer, en particulier de ces mots : « Maintenant mon âme est troublée. » — Ce que nous admirons dans ce passage, c'est le caractère parfaitement humain de la lutte qui, à la pensée d'une mort prochaine, s'engage dans le cœur de Jésus entre la nature et l'esprit. C'est ensuite la sincérité, la candeur, dirons-nous avec lesquelles il exprime ses impressions les plus intimes sa *faiblesse* (Hébreux 5.2), devant tout ce peuple, ne craignant pas de l'initier à la perplexité où le plonge la perspective de ses prochaines souffrances. — Cette scène est, comme on l'a toujours reconnu, le prélude de celle de Gethsémané. Seulement, dans cette dernière, Jésus, au comble de l'angoisse, pousse *réellement* le cri : *Délivre-moi de cette heure !* tandis qu'au moment où nous sommes arrivés, il se demande seulement s'il priera de la sorte. Cette nuance délicate est conforme à la différence des deux situations et prouve le caractère strictement historique de chacune d'elles. L'opinion que Jean aurait supprimé la scène de Gethsémané comme incompatible avec le caractère divin du Logos, tombe d'elle-même devant ce passage. Constatons enfin la gradation remarquable entre les trois scènes analogues Luc 12.49-50, Jean 12.27-28 et celle de Gethsémané. Ce rapprochement nous fait comprendre l'émotion croissante avec laquelle Jésus s'approchait lentement de la croix. Ces trois traits

empruntés aux quatre récits s'unissent aisément en un seul tableau. Comment M. Réville peut-il s'exprimer comme suit *Revue de théologie*, 3<sup>e</sup> série, t. III, p. 316) : « Le quatrième évangile fait de Jésus un être élevé, quant à sa vie morale, au dessus de la tentation et du combat intérieur, et il écarte de son récit toutes les données traditionnelles qui pourraient suggérer une pensée contraire. » Renan, lui, observe sur ce passage : « Voici des versets qui ont un cachet historique indubitable. C'est l'épisode obscur et isolé des Hellènes qui s'adressent à Philippe. »

**12.28 Père, glorifie ton<sup>a</sup> nom<sup>b</sup>. Sur quoi il vint une voix du ciel<sup>c</sup> : Et je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore. 29 La foule qui se tenait là et<sup>d</sup> qui avait entendu, disait donc que c'était un coup de tonnerre ; d'autres disaient : Un ange lui a parlé.**

Chaque fois que le Fils accomplit un grand acte d'abaissement et de consécration personnelle, le Père répond par une manifestation sensible d'approbation. Ce qui était arrivé au baptême et à la transfiguration se renouvelle maintenant. En cette heure, qui est la clôture du ministère de Jésus et où il se voue à la mort, c'est le moment ou jamais, pour le Père, d'apposer publiquement sur la personne et sur l'œuvre du Fils le sceau de sa satisfaction.

Lücke, de Wette, Hengstenberg, Weiss tiennent cette voix du ciel pour un simple coup de tonnerre. En raison de la coïncidence de ce phénomène extérieur avec sa prière, Jésus l'interpréterait librement dans le sens indiqué par l'évangéliste. Le tonnerre n'est-il pas souvent appelé dans l'A. T. *la voix de l'Éternel*? Les rabbins ont donné un nom à ces voix prophétiques, à ces inspirations mystérieuses que provoque dans le cœur des fidèles une parole accidentellement entendue, celui de *Bath-Kol* (*fillette de la voix*). Mais le texte ne favorise pas cette interprétation du phénomène ici

<sup>a</sup>B 1 Mn. : μου pour σου.

<sup>b</sup>L X 11 Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>P</sup> : τον υιον au lieu de το ονομα.

<sup>c</sup>D a c e Cop. Syr<sup>p. hier. sin</sup> ajoutent λεγουσα.

<sup>d</sup>Ⲣ D It<sup>aliq</sup> Cop. omettent και.

raconté. D'après Jean, ce n'est point un coup de tonnerre pris pour une voix du ciel ; c'est au contraire une voix du ciel qu'une partie de la foule envisage comme un coup de tonnerre ; comparez Meyer. Comment Jésus dirait-il : *cette voix* (v. 30) ? Comment celle voix serait-elle traduite par lui ou par Jean en une parole précise ? D'où viendrait dans cette parole le contraste entre le passé (*j'ai glorifié*) et l'avenir (*je glorifierai*), contraste qui ne se rattache à rien dans la prière de Jésus ? Comment enfin une partie de la foule discernerait-elle dans ce son un langage articulé qu'elle attribue à un ange ? Le texte ne permet de penser qu'à un phénomène divin. Quant à la superstition rabbinique appelée *Bath-Kol*, elle ne peut être citée ici, puisqu'on ne tirait de semblables signes que d'une voix humaine. — Le passé *j'ai glorifié* se rapporte au ministère du Seigneur en Israël, qui touche à sa fin : le futur *je glorifierai*, à l'action prochaine de Jésus sur le monde entier, lorsque du sein de sa gloire il éclairera les païens. Entre ces deux grandes œuvres que le Père accomplit par le Fils, se place précisément l'heure de souffrance et de mort qui est la transition nécessaire de l'une à l'autre. Il n'y a donc pas à reculer devant cette heure. Elle est d'ailleurs bien entourée. Avant... , le nom de Dieu glorifié en Israël : après... , le nom de Dieu glorifié dans le monde entier. Voilà bien la réponse la plus consolante pour le cœur filial de Jésus (17.1-2,4,6). — Les deux *καί, et, et*, font ressortir la relation étroite entre l'œuvre faite et l'œuvre à faire : « Moi qui ai accompli l'une, je saurai aussi accomplir l'autre. »

Toute la foule entend un bruit ; mais le sens de la voix n'est perçu par chacun qu'en proportion de son intelligence spirituelle. Ainsi, dans la parole humaine, la bête sauvage ne perçoit qu'un *son* ; l'animal dressé y découvre un ordre, par exemple, auquel il obéit aussitôt : l'homme seul y discerne une *pensée*. — Ὁχλός : le plus grand nombre ; ἄλλοι : d'autres en plus petit nombre : comparez Actes 9.7 avec 22.9 ; 26.13-14, où un phénomène analogue se produit lors de l'apparition de Jésus à Paul. Pour percevoir une vision, il faut un organe interne, et cet organe peut être

plus ou moins affiné. A la Pentecôte, là où les uns ne voient qu'un effet de l'ivresse, les autres discernent une révélation des choses magnifiques de Dieu (Actes 2.11-13 — Le parfait *λελάληκεν*, au lieu de l'aoriste, signifie qu'à leurs yeux Jésus est désormais un personnage *en possession* de ce signe céleste.

**12.30 Jésus répondit et dit : Ce n'est pas à cause de moi que cette voix<sup>a</sup> s'est fait entendre ; mais c'est à cause de vous. 31 Maintenant a lieu le jugement de ce monde ; maintenant le prince de ce monde<sup>b</sup> sera jeté dehors. 32 Et moi quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous<sup>c</sup> les hommes à moi.**

En déclarant que cette voix ne s'est pas fait entendre à cause de lui, Jésus ne veut pas dire qu'il n'a pas besoin d'être fortifié, mais seulement qu'il n'aurait pas eu besoin de l'être de cette manière, c'est-à-dire par une manifestation sensible. Ce que la démarche des Grecs a été pour lui, en l'éveillant vivement au sentiment de la gravité exceptionnelle de l'heure présente, ce phénomène céleste doit l'être pour eux, en leur révélant l'importance décisive de la crise qui s'accomplit en ce moment. Et d'abord, quant au monde, cette heure est celle de la révolution la plus radicale (v. 31-32) : c'est celle de son jugement (v. 31<sup>a</sup>), de l'expulsion de son ancien maître (v. 31<sup>b</sup>) ; et de l'avènement de son nouveau monarque (v. 32). Le mot *νῦν*, *maintenant*, au commencement des deux premières propositions, fait expressément ressortir ce caractère décisif du moment présent pour l'humanité.

Juger, c'est constater l'état moral, non seulement en mal, mais aussi en bien. Je ne puis donc accepter le sens que Weiss donne ici au mot *κρίσις*, ju-

---

<sup>a</sup>T. R. avec 11 Mjj. (E F G etc.) : *αυτη η φωνη*, au lieu de *η φωνη αυτη*, dans 7 Mjj. (N A B D etc.).

<sup>b</sup>N omet les mots *νυν ον αρχον τ. κ. τουτου* en les remplaçant par *και* (confusion des deux *του κοσμου τουτου*).

<sup>c</sup>Au lieu de *παντας* N D It. Vg. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> Aug. lisent *παντα* (*chaque homme ou toutes choses*).

gement, en l'appliquant uniquement à la condamnation du monde comme conséquence du rejet et de la mort de Christ. Sans doute la croix fonde la condamnation du monde, en dévoilant complètement l'état moral de l'humanité naturelle. Ce trône, dressé à Jésus par l'homme, manifeste ce que son cœur recèle d'hostilité contre Dieu. Mais ce n'est pas là le seul côté du jugement du monde par l'œuvre du Christ; comparez 3.21 à la suite de v. 18-20. En passant devant la croix, une partie des hommes y trouvent par la foi leur salut, tandis que l'autre partie par l'incrédulité consomme sa condamnation. Voilà le jugement du monde qui résulte du Vendredi-Saint. Il commencera intérieurement ce jour-là même. Sa première grande manifestation extérieure sera la Pentecôte; la seconde, la ruine de Jérusalem. Le jugement final universel en sera la solennelle ratification (v. 48).

Mais, en même temps que la croix fera paraître l'état moral du monde, elle épuisera la mesure de support accordée à son prince. Le crucifiement du Fils de Dieu est le plus odieux, le plus impardonnable forfait de Satan; ce crime met fin à la longanimité de Dieu envers lui et, en conséquence à sa domination sur l'humanité. Les rabbins désignent habituellement Satan comme le *prince du monde* (*Sar haolam*). Mais ils placent les Juifs en dehors de son empire, qui ne comprend que les Gentils. Jésus au contraire y fait rentrer ce peuple rebelle (ch. 8), qu'il appelle même particulièrement *le monde* (15.18). — *Dehors* ne signifie pas seulement : hors de sa charge et de son pouvoir, mais avant tout : hors de son ancien domaine, le monde, l'humanité naturelle. Ce sens ressort de la relation de ces mots avec ceux qui précèdent. « Avec la consommation de l'œuvre rédemptrice, dit Weiss, commence l'expulsion du diable. » Une âme lui est enlevée après l'autre et le progrès va croissant jusqu'au dernier jour. Ainsi cette parole ne contredit point celles qui attribuent encore à Satan une activité dans le monde.

A la destitution de l'ancien dominateur correspond l'avènement du nouveau souverain. Jésus se désigne expressément comme celui qui est appelé à remplir ce rôle : *χαράγω, et moi*. — Mais, chose surprenante, lui



qui se substitue à Satan, ce n'est pas sur cette terre, d'où Satan est chassé qu'il établit son règne. Les Juifs se représentaient que le Messie deviendrait *ici-bas* le successeur de son adversaire, qu'il serait un autre prince *de ce monde*. Mais non, il quittera la terre aussi bien que son rival : il devra en sortir pour être élevé au-dessus d'elle, et c'est de cette sphère supérieure qu'il attirera à lui ses sujets et réalisera son règne. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le langage de Jean on comprend qu'il faut prendre ici l'expression *être élevé* dans le même sens amphibologique que 3.14 et 8.28 : sa suspension à la croix est identifiée avec l'élévation sur le trône dont elle est pour lui le chemin. Meyer objecte contre ce double sens du mot *être élevé* le régime ἐκ τῆς γῆς, *hors de la terre*, qui prouve, selon lui, que Jésus pense non à sa mort, mais à l'ascension. Il est bien évident sans doute que l'expression *hors de la terre* ne se rapporte pas seulement à la petite distance de deux ou trois coudées entre le sol et les pieds du crucifié. Mais c'est cette expression même : *hors de la terre*, qui force à voir dans le mot *être élevé* une allusion au supplice de la croix. Si Jésus eût pensé à l'ascension seule, le régime naturel de *être élevé* eût été *dans le ciel* ou *auprès du Père*. En disant « hors de la terre, » il indique la manière violente dont il sera expulsé de ce domaine où il doit régner. Un abîme se creusera momentanément entre cette terre et lui ; c'est là ce qui rendra nécessaire pour un temps la forme céleste et invisible de son règne. Or c'est à la croix que sera due cette séparation temporaire : comparez Galates 6.14.

La croix et l'ascension réunies ont donc affranchi Jésus de tous les liens terrestres et spécialement de toutes ses obligations nationales envers Israël. Elles l'ont ainsi mis en demeure d'étendre au monde entier son activité, de devenir le *Seigneur de tous* (Romains 10.12). C'est ce qui fait qu'il peut dire : « *Je les attirerai tous à moi ;* » *tous*, non seulement les Juifs, mais tous les hommes, et par conséquent les Grecs. De ce mot *tous* et de ce futur *j'attirerai* ressort clairement sa réponse à la demande qui avait provoqué ce discours. L'heure de l'appel des Grecs approche ; mais, avant qu'elle

sonne, une autre heure doit sonner ! Plusieurs restreignent le *tous* aux élus ; d'autres lui donnent ce sens : des hommes de tout peuple ; Meyer paraît y trouver la notion du salut final universel. Mais ἔλκεῖν, *attirer*, ne désigne pas nécessairement un attrait efficace. Ce mot peut se rapporter seulement à la prédication de la croix dans le monde entier et à l'action du Saint-Esprit qui l'accompagne. Cet attrait céleste n'est point irrésistible, — Le dernier mot : *à moi*, littéralement : *à moi-même*, fait ressortir la position personnelle de Jésus comme centre supra-terrestre du règne de Dieu. Une fois élevé au ciel, il devient tout ensemble l'auteur et le but de l'attrait divin, et groupe autour de lui son nouveau peuple, céleste comme lui.

Ces deux versets résument toute l'histoire de l'Eglise au point de vue négatif et polémique : la destruction graduelle du règne de Satan, soit au point de vue positif : l'établissement progressif du règne de Dieu.

### 12.33 Or il disait cela faisant entendre de quelle mort il allait mourir.

Cette explication de Jean est déclarée fautive par plusieurs interprètes modernes (Meyer Reuss, etc.). Jésus aurait parlé, selon eux de l'ascension, non de la croix. Mais nous avons vu que l'idée de la croix était nécessairement impliquée dans la parole précédente, et il faut bien remarquer que l'apôtre ne dit pas δηλών, *déclarant* en toutes lettres, mais seulement σημαίων, *indiquant, faisant entendre*. Jean veut dire simplement qu'en donnant cette forme à sa pensée, Jésus faisait pressentir le genre de mort qu'il devait subir. Reuss veut bien tirer de cette fautive explication de l'évangéliste une preuve en faveur de l'authenticité de la parole du v. 32. Nous croyons avoir de meilleures raisons d'admettre cette authenticité. — Ce passage saisissant dans lequel Jésus, après avoir frémi à la vue de sa croix, se raffermi en traçant à grands traits le tableau de l'immense révolution qu'elle opérera, peut être rapproché de celui de saint Paul, Colossiens 2.14-15, où cet apôtre représente Jésus exposant les puissances infernales en spectacle, les dépouillant de leur pouvoir et triomphant d'elles sur la croix. Comparez également le passage 2 Corinthiens 5.14-17, d'après lequel la mort de Christ

est virtuellement un principe de mort pour tout le genre humain, mais par là le moyen du renouvellement universel. — D'après le programme juif, le règne messianique devait être la glorification de la terre, et le Messie le souverain visible de ce nouvel Eden ; comment le rôle messianique de Jésus pouvait-il donc s'accorder avec l'idée de son départ de la terre ? De là la question suivante des Juifs, v. 34.

**12.34 La foule lui répondit<sup>a</sup> : Nous avons appris par la loi que le Christ demeure à toujours ; comment donc dis-tu, toi : Il faut que le Fils de l'homme soit élevé ? Qui est ce Fils de l'homme ?**

« Comment donc dis-tu, *toi* ? » Ce *toi* est opposé à *nous*, ἡμεῖς : nous qui connaissons la loi et ceux d'entre nous qui l'expliquent. Les passages auxquels les Juifs font allusion sont ceux dans lesquels le Messie est représenté comme fondant sur les ruines des empires païens un royaume éternel : Esaïe 9.6 ; Psaume 110.2-4 ; Daniel 7.14, etc. — Sur le terme *la loi*, voir ⇒. — Pour résoudre la difficulté, les objectants font eux-mêmes une supposition sur laquelle ils demandent à être éclairés. Jésus a l'habitude de se désigner comme le Fils de l'homme ; ce nom dans sa bouche désignerait-il peut-être un personnage différent du Christ ? Cette question n'est pas sans analogie avec celle que Jean-Baptiste adressait à Jésus du fond de sa prison : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre » (⇒ et suivantes) ? Les Juifs ne veulent certainement pas dire : Ce Fils de l'homme, est-ce toi ou quelqu'autre ? Il vient lui-même de s'appliquer ce titre, v. 23. Comme Jésus a toujours refusé vis-à-vis d'eux de prendre ouvertement le titre de Christ, ils se demandent plutôt si le terme de Fils de l'homme ne désignerait point un personnage différent du Messie, un de ces précurseurs nombreux que l'on attendait. Meyer et Weiss expliquent différemment : « Quel étrange Messie serait-ce qu'un Messie qui veut s'en aller, au lieu de tout transformer ! » Mais les termes de la question n'expriment pas cette idée. Il eût fallu : Quel Christ que celui-là ! et non pas :

<sup>a</sup>B L X ajoutent οὐν à ἀπεκριθῆ.

*Qui est ce Fils de l'homme ?* Cette parole du peuple me paraît prouver que la dénomination de Fils de l'homme n'était pas généralement usitée en Israël pour désigner le Messie : et, comme nous l'avons vu déjà, c'était précisément par cette raison que Jésus l'avait choisie pour se désigner habituellement (⇒). Nous nous rencontrons en ce point avec Colani<sup>a</sup>. — La question posée par ses auditeurs amène Jésus à leur expliquer l'importance vitale de l'heure présente pour Israël en particulier.

**12.35 Jésus leur dit donc : La lumière n'est plus qu'un peu de temps avec vous<sup>b</sup> ; marchez pendant que<sup>c</sup> vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent ; et celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va. 36 Puisque<sup>d</sup> vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin que vous deveniez enfants de lumière. Jésus leur dit cela ; puis, s'en étant allé, il se cacha d'eux.**

Jésus ne leur répond pas directement. Ce n'était plus le temps d'enseigner et de discuter. Il adresse à leur conscience un dernier avertissement, un suprême appel, en leur faisant sentir la gravité décisive de l'heure présente pour eux et pour tout leur peuple. Voilà pourquoi Jean dit εἶπεν, *il dit, déclara*, non ἀπεκρίθη, *il répondit*. Le jour du salut est à son terme : le soleil qui éclaire encore Israël va disparaître dans quelques instants. Quand le soleil se couche, ceux qui ont une marche à faire doivent se hâter avant que la nuit soit là. Par cette marche à faire, Jésus entend l'acte de croire, pour tous ceux qui sont encore éloignés de lui. Une fois que le révélateur céleste ne sera plus présent, le peuple incrédule sera semblable au voyageur perdu dans la nuit, qui erre au hasard, sans voir ni chemin, ni but. — Si les v. 31 et 32 résumaient toute l'histoire de l'Eglise, on peut bien dire

<sup>a</sup>*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, p. 75 et suiv. Mais comment cet auteur peut-il dire que, pour trouver dans la bouche de Jésus ce titre de Fils de l'homme, il faut remonter « au moins quatre mois en arrière (8.28) » ? Il oublie le v. 23 qui précède immédiatement.

<sup>b</sup>T. R. avec A E F G H S U Γ Δ Λ Mnn. Sah. Syr<sup>sch. hier. sin</sup> : μεθ' υμῶν (*avec vous*) ; B D K L M X Π 20 Mnn. It. Vg. Cop. Syr<sup>p</sup> : εν υμιν (*au milieu de vous*).

<sup>c</sup>A B D K L X Π 4 Mnn. : ὡς (*comme*), au lieu de εως (*tant que*) que lit T. R. avec 11 Mjj.

<sup>d</sup>⊕ A B D L Π : ὡς au lieu de εως.

que le v. 33 renferme celle d'Israël depuis le jour où parlait Jésus jusqu'à cette heure. La prédication apostolique fut sans doute accordée encore à ce peuple : mais comment, une fois lancé sur la pente de l'incrédulité, Israël eût-il pu, *comme peuple*, changer de direction ? Et lorsque la prédication des apôtres, cette grâce dernière, eut arraché un certain nombre d'individus à la ruine, elle fut bientôt retirée à la nation. Dès lors, Israël erre dans le désert de ce monde, comme une caravane sans destination et sans guide. — Les deux leçons *avec vous* et *au milieu de vous* ne diffèrent que pour l'image. — Il n'en est pas tout à fait ainsi des leçons ἔως, *pendant que* (T. R.), et ὡς, *comme* ou *selon que*. Meyer, Weiss, Luthardt, Keil, Holtzmann, admettant la seconde, donnent à ὡς son sens logique ordinaire : *comme, conformément à ce que* : « Marchez selon que vous avez la lumière, » c'est-à-dire : « En raison de ce que vous avez encore la lumière, venez à elle, croyez ! » C'est à juste titre, me paraît-il, que Bæumlein déclare impossible cette explication du ὡς. Les mots : *encore un peu de temps*, forcent à lui donner le sens temporel. Il faut donc, ou l'entendre dans le sens de *lorsque* qu'a si souvent notre *comme* (comparez pour cet emploi de ὡς dans le N. T., Luc 12.58 : « *Comme tu vas...* » pour dire : « *Pendant que tu vas...* »), ou, en dépit des alex., lire ἔως, *pendant que* (avec **N** et les byz.). Le ε initial de ce mot s'est sans doute confondu avec le ε final du mot précédent περιπατεῖτε. — Je ne serais pas étonné cependant qu'il en fût autrement au v. 36, et que la vraie leçon fût ici ὡς. L'idée de *en raison, de ce que* est beaucoup plus admissible ici : « *En raison de ce que vous avez la lumière, croyez à la lumière :* » comparez Galates 6.10, où le ὡς peut être expliqué de la même manière. C'est précisément ainsi que lit le *Sinaiticus*. On s'explique d'autant mieux, dans ce cas, comment au v. 33 le ὡς a pu être substitué au ἔως. Dans deux paroles si rapprochées et si semblables, les copistes auront conformé la première à la seconde. — Une égale solennité règne dans ces deux appels des v. 35 et 36 ; seulement, dans le premier domine l'accent de la pitié, dans le second celui de la tendresse. Le dernier mot du Sauveur à son peuple devait être une invitation, non point une menace : « Puisque vous possédez encore en

moi la révélation vivante de Dieu ( $\phi\tilde{\omega}\varsigma$ , *la lumière*), reconnaissez-la, croyez en elle, afin que par là vous *deveniez* ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\theta\epsilon$ ) *enfants de lumière*. » Par la foi en Christ l'homme est tellement pénétré de lumière qu'il devient lumineux lui-même.

Tel fut l'adieu de Jésus à Israël. Les mots : *il dit ces choses*, signifient qu'il ne leur donna pas d'autre réponse. Après quoi il se retira ; et le jour suivant, il ne reparut pas. Le peuple l'attendit dans le temple comme d'ordinaire, mais en vain. Ce n'était plus cette fois un simple nuage qui voilait le soleil ; le soleil s'était couché, la nuit était venue.

### TROISIÈME SECTION

Cette section forme la clôture de la seconde partie de l'évangile (5.1 à 12.36). L'évangéliste interrompt sa narration pour se livrer à une méditation sur le fait qu'il vient d'exposer. Quel est ce fait ? Serait-ce, comme le pensent plusieurs interprètes (Reuss, Westcott, par exemple), le ministère public de Jésus ? Toute la partie ch. 5 à 12 serait le tableau de l'activité *publique* du Seigneur, tandis que les ch. 13 à 17 retraceraient son activité *privée*. Cette manière de voir nous paraît bien superficielle. Entre ces deux parties, il existe un contraste beaucoup plus profond que celui qui réside dans l'étendue du cercle d'activité ; c'est celui de l'incrédulité et de la foi, de l'incrédulité chez le peuple et de la foi chez les disciples. Ne saute-t-il pas aux yeux que le vrai sujet de l'épilogue suivant, celui qui préoccupe l'esprit de Jean et devient pour un moment l'objet de sa méditation, n'est pas le ministère public de Jésus en général, mais *l'incrédulité* de la nation juive ? La question à laquelle répond Jean est celle-ci : comment expliquer l'insuccès de l'œuvre du Messie en Israël ? C'est en effet l'un des

problèmes les plus obscurs de l'histoire. Il se dressait dans toute sa grandeur, à la suite de la partie précédente, devant les yeux de l'historien et de ses lecteurs. Dans un premier morceau, v. 37 à 43, Jean explique les *causes* de ce fait mystérieux ; dans un second v. 44 à 50, il en démontre la gravité en résumant ses *conséquences* tragiques.

### I. LES CAUSES DE L'INCRÉDULITÉ JUIVE : V. 37 À 43

Si les Juifs sont le peuple élu, préparé de Dieu dans le but de recevoir le Messie et de porter le salut aux autres nations, ne devait-il pas être le premier à ouvrir les bras à Jésus, ou sinon ne faut-il pas conclure de là que Jésus n'est point réellement le Messie ? Les ch. 8 à 11 de l'épître aux Romains sont destinés à étudier ce grand paradoxe de l'histoire religieuse de l'humanité ; c'était la grande question apologétique du temps des apôtres. Aussi le passage suivant de Jean renferme-t-il bien des pensées qui forment également le fond de la dissertation de saint Paul.

**12.37 Or, quoiqu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient pas en lui, 38 afin que s'accomplît la parole qu'Esaië le prophète avait prononcée : Seigneur, qui a cru à notre prédication ? et le bras de l'Éternel, à qui a-t-il été révélé ?**

Quelque irrationnel que soit le fait dont Jean va s'occuper, il devait s'accomplir : car il était prévu et *prédit*, — Que de motifs de croire ne se trouvaient pas pour les Juifs dans l'apparition de Jésus, particulièrement dans ses miracles qui étaient le témoignage de Dieu, le sceau dont il marquait son envoyé, des *signes* dont le sens était aisé à saisir, surtout pour des Juifs (1 Corinthiens 1.22) ! Le mot *τοσαῦτα*, *tant*, dans nos évangiles, s'applique toujours au nombre, non à la grandeur ; comparez 6.9 ; 21.11 ; c'est parfois aussi son sens chez les classiques ; comparez l'expression *τοσαῦτα*

τε καὶ τοιαῦτα, *tant*. Cette parole suppose que Jésus avait fait un bien plus grand nombre de miracles que les six rapportés dans ce livre : comparez 7.3 ; 20.30. Jean n'a donc pas voulu raconter tout ce qu'il savait. — Le terme σημεῖα, *signes*, rappelle le but divin dans ces œuvres, et les mots ἔμπροσθεν αὐτῶν, *en leur présence*, leur complète publicité. — L'imparfait *ils ne croyaient pas* fait ressortir la durée, la persistance opiniâtre de l'incrédulité israélite, malgré des signes qui se renouvelaient tous les jours sous leurs yeux.

Personne à peu près ne cherche plus à affaiblir le sens du ἵνα, *afin que*, pour en faire un ὥστε, *de sorte que*. — Le passage cité est Esaïe 53.1. Le prophète, au moment de décrire l'abaissement, la mort et l'élévation du Messie, se demande s'il se trouvera en Israël quelqu'un qui soit disposé à accueillir avec foi un *message* tel que celui-là, si contraire aux aspirations charnelles du peuple. Or le Messie, auquel se rapporte la prophétie, ne saurait espérer un meilleur accueil que ce message lui-même. Ces deux choses, le message et le Messie qui en est l'objet, sont tellement une seule et même chose aux yeux du prophète, que dans la seconde proposition, parallèle à la première, il n'est plus question que du Messie (*le bras de l'Éternel reconnu*). — La réponse à la question : *Qui a cru ?* est, dans la pensée du prophète, soit personne, soit un petit nombre de personnes ; on les comptera. — D'après plusieurs, l'expression ἀκοῇ ἡμῶν, *notre audition*, signifierait : *ce que nous entendons* de la bouche de Jéhova, soit nous prophètes (Hengstenberg), soit nous Juifs arrivés à la foi, y compris le prophète (Hofmann, Delitzsch, Keil). Mais il est bien plus naturel d'expliquer : *ce que nous faisons entendre* (nous prophètes). Ce n'est certainement pas le peuple entendant, ce sont les prophètes prêchant qui peuvent élever une pareille question. — La première expression : *ce que nous prêchons*, se rapporte au Messie souffrant, décrit dans le tableau suivant ; la seconde : *le bras de l'Éternel*, aux actes de puissance divine dont il sera l'agent, spécialement à sa résurrection et à son exaltation qui couronnent ce tableau



(Esaïe 53.10-12). La prophétie avait ainsi déclaré que le Messie, tel que Dieu l'enverrait, ne trouverait pas de foi en Israël ; son abaissement choquerait à tel point ce peuple qu'il n'aurait pas même des yeux pour discerner les manifestations de la puissance divine dans son apparition. — Mais le fait pourrait être *prédit* sans être *voulu* de Dieu. Eh ! bien, celui-ci était à la fois voulu et annoncé, à tel point que Dieu lui-même coopérait à son exécution. Telle est la gradation de v. 38 à 39 : Oui, dans cet aveuglement il y a eu quelque chose de surnaturel !

**12.39 Aussi bien ne pouvaient-ils croire<sup>a</sup> parce qu'Esaië avait dit encore : 40 Il a aveuglé leurs yeux et endurci<sup>b</sup> leurs cœurs, afin qu'ils ne voient point des yeux et qu'ils ne comprennent<sup>c</sup> point du cœur et qu'ils ne se convertissent<sup>d</sup> pas et que je ne les guérisse<sup>e</sup> pas.**

La toute-puissance de Dieu travaillait elle-même à réaliser ce que sa toute-science avait prédit et à faire commettre à Israël l'impossible. Non seulement ils *ne croyaient pas* (v. 37) : mais ils *ne pouvaient croire* (v. 39) Le mot *πάλιν* (*de nouveau*) rappelle que c'est ici une *seconde idée*, servant à expliquer le fait en complétant la première. Cette relation logique répond au sens des deux paroles d'Esaië citées par Jean. — Le *διὰ τοῦτο*, à *cause de cela*, porte, comme ordinairement chez Jean (5.18; 10.17, etc.), sur le *διὰ τοῦτο*, *parce que*, suivant : « Et *voici pourquoi* ils ne pouvaient pas croire : *c'est qu'Esaië*, dans un autre passage (*πάλιν*), avait dit... » C'est en vain que Weiss cherche à faire porter aussi le *διὰ τοῦτο*, à *cause de cela*, sur l'idée précédente, celle du fait : il porte sur le *ὅτι* suivant et par conséquent sur la *cause* du fait (voir Keil). Cette parole est tirée d'Esaië 6.9-10. L'allocution *Seigneur*, ajoutée par les LXX, a passé de là chez Jean. La citation diffère et du texte hébreu et de celui des LXX, en ce que, d'après le premier, c'est

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots *διὰ τοῦτο οὐκ ἠδ. πιστεueiv*.

<sup>b</sup>Les byz. (Γ Δ etc.) : *πεπωρωκεν* ; les alex. (Λ Β Κ Λ Χ) : *επωρωσεν* ; **Π** : *επηρωσεν*.

<sup>c</sup>Au lieu de *νοησωσιν*, **Κ Π** Chrys. : *συνωσιν*.

<sup>d</sup>**Ν Β Δ** : *στραφωσιν*, au lieu d'*επιστραφωσιν* (T. R. avec 10 Mjj.) ; 5 Mjj. (K L etc.) : *επιστρεψωσιν*.

<sup>e</sup>Tous les Mjj., excepté L Γ, lisent *ιασομαι*, au lieu de *ιασωμαι*.

Esaïe qui doit aveugler et endurcir le peuple par son ministère : « *Engraisse le cœur de ce peuple* ; » d'après le second, cet endurcissement est un simple fait laissé à la charge d'Israël : « *Le cœur de ce peuple s'est endurci* ; » chez Jean, en échange, le sujet sous-entendu des deux verbes (*il a aveuglé, il a endurci*) ne peut être que Dieu. Cette troisième forme est évidemment une correction réfléchie de la seconde pour revenir au sens de la première : car l'acte d'Esaïe ayant été accompli en exécution de l'ordre divin, c'est avec raison que Jean l'attribue à Dieu même. Ce passage prouve que l'évangéliste, tout en se rattachant à la traduction grecque, n'en dépend pas et en connaît le texte hébreu (voir ⇒). — Τυφλοῦν, *aveugler*, désigne la privation de lumière intellectuelle, du sens du vrai et même de l'utile, du simple bon sens ; πωροῦν, *racornir la peau*, la privation de la sensibilité morale. De la paralysie de ces deux organes doit nécessairement résulter l'incrédulité ; le peuple pourra voir miracle sur miracle, entendre témoignage après témoignage, il ne discernera pas, dans celui que Dieu signale de la sorte et qui se rend tous ses témoignages, son Messie. — Le sujet des deux verbes est Dieu sans doute (Meyer, Reuss), mais Dieu en la personne de cet Adonai qui (d'après Esaïe 6.1) donne l'ordre au prophète. — La leçon de presque tous les Mss est ἰάσομαι, *et je les guérirai*. Ce futur pourrait signifier : « et je finirai par les ramener à moi par le moyen de leur endurcissement même. » Cependant les καί, *et... et...*, se rattachent trop étroitement les uns aux autres pour qu'un pareil contraste entre le dernier verbe et les précédents s'admette. La force du redoutable ἵνα μὴ, *afin que je ne...*, s'étend évidemment jusqu'à la fin de la phrase. La construction de l'indicatif avec cette conjonction n'a rien d'insolite (1 Corinthiens 13.3 ; 1 Pierre 3.1 ; Apocalypse 22.14) : elle est fréquente aussi dans le grec classique avec ὅπως. On pourrait sans doute expliquer dans ce sens : « de peur qu'ils ne se convertissent, auquel cas je les guérirai » (pour : je les guérirais). Mais l'autre sens reste le plus naturel : Dieu ne veut pas les guérir : cela n'est pas conforme à ses intentions actuelles envers eux. Voilà précisément pourquoi il ne veut pas qu'ils croient, ce qui le forcerait à leur pardonner et à les guérir.

Si tel est le sens des paroles du prophète et de celles de l'évangéliste, comment le justifier ? Ces déclarations seraient inexplicables et révoltantes si, au moment où Dieu les adresse à Israël et le traite de la sorte, ce peuple était dans l'état normal et que Dieu l'envisageât encore comme *son* peuple. Mais il n'en est rien ; en envoyant Esaïe, Dieu lui dit : « *Vas et dis à ce peuple* » (Esaïe 6.9). Et l'on sait ce que veut dire un père, lorsque, parlant de son fils, il dit : *cet* enfant, au lieu de *mon* enfant ; la relation paternelle et filiale est momentanément rompue. Un état anormal a commencé, qui oblige Dieu à employer de moyens d'un genre extraordinaire. Cette dispensation divine envers Israël rentre donc dans la catégorie des *châtiments*. La créature qui a longtemps abusé des faveurs divines tombe sous la plus terrible des punitions : de *but* elle devient pour un temps *moyen*. En effet l'homme peut, en vertu de sa liberté, refuser de glorifier Dieu par son obéissance et son salut ; mais dans ce cas même il ne saurait empêcher Dieu de se glorifier en lui par un châtement capable de faire éclater publiquement le caractère odieux de son péché. Dieu, dit Hengstenberg, a constitué l'homme de telle sorte que, quand il ne résiste pas aux premiers commencements du péché, il perd le droit de disposer de lui-même et obéit forcément jusqu'au bout à la puissance à laquelle il s'est livré. » Dieu ne *permet* pas seulement ce développement du mal ; il le *veut*, et il y *concourt*. Mais comment, dira-t-on, la sainteté de Dieu ainsi comprise peut-elle se concilier avec son amour ? C'est ce que saint Paul explique aux Juifs par l'exemple de leur ancien oppresseur, Pharaon, Romains 9.17 : D'abord ce roi refuse d'écouter Dieu et d'être sauvé ; il en a le droit. Mais après cela il est employé passivement au salut des autres. Dieu paralyse en lui et le sens du vrai et le sens du bon ; il devient sourd aux appels de la conscience et même aux calculs de l'intérêt bien entendu ; il est livré aux inspirations de son fol orgueil, afin que, par l'exemple éclatant de la ruine dans laquelle il se précipite lui-même, le monde apprenne ce qu'il en coûte de résister méchamment aux premiers appels de Dieu. Par là il sert du moins au salut du monde. L'histoire de Pharaon se reproduit dans celle des Juifs au temps de Jésus-Christ. Déjà à

l'époque d'Esaië la masse du peuple était tellement charnelle que son incrédulité future envers le Messie, l'homme de douleur, paraissait au prophète un fait moral inévitable (Esaië ch. 53). Nous devons même aller plus loin et dire avec Paul et Jean que, les choses étant telles, cette incrédulité devait être *voulue* de Dieu. Que fût-il advenu, en effet, du règne de Dieu si un pareil Israël, ayant reçu extérieurement et sans changement de cœur Jésus comme son Messie, eût formé dans de telles dispositions le noyau de l'Eglise ? Cette adhésion purement intellectuelle d'Israël, au lieu d'avancer l'œuvre divine dans le monde païen, n'eût servi qu'à l'entraver. On en a la preuve dans le rôle malfaisant qu'a joué dans l'Eglise apostolique la minorité pharisaïque qui avait accepté la foi. Supposez que le peuple juif en masse eût agi de même et eût dominé l'Eglise, l'œuvre de saint Paul n'était plus possible ; le monopole juif accaparait l'Evangile ; c'en était fait de l'universalisme, caractère essentiel du salut de la nouvelle alliance. La réjection des Juifs ainsi disposés était donc une mesure nécessaire au salut du monde. C'est dans ce sens que saint Paul dit Romains 11.12 « que la chute d'Israël a fait la richesse du monde, » et au v. 15 « que son rejet a été la réconciliation du monde. » Comment, en effet, les Gentils auraient-ils accueilli un salut lié à la circoncision et aux observances mosaïques ? Dieu dut donc aveugler Israël, afin que les miracles de Jésus fussent à ses yeux comme nuls et non avenus, et l'endurcir, afin que ses prédications demeurassent pour lui de vains sons (Esaië ch. 6). Ainsi l'Israël orgueilleux, légal, charnel, rejeta et put être rejeté *franchement*. Cette position tranchée n'empira pas au fond son sort ; mais elle eut pour le salut des Gentils les conséquences excellentes que saint Paul développe Romains ch. 11. Bien plus, par ce châtiment même, Israël devint ce qu'il avait refusé d'être par son salut, l'apôtre du monde ; et, comme Judas son type, il remplit bon gré mal gré son irrévocable mandat ; comparez Romains 11.7-10. Il est clair, d'ailleurs, qu'au milieu de ce jugement national chaque *individu* restait libre de se tourner vers Dieu par la repentance et d'échapper à l'endurcis-

sement général. Le v. 13 d'Ésaïe et le v. 42 de Jean en sont la preuve.

Quant au rapport de l'incrédulité juive à la *prévision* divine (v. 37 et 38), Jean n'indique point la théorie métaphysique au moyen de laquelle il parvient à concilier la prescience de Dieu avec la responsabilité de l'homme ; il accepte simplement ces deux données, l'une du sentiment religieux, l'autre de la conscience morale. Mais si l'on réfléchit que Dieu est au-dessus du temps, qu'à proprement parler il ne *prévoit* pas un fait qui, pour nous, est encore à venir, mais qu'il le *voit*, absolument comme nous contemplons un fait présent : que par conséquent, quand il l'énonce à un moment quelconque, il ne le *prédit* pas, mais le *décrit* en spectateur et en témoin, la contradiction de ces deux facteurs en apparence inconciliables s'évanouit. Une fois prédit, le fait, sans doute, doit arriver : le regard de Dieu ne peut lui avoir montré comme *étant* ce qui ne sera pas. Mais le fait n'est pas parce que Dieu l'a vu ; Dieu, au contraire, l'a vu parce qu'il *sera*, ou plutôt parce qu'à ses yeux il *est déjà*. Ainsi la cause réelle de l'incrédulité juive, annoncée par Dieu, n'est pas la prévision divine. Cette cause est en dernière analyse l'état moral du peuple lui-même. C'est cet état qui, une fois créé par les infidélités antérieures d'Israël, impliquait nécessairement le châtement d'incrédulité qui devait le frapper au moment décisif, le jugement d'endurcissement.

#### 12.41 C'est ce que dit Esaïe, quand<sup>a</sup> il vit sa gloire et parla de lui.

Jean justifie dans ce verset l'application qu'il vient de faire à Jésus de la vision du ch. 6 d'Ésaïe. L'Adonai que contemplait Esaïe à ce moment était l'être divin qui s'est incarné en Jésus. En cela encore Jean et Paul se rencontrent ; comparez 1 Corinthiens 10.4, où Paul appelle *le Christ* celui qui guidait Israël du sein de la nuée. Quelques interprètes ont essayé de rapporter le pronom αὐτοῦ, *de lui*, non à Christ, mais à Dieu<sup>b</sup>. Mais les

<sup>a</sup> A B L M X quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Sah. lisent οτι (*parce que*) au lieu de οτε (*quand*) que lisent 12 Mjj. (D Γ Δ etc.) les Mnn. It<sup>plur</sup> Vg. Syr. Chrys.

<sup>b</sup> Quelques Vss. (Sah. Cop. Syr<sup>p. hier</sup>) lisent en effet (après δοξαν) του θεου au lieu de αυτου. D : του θεου αυτου.

derniers mots : *et qu'il parla de lui*, seraient oiseux dans ce sens et cette remarque sans but dans le contexte. — La leçon alex. : « *parce qu'il vit...*, au lieu de : « *quand il vit*, » est admise par Tischendorf, Weiss, Keil, etc. Mais elle ne me paraît pas acceptable. Son seul sens raisonnable serait : « *parce que réellement il vit sa gloire et parla de lui si longtemps à l'avance (ce qui paraît impossible)*. » Mais cette réflexion serait bien froidement apologétique et assez inutile pour des lecteurs habitués à entendre citer les prophéties. Il y a plus de vraisemblance pour que la conjonction ὅτε, qui est assez rarement employée, ait été remplacée par ὅτι, qui reparaît à chaque ligne, que pour que l'inverse ait eu lieu. Les anciennes versions latine et syriaque sont d'accord pour appuyer le texte reçu. Le sens de celui-ci est simple et convient parfaitement. « *C'était du Christ, qui se manifestait à lui comme Adonai, qu'Esaië parlait quand il prononça de telles paroles.* » Jean prouve qu'il a le droit d'appliquer ici ce passage.

On eût pu conclure des v. 37-41 que pas un Juif n'avait cru ni n'avait pu croire ; les v. 42 et 43, en complétant ce résumé historique, écartent ce malentendu, mais expliquent en même temps l'inutilité de ces quelques exceptions quant à la marche générale de l'histoire.

**12.42 Il est vrai, cependant, que même parmi les chefs, plusieurs crurent en lui ; mais à cause des pharisiens ils ne confessaient point leur foi de peur d'être chassés de la synagogue ; 43 car ils ont aimé la gloire qui vient des hommes plus que<sup>a</sup> la gloire qui vient de Dieu.**

Cette exception confirme la règle, puisqu'elle prouve que, là même où la foi avait été éveillée, la crainte des hommes en comprima la profession et le développement. On voit par cette parole remarquable combien pesant était le joug sous lequel le pharisaïsme courbait Israël (voir les paraboles du ch. 10). La cause morale de l'endurcissement et de l'aveuglement du peuple (v. 40) était précisément cette puissance du fanatisme pharisaïque, incompatible avec l'esprit de l'Évangile. — Sur ὅμως, *pourtant*, comparez

<sup>a</sup> N L X 10 Mnn. lisent ὑπερ au lieu de ἡπερ.

Galates 3.15; 1 Corinthiens 14.7. — Les mots : *de peur d'être chassés de la synagogue*, confirment ce qui a été dit 9.22. — Le mot  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , au v. 43, est presque pris dans son sens étymologique : *opinion*, d'où : *approbation*. — La différence de leçon ( $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$  et  $\eta\pi\epsilon\rho$ ) est probablement due à l'*itacisme* (prononciation de  $\eta$  et de  $\upsilon$ , comme  $\iota$ ). Si on lit  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ , il y a ici deux formes de comparaison combinées, comme pour mieux faire ressortir l'odieux d'une telle préférence. — Ceux que l'on range ordinairement dans la classe de ces lâches, sont des gens tels que Nicodème et Joseph d'Arimatee. Je ne puis admettre cette application (19.38-42). Il s'agit plutôt de ceux qui restent extérieurement attachés au système juif, tels que Gamaliel et beaucoup d'autres, les Erasmes de ce temps-là. Sur la nécessité de la profession pour le salut, comparez Romains 10.10.

## II. LES CONSÉQUENCES DE LA FOI ET DE L'INCRÉDULITÉ : v. 44 À 50

Israël n'a pas seulement été aveugle par rapport aux signes ; il a été sourd à l'égard des témoignages qui les accompagnaient, et voilà ce qui achève de rendre son incrédulité impardonnable. Tel est le sens et l'esprit de ce morceau ; ce n'est point un sommaire de l'enseignement de Jésus en général. C'est un résumé fait au point de vue spécial de l'incrédulité juive. La première partie fait ressortir le privilège attaché à la foi (v. 44-46) ; la seconde, la condamnation qui frappera l'incrédulité (v. 47-48) ; la troisième, la raison de la gravité si décisive de ces deux faits moraux (49-50). La critique conteste avec raison que Jésus ait jamais tenu le discours suivant ; elle allègue à bon droit l'absence de toute indication relative aux circonstances de temps et de lieu, ainsi que le manque de toute idée nouvelle (voir Keim, par exemple). Mais elle se trompe en concluant à une composition factice que l'évangéliste mettrait dans la bouche de Jésus (de Wette), et en généralisant cette conclusion au point de ne plus voir dans les discours du

IV<sup>e</sup> évangile en général que l'expression des pensées propres de l'auteur (Baur, Reuss, Hilgenfeld).

De la part de l'évangéliste lui-même, peut-on supposer l'intention de nous présenter encore, à ce moment de son récit, un discours de Jésus comme réellement prononcé par lui ? C'est ce que font, il est vrai, ceux qui admettent que Jésus prononça ces paroles au sortir du temple (Lampe, Bengel), ou au moment où il y rentrerait de nouveau après le départ mentionné v. 36 (Chrysostome, Hengstenberg), ou dans un entretien privé devant ses disciples (Besser, Luthardt, 1<sup>re</sup> éd., Wahle<sup>a</sup>) De ces trois suppositions, les deux premières se heurtent au v. 36, qui indique évidemment la clôture du ministère public de Jésus. La troisième, retirée par Luthardt lui-même (2<sup>e</sup> éd.), a contre elle le terme ἔκραξε (*il cria* bien haut) et le fait que ce morceau ne renferme qu'une série de réminiscences des enseignements précédents. L'évangéliste a terminé avec le v. 36 son rôle de *narrateur*, quant à cette partie de l'histoire. Dès le v. 37 il contemple le fait mystérieux qu'il vient de retracer et *médite* sur ses causes et sur ses conséquences. C'est donc bien ici un discours composé par Jean ; mais il ne l'attribue point tel quel à Jésus ; il le donne comme un sommaire de tous les témoignages du Sauveur auquel les Juifs auraient dû croire, mais qu'ils ont rejetés. Voilà précisément pourquoi ce morceau ne renferme aucune idée nouvelle et ne porte aucune indication de temps ou de lieu. Les aoristes (ἔκραξε, εἶπεν) rappellent tous les cas particuliers dans lesquels Jésus avait prononcé sur lui-même de telles affirmations : ils doivent se rendre ainsi : « Et cependant il leur avait assez dit... , il avait crié assez haut... » Ou, comme s'exprime Bæumlein : « Jésus hatte aber laut erklärt... » Cette interprétation s'impose de plus en plus à l'exégèse moderne. Il résulte de là que chacune des déclarations suivantes reposera sur un certain nombre

---

<sup>a</sup>Wahle fait de ces versets non la clôture de la partie précédente, mais le commencement des derniers entretiens de Jésus avec les siens (ch. 13 à 16). On ne saurait méconnaître plus complètement la portée de ce morceau et le lien étroit qui le rattache à ce qui précède. 13.1 ouvre d'ailleurs bien évidemment une nouvelle section. G. G.



de passages renfermés dans les discours précédents. — Au rejet des miracles de Jésus, qui étaient le témoignage de *Dieu* (v. 37-43), l'incrédulité juive a ajouté le rejet du témoignage de *Jésus* sur lui-même :

**12.44 Or Jésus s'était écrié, disant : Celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ; 45 et celui qui me contemple, contemple celui qui m'a envoyé ; 46 je suis venu dans le monde comme lumière, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres.**

Combien de fois Jésus n'avait-il pas attesté sa pleine communion avec le Père, cette relation dans laquelle rien ne troublait la manifestation en sa personne de ce Père invisible dont il était l'organe ? *Croire en lui*, c'est donc bien pénétrer par l'acte de la foi, au travers de la personne humaine de Jésus, jusqu'à la source infinie de tout bien qui apparaît en lui (5.19-20 ; 6.57 ; 8.16,29,38 ; 10.30,38).

La négation : *Il ne croit pas en moi*, a sa pleine vérité en ce sens que le croyant ne croit pas en l'homme Jésus comme s'il fût venu ou eût agi en son propre nom (5.43) ; en Jésus, c'est réellement Dieu, et Dieu seul, qui est l'objet de la foi, puisque Dieu seul paraît en lui. Il n'est donc pas nécessaire de donner à *ne pas* le sens de *pas seulement*. — La vue, dont il est question au v. 45 est celle qui se développe avec la foi même, une intuition révélant l'être intime de la personne que l'on contemple. Sur la corrélation de ces deux actes si étroitement liés, *croire* et *contempler*, voir 6.40 et 6.36. — Jésus, la révélation vivante de Dieu, devient par le moyen de cette vue spirituelle la lumière de l'âme (3.19 ; 8.12 ; 9.5,39). Ainsi celui qui croit en Jésus possède Dieu et atteste aux yeux des autres par sa foi la vérité de Dieu (3.33). De quelle gravité n'est donc pas pour un être humain le fait d'accepter une telle apparition ! — A l'importance de la foi correspond celle du refus de croire :

**12.47 Et si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde<sup>a</sup> pas, je ne**

---

<sup>a</sup> **N** A B K L X **Π** plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Sah. Syr. lisent φυλαξῆ (garde) au lieu de πιστευσῆ (croit).

**le juge pas, moi ; car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. 48 Celui qui me rejette et qui ne reçoit pas mes paroles, a déjà son juge : la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera au dernier jour.**

Malheur à qui ne croit pas à Jésus et à sa parole dans laquelle il se manifeste et rend témoignage de lui-même ! Comme sa personne est la pure manifestation de Dieu, sa parole est la parfaite révélation de la pensée de Dieu. Aussi sera-t-elle l'unique pierre de touche dans le jugement. La déclaration du v. 47 n'exclut pas le rôle personnel de Jésus dans ce grand acte. Elle dit seulement que la sentence qu'il prononcera alors ne sera que la conséquence fatale de la position que l'homme aura prise à l'égard de sa parole ; c'est l'idée de 3.18 (ἤδη κέκριται) ; 5.24 ; 8.15. — La leçon φυλάξῃ, *garde*, doit être préférée à la leçon reçue : πιστεύσῃ (« et ne *croit* pas ») ; car le premier terme est moins usité que le second : il s'applique, non à l'observation par la conduite, — dans ce sens Jean emploie plutôt τηρεῖν, — mais à l'appropriation et à la possession intérieures. — Les derniers mots du v. 47 reproduisent l'idée de 3.17 ; comparez 9.39,41.

Dans le v. 48, où le rejet de Jésus est identifié avec celui de ses paroles, la mention expresse du *dernier jour* est remarquable. Comme l'observe Gess, « le jugement moral de l'humanité par la parole s'opère incessamment, maintenant déjà, d'après tout l'évangile. Et pourtant la notion du jugement dernier est tellement indispensable, dans la pensée l'évangéliste, qu'il l'énonce ici comme le terme sans lequel le jugement purement moral manquerait de son couronnement » (II, p. 452). Comment Reuss, Scholien, Hilgenfeld affirment-ils que le jugement final est nié dans notre évangile ! Et ce qui est frappant, c'est que l'évangéliste mentionne, en parlant ainsi, un fait qui n'est point indiqué dans la parole de Jésus sur laquelle repose celle-ci (3.18) — Les deux derniers versets expliquent pour quelle raison la position prise par l'homme à l'égard de Jésus et de sa parole a une importance si décisive. C'est qu'il n'a rien mêlé de lui-même à son enseignement

et qu'il l'a transmis, pour le fond et pour la forme, exactement tel qu'il l'a reçu du Père :

**12.49 Car je n'ai pas parlé de moi-même ; mais le Père qui m'a envoyé, m'a lui-même commandé<sup>a</sup> ce que je dois dire et comment je dois le dire ; 50 je sais que son commandement est la vie éternelle : ce que je dis, je le dis donc ainsi que mon Père me l'a dit.**

Si la parole de Jésus est la norme du jugement, c'est que c'est celle de Dieu même, et pour le fond (τί εἶπω) et pour la forme (τί λαλήσω). L'ἔντολή, *le commandement*, dont parle ici Jésus, n'est pas un mandat reçu une fois pour toutes avant de quitter le ciel. Cette idée est incompatible avec 3.34 ; 5.19-20,30 ; 8.16 (voir Gess, p. 542-543). Jésus reçoit pour chaque cas le *mandat* qu'il a à remplir ; il entend avant de parler, et il entend parce qu'il écoute. Cette docilité constante provient chez lui (v. 50) de la certitude qu'il a de la force vivifiante et régénératrice de cette parole que lui confie le Père. Quelles que soient les objections qu'elle soulève, les doutes qu'on y oppose, il est conscient de sa vertu par laquelle elle produit dans les âmes *la vie éternelle*. Voilà pourquoi (*aussi*, v. 50<sup>b</sup>) il la rend aux hommes telle qu'il la reçoit, sans se permettre d'y rien changer. Comparez 5.30 ; 7.16-17 ; 8.28 ; puis 6.63,68.

Jean formule très exactement dans ces quelques propositions la valeur absolue que Jésus a constamment attribuée dans notre évangile à sa personne et à sa parole. Ce sommaire ne saurait être celui de discours que l'évangéliste aurait la conscience d'avoir composés lui-même, car il ne pourrait dresser ce formidable réquisitoire contre l'incrédulité d'Israël au nom de discours que Jésus n'aurait jamais tenus, pas plus qu'il n'aurait pu motiver son acte d'accusation, dans le v. 37, par des miracles qui ne seraient que ses inventions propres. Lui attribuer un tel procédé, ce serait faire de lui un impudent imposteur ou un forcené. Et que penser de l'écrivain qui mettrait dans la bouche de Jésus ces paroles : *Je n'ai rien dit de*

---

<sup>a</sup> N A B M X 30 Mnn. lisent δεδωκεν au lieu de εδωκεν.

*moi-même, mon Père m'a commandé ce que je dois dire et comment je dois le dire,* et qui lui ferait dire cela, tout en ayant la conscience de l'avoir fait parler tout du long et de le faire encore en ce moment parler lui-même ? Y a-t-il là assez d'impossibilités morales ? Remarquons aussi combien ce coup d'œil rétrospectif, interrompant la narration, manquerait d'à-propos si on le supposait composé au second siècle, à une époque où la question du rejet des Juifs n'était plus une actualité ; combien au contraire il est naturel de la part d'un homme qui a été lui-même témoin de ce fait anormal et inattendu de l'incrédulité juive !

Avant de quitter cette seconde partie du récit évangélique, jetons encore un coup d'œil en arrière sur la marche de la narration. Nous avons vu s'accomplir sous nos yeux, à travers toutes ses péripéties si dramatiquement retracées, le développement de l'incrédulité nationale et la séparation progressive entre une population presque tout entière fanatisée par ses chefs et une faible minorité de croyants. Eh bien ! supprimons un instant par la pensée tout ce tableau, tous ces voyages de Jésus à Jérusalem, tous ces conflits au centre même de la théocratie — ainsi qu'on doit le faire dès qu'on rejette la crédibilité de notre évangile ; — nous voici en face de la catastrophe finale attestée par les synoptiques non moins que par saint Jean : comment expliquer ce soudain et tragique dénouement ? Uniquement par les froissements qui ont eu lieu dans une province reculée de la Terre-Sainte, à l'occasion de quelques guérisons sabbatiques ? Non ; l'historien sérieux, même en tenant compte de l'entrée du jour des Rameaux, ne pourra jamais se passer de tout cet ensemble de luttes hiérosolymitaines auxquelles nous venons d'assister.

## TROISIÈME PARTIE

La troisième partie de l'évangile retrace les derniers moments que Jésus a passés avec ses disciples ; en nous faisant connaître les suprêmes manifestations de son amour envers eux, elle nous initie au plein développement de *la foi* dans leur cœur. Jean oppose ainsi au sombre tableau de l'incrédulité israélite le tableau lumineux de la formation de la foi, chez les futurs fondateurs de l'Eglise. Christ opère cette œuvre dans le cœur des siens : 1° par deux *actes*, l'ablution des pieds et l'éloignement de Judas, par lesquels il purifie le cercle apostolique des derniers restes du messianisme charnel ; 2° par une série de *discours*, dans lesquels il prépare ses disciples à la prochaine séparation, leur donne les instructions nécessaires en vue de leur futur ministère et élève leur foi en sa personne à toute la hauteur qu'elle peut atteindre en ce moment ; 3° par une *prière* d'actions de grâces, par laquelle il appose le sceau à son œuvre maintenant achevée. Sous l'empire de ces dernières manifestations, la foi des disciples arrive à sa perfection relative, comme les fruits à leur maturité aux chauds rayons du soleil d'automne. Cette foi subit ici une double épreuve, celle de l'humiliation, par l'abaissement profond de Jésus dans l'acte du lavement des pieds, et celle du sacrifice d'eux-mêmes, par la perspective d'une lutte violente à accepter de la part du monde et d'une victoire à remporter uniquement par la force spirituelle du Christ. Que deviennent, avec de telles perspectives, les espérances terrestres qu'ils entretenaient encore dans leur cœur ?

Mais la foi des apôtres sort de cette épreuve triomphante et purifiée. Elle a saisi la personne divine du Christ : « *Nous croyons que tu es issu de Dieu* » (16.30). Cela suffit ; Jésus répond : « *Enfin vous croyez* » (16.31). Et il bénit son Père avec effusion (ch. 17) de lui avoir donné ces onze qui croient en lui et qui amèneront le monde à la foi.

Ainsi donc trois sections :

1. La purification de la foi des apôtres par deux faits décisifs ; 13.1-30.
2. L'affermissement et le développement de cette foi par les derniers enseignements de Jésus, qui renferment la révélation suprême de sa personne ; 13.31 à 16.33.
3. L'action de grâces pour ce ministère terrestre maintenant terminé ; ch. 17.

## **PREMIÈRE SECTION**

### **LES FAITS.**

1. L'ablution des pieds : v. 1 à 20
2. L'éloignement de Judas : v. 21 à 30

#### **I. L'ABLUTION DES PIEDS : V. 1 À 20.**

Cette section comprend un préambule (v. 1-3), le fait (v. 4-11), enfin l'explication de ce fait (v. 12-20).

1<sup>o</sup> Versets 1 à 3 : préambule.

Nous avons déjà trouvé, au commencement de plusieurs récits, de courtes introductions décrivant la situation à la fois extérieure et morale dans laquelle s'est accompli le fait qui va être raconté : ainsi 2.23-25 ; 3.22-24 ; 4.1-3,43-45. Chacun de ces préambules est, par rapport au récit qui doit suivre, ce que le prologue 1.1-18 est pour l'évangile tout entier, un coup d'œil général propre à orienter d'avance le lecteur. Tel est le but du préambule v. 1-3. Et de même que la substance du prologue général est empruntée à l'enseignement de Jésus dans la suite de notre évangile, nous constatons aisément que ce préambule particulier est tiré tout entier des faits et discours qui suivront.

**13.1 Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était venue<sup>a</sup>, où il devait quitter ce monde pour aller au Père, après avoir aimé les siens<sup>b</sup> qui étaient dans le monde, il acheva de leur témoigner tout son amour.**

Les mots *avant la fête de Pâques* se rattachent à la détermination précédente : *six jours avant la Pâque* (12.1), mais avec une différence d'expressions qui ne peut être accidentelle. Là il était dit : « Avant la Pâque » mot qui désignait, comme d'ordinaire, le repas pascal au soir qui terminait le 14 nisan (Exode ch. 12 ; Lévitique 23.5 ; Nombres 28.16). Ici Jean dit : « Avant la fête de Pâques ; » ce terme plus large comprend sans doute toute la journée du 14 nisan, où l'on enlevait le levain des demeures Israélites, et que l'on comptait déjà par cette raison dans les jours appartenant à la fête. C'est ce qui ressort de Nombres 33.3 (comparez aussi Josué 5.11), ou le jour du 15 nisan est désigné comme *le lendemain de la Pâque* (LXX : τῆ ἐπαύριον τοῦ πάσχα). Pour prouver que le 14 ne pouvait, être compris dans la fête, Keil cite Lévitique 23.6 ; Nombres 28.17 ; mais il ne faut pas oublier que dans ces der-

<sup>a</sup>T. R. avec les byz. (E F G H etc.) lit ἐληλυθεν ; les alex. (N A B K L etc.) : ἦλθεν. D : παρηγν.

<sup>b</sup>N : Ἰουδαιοὺς (*les Juifs*) au lieu de ἰδιοὺς !

niers passages le complément du mot *la fête* n'est pas *de la Pâque*, mais *des pains sans levain* (τῶν ἄζύμων); le manger des pains sans levain ne commençait en effet qu'avec le repas pascal, le soir du 14-15, pour durer sept jours, jusqu'au 21. C'était là la semaine des pains sans levain. — Si donc nous comprenons la journée du 14 dans l'expression *la fête de Pâques* de 13.1, l'expression *avant la fête de Pâques* nous place au plus tard au soir du 13. Mais si, au contraire, on identifie, comme le font plusieurs interprètes (Hengstenberg, Lange, Hofmann, Luthardt, Keil, etc.), le commencement de la fête avec le moment même du repas pascal, alors cette expression nous placerait au soir du 14, peu de moments avant l'ouverture de ce repas sacré. On verra plus tard l'importance de cette différence d'explication. — Cette détermination chronologique porte naturellement sur le verbe principal : ἠγάπησεν, *il aime*. Comme ce verbe exprime un sentiment existant habituellement dans le cœur de Jésus, et non pas un acte historique, plusieurs interprètes ont nié ce rapport. Quelques-uns ont fait porter cette détermination : *avant la fête...*, sur le verbe ἐγείρεται, *se lève*, v. 4 (Bleek. de Wette) mais que faire dans ce cas du verbe ἠγάπησεν, *il aime*? Il n'y a pas le moindre indice d'une parenthèse. D'autres ont voulu lier cette indication chronologique au participe εἰδώς, *sachant* (Luthardt, 1<sup>re</sup> éd. : Riggenbach), ou bien à ἀγαπήσας, *ayant aimé* (Wieseler, Tholuck). Mais, placée comme elle l'est, en tête de tout ce morceau, elle ne peut se rapporter qu'à l'action principale, dont l'indication le domine tout entier : ἠγάπησεν, *il aime*. Et cette relation, la plus simple, est aussi celle qui offre le meilleur sens. Comment Jean pourrait-il dire que Jésus avait été conscient de son prochain départ (εἰδώς) ou avait aimé (ἀγαπήσας) les siens *avant la fête*?<sup>a</sup> — Le verbe ἀγαπᾶν, *aimer*, doit désigner ici, comme cela résulte de l'aoriste, non le sentiment seulement, mais aussi ses manifestations ex-

<sup>a</sup>Wahle, désespérant de trouver à cette détermination chronologique une application convenable dans les premiers versets, la fait porter sur le v. 21 (le trouble de Jésus et la solennelle déclaration relative au traître) : moment tragique qui avait laissé une ineffaçable impression dans l'esprit de Jean. — Cette explication, qui fait de tout ce qui précède v. 21 un accessoire, n'a pas besoin d'être réfutée. G. G.



térieures (spécialement celles dont le récit va suivre). Jean veut dire que ce fut à la veille du premier jour de la fête, où il allait quitter les siens, que Jésus manifesta tout son amour pour eux et se surpassa en quelque sorte lui-même dans les témoignages qu'il leur donna de ce sentiment.

A cette première détermination, de nature chronologique, s'en rattache une seconde, de nature morale : *Jésus, sachant que...* C'était avec la conscience parfaitement distincte de son départ imminent que Jésus agissait et parlait comme Jean va nous le raconter. Cette pensée présidait à ces suprêmes manifestations de son amour. Hengstenberg et d'autres rattachent ce participe au verbe principal par l'idée d'un contraste : « Quoiqu'il sût bien... , cependant il aima et s'abassa de la sorte, » comme si la perspective de son élévation future avait pu être pour Jésus un empêchement à agir comme il le fait ! Jean n'avait pas besoin de démentir une supposition si absurde. Il veut dire, au contraire *parce qu'il voyait approcher l'heure de la séparation*, il redoubla de tendresse envers ceux qu'il avait si fidèlement aimés jusqu'alors. Qui ne sait comment la prévision d'une séparation imminente rend l'affection plus démonstrative ! Ainsi la plupart. — L'expression : « *Son heure était venue.* » contraste avec celle que nous avons rencontrée si souvent « *Son heure n'était pas encore venue.* » — Il y a antithèse réfléchie entre les termes : *le Père*, auprès de qui tout est repos, et *le monde*, où tout est lutte et péril. — Puis une troisième détermination, servant à rattacher l'acte du ἠγάπησεν, *il aima*, à tout un passé de même nature, que cette dernière soirée allait couronner. — *Les siens* : ceux qu'il s'était acquis par son amour.

La locution εἰς τέλος, *pour la fin*, n'a pas dans le grec classique le sens de *jusqu'à la fin* ; du moins, Passow n'en cite pas un seul exemple ; on dit plutôt, pour exprimer cette idée de durée, διὰ τέλους. Dans le N. T. on peut difficilement ne pas trouver le sens de *jusqu'à la fin* dans le εἰς τέλος, Matthieu 10.22 et parallèles (lors même que l'idée de durée se trouve plutôt dans le verbe *persévérer*). Mais les locutions ordinairement

employées dans ce sens sont, soit ἕως τέλους, soit μέχρι, ou ἄχρι τ. ; 1 Corinthiens 1.8 ; 2 Corinthiens 1.13 (ἕως) ; Hébreux 3.6,14 (μέχρι) ; Apocalypse 2.26 (ἄχρι).

Ce qui nous empêche surtout d'accepter ici ce sens, admis par nos versions, c'est qu'il serait oiseux. Etais-il donc nécessaire d'affirmer que Jésus *n'avait pas cessé* d'aimer les siens jusqu'au moment où il mourut pour eux ? Le vrai sens de εἰς τέλος, dans le N. T., est, comme chez les classiques : *pour la fin*, c'est-à-dire, tantôt : *à la fin*, au dernier moment ; tantôt : *jusqu'au bout*, *pour en finir*. Le premier de ces deux sens est certainement celui qu'il faut admettre Luc 18.5 : « De peur qu'elle n'en vienne *à la fin* jusqu'à me frapper ; » le second se trouve 1 Thessalonicien 2.16 : « La colère est venue sur eux *pour la fin*, » c'est-à-dire pour en finir avec eux, en se manifestant complètement. Comparez le εἰς τέλος dans les LXX, Josué 10.20 (jusqu'à une entière destruction) : 2 Chroniques 12.12 ; 31.1, et une foule d'autres exemples dans les Psaumes de Salomon et les Testaments des Douze patriarches (Hilgenfeld, *Einl.*, p. 243). Dans notre passage, ce sens me paraît le seul possible. Mais il s'agit d'amour, et non pas de colère. Cette locution signifie donc : la manifestation de son amour jusqu'à son effusion complète, de manière à l'épuiser en quelque sorte. — Comme analogie pour le sens de ἡγάπησεν, *il aima*, renfermant le sentiment et ses manifestations, on peut citer *Odyss.* Ψ, 214, où Pénélope dit à Ulysse : « Pardonne-moi si, aussitôt que je t'ai vu, je ne t'ai pas autant aimé (ὦδ' ἡγάπησα) que maintenant que je te serre dans mes bras. »

Ce v. 1 doit être envisagé comme formant le préambule, non de ce chapitre seulement, mais de toute cette partie de l'évangile, ch. 13 à 17. Nous verrons, en effet, que c'est dans les discours des ch. 14-16 et dans la prière du ch. 17, bien plutôt que dans le ch. 13, que se font jour les préoccupations de Jésus résumées par Jean dans le *sachant que* du v. 1 ; comparez 14.12 : « *Je m'en vais à mon Père.* » 15.18 : « *Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous.* » 16.28 : « *Je quitte le monde et je m'en vais à mon Père.* » 16.33 : « *Vous aurez de l'angoisse dans le monde.* » 17.11 : « *Je ne suis plus dans le*

*monde ; mais eux sont dans le monde, et je vais à toi.* » Comparez encore 13.34 ; 15.9,11,14 ; 17.23,24,26, etc. Mais — et c'est ce qu'il me paraît que l'on n'a pas suffisamment distingué — avec le v. 2 commence un second préambule, plus particulier, relatif seulement à la scène retracée dans le récit suivant (ch. 13). Ce second préambule renferme comme le premier trois déterminations ; l'une de *temps* : « un repas ayant eu lieu ; » la seconde, relative à *l'état présent* des choses : « le diable ayant déjà mis au cœur... ; » la troisième, de nature *morale* : « Jésus, sachant que... » On constate facilement la correspondance de ces trois déterminations avec les faits et les entretiens du récit suivant. Elles servent à mettre dans son plein jour la pensée de Jésus dans les deux scènes qui vont suivre immédiatement, celles de l'ablution des pieds et de l'éloignement de Judas.

**13.2 Et un repas ayant eu lieu<sup>a</sup>, le diable avait déjà mis au cœur de Judas fils de Simon, de le livrer<sup>b</sup>, 3 Jésus<sup>c</sup>, sachant que le Père avait remis<sup>d</sup> toutes choses entre ses mains, et qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait à Dieu...**

Et d'abord la détermination temporelle : *un repas ayant eu lieu*. La leçon alex. γινομένου, *ayant lieu*, me paraît inadmissible. Cette expression ne pourrait guère se rapporter qu'au repas pascal : « Pendant que ce repas avait lieu, Jésus se lève. » Mais il faudrait pour cela que l'article τοῦ, *le*, pût manquer, c'est-à-dire que le substantif fût suffisamment déterminé par ce qui précède, ce qui n'est pas le cas, puisque les premiers mots du v. 1 : « *avant la fête de Pâques,* » sont plutôt propres à écarter l'idée du repas pascal qu'à la faire naître. Le présent ou imparfait γινομένου, *ayant lieu*,

<sup>a</sup>On lit γινομενον (*ayant lieu*) dans **Ν** (γεινομ) B L X Or. (4 fois), au lieu de γενομενου (*ayant eu lieu*) que lit T. R. avec tous les autres Mjj. et tous les Mnn. et Vss. Or. (1 fois).

<sup>b</sup>**Ν** B L M X It<sup>aliq</sup> Vg. Or. (7 fois) lisent του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. ινα παραδω αυτον Ιουδας Σ. Ισκαριωτης. T. R. avec 11 Mjj. les Mnn. It<sup>pler</sup> Syr. Or. (5 fois) lit του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. Ιουδα Σ Ισκαριωτου ινα αυτον παραδω. It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> rendent βεβληκ. εις... par *se misisset in cor* ou *in corde*... — **Ν** B D : παραδοι au lieu de παραδω.

<sup>c</sup>**Ν** B D L X It<sup>aliq</sup> Vg. ne répètent pas ici ο Ιησους.

<sup>d</sup>**Ν** B K L Or. : εδωκεν au lieu de δεδωκεν.

me paraît être une adaptation, par les copistes, de ce participe au présent ἐγείρεται, *il se lève*, du v. 4. On n'a pas compris que le présent descriptif *se lève* pouvait parfaitement s'accorder avec le temps passé du participe : « (un) repas ayant eu lieu, Jésus se lève. » — Ce repas ne me paraît pas pouvoir être le repas pascal israélite. Le mot δείπνου, désignant ce repas solennel, devrait nécessairement être marqué par l'article.

La seconde détermination est énoncée dans les deux textes alex. et byz. sous deux formes assez différentes ; les byz. : « *Le diable ayant déjà jeté dans le cœur de Judas... qu'il livrât...* » Les alex. : « *Le diable ayant déjà jeté dans le cœur que Judas Iscariote, fils de Simon, livrerait...* » Dans le cœur de qui ? Celui du diable, répondent Meyer et Reuss. Ils prennent la locution grecque : *jeter dans le cœur*, dans le sens de : concevoir le dessein de. Mais ce sens n'est pas tolérable. Où est-il parlé, dans l'Écriture, du cœur du diable ? Puis on ne *jette* pas une pensée dans son propre cœur. Et pourquoi ne pas dire ἑαυτοῦ (*de soi-même*) ? Enfin depuis quand le diable dispose-t-il des hommes de telle sorte qu'il lui suffise de se *décider* à faire de l'un d'eux un traître, pour que celui-ci le devienne en effet ? Il faudrait donc expliquer : jeté dans le cœur de *Judas* (Bæumlein, Luthardt, Weiss) ; mais ce terme : *dans le cœur*, ne pourrait être employé ainsi d'une manière absolue et sans complément propre à le déterminer. Cette leçon est donc inadmissible. Elle est probablement due à une correction reposant sur l'idée que le fait exprimé par la leçon reçue constituerait une anticipation de celui qui sera raconté plus tard au v. 27 : mais à tort : car au moment où le repas avait lieu, la trahison était réellement consommée dans le cœur de Judas ; bien plus, d'après les synoptiques, tout était déjà conclu entre lui et le sanhédrin. La leçon byz. dit simplement : *Le diable ayant déjà jeté dans le cœur de Judas... qu'il le trahît*. — Le but de cette indication n'est pas de faire ressortir la longanimité et la charité de Jésus (Chrysostome, Calvin, Luthardt), ou la parfaite clarté d'esprit avec laquelle il marche au-devant de son sort (Meyer) ; ni non plus d'indiquer que le temps pressait (Lücke).

Jean veut motiver les différentes allusions que Jésus va faire à la présence du traître dans tout le cours de la scène suivante (comparez v. 10, 18, 21, 26) et surtout expliquer la conduite et le mot sévère de Jésus, v. 27. La leçon alex. παραδοῖ, au lieu de παραδῶ (T. R.), est expliquée de deux manières par les grammairiens : ou comme contraction de l'optatif παραδοίη (voir dans Kühner, *Ausführl. Gramm.*, une multitude d'exemples tirés de Platon et d'autres auteurs), ou comme contraction du conjonctif δόη, de δόω (pour δίδωμι) ; ainsi Bäumlein, d'après Buttmann. — Comme la première détermination : *un repas ayant eu lieu*, répond à la première du v. 1 : *avant la fête...*, ainsi la réflexion : *le diable ayant jeté...*, répond à celle du v. 1 : *ayant aimé les siens...* La haine la plus noire forme le pendant du plus tendre amour.

Le tableau de la situation extérieure et morale est complété par une troisième indication qui nous fait pénétrer dans le sentiment intime de Jésus et nous dévoile le vrai sens de l'acte d'abaissement qui va suivre : « *Jésus sachant que...* » Ce *sachant* n'est nullement la reprise de celui du v. 1 ; car il a un contenu tout différent. Ce n'est pas le sentiment douloureux de la séparation prochaine, c'est la conscience de sa grandeur qui lui inspire l'acte d'abaissement qu'il va accomplir. Ici, plus fréquemment encore qu'au v. 1, les commentateurs interprètent en ce sens : « *Quoique, sachant ; quoique se sentant si grand, il s'abaissa* » C'est là, selon nous, méconnaître plus gravement encore la pensée de l'évangéliste et celle de Jésus lui-même. Ce n'est point *malgré* sa grandeur divine, c'est *à cause de* cette grandeur même, que Jésus s'humilie, comme il va le faire. Précisément parce qu'il se sent le plus grand, il comprend que c'est à lui de donner le modèle de la réelle grandeur en s'abaissant au rôle du plus petit ; car la grandeur, dans le royaume messianique qu'il vient inaugurer sur la terre, consiste dans l'abaissement volontaire. Ce mode de grandeur, encore inconnu ici-bas, *les siens* doivent en ce moment le contempler en lui afin que son Eglise n'en connaisse jamais d'autre. C'est donc *en tant que* Seigneur, et non *quoique* Seigneur, qu'il

va remplir l'office d'esclave. Du reste, cette idée, c'est Jésus lui-même qui l'énonce (v. 13-14) : « *Vous m'appellez Maître et Seigneur... Si donc...* » et c'est de ces mots qu'elle est tirée. On comprend par là l'accumulation des propositions qui rappellent les traits de la grandeur suprême de Jésus ; 1° sa *position* souveraine : tout lui est remis ; 2° son *origine* divine : il vient de Dieu ; 3° sa *destination* divine : il retourne à Dieu (à remarquer la répétition du mot *Dieu*). C'est dans la conscience de ce qu'il est, qu'il fait ce que nul autre n'a jamais fait. L'exemple devient ainsi pour les siens décisif, irrésistible : le serviteur ne peut rester le front haut quand le Maître s'abaisse ainsi devant lui.

2° Versets 4 à 11 : le fait.

**13.4 [Jésus] se lève du repas et dépose ses vêtements ; et, prenant un linge, il s'en ceint ; 5 puis il verse de l'eau dans le bassin ; et il se mit à laver les pieds des disciples<sup>a</sup> et à les essuyer avec le linge dont il était ceint.**

Le v. 3 nous a d'avance initiés au sens de cet acte. Au besoin, cela pourrait suffire pour le motiver. Aussi Ewald et Meyer n'y cherchent-ils aucun motif extérieur. Cependant, Jésus n'agit pas, en général, par une simple impulsion du dedans : il obéit à une occasion donnée dans laquelle il discerne le signal du Père. Saint Luc nous raconte, 22.24-27, que dans ce repas une dispute survint entre les disciples sur la question de savoir à qui appartenait entre eux le premier rang. Sur quoi Jésus leur dit : « Le premier parmi vous doit prendre la place du dernier. » Puis, se donnant en exemple : « Qui est le plus grand, celui qui est assis à table ou celui qui sert ? Eh bien ! me voici au milieu de vous comme celui qui sert ! » Cette réponse de Jésus pourrait s'appliquer à sa manière d'être en général au milieu des siens ; et c'est peut-être ainsi que l'a comprise Luc, à qui cette parole du Seigneur avait été transmise détachée du récit qui nous occupe. Mais pour nous, connaissant l'acte que Jésus avait accompli dans ce même

---

<sup>a</sup>D quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr. ajoutent αυτου après μαθητων.

repas, il nous est impossible de ne pas le rapprocher de cette parole et de ne pas nous expliquer celle-ci par celui-là. L'ablution des pieds fut sans doute motivée par cette dispute dont parle Luc. Jésus aura voulu extirper du cœur de ses apôtres ce dernier reste du vieux levain d'orgueil et d'ambition messianique qui infectait encore leur foi et qui se manifestait d'une manière si choquante dans la discussion dont Luc a conservé le souvenir. — Mais pourquoi donner cette forme à la leçon qu'il voulait laisser aux siens en cette occasion suprême ? Luc place la dispute tout à la fin du souper, et l'on pourrait admettre, à la rigueur, que, peiné dès le commencement du repas de ce qu'aucun d'eux ne s'était offert à remplir cet humble office et de ce que, par conséquent, l'ablution des pieds n'eût pas eu lieu. Jésus avait gardé d'abord pour lui son impression, mais que plus tard, une occasion de l'exprimer se présentant, il l'avait saisie, précisément comme dans le cas de Luc 7.44. L'ablution aurait ainsi eu lieu, comme simple exemple vers la fin du souper. Cependant la place naturelle d'une pareille cérémonie est au commencement du repas, et l'on peut bien admettre que Luc a placé dans le récit de ce repas, comme détail supplémentaire, un fait, qu'il savait y appartenir, mais dont il ignorait le moment précis. En effet il dit simplement : « *Il y eut aussi une dispute.* » Jésus était déjà assis à table (v. 4) : les apôtres prirent leurs places (v. 6 et 12). Ce fut peut-être à cette occasion que la dispute éclata chacun prétendant avoir des droits à être assis plus près du Seigneur. En ce moment Jésus se leva et leur fit comprendre en se chargeant de l'humble office que chacun d'eux aurait spontanément dû s'empressement de remplir, quel est réellement le plus grand dans son royaume. Il ne s'agit point ici d'une leçon de bonté, de condescendance, de serviabilité mutuelle. Comparez v. 13-15 et surtout le v. 10 qui, à ce point de vue, n'est plus compréhensible. Jésus veut leur apprendre que la condition pour *entrer* et pour *avancer*, dans un royaume tel que le sien, c'est, à l'inverse de ce qui se passe sur la terre, de savoir s'abaisser, s'effacer soi-même ; et que, plus chacun devancera l'autre dans cet art divin, plus il se rapprochera de lui, en esprit d'abord, puis en gloire.

Chaque trait du tableau suivant trahit le souvenir du témoin oculaire ; Jean décrit cette scène comme la contemplant en ce moment même. — Jésus prend le costume d’esclave. *Ses vêtements* : ici, la robe de dessus ; Jésus ne garde que la tunique, le vêtement des esclaves. Il se ceint du linge, parce qu’il doit porter le bassin avec les deux mains. Νιπτῆρα, avec l’article : le bassin, celui qui se trouvait là dans ce but et qui appartenait à l’ameublement de la salle. *Nihil ministerii omittit*, dit Grotius.

**13.6 Il vient donc à Simon Pierre, et celui-ci<sup>a</sup> lui dit : Seigneur<sup>b</sup> toi, tu me laveras les pieds ? 7 Jésus répondit et lui dit : Ce que<sup>c</sup> je fais, tu ne le comprends pas pour le moment, mais tu le comprendras ci-après. 8 Pierre lui dit : Non, jamais tu ne me laveras les pieds ! Jésus lui répondit : Si je ne te lave, tu n’as point de part avec moi. 9 Simon Pierre lui dit Seigneur<sup>d</sup>, non pas les pieds seulement, mais aussi les mains et la tête ! 10 Jésus lui dit : Celui qui est baigné n’a pas besoin d’autre chose que de se laver les pieds<sup>e</sup>, mais il est net tout entier ; et vous, vous êtes nets, mais non pas tous. 11 Car il connaissait celui qui le trahissait ; c’est pourquoi il dit<sup>f</sup> : Vous n’êtes pas tous nets.**

Il faut bien remarquer que cet entretien avec saint Pierre survient dans cette scène comme un épisode inattendu. Οὕν, *donc* (v. 6) : en allant de l’un à l’autre d’après l’ordre dans lequel ils étaient assis. La conséquence naturelle à tirer de ce *donc* est que Pierre ne fut pas le premier auquel Jésus lava les pieds ; il n’était donc pas assis à côté de lui (comparez v. 24). — Le sentiment de vénération qui provoque cette résistance de Pierre s’exprime dans l’antithèse des pronoms σὺ, *tu*, et μου, *me*, et dans le titre : *Seigneur*.

<sup>a</sup> B b Syr<sup>hier</sup> omettent εχεινος. It<sup>pler</sup> Vg. Cop. lisent : *Petrus*. Syr<sup>sch. sin</sup> : *Simon*.

<sup>b</sup> N omet κυριε (*Seigneur*).

<sup>c</sup> N lit α εγω au lieu de ο εγω.

<sup>d</sup> N quelques Mnn. retranchent κυριε (*Seigneur*).

<sup>e</sup> T. R. avec A E G M S U Γ Δ Λ : η τους ποδας νιψασθαι (*que de se laver les pieds*) ; B C K L Π : ει μη τους ποδαδ νιψασθαι (*si ce n’est de se laver les pieds*) ; N c : νιψασθαι (*n’a pas besoin de se laver, mais...*).

<sup>f</sup> B C L ajoutent οτι.



Ici, comme Matthieu 16.22, c'est le respect qui produit dans la conduite de cet apôtre le manque de respect. — L'antithèse de ἐγώ et σύ (*moi... tu*) (v. 7) répond à celle de σύ et μου (*tu... me*) (v. 6). — L'expression μετὰ ταῦτα, *ci-après*, signifie d'après Chrysostome, Grotius, Tholuck, Reuss, Wahle : par les lumières que te donneront les expériences de ton ministère futur. Mais le rapport entre γνώσῃ, *tu comprendras*, et γινώσχετε, *comprenez-vous* (v. 12), montre que Jésus pense plutôt à l'explication qu'il va donner à l'instant même, après avoir achevé l'acte commencé.

La douceur de Jésus enhardit Pierre : il n'avait qu'interrogé (v. 6) ; maintenant il refuse positivement, et même pour toujours. Si ce refus de Pierre provient de modestie il n'est pas moins vrai que, comme dit Weiss, cette modestie n'est pas exempte de propre volonté et d'orgueil. Jésus lui répond sur le même ton catégorique, et il y a certainement un écho du *pour jamais* de Pierre dans le *point de part avec moi*, de Jésus. C'est cette relation qui nous empêche d'admettre, avec Weiss, Reuss, que ces mots signifient : « Tu ne participes pas en ce moment à mes sentiments » ou : Tu n'es pas en communion avec moi (présent ἔχεις, *tu as*). Le ἔχεις peut parfaitement être un présent d'anticipation et se rapporter au bonheur à venir. La locution μέρος ἔχειν μετὰ, *avoir part avec*, indique la participation de l'inférieur au butin, à la richesse, à la gloire de son chef (Josué 22.24 ; 2 Samuel 20.1 ; 1 Rois 12.16). Le refus de Pierre d'accepter le service humiliant que Jésus veut lui rendre, équivaut à rejeter l'esprit de son œuvre ; il indique la résolution de persévérer dans l'amour de la grandeur charnelle dont Jésus veut précisément purifier ses disciples par cet acte. En repoussant l'abaissement que son Maître s'impose pour lui. Pierre repousse en principe celui qu'il devrait un jour s'imposer pour ses frères. La réponse de Jésus est en rapport avec ce sens : elle reproduit avec une force nouvelle l'avertissement qu'il adressait à tous les disciples, à l'occasion d'une dispute toute semblable entre eux : « Si vous ne changez et ne devenez comme des enfants, non seulement aucun d'entre vous ne sera le plus grand dans le royaume

des cieux, mais *vous n'y entrerez pas du tout* » (Matthieu 18.1-4).

Le v. 9 nous présente un de ces revirements d'impression subits que nous observons fréquemment chez Pierre, dans le récit synoptique. C'est bien ici le Pierre qui s'élançe sur les eaux, et qui crie l'instant d'après : « Je péris ! » qui frappe de l'épée, et qui prend la fuite ; qui pénètre chez le grand-sacrificateur, et qui renie. La concordance parfaite de ces traits disséminés et l'image pleine de vie qui en résulte, prouvent admirablement, dans ce cas comme dans tous les autres, ainsi que l'a si bien développé Luthardt, la pleine réalité de l'histoire évangélique. — Tout le sens de l'acte de Jésus était dans le fait de laver *les pieds*. La nature de l'acte changeait absolument dès qu'il concernait la tête, car dans ce cas ce n'était plus un acte d'humiliation. Jésus suit Pierre sur ce terrain, et c'est là ce qui motive le sens nouveau donné à cet acte dans sa réponse. Au fond, ce que demandait Pierre, sans y penser, c'était, au lieu de l'enlèvement d'une tache, un complet renouvellement et comme un second baptême : il niait implicitement l'œuvre déjà faite chez lui (15.3). C'est là ce qui donne la clef de la réponse de Jésus. Cette réponse est naturellement à double entente. Jésus s'élève immédiatement, comme dans l'entretien avec la Samaritaine, du domaine matériel au spirituel. De même qu'après s'être baigné le matin, un homme s'envisage comme net pour la journée tout entière et se contente de se laver les pieds lorsqu'il rentre du dehors, afin d'enlever les souillures accidentelles qu'ils ont pu contracter dans la marche, de même celui qui, en s'attachant sérieusement à Christ, a rompu, une fois pour toutes, avec le péché, n'a pas besoin de recommencer à chaque souillure particulière cette consécration générale ; il n'a qu'à se nettoyer de cette tache par la confession et le recours à Christ. Il faut se rappeler ici ce que Jésus dit aux disciples, 15.3 : « Vous êtes déjà nets, à cause de la parole que je vous ai annoncée. » En recevant sa parole ils avaient reçu en principe la parfaite sainteté dont elle est la norme dans la vie en lui. Il n'y a plus qu'à changer le droit en fait, en se replaçant toujours de nouveau sur le fondement posé. Weiss pense

que toute notion de *pardon* dans le symbole de l'ablution est étrangère à ce contexte. Mais la rupture fondamentale avec le péché, que Jésus compare au *bain complet*, implique un pardon général et la réconciliation avec Dieu, et chaque acte de destruction d'un péché particulier, représenté par *l'ablution des pieds*, implique le pardon particulier de ce péché. — Reuss objecte que la réponse de Jésus, ainsi expliquée, ferait dévier le symbole de son sens primitif. Nous avons vu que le sens du symbole était tout autre que celui de la disposition à l'obligeance envers le prochain ; que Jésus voulait extirper un mauvais penchant du cœur des disciples. Voilà ce qui donne lieu à la tournure nouvelle que prend l'explication du symbole à la suite de la demande de Pierre. Je crois avec Reuss que, quoi qu'en dise Weiss, Jésus pense ici au baptême d'eau, symbole de la purification générale, et veut dire qu'il n'est pas plus nécessaire de renouveler cet acte (ce que demandait Pierre) que celui de la foi elle-même dont il est le symbole. — La leçon εἰ μή, *si ce n'est*, chez quelques alex., est une correction du ἧ, dans le T. R qui est légèrement irrégulier ; ἧ, *que*, pour οὐδενὸς ἄλλου ἧ, *rien autre chose que*. Le retranchement des mots ἧ τοὺς πόδας dans le *Sinaït*, change complètement le sens : « Celui qui est baigné n'a plus besoin de se laver ; mais il est pur tout entier. » Cette leçon est une correction provoquée par la difficulté de distinguer entre le bain total et le lavage partiel. — Les derniers mots : *mais il est net tout entier*, doivent s'expliquer ainsi : « *Mais, bien loin d'avoir à se baigner une seconde fois tout entier, comme tu le demandes, son corps en général est pur. Il suffit de nettoyer la souillure locale que les pieds ont contractée.* »

Mais cet état de réconciliation et de consécration est-il bien celui de tous ? Non, il est un disciple qui a rompu le lien avec Jésus ou dans le cœur duquel ce lien n'a jamais existé : ce serait lui qui aurait réellement besoin de l'acte intérieur dont Pierre vient de réclamer le symbole. C'est ici la première révélation de la trahison de Judas, dans le cours de ce repas. En exprimant de la sorte la douleur que lui fait éprouver la pensée de ce

crime, Jésus fait un dernier effort pour amener Judas à la repentance. Et s'il ne réussit pas, il aura montré du moins à ses disciples qu'il n'était pas la dupe de son hypocrisie (v. 19).

3° Versets 12 à 20 : l'explication.

**13.12** Lors donc qu'il leur<sup>a</sup> eut lavé les pieds et qu'il<sup>b</sup> eut repris ses vêtements, s'étant remis à table<sup>c</sup>, il leur dit : Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? **13** Vous m'appellez Maître et Seigneur<sup>d</sup>, et vous dites vrai ; car je le suis. **14** Si donc je vous ai lavé les pieds moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi<sup>e</sup>, vous laver les pieds les uns aux autres. **15** Car je vous ai donné<sup>f</sup> un exemple, afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi<sup>g</sup>. **16** En vérité, en vérité je vous dis que le serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'a envoyé. **17** Si vous savez ces choses, vous êtes bienheureux, pourvu que vous les fassiez.

Jésus ne craignait rien tant pour son Eglise que les prétentions hiérarchiques. Les disciples savaient que leur Maître établissait un règne. Ce mot seul était propre à réveiller chez eux des idées de domination dans le sens terrestre ; c'est pourquoi il leur montre que, dans ce règne, le moyen de monter, c'est de descendre, et le chemin de la première place, c'est de se mettre sans hésiter à la dernière. — Au v. 13, *vous m'appellez* signifie proprement : Vous me désignez ainsi quand vous m'adressez la parole : *toi, le Maître*. De là les deux substantifs au nominatif. Le titre de *Maître* se rapporte à l'enseignement ; celui de *Seigneur*, à la domination sur la vie entière. C'est la reproduction des titres *rabbi* et *mar* que les élèves juifs

<sup>a</sup> N lit αυτου (*lui* eut lavé) au lieu d'αυτων.

<sup>b</sup> N A L It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> omettent και devant ελαβεν.

<sup>c</sup> Au lieu d'αναπεσων, N B C It<sup>aliq</sup> Syr. lisent και ανεπεσεν, et A L It<sup>pler</sup> και αναπεσων.

<sup>d</sup> 6 Mjj. (byz.) lisent ο κυρ. και ο διδασκ. (*le Seigneur et le Maître*) ; T. R. avec tous les autres (12 Mjj.) : ο διδ. κ. ο κυρ.

<sup>e</sup> D It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch. sin</sup> lisent ποσω μαλλον (*combien plus*) devant και υμεις.

<sup>f</sup> N A K M Π : δεδωκα (13 Mjj.)

<sup>g</sup> D 6 Mjj. : ποιειτε au lieu de ποιητε.

donnent à leurs maîtres. Le titre le plus élevé, celui de *Seigneur*, est placé le second, conformément à la gradation naturelle. Le T. R. s'accorde ici avec les alex. — C'est de ces mots : *Car je le suis*, que Jean a proprement tiré le εἶδως, *sachant*, du v. 3. — Depuis le quatrième siècle, l'Eglise a trouvé, dans les v. 14 et 15, l'institution d'un rite ; et l'on sait ce que cette cérémonie est devenue, là où elle est encore matériellement pratiquée<sup>a</sup>. Mais ni le terme ὑπόδειγμα, *exemple*, ni le pluriel *ces choses* (v. 217) ne conviennent à l'idée d'une institution ; et, au v. 15, Jésus aurait dû dire ὅ, *ce que*, au lieu de καθώς, *comme*. S'abaisser pour servir, et servir pour sauver : voilà l'essence morale de cet acte, son élément permanent. La forme était accidentelle et, comme nous l'avons empruntée à la situation donnée, par conséquent passagère. L'ablution des pieds dont il est parlé 1 Timothée 5.10 est un devoir d'hospitalité et n'est qu'en relation morale avec la prescription des v. 14 et 15. — Le sens de la sentence du v. 16, qui se trouve aussi dans les synoptiques, mais diversement appliquée (Luc 6.40 ; Matthieu 24.25 ; comparez Jean 15.20), est ici, comme Matthieu ch.10, que le subordonné ne peut trouver indigne de lui ce que son supérieur a consenti à faire. — Mais le Seigneur sait qu'il est plus facile d'approuver et d'admirer l'humilité que de la pratiquer ; c'est pourquoi il ajoute la parole du v. 17. Ἐἰ, *si*, « si vraiment : » comme cela est réellement ; c'est la supposition générale : ἐάν, *au cas où* ; c'est la condition plus particulière. — Le bonheur dont parle Jésus n'est pas seulement celui de *connaître* le devoir de l'abaissement volontaire (Westcott), ni la douceur intime dont jouit le disciple en l'accomplissant (Weiss) ; c'est une supériorité réelle de position devant Dieu dès maintenant et dans l'économie future. On est d'autant plus grand aux yeux de Jésus et d'autant plus rapproché de lui que l'on consent à s'abaisser da-

<sup>a</sup>Voir dans Westcott l'histoire sommaire de ce rite, déclare obligatoire dans un concile tenu à Tolède (694), célébré dans les églises d'Espagne et de Gaule, accompli le Jeudi saint par le pape comme représentant du Christ, reçu aussi dans l'Eglise grecque, ou il s'est maintenu dans les couvents, combattu par les réformateurs ; admis en Angleterre depuis Wolsey (1530) jusqu'au règne de Jacques II même par les Mennonites en Hollande et par l'église Morave ou il tombé en désuétude.

vantage, comme lui, pour servir ses frères (Matthieu 18.4).

**13.18 Je ne dis pas cela de vous tous ; je<sup>a</sup> connais ceux que<sup>b</sup> j'ai choisis ; mais c'est afin que l'Écriture soit accomplie : « Celui qui mange le pain avec moi<sup>c</sup> a levé<sup>d</sup> le talon contre moi. » 19 Dès maintenant, je vous le dis, avant que la chose arrive, afin que, quand elle sera arrivée, vous croyiez<sup>e</sup> que c'est moi.**

L'idée du bonheur des disciples qui marchent dans la voie de l'humilité évoque dans le cœur de Jésus le sentiment d'un contraste : il y a là un être qui, indomptable dans son orgueil, se prive de ce bonheur et attire sur lui le contraire de la μακαριότης (v. 17). — Ἐξελεξάμην, *j'ai choisis*, est rapporté par Reuss à l'élection pour le salut ; dans ce sens ce terme ne s'appliquerait pas à Judas. Ce serait une nouvelle preuve du prédestinarianisme de Jean. Mais rien ne ressort plus au contraire dans tous ces récits que la responsabilité et la culpabilité humaine. Me trompé-je en soupçonant que la leçon τίνας (*quels*), portant sur la qualité dans les alex., a été substituée au οὓς (*ceux que*) du T. R sous l'empire de cette fausse interprétation ? L'élection dont parle Jésus se rapporte à celle des Douze, y compris Judas ; comparez 6.70. Et *connaître* signifie *discerner*, non approuver, aimer. Ces mots : *Je connais*, servent à justifier la déclaration précédente : *Je ne dis pas cela de vous tous*. Si le *car* de 4 Mjj. est une glose, c'est une glose juste. — On pourrait faire dépendre le *afin que* du verbe suivant *a levé* : « Afin que l'Écriture soit accomplie, celui qui mange a levé... » Jésus ferait ainsi rentrer la citation scripturaire dans son propre discours. Mais il est plus naturel d'admettre une ellipse, en expliquant, avec Meyer : « Je l'ai néanmoins choisi, afin que... » ou bien, ce qui paraît plus simple, en suppléant : « *Cela est arrivé*, afin que... » Comparez 19.36 ; 1 Jean 2.19 ; Matthieu 26.56. Cette der-

<sup>a</sup> N A K Π 30 Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sch. sin</sup> lisent γαρ après εγω.

<sup>b</sup> N B C L M Or. lisent τίνας (*quels*) au lieu de οὓς (*ceux que*).

<sup>c</sup> B C L : μου (*mon pain*) au lieu de μετ' εμου (*le pain avec moi*).

<sup>d</sup> N A U Π : επηρχεν au lieu d'επηρεν.

<sup>e</sup> B C : πιστευητε au lieu de πιστευσητε.

nière ellipse reporte plus expressément la responsabilité de l'élection de Judas sur Dieu, à qui Jésus a obéi; voir à 6.64. — Le Psaume 41, au v. 10 duquel est empruntée la parole citée, n'est qu'indirectement messianique; son sujet immédiat est le juste affligé; mais cette idée n'est parfaitement réalisée que dans le Messie souffrant. Parmi les afflictions dont le juste est frappé, le psalmiste (David, d'après le titre; selon Hitzig, Jérémie) met en première ligne la trahison d'un ami intime. Dans la bouche de David, ce trait se rapporte à Achitophel. « Ce dernier coup, veut dire Jésus, ne pouvait manquer de m'atteindre aussi, moi en qui se réunissent toutes les épreuves du juste souffrant. » C'est là, dans ce contexte, le sens de la formule : *afin que fût accomplie*. Weiss prétend que Jean veut mettre cette parole du psaume dans la bouche du Messie lui-même. Pas un mot dans le texte de Jean ne justifie cette assertion. Il suffit de comparer 18.9 à 17.12 pour voir combien il est contraire à la pensée de l'évangéliste de presser ainsi le sens du : *afin que fût accompli*. Au lieu du singulier ἄρτον, *le pain*, conforme à l'hébreu, les LXX ont le pluriel ἄρτους, et, pour tout le reste du passage, la traduction de Jean est également indépendante de celle des LXX<sup>a</sup>. *Lever le talon*, pour ruer, est l'emblème de la haine brutale, et non, comme quelques-uns l'ont pensé, de la ruse. Cette expression s'applique bien à la position actuelle de Judas qui déjà a préparé sa trahison et qui est sur le point de l'exécuter. On peut hésiter entre le parfait ἐπῆρχεν et l'aoriste ἐπῆρεν. Il est difficile aussi de se décider entre les deux leçons ἐμοῦ, *de moi*, et μετ' ἐμοῦ, *avec moi* : la première peut avoir été tirée des LXX; la seconde, des parallèles Marc 14.18; Luc 22.21 (Weiss). Ainsi prévue et prédite par Jésus, cette trahison qui, autrement, eût pu scandaliser ses disciples, se transformera plus tard en un appui pour leur foi. C'est là ce que veut faire ressortir Jésus au v. 19, et non pas, comme le pense Weiss, relever la preuve de sa messianité qui résultera de l'accomplissement de la prophétie; comparez les mots : *avant que cela arrive*, qui, dans ce cas, perdraient

<sup>a</sup>Les LXX : ἐμεγάλυνε ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.

leur portée. Le ἄπ' ἄρτι, est opposé, non aux déclarations analogues qui suivront encore sur Judas (Weiss, Wahle), mais à la réalisation subséquente du fait prédit.

**13.20 En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.**

La relation entre cette parole et les précédentes est si peu claire que Kuinoel et Lücke ont proposé d'envisager ce verset comme une glose tirée de Matthieu 10.40. Meyer, Hengstenberg pensent qu'en face de la trahison de Judas, Jésus voulait encourager ses apôtres en leur rappelant la grandeur de leur mission, Bæumlein dit : « Un fragment d'un plus grand tout, auquel appartenait peut-être l'institution de la sainte Cène. » Luthardt et Keil mettent cette parole en rapport avec l'ablution des pieds : les disciples doivent apprendre de Jésus à rendre le même service à ceux qu'il leur enverra. Mais, comme nous l'avons vu, le sens de l'acte de l'ablution était tout différent, et cette parole est trop séparée de cet acte. Les versets 18-19 sont une simple digression, occasionnée par le contraste entre le sort de Judas et le bonheur des disciples fidèles (v. 17). Le v. 20 se rattache directement à l'idée de ce bonheur annoncé v. 16 et 17. L'envoyé de Jésus qui, humble et fidèle, sert comme lui, porte son Maître avec soi et dans son Maître Dieu même. Jésus venait de dire : « *Le serviteur n'est pas plus grand que le maître* ; il semble dire maintenant : « *Et il n'est pas moins grand que lui.* » Le recevoir, c'est, par conséquent, recevoir en lui Jésus, et en Jésus Dieu lui-même ; comparez Matthieu 18.4-5 et parall. Chez Luc 22.29, Jésus, après avoir dit : « *Me voici au milieu de vous comme celui qui sert,* » ajoute : « *Je vous transmets le royaume comme mon Père me l'a transmis.* » Transmettre le royaume, dans sa vraie forme spirituelle, n'est-ce pas porter Dieu en soi et le communiquer à celui qui vous reçoit ? Cette parole concorde donc parfaitement pour le sens avec notre v. 20.

Bretschneider et Strauss avaient envisagé ce récit du lavement des pieds



comme une création légendaire émanée de la conscience de l'Église. Mais, comme l'avait observé Baur au sujet de la résurrection de Lazare, si un tel récit fictif avait été le produit de la conscience chrétienne et eût circulé dans l'Église, il n'eût pas manqué de figurer aussi dans nos synoptiques. Baur envisage donc ce trait comme inventé à bon escient par l'évangéliste au service de l'idée morale. Mais on s'explique difficilement sur cette voie la production d'une scène aussi simple, aussi vivante, et surtout la composition de l'inimitable entretien entre Jésus et Pierre. Schweizer lui-même a fait admirablement ressortir le sceau de vérité historique empreint sur tout ce récit. — Keim pense que Jésus n'eût pas ainsi heurté de front ce soir-là le sentiment de ses disciples. Mais il s'agissait de leur inculquer d'une manière ineffaçable l'esprit de son œuvre et de leur future mission ; et c'était le dernier moment pour cela. — On objecte l'omission de ce trait dans les synoptiques. Mais n'est-il pas naturel que l'institution de la sainte Cène, ce fait d'une importance capitale pour l'Église, ait pris toute la place dans la tradition orale relative à ce dernier repas ? Hilgenfeld soupçonne que l'évangéliste a voulu remplacer par un récit de son invention celui de l'institution de la Cène qu'il omettait à dessein comme rappelant trop le repas pascal juif (*Einl.*, p. 711). Mais quel résultat pouvait-il atteindre par là, au II<sup>e</sup> siècle, où la sainte Cène était célébrée dans l'Église entière, si ce n'est celui de rendre son évangile suspect ? Le discours contre la fausse grandeur ajouté par Luc au récit du repas suppose naturellement un fait dans le genre de celui-ci. Rien n'empêchait l'auteur de juxtaposer les deux récits. Le plus connu aurait confirmé celui qui l'était moins. Il est bien évident que Jean a voulu tirer de l'oubli celui que la tradition avait négligé, et qu'il a omis celui qui était suffisamment connu et qui n'avait aucun rapport *particulier* avec le but principal de son écrit.

## II. L'ÉLOIGNEMENT DE JUDAS : V. 21 À 30.

C'est encore ici une œuvre de l'amour de Jésus envers les siens. Tant que Judas était présent, son cœur était comprimé et ne pouvait donner essor à tous les sentiments dont il était plein. Le v. 31 exprime avec vivacité le sentiment de délivrance que Jésus lui-même éprouve en voyant s'éloigner le traître ; et c'est à ce moment que commence ce riche épanchement qui remplit les ch. 14 à 17. Ces derniers instants d'intimité étaient indispensables à l'œuvre du Seigneur.

Judas avait représenté, dans le cercle des Douze, l'esprit du messianisme charnel, directement opposé à celui que Jésus venait d'y faire prévaloir par l'acte du lavement des pieds : comparez 6.64,70. S'il ne voulait pas renier cet esprit et s'humilier, il devait partir ; avec lui, c'était l'esprit du faux Messie, du Messie juif, de l'Antéchrist, qui s'éloignait.

**13.21 Après avoir dit cela, Jésus fut troublé en son esprit et rendit témoignage et dit : En vérité, en vérité, je vous dis que l'un de vous me trahira. 22 Les disciples se regardaient donc<sup>a</sup> l'un l'autre, ne pouvant comprendre de qui il parlait.**

L'émotion de Jésus ne provient d'aucune impression personnelle, comme la crainte de la mort, la douleur de l'affection froissée ou la pitié pour le traître ; il y aurait, comme 12.27, le terme ψυχῆ, *âme*. Le régime τῷ πνεύματι, *en son esprit*, montre que cette émotion a son siège dans une région plus élevée que celle de la sensibilité naturelle, même la plus noble. C'est, comme 11.33,38, un saisissement de nature religieuse, une espèce d'effroi qu'éprouve son cœur pur au contact de l'instrument de ce crime satanique et à l'approche de son invisible auteur. Sur cette différence entre ψυχῆ, *l'âme*, et πνεῦμα, *l'esprit*, voir à 12.27. Les mots : *ayant dit cela*, rattachent étroitement cette émotion aux paroles précédentes, dans lesquelles Jésus

---

<sup>a</sup>B C omettent οὐν.

avait deux fois fait allusion à la trahison de Judas ; le terme : *il rendit témoignage*, oppose la déclaration positive qui va suivre aux vagues indications des v. 10 et 18 ; le *amen, amen* caractérise la divine certitude de cette déclaration en face de la difficulté qu’il doit y avoir pour les apôtres à l’accepter. — Mais les apôtres (v. 22) doutent plutôt d’eux-mêmes et de leur propre cœur, que de la parole du Maître. « *Est-ce moi ?* » demandent-ils chacun, avec une humble docilité. Les synoptiques disent la même chose. D’après Matthieu 26.25, Judas lui-même adresse aussi à Jésus cette question. On a trouvé ce fait incroyable. Mais rester seul à se taire, quand tous interrogeaient ainsi, n’aurait-ce pas été se trahir ? Quant à la réponse de Jésus : « *Tu l’as dit,* » dans Matthieu 26.25, elle n’est en réalité que le sommaire de la scène suivante dans le récit de Jean ; c’est par l’acte raconté ici v. 26 que Jésus lui a fait cette réponse.

**13.23 Or<sup>a</sup> l’un des<sup>b</sup> disciples, celui que Jésus aimait, était couché sur son sein ; 24 Simon Pierre donc lui fait signe de lui demander lequel ce peut être<sup>c</sup> dont il parle.**

Chez les anciens, on était à table couché plutôt qu’assis, les convives ayant le bras gauche appuyé sur un coussin, de manière à soutenir la tête, le bras droit libre pour manger, et les pieds étendus en arrière. Chaque convive avait ainsi la tête rapprochée de la poitrine de son voisin de gauche : cette position était celle de Jean par rapport à Jésus, dans ce dernier repas. La tradition unanime de l’Eglise primitive désigne en effet Jean comme le disciple auquel s’applique le v. 23. Notre évangile lui-même ne permet pas d’en douter ; nous l’avons démontré dans l’Introduction (⇒ et suivantes). Cela ressort du ch. 21 (comparez v. 2 avec v. 7 et 20-23). D’entre les sept

<sup>a</sup>B C L omettent δε.

<sup>b</sup> 12 Mjj. (N A B C etc.) ajoutent εκ devant των μαθητων.

<sup>c</sup>Au lieu de πυθεςθαι τις αν ειη (*de s’informer qui ce peut être*) que lit T. R. avec 14 Mjj. (A D Γ Δ Λ Π etc.) la plupart des Mnn. Cop. Syr. (Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent τις αν ειη), on lit και λεγει αυτω ειπε τις εστιν (*et il lui dit : dis qui c’est*) dans B C I L X It<sup>pler</sup> Vg. Or. — N réunit les deux leçons : πυθεςθαι τις αν ειη περι ου ελεγεν και λεγει αυτω ειπε τις εστιν (*de s’informer quel pouvait être celui dont il parlait, et il lui dit : dis qui c’est*).

disciples nommés au v. 2, Pierre, Thomas, Nathanaël sont naturellement exclus, puisque le disciple que Jésus aimait n'est nulle part désigné par son nom dans l'évangile, tandis que ces trois le sont plusieurs fois. Les deux derniers disciples non nommés ne paraissent point avoir appartenu au cercle des apôtres ; il ne reste donc que les deux fils de Zébédée, Jacques étant exclu par le fait de sa mort précoce (comparez ce qui est dit du disciple que Jésus aimait v. 22 : « *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ?* » ), il ne reste que Jean. Le récit synoptique conduit au même résultat : le disciple que Jésus aimait devant être l'un des trois apôtres privilégiés, et Pierre et Jacques étant exclus par les raisons indiquées, Jean seul reste. S'il se désigne par cette périphrase, ce n'est pas certes par vanité, comme on l'a prétendu, — c'est précisément par humilité qu'il évite de prononcer son nom, — mais dans le sentiment de la condescendance infinie de celui qui avait daigné pendant son existence terrestre le traiter comme *son ami*. — La leçon du T. R., conforme à 14 Mjj., parmi lesquels l'*Alexandr.* et le *Cantabr.*, et à la *Peschitto*, est très simple : « Simon Pierre lui fait signe de demander quel est celui dont il parle. » Mais les *alex.*, le *Vaticanus*, le *C. d'Ephrem*, etc., et l'*Itala* lisent : « Simon Pierre lui fait signe et lui dit : Dis quel est celui dont il parle. » Le *Sinaiticus* réunit les deux leçons et les juxtapose, ce qui prouve en tout cas la haute antiquité de toutes deux. On allègue contre la première sa grande clarté et simplicité ; ce ne peut être une raison de la rejeter que si la seconde présente un sens réellement admissible ; autrement celle-ci devra être envisagée comme le résultat d'une erreur accidentelle ou d'une correction fautive. On a essayé de lui donner deux sens. Ewald : Il lui fait signe et dit : « Dis (à Jésus) : Quel est celui dont il parle. » Mais il faudrait ou : dont *tu parles*, ou : *demande-lui*, au lieu de *dis*. La plupart (Weiss, Keil, Luthardt) pensent que Pierre, supposant que Jean sait déjà par Jésus quel est le traître, veut simplement dire à *Jean* : « Dis-moi quel est celui dont il (Jésus) parle. » Mais le : *il fait signe*, suppose que Pierre et Jean n'étaient pas assis l'un près de l'autre, tandis que le : *il lui dit*, implique le contraire. Pour résoudre cette contradiction, il faut

expliquer ces derniers mots dans ce sens : « il lui dit par *signe* » (νεύων λέγει). Cet emploi de λέγειν est-il naturel ? Mais surtout comment Pierre eût-il pu supposer si positivement et faussement (v. 25) que Jean connaissait déjà ce secret ? Je persiste donc à croire que dans ce cas, comme dans tant d'autres, c'est une erreur de se lier au texte alexandrin. La leçon de ce texte me paraît résulter d'une glose, soit *ajoutée* (*Sinait.*), soit *substituée* (*Vatican.*) au texte primitif, qui a été conservé dans les autres documents. — Il ressort du v. 24 que Pierre n'était pas assis à côté de Jésus ; autrement il aurait pu lui faire lui-même la question.

**13.25 Celui-ci<sup>a</sup> donc<sup>b</sup>, s'étant penché<sup>c</sup> sur le sein de Jésus, lui dit : Seigneur, qui est-ce ? 26 Jésus lui répond<sup>d</sup> : C'est celui à qui je donnerai un morceau de pain trempé<sup>e</sup>. Et, ayant trempé<sup>f</sup> le morceau<sup>g</sup>, il le donna à Judas Iscariote, fils de Simon<sup>h</sup>. 27 Et, après qu'il eut pris le morceau, alors<sup>i</sup> Satan entra en lui. Jésus lui dit donc : Ce que tu fais, fais-le promptement.**

La leçon reçue ἐπιπεσών (qui se trouve dans le *Sinait.*, *l'Alexandr.* etc.), *s'étant penché*, proprement *jeté*, indique un mouvement brusque, conforme à la vivacité du sentiment qui le produit. Elle convient parfaitement, pourvu qu'on n'ajoute pas οὕτως, *ainsi*, comme le font Tischendorf, Meyer, ce qui est absolument dénué de sens. Le οὕτως ne peut se soutenir qu'avec la leçon ἀναπεσών : « assis à table *comme il l'était* ; ce serait une allusion au v. 23 : *dans le sein de Jésus* ; ainsi Bæumlein. Mais la leçon ἀναπεσών a pu

<sup>a</sup>T. R. avec **N** A D Π Mnn. Vss. retranche οὕτως (*ainsi*) que les autres Mjj. 70 Mnn. lisent après εχεινος.

<sup>b</sup>**N** D L M X Δ plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. lisent ουν au lieu de δε que lit T. R. avec 11 Mjj. Mnn. It<sup>aliq</sup> — B C omettent toute particule.

<sup>c</sup>B C K L X Π 20 Mnn. Or. lisent αναπεσων au lieu d'επιπεσων.

<sup>d</sup>B C L X ajoutent ουν, **N** D και λεγει, après αποκριτεναι.

<sup>e</sup>B C L Cop. : βαψω το ψωμ. και δωσω αυτω. T. R. avec les autres : βαψας (A D K Π : εμβαψας) το ψωμ. επιδωσω.

<sup>f</sup>**N** B C L X Or. : βαψας ουν. T. R. avec les autres : και εμβαψας. D : και βαψας.

<sup>g</sup>B C L M X Or. ajoutent λαμβανει apres ψωμιον (*il le prend et*).

<sup>h</sup>Les alex. (**N** B C etc.) : Ισκαριωτου. T. R. avec les autres (A Γ Δ etc.) : Ισκαριωτη.

<sup>i</sup>**N** D L It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent τότε (*alors*).

aisément provenir de 21.20 et l'adverbe ὅπως avoir été ajouté pour compléter ce participe, qui seul n'aurait été qu'une répétition du v. 23. — Dans le cours du repas pascal, le père de famille offrait aux convives des morceaux de pain ou de viande qu'il trempait dans un brouet composé de fruits cuits dans du vin ; ces fruits représentaient les biens de la terre promise. Même en dehors de ce repas spécial il est d'usage en Orient, paraît-il, que l'hôte offre au convive qu'il veut honorer un morceau de viande (voir Westcott). Jésus, se rattachant à cet usage, répond à Jean sous cette forme qui n'était naturellement intelligible que pour lui. Comme signe de communion, c'était un dernier appel à la conscience de Judas. Si, en le recevant, son cœur se fût brisé, il pouvait encore obtenir grâce. Ce moment était donc décisif ; et c'est ce que Jean fait sentir par le τότε, alors (v. 27), mot d'une gravité tragique. — La leçon alex. ajoute après les mots : « ayant trempé le morceau, » ceux-ci : *il le prend et...*, ce qui ne pourrait signifier que : « il le prend *du plat* : » sens bien oiseux. — « Jusqu'alors, dit Hengstenberg, Judas avait étouffé en lui, dans l'intérêt de sa passion, la conviction de la divinité de Jésus. Maintenant le rayon de la toute-science divine <sup>a</sup>, qui n'avait fait que l'effleurer par les avertissements précédents (v. 10, 18), le pénètre. Jésus lui dit clairement par ce signe et par la parole qui l'accompagne (Matthieu 26.25 : « *Tu l'as dit* ») : C'est toi qui es celui qui mange mon pain et qui me trahit ! Mais il lui fait aussi comprendre qu'il est encore du nombre des siens. Il pouvait donc revenir en arrière. Mais il ne voulut point : et le violent effort qu'il dut faire pour fermer son cœur aux puissances célestes, en ouvrit la porte aux puissances diaboliques. C'est même en celles-ci qu'il dut chercher la force d'accomplir ce dernier acte de résistance. Comme il est dit de David : *Il se fortifia en Dieu*, ainsi Judas se fortifia en Satan. » L'habitation de Satan dans une âme a ses degrés, aussi bien que celle du Saint-Esprit. Luc (22.3) a réuni les phases que dis-

<sup>a</sup>Je n'ai point prétendu, en citant ce beau passage, m'en approprier toutes les expressions, comme le pense Weiss ; il en est qui dépassent ma manière de comprendre le savoir surnaturel de Jésus, (voir à 4.17 et suiv.). Je ne pense pas non plus que ce fût le cas de parler ici de la foi à la divinité de Jésus.

tingue Jean (comparez v. 2). Le moment actuel est celui où la volonté de Judas fut définitivement confisquée par la puissance à laquelle il s'était livré par degrés. Jusqu'alors il avait agi librement et comme par essai ; il avait joué avec l'ennemi. Dès ce moment il lui sera impossible de reculer ; ce sera l'ennemi qui jouera avec lui. On a prétendu que Jean attribue ce résultat à une action magique du morceau de pain, et qu'il y aurait eu là, d'après lui, un miracle par lequel Jésus aurait « démonisé<sup>a</sup> l'âme du disciple. » Si Jean avait voulu exprimer une idée pareille, il eût écrit non μετὰ τὸ ψωμίον, *après le morceau*, mais μετὰ τοῦ ψωμίου, *avec le morceau*. On demande encore : Qui donc a vu Satan entrer en Judas<sup>b</sup> ? Jean lui-même peut-être, répondrons-nous. Le combat formidable qui se livra au-dedans de lui en cet instant, ne put passer inaperçu aux yeux de celui qui observait avec anxiété le traître, et quelque chose d'inférieur dans l'expression de ses traits rendit témoignage de la victoire décisive que le diable venait de remporter dans son cœur. Weiss et Keil ne veulent admettre ici qu'une pure « certitude psychologique. » Mais une certitude pareille a pour fondement ou une aperception quelconque, ou une révélation. Ces interprètes voudraient-ils donc admettre cette seconde alternative ? — Keim a jugé sévèrement Jésus en ce moment, au cas où Jean l'aurait exactement retracée ; elle excuserait même jusqu'à un certain point Judas<sup>c</sup>. Mais Jésus a précisément ménagé le traître, en ne le faisant connaître qu'à Jean seul.

**13.28 Mais aucun de ceux qui étaient à table ne comprit pourquoi il lui disait cela. 29 Car quelques-uns pensaient que, comme Judas avait la bourse, Jésus voulait lui dire : Achète les choses dont nous avons besoin pour la fête, ou qu'il lui commandait de donner quelque chose aux pauvres. 30 Lui donc, ayant pris le morceau, sortit à l'instant. Or il était nuit.**

<sup>a</sup>*Revue de théol.*, 3<sup>e</sup> série, t. I, p. 255.

<sup>b</sup>*Ibidem.*

<sup>c</sup>« Freilich wenn Jesus ihn so prostituirte, wie bei Johannes, war Judas einigermassen entschuldigt. » III, p. 262.

La parole de Jésus à Judas (verset 27<sup>b</sup>) n'est point une permission (Grotius) : c'est un ordre. Mais, dit-on, Jésus aurait donc poussé Judas dans l'abîme, en lui parlant de la sorte. Jésus n'avait plus rien à ménager, puisque, dès ce moment décisif, il n'y avait pas de retour possible pour Judas. La soirée était déjà avancée (v. 30), et Jésus avait besoin du peu de temps qui lui restait pour achever son œuvre auprès des siens. Judas s'imaginait dans son orgueil tenir la personne de son Maître entre ses mains. Jésus lui fait sentir qu'il n'est, ainsi que le nouveau maître auquel il obéit, qu'un instrument. Le mot *ταχίον* signifie : *plus promptement* ; le sens est donc : « Accélère ton œuvre commencée. » — Jean dit : *aucun de ceux qui étaient à table* (v. 28). Peut-être s'excepte-t-il tacitement lui-même. Weiss ne le pense pas. Il croit que Jean non plus ne comprit pas la portée de l'injonction de Jésus. — Des mots : *pour la fête*, plusieurs concluent que ce soir ne pouvait être celui où le peuple célébrait le repas pascal. Car comment faire des achats en un jour sabbatique comme celui-là ? Et si le repas pascal, l'acte essentiel de la fête, était déjà accompli, il n'y avait plus d'achats à faire *pour la fête*. Mais, d'autre part, on peut dire que, si cette soirée eût été celle du 13 au 14 nisan, la journée du 14 tout entière restait encore pour les achats à faire. Et comment les disciples eussent-ils supposé que Jésus envoyait Judas dans ce but en pleine nuit (Luthardt, Keil) ? Ce passage ne nous paraît donc pas propre à résoudre la question difficile dont il s'agit. Cependant le terme *pour la fête* se comprend plus naturellement si l'on était encore au soir qui précédait le jour du 14, premier de la fête de Pâques (voir à v. 1). — On est confondu de l'habileté avec laquelle Judas avait su déguiser son caractère et ses plans. Encore en ce moment suprême, ses condisciples étaient entièrement aveuglés sur son compte. De son côté, Jésus ne pouvait sans danger le démasquer plus ouvertement qu'il ne le fait ici : avec l'impétuosité d'un Pierre, que se serait-il passé entre lui et le traître ? — Toute cette scène, retracée dans les v. 27-29, avait été l'affaire d'un clin d'œil. Voilà pourquoi les mots : *ayant pris le morceau*, v. 30, se rattachent directement par *οὕτως*, donc, au v. 27 : *et après qu'il eut prit le morceau*. C'est entre le participe *ayant*



*pris* et le verbe *il sortit*, que Hengstenberg prétend placer l'institution de la sainte Cène. Mais le εὐθὺς, à l'instant, rattache trop immédiatement le second de ces actes au premier. — Les derniers mots : *il était nuit*, font penser à ce mot de Jésus : « C'est ici votre heure et la puissance des ténèbres » (Luc 22.53). Ils complètent le tableau d'une situation qui avait laissé dans le cœur de Jean d'ineffaçables souvenirs. La narration johannique est toute parsemée de pareils traits, qui ne s'expliquent que par la vivacité du souvenir personnel. Comparez 1.40 ; 6.59 ; 8.20 ; 10.23, etc. Augustin (voir Westcott) ajoute à ces mots : *Erat autem nox*, cette glose : *Et ipse qui exivit erat nox*.

A quel moment du repas doit se placer l'institution de la sainte Cène ? — Nous admettons, en posant cette question, que ce repas est bien celui dans lequel Jésus a, d'après les synoptiques, institué cette cérémonie. Bengel, Wichelhaus et d'autres ont, il est vrai, essayé de distinguer deux repas : le premier, celui de Jean ch. 13, aurait eu lieu à Béthanie ; 14.31 indiquerait le moment où Jésus partit de ce lieu pour se rendre à Jérusalem ; le second, celui des synoptiques, aurait eu lieu le lendemain soir, au moment du repas pascal Israélite. Mais l'annonce du reniement de Pierre, avec ces mots : *cette nuit même*, dans deux passages, rendent cette supposition inadmissible. — Nous admettons, de plus, que, si l'auteur du quatrième évangile ne mentionne pas l'institution de la sainte Cène, ce n'est point qu'il l'ignore ou qu'il veuille la nier, mais parce que ce fait était suffisamment connu dans l'Eglise, et que rien ne le conduisait spécialement à le rappeler dans son récit (voir au v. 20). — S'il en est ainsi, où faut-il insérer, dans notre récit, l'institution de la sainte Cène ? Selon Kern, après 14.31, comme base discours 15.1 et suiv. : « *Je suis le vrai cep*, etc. » Mais en ce moment, Jésus se lève et donne l'ordre de partir est ce une situation convenable pour une pareille cérémonie ? Selon Olshausen, Luthardt, après 13.38 (prédiction du reniement de Pierre) et avant ces mots : *Que votre cœur ne se trouble point*. Cette opinion serait admissible, si les synoptiques ne s'accordaient à pla-

cer l'annonce du reniement *après* l'institution et même (deux d'entre eux) sur le chemin de Gethsémané. — Lücke, Lange, Maier et d'autres : dans l'intervalle entre v. 33 et 34, en raison du rapport entre l'idée du *commandement nouveau* et celle de la *nouvelle alliance* dans l'institution de la Cène. Mais la relation directe entre la question de Pierre : *Seigneur, où vas-tu ?* (v. 36) et la parole de Jésus : *Vous ne pouvez venir où je vais* (v. 33), fait qu'il est difficile d'intercaler une cérémonie aussi considérable entre ces deux versets. — Néander, Ebrard : dans l'intervalle entre v. 32 et 33. Il y a en effet entre les v. 31-32 et les v. 33-34 une certaine solution de continuité. L'idée de la gloire de Jésus (v. 31-32) peut avoir *précédé* l'institution de la Cène, et celle-ci avoir été suivie non moins naturellement de l'idée du prochain départ de Jésus (v. 32. 34). En soi, rien ne s'oppose à cette solution. — Paulus, Kahnis et d'autres se décident pour l'intervalle entre v. 30 et 31, immédiatement après la sortie de Judas. Les mots : *Quand donc il fut sorti, Jésus dit...* (voir à v. 31), ne sont pas favorables à cette opinion, et les paroles des v. 31 et 32 ont le caractère d'une exclamation provoquée par le départ de Judas. — Meyer, Weiss, Keil (ces deux derniers en raison de Matthieu et de Marc, qui placent l'institution de la Cène immédiatement après la révélation du traître) se contentent de dire : après le v. 30, sans essayer de préciser davantage. Mais que faire dans ce cas du récit de Luc, qui place au contraire la révélation du traître immédiatement après l'institution de la Cène ? S'il travaille sur le récit de Marc, comment le modifie-t-il d'une manière si sensible et si arbitraire ? Et s'il a une source qui lui soit propre, Pourquoi n'aurait-elle pas sa valeur à côté de celle des deux autres synoptiques ? Son récit de l'institution de la Cène est pleinement confirmé par Paul. L'opinion de ces critiques est donc précaire. — L'idée de Hengstenberg (au moment du v. 30 avant la sortie de Judas) est, nous l'avons vu, incompatible avec l'expression : *il sortit à l'instant*. — Stier s'est décidé pour l'intervalle entre v. 22 et 23 ; mais la question de Pierre, v. 24, se rattache si directement à celle des disciples, v. 22 ! — Bäumlein propose l'intervalle entre v. 19 et 21, là où se trouve placée la parole assez isolée

v. 20. L'idée de recevoir Jésus dans la personne de ses envoyés et en lui Dieu lui-même, est bien en rapport avec celle de l'habitation du Seigneur dans les siens ; ainsi avec celle de la Cène.

Dans ma 1<sup>re</sup> édition, l'autorité du récit de Luc et certains indices dans celui de Jean m'avaient porté à placer l'ablution des pieds tout à la fin du repas. L'institution de la sainte Cène devait par conséquent l'avoir précédée, et c'était ainsi jusqu'au commencement du repas, v. 1-3, que je remontais, avec Sieffert<sup>a</sup>, pour placer la Cène, en cherchant une allusion à ce gage suprême de l'amour divin dans l'expression : *Il acheva de leur témoigner tout son amour*. J'ai renoncé entièrement à cette idée :

1. parce qu'il y a invraisemblance à placer l'ablution des pieds à la fin du repas ;
2. parce que le v. 26 (le morceau donné à Judas) prouve qu'on était encore en plein repas à la suite de cet acte ;
3. parce que l'indication, Luc 22.24, est très vague : *Il y eut aussi une dispute entre les disciples.* » Il est impossible de tirer de là une conclusion par rapport au moment où eut lieu cette dispute.

Beyschlag a fait ressortir une circonstance importante : c'est que, d'après les synoptiques, l'institution de la Cène n'a pas eu lieu en une seule fois, mais qu'elle a été partagée en deux actes distincts : l'un *pendant*, l'autre *après* le repas (Luc 22.20 et 1 Corinthiens 11.25). Le premier peut donc se placer avant le v. 18, et le second après le v. 30. Westcott arrive à peu près au même résultat. Il place l'acte relatif au pain entre 19 et 20 et celui relatif à la coupe entre 32 et 33. — Si l'on étudie les récits synoptiques, on trouve dans tous les trois ces trois éléments :

1. la parole d'adieu (*je ne boirai plus de ce fruit de la vigne*) ;
2. l'institution de la Cène ;
3. la révélation du traître.

---

<sup>a</sup> *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, 1832.

Dans les trois récits, le second est placé au milieu ; mais le dernier est placé le troisième chez Luc, en tête chez les deux autres, d'où il résulte que la question de la participation de Judas à la Cène n'est pas si simple qu'elle paraît au premier coup d'œil, et peut être résolue à la fois affirmativement (par rapport au pain) et négativement (par rapport à la coupe). — Une seconde observation à faire, qui vient à l'appui de celle-là, c'est que d'après Jean, Jésus a parlé de Judas non pas une fois, mais à trois reprises, à différents moments du repas. Les synoptiques ont concentré ces trois révélations en une seule, qu'ils ont placée soit avant, soit après l'institution de la Cène. Il est donc fort possible que les deux formes du récit synoptique sur ce point ne s'excluent pas et que nous soyons conduits à nous représenter la chose de cette manière : D'abord la parole d'adieu : C'est ici mon dernier repas (Luc) ; puis une parole relative à la trahison (Matthieu et Marc) ; puis l'institution de la Cène quant au pain (les trois) ; une nouvelle parole relative à Judas (Luc) ; enfin sa sortie et l'institution de la coupe<sup>a</sup>.

Sur la conduite de Judas, j'ajouterai quelques considérations à celles qui ont été présentées à la fin du ch. 6. Cet homme s'était attaché à Jésus non pour la satisfaction de ses besoins moraux, comme un être *attiré, enseigné et donné* de Dieu (6.39,44-45), mais par ambition politique et grossière cupidité, car il espérait une carrière brillante à la suite de celui que tant de miracles qualifiaient comme le Christ ; mais lorsqu'il s'aperçut que la voie suivie par Jésus était l'opposé de ce qu'il avait espéré, il s'irrita et s'aigrit toujours davantage de jour en jour. Il se voyait tout à la fois déçu du côté de Jésus, et compromis par sa qualité de disciple auprès des chefs de la hiérarchie. Sa trahison fut donc le résultat à la fois de son ressentiment contre Jésus, par lequel il se croyait trompé, et du désir de se remettre en faveur auprès des grands de la nation. Dès qu'il reconnut que ce dernier

---

<sup>a</sup>Dans Luc, il est vrai, Judas assiste encore à l'institution de la coupe. C'est là sans doute une inexactitude, provenant du fait que l'institution de la coupe et celle du pain sont étroitement liées (v. 19-20). — Judas sera sorti entre ces deux actes. Voir mon *Commentaire sur l'évangile de St. Luc*, 3<sup>e</sup> éd., II, p. 469.

dessein échouait, le désespoir s'empara de lui. Judas est l'exemple d'une foi et d'un repentir qui n'ont pas pour principes les besoins moraux.

Il importe de remarquer enfin *la relation entre le récit de Jean et celui des synoptiques* au sujet de toute cette scène. Ce qui nous frappe, c'est que chez les synoptiques la relation entre Jésus et Judas dans ce repas est présentée comme un récit particulier, formant un tout à part, tandis que chez Jean l'exposé est gradué, nuancé et mêlé d'une manière vivante à la narration de l'ensemble du repas. Comment méconnaître la supériorité historique de cette seconde forme ? Beyschlag n'a-t-il pas raison de dire : « A la clarté dramatique du récit de Jean, se dissipent les obscurités de la narration synoptique ? »

## DEUXIÈME SECTION

Jésus vient de prendre congé de Judas, un congé éternel : *Fais ce que tu as à faire !* Il se tourne maintenant vers les siens, et l'adieu qu'il leur adresse est un : au revoir ! (Gess.<sup>a</sup>) Le départ de Judas a rendu à son cœur comprimé tout son essor. Il peut désormais, pendant le court temps qui lui reste, épancher ses sentiments, en partie dans des entretiens provoqués par leurs questions, en partie dans des enseignements qui sortent spontanément de son cœur et qui achèvent de révéler à ses disciples ce qu'il est pour eux. Attendris, comme ils le sont, par la charité qu'il vient de leur témoigner, humiliés, comme ils ne l'ont jamais été, par son humilité même, les apôtres sont maintenant bien préparés à recevoir et à s'approprier ses dernières révélations.

---

<sup>a</sup>Voir son bel ouvrage : *Bibelstunden über Et. Joh. C. XIII-XVII*, 3<sup>e</sup> Aufl., 1884.

Une série de courts dialogues (comparez les questions de Pierre, de Thomas, de Philippe et de Jude) ouvrent ces communications sur un ton tout à fait familial. Le sujet de ces entretiens est naturellement la prochaine séparation, à l'égard de laquelle Jésus cherche à les rassurer (ch. 14). Le v. 31 de ce chapitre sépare, par le fait extérieur qui y est indiqué, ces entretiens d'avec les discours suivants. Dans ceux-ci, Jésus se transporte en pensée à l'époque où ses disciples auront à continuer son œuvre et à travailler de sa part au salut du monde, et il leur promet son secours en vue de cette tâche. C'est l'idée de son union spirituelle avec eux qui fait la base de ces enseignements (14.1 à 16.15). Enfin la pensée revient à son point de départ, la séparation imminente. La forme du dialogue reparait et Jésus trouve alors la parole décisive qui leur inspirera la force dont ils ont besoin en ce moment douloureux : 16.16-33. Ainsi un père mourant, après s'être entouré des siens, commence par leur parler de sa fin ; puis leur carrière future s'ouvre à ses regards : il leur montre ce qu'ils auront à faire ici-bas et ce que la terre sera pour eux. Après quoi, se repliant sur la situation présente, il puise dans les profondeurs de son cœur paternel un mot suprême qui allège le dernier adieu.

Cette marche est si naturelle que, si la situation a réellement existé et si Jésus a parlé en ce moment, il ne peut qu'avoir parlé ainsi. Le discours est constamment élevé, simple, tendre, à la hauteur de la situation : il y règne une émotion profonde, mais contenue. L'enchaînement logique n'est pas rompu un instant, mais il ne se montre jamais à découvert. La netteté de l'intuition s'unit à l'intimité du sentiment, et l'on s'abandonne sans peine à cette douce ondulation de la pensée qui résulte du mouvement du cœur. Nous ne connaissons dans nos livres sacrés que deux passages qui présentent quelque analogie avec celui-ci, et tous deux doivent leur origine à des situations analogues. Ce sont les derniers discours de Moïse, dans le Deutéronome, où le législateur prend congé de son peuple, et la seconde partie d'Esaië, où le prophète, se transportant en esprit au-delà de la ruine

et du relèvement d'Israël, dépeint son œuvre au milieu du monde. — Hilgenfeld établit une opposition entre ces discours et les derniers enseignements, de nature eschatologique, que nous ont transmis les synoptiques (Matthieu ch. 24 ; Marc ch. 13). L'évangéliste avec son haut spiritualisme aurait substitué au retour visible de la Parousie la venue de Jésus en esprit. Mais la notion de la venue et de l'œuvre de l'Esprit ne manque nullement dans les synoptiques ; elle est au fond des paraboles des talents et des marcs, dans Matthieu et Luc ; de celle des vierges, dans Matthieu ; comparez aussi les promesses Matthieu 28.18-20 ; Luc 24.48-48, etc. Et, d'autre part, l'idée de la consommation extérieure et visible ne manque pas chez Jean, nous l'avons vu (5.28-29 ; 6.39-40,44,54 ; 12.48 ; 1Jean 2.28). Le règne de l'Esprit et le triage qui en résulte ne font aux yeux de Jean que préparer le règne du Christ et le jugement final.

## I. LA SÉPARATION ; SA NÉCESSITÉ

A la suite de quelques paroles prononcées par Jésus sous l'impression immédiate du départ de Judas (v. 31-35), Jésus répond à diverses questions relatives à son prochain éloignement, qu'il vient de leur annoncer : celle de Pierre (13.36 à 14.4), celle de Thomas (14.5-7), celle de Philippe (14.8-21) et celle de Jude (14.22-24) ; il termine par quelques réflexions que lui inspire la situation présente (14.25-31).

1<sup>o</sup>) versets 31 à 35.

**13.31** Lors donc<sup>a</sup> qu'il fut sorti, Jésus dit : Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui. **32** Si Dieu a été glorifié

<sup>a</sup>T. R. (ς e) lit οτε ουυ avec **N** B C D L X plusieurs Mnn. It. Vg. Cop. Or., tandis que ς retranche ουυ avec les autres Mjj. 90 Mnn. Syr.

en lui<sup>a</sup>, Dieu le glorifiera aussi en lui-même<sup>b</sup> ; et il le glorifiera bientôt.

Ces deux versets sont comme un cri de soulagement qui s'échappe du cœur de Jésus à la vue du traître qui s'éloigne. Plusieurs documents retranchent οὖν, *donc*, ce qui permettrait de lier, avec beaucoup de commentateurs, les mots ὅτε ἐξῆλθεν à la proposition précédente : « Il était nuit quand il sortit. » Mais cet appendice oiseux affaiblirait la gravité solennelle de cette courte proposition : « Or il était nuit. » Et le verbe λέγει, *il dit*, viendrait aussi trop brusquement. Il faut donc lire ὅτε οὖν : *Quand donc il fut sorti, Jésus dit*. — Le νῦν, *maintenant*, qui commence les paroles suivantes, les met tout naturellement en rapport avec le fait qui vient d'avoir lieu, le départ de Judas. Hengstenberg, Weiss, Keil ne croient pas à une telle relation. Ce *maintenant*, selon eux, se rapporte à la fin imminente de son activité terrestre, dont Jésus contemple avec joie le résultat. C'est me paraît-il, méconnaître la liaison d'idée que Jean lui-même a voulu faire ressortir en disant : « Quand il fut sorti, il dit. » — Le passé ἐδόξασθη, *a été glorifié*, résume toute la vie de Jésus jusqu'à cette scène qui vient d'avoir lieu et qui, à certains égards, en est le couronnement. La vaine gloire humaine, qu'il avait toujours repoussée, vient d'être expressément déclarée exclue de son œuvre et de celle de ses apôtres. Le lavement des pieds l'a condamnée ; elle vient de sortir avec Judas qui en était le représentant opiniâtre au milieu des disciples. La vraie gloire, celle qui vient de Dieu, celle qui consiste dans l'humilité et dans la charité, a été réalisée jusqu'au bout en la personne de Jésus ; elle vient de remporter son triomphe sur la fausse. Plusieurs interprètes ont rapporté ce terme *a été glorifié* à la *gloire future* de Jésus, soit dans sa mort (Meyer), soit dans son élévation à la droite de Dieu (Luthardt, Gess). Mais, au v. 32, Jésus oppose à ce verbe au passé le futur δοξάσει, *glorifiera*, pour désigner sa glorification à venir. Comparez aussi 17.10, où il se déclare *déjà maintenant* glorifié (δεδόξασμαι) dans le cœur

<sup>a</sup> B C D L X Π 12 Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>p. sin</sup> omettent les mots εἰ ο θεος ἐδόξασθη ἐν αὐτῷ qui se lisent dans T. R. avec 12 Mjj. (A Γ Δ etc.) Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sch. hier</sup> Or.

<sup>b</sup> B H Λ lisent ἐν αὐτῷ au lieu de ἐν εαυτῷ.



des apôtres.

On comprend par là pourquoi il se désigne comme le *Fils de l'homme*. C'est en effet par l'abaissement avec lequel il s'est mis au rang de ses frères et s'est fait leur serviteur, qu'il a obtenu cette gloire. — Une gloire qui consiste dans l'humilité même ne constitue point, comme la gloire humaine, celui qui la possède ravisseur de celle de Dieu. C'est pourquoi il en peut parler sans scrupule comme il le fait ici : son essence est de rendre toute gloire à Dieu, comme il l'ajoute immédiatement : « *Et Dieu a été glorifié en lui.* » Dans cette gloire de Jésus a brillé celle de Dieu même. La perfection du caractère paternel de Dieu s'est montrée pleinement dans la personne et dans l'œuvre du Fils de l'homme, v. 32. Mais Dieu ne peut abandonner celui qui s'est fait l'instrument de sa gloire. « Il honore celui qui le sert » (12.26). — Les premiers mots du v. 32 : *Si Dieu a été glorifié en lui*, sont retranchés par les alex. Mais Tischendorf lui-même condamne cette omission. Weiss également : « On ne saurait écarter le soupçon que l'omission de ces mots dans les plus anciens Codd. ne soit le résultat de la confusion des deux ἐν αὐτῷ. » Westcott et Hort tiennent bon malgré tout ! Les exemples d'omissions semblables dans le texte alex. sont cependant nombreux, surtout dans le *Sinaiticus*. — La proposition : *Si Dieu a été glorifié en lui*, explique parfaitement la transition du passé *a été glorifié* au futur *glorifiera*, v. 32. Instrument de la gloire de Dieu sur la terre, Jésus sera glorifié par Dieu dans les cieux. Dieu pourrait-il rester en arrière de ce qu'a fait pour lui le Fils de l'homme ? Cette corrélation est exprimée par le mot καί, *aussi*, qui est placé par cette raison en tête de la proposition : comparez 17.4-5. Qu'on lise ἐν αὐτῷ avec **N** B, etc., ou ἐν ἑαυτῷ avec T. R. et tous les Mjj. sauf quatre, le sens est toujours : *en Dieu*. Les deux régimes : *en lui* (Jésus), et : *en lui* ou *en lui-même* (Dieu), se répondent. Lorsque Dieu a été glorifié dans un être, il l'attire sur son sein et l'enveloppe *dans* sa gloire. C'est ainsi qu'à la clarté de son passé s'illumine aux yeux de Jésus son avenir. Et cet avenir est prochain. La sortie de Judas vient de lui en révéler l'imminence

en lui annonçant celle de sa mort. *Bientôt*, dit Jésus, faisant allusion à son élévation par la résurrection et l'ascension. Le second καί est explicatif : « *et cela bientôt*. » — Après avoir ainsi, sous l'influence de ce qui vient de se passer, donné essor à ses impressions personnelles, Jésus se tourne vers ses disciples et fait d'eux l'objet de toute sa préoccupation<sup>a</sup>.

**13.33 Mes petits enfants, je suis encore pour un peu de temps<sup>b</sup> avec vous ; vous me chercherez, et comme j'ai dit aux Juifs : Où je vais, vous ne pouvez venir, je vous le dis aussi à vous maintenant.<sup>c</sup> 34 Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres ; que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. 35 C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres<sup>d</sup>.**

Le terme de tendresse τεκνία, *mes petits enfants*, ne se trouve nulle part ailleurs dans nos évangiles ; c'est ce *bientôt* du v. 32 impliquant la séparation prochaine qui le lui inspire. Les disciples lui apparaissent comme des enfants qu'il va laisser orphelins sur la terre. Quel vide dans leur vie que celui qui résultera de la disparition de Jésus ! Il ressent lui-même dans toute sa vivacité ce qu'ils éprouveront : « *Vous me chercherez ; vous voudrez me rejoindre*. » Et lui-même, combien ne serait-il pas désireux de les emmener immédiatement avec lui dans ce monde divin où il va rentrer ? Mais ce qu'il avait déclaré aux Juifs six mois auparavant (7.34 ; 8.21), s'applique encore pour le moment aux disciples : ils ne sont pas prêts à le suivre. Seulement il y a cette différence entre eux et les Juifs, que pour eux cette impossibilité n'est que momentanée ; comparez 14.3 : « *Je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi*. » tandis que Jésus dit aux Juifs :

<sup>a</sup>Wahle pense qu'ici finissent les entretiens qui se rattachent au repas mentionné v. 1, lequel ne serait pas le même que celui raconté par les synoptiques. L'un aurait eu lieu le soir du 13, l'autre le soir du 14 nisan. A ce dernier se rapporteraient les entretiens qui suivent, v. 33 et ch. 16. Rien dans le texte de Jean ne trahit cette séparation entre 13.1-32 et ce qui suit. G. G.

<sup>b</sup>Ν L X Γ 15 Mnn. It<sup>aliq</sup> ajoutent χρονον après μικρον.

<sup>c</sup>Syr<sup>sin</sup> lie αρτι à ce qui suit (v. 34).

<sup>d</sup>Ν lit μετ' αλληλων au lieu de εν αλληλοις.

« Vous mourrez dans vos péchés. » Pour les Juifs l'obstacle de la condamnation naturelle, que la foi seule aurait pu enlever, subsistera à toujours en raison de leur incrédulité. Quant à ses disciples, en attendant qu'ils le rejoignent, il leur laisse une tâche qui sera en même temps leur consolation : c'est celle qui résulte de leur situation nouvelle et qui est indiquée v. 34 : la tâche de s'aimer. C'est en s'aimant entre eux qu'ils suppléeront à l'absence extérieure de celui qui les a si tendrement aimés.

L'expression ἐντολὴ καινή, *commandement nouveau*, a embarrassé les interprètes, parce que l'A. T. ordonnait déjà d'aimer son prochain *comme soi-même* (Lévitique 19.18) et qu'il ne semble pas possible de l'aimer davantage. Ou faudrait-il dire avec Knapp, dans sa célèbre dissertation sur ce sujet, et paraît-il, aussi avec Reuss et Weiss, que Jésus par son exemple et par sa parole nous enseigne à aimer le prochain *plus que nous-même* ? Cette pensée serait plus spécieuse que juste. Ou bien faudrait-il donner ici au mot καινή un sens extraordinaire, tel que *illustre* (Wolf), *toujours nouveau* (Olshausen), *renouvelé* (Calvin), *renouvelant l'homme* (Augustin), *inat-tendu* (Semler), *le dernier* (Heumann) ? Rien de tout cela n'est nécessaire. Le caractère nouveau de l'amour chrétien ressort d'abord d'une manière extérieure du *cercle* dans lequel il s'exerce : *les uns les autres* ; cet amour s'applique, non à toute la famille humaine en général, comme la loi de la charité écrite dans la conscience, ni non plus spécialement aux membres de la nation israélite, comme le commandement du Lévitique ; il embrasse tous ceux qu'unit la foi commune en Jésus et l'amour dont ils sont l'objet de sa part. Mais le terme *nouveau* va plus profond encore : c'est un amour nouveau dans sa *nature* même : il part d'un centre de vie et d'affection tout nouveau. L'amour du Juif pour le Juif provenait de ce que Jéhova était leur Dieu à l'un et à l'autre et les avait élus en Abraham l'un et l'autre ; chaque Israélite devenait pour l'autre par ce bienfait commun comme un second lui-même. Jésus a apporté dans le monde et témoigné aux siens un amour spécifiquement différent de tout amour qui eût paru

jusqu'alors : celui qui s'attache à la personnalité humaine pour la sauver. De ce foyer jaillit la flamme d'une affection essentiellement nouvelle. *En Christ* : voilà donc l'explication du mot *nouveau*. C'est une affection de famille, et la famille naît à cette heure même ; comparez 1 Jean 2.8. — Il m'est impossible d'envisager les mots : *comme je vous ai aimés*, ainsi que le font Meyer, Luthardt, Weiss, Keil, Wahle, comme une dépendance de cette première proposition : *que vous vous aimiez les uns les autres*. La répétition de ces derniers mots à la fin du verset devient ainsi oiseuse. Jésus commence par dire : *que vous vous aimiez* ; puis, reprenant cet ordre avec une intonation nouvelle, il y ajoute cette fois la détermination caractéristique : « Je veux dire : *que, comme je vous ai aimés*, vous vous aimiez aussi. » Comparez 17.21 exactement la même construction. Καθώς, *comme*, indique plus qu'une simple comparaison (ὡσπερ) ; il désigne une conformité. L'amour qui unit les croyants entre eux est de la *même nature* que celui que Jésus témoigne au croyant (10.15) ; chacun aime, pour ainsi dire, son frère de l'amour dont Jésus aime et lui et ce frère.

À l'obligation résultant de ces mots : *comme je vous ai aimés*, Jésus ajoute le mobile le plus élevé, celui de sa gloire. Pour qui s'est senti aimé de lui, il ne saurait y en avoir de plus pressant. — Ἐμοί a peut-être plus de force comme datif que comme nominatif pluriel : « des disciples appartenant à moi, le Maître nouveau. » L'histoire de l'Église primitive a réalisé cette promesse de Jésus : « Ils s'aiment même avant de se connaître, » disait des chrétiens Minucius Félix ; et le moqueur Lucien : « Leur maître leur a fait accroire qu'ils sont tous frères. » — Ici commence une série de questions toutes suscitées dans le cœur des disciples par la pensée de la séparation annoncée. La première est tout naturellement celle-ci : N'y aurait-il pas moyen d'éviter cette séparation, même momentanée ? C'est Pierre, le plus hardi de tous, qui se fait l'organe de ce désir incompatible avec la parole de Jésus (v. 33).

2°) 13.36 à 14.4.

**13.36 Simon Pierre lui dit : Seigneur, où vas-tu ? Jésus lui<sup>a</sup> répondit : Où je<sup>b</sup> vais, tu ne peux me suivre maintenant, mais plus tard tu me suivras. 37 Pierre lui dit : Seigneur<sup>c</sup>, pourquoi ne puis-je te suivre tout de suite<sup>d</sup> ? Je donnerai ma vie pour toi. 38 Jésus lui répondit<sup>e</sup> : Tu donneras ta vie pour moi ? En vérité, en vérité, je te le dis : Le coq ne chantera point<sup>f</sup> que tu ne m'aies renié<sup>g</sup> trois fois.**

Ce qui a surtout frappé Pierre, dans les paroles précédentes, c'est la pensée du v. 33 : « *Vous ne pouvez venir où je vais.* » Jésus va à la gloire ; Pierre n'en doute pas (v. 32) : pourquoi donc, après avoir marché avec lui sur les eaux et avoir gravi avec lui la montagne de la transfiguration, ne pourrait-il le suivre dans sa gloire, pour revenir bientôt avec lui sur la terre quand il établira son règne ? Pierre avait dit uniquement : *Où vas-tu* mais évidemment comme un enfant qui, en demandant à son père : *Où vas-tu* ? veut dire : *Ne puis je pas aller avec toi ?* Jésus a compris l'intention de sa question et y répond en disant : *Tu ne peux pas.* La séparation momentanée est inévitable ; Jésus pense-t-il à la tâche que Pierre aura encore à remplir ici-bas par son ministère apostolique (Weiss) ? Ou bien faut-il entendre ce mot *pouvoir* dans un sens purement moral : « Tu n'es pas encore capable de faire le sacrifice nécessaire pour me suivre » (Tholuck) ? La parole 14.2-3 fait plutôt penser à des raisons d'une autre nature, à la fois objectives et subjectives. D'un côté, la rédemption n'est pas encore opérée, ni par conséquent la place de Pierre préparée dans le ciel ; de l'autre, Pierre lui-même n'est pas encore préparé pour la place ; le Saint-Esprit n'a pas encore fait de lui un homme nouveau. Cependant Pierre se figure que Jésus ne parle ainsi que parce qu'il le croit incapable d'affronter la mort ; et dans l'ardeur de

<sup>a</sup>B C L It<sup>pler</sup> Vg. Cop. retranchent αυτω après απεκριθη.

<sup>b</sup> N D U X 77 Mnn. It. Vg. Cop. ajoutent εγω devant υπαγω.

<sup>c</sup> N quelques Mnn. Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent κυριε (Seigneur).

<sup>d</sup>C L X lisent νυν au lieu de αρτι. D lit νυν ακολουθ. αρτι (en liant αρτι à ce qui suit, comme font aussi Syr<sup>sch. sin</sup>).

<sup>e</sup>N A B C L X : αποκρινεται au lieu de απεκριθη αυτω.

<sup>f</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute deux fois après φωνηση.

<sup>g</sup>B D L X : αρνηση, au lieu de απαρνηση.

son zèle, s'exagérant la mesure de sa force morale, il se déclare prêt à subir le martyre (v. 37). Jésus, qui le connaît mieux qu'il ne se connaît lui-même, lui déclare alors que, même sous ce rapport, il est encore incapable de l'accompagner (v. 38). — Le chant du coq dont parle Jésus est celui qui portait proprement ce nom, le second, celui qui précède le point du jour, vers trois heures du matin (Marc 13.35). Dans l'annonce du reniement chez Marc (14.30) il est fait allusion aussi au premier, celui de minuit. — La prédiction de son reniement paraît avoir produit sur cet apôtre une impression très profonde ; il en est comme atterré, et dès ce moment il ne reprend plus la parole jusqu'à la fin de ces discours.

**14.1 Que<sup>a</sup> votre cœur ne se trouble point. Confiez-vous en Dieu ; confiez-vous aussi en moi. 2 Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père ; s'il n'en était pas ainsi, je vous l'aurais dit<sup>b</sup> ; je vais vous y préparer une place.**

La coupure des chapitres est ici très fautive ; car les paroles suivantes sont en relation étroite avec l'entretien précédent et particulièrement avec cette parole de Jésus : *Tu me suivras plus tard*. Jésus, étendant cette même promesse à tous les disciples (comparez v. 3) leur explique de quelle manière ils pourront le rejoindre. Il va pour le moment leur préparer leur place dans ciel (v. 2), puis il reviendra les chercher pour les y transporter (v. 3). C'est à ce point de vue spécial qu'il faut se placer pour bien comprendre l'exhortation à la *confiance* que renferme le v. 1. Bien loin de jeter le trouble dans leur cœur son départ doit les remplir de la plus douce espérance. Ils doivent avoir confiance *en Dieu*, qui dirige cette œuvre et qui ne laisse pas périr leur Maître par impuissance et *en Jésus* lui-même, qui exécute l'œuvre de sa part et qui, bien loin d'en être séparé par la mort, va la continuer et la consommer là-haut. Je pense, avec la plupart, que les deux πιστεύετε, *croyez*, sont mieux en rapport avec l'impératif παρασσεσθω,

<sup>a</sup>D a c Vg<sup>aliq</sup> Syr. ajoutent (avant μη παρασσεσθω.) : και ειπεν τοις μαθηταις αυτου.  
<sup>b</sup>ⲛ B C D K L X II 20 Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. Syr. lisent οτι (*que* ou *parce que*) devant πορευομαι (*je vais vous préparer*).

*ne se trouble pas*, si on les prend tous deux comme impératifs. D'autres les prennent tous deux (Luther, dans sa traduction) comme indicatifs (*vous croyez*), ou bien seulement le premier (Érasme, Luther dans son explication, Calvin, Grotius), ou seulement le second (Olshausen). Jésus leur rappellerait, pour dissiper leur trouble, la foi qu'ils ont déjà en lui et en Dieu ou en l'un des deux. Ce serait assez oiseux. Dans le second membre de phrase, le régime *en moi* est placé avant le verbe ; c'est pour faire mieux ressortir l'antithèse des deux régimes *en Dieu* et *en moi* : « Confiez-vous en Dieu ; en moi aussi ayez confiance. »

Un premier motif de confiance est donné au v. 2 : il se rapporte plutôt à la confiance en Dieu. Jésus leur fait remarquer que la demeure du Père, dans laquelle il rentre, est assez vaste pour les recevoir eux tous et beaucoup d'autres avec eux. L'image est tirée de ces vastes palais orientaux où il y a des appartements, non seulement pour le souverain et pour l'héritier du trône, mais pour tous les fils du roi, si nombreux qu'ils soient. Le terme *πολλά*, *plusieurs* ne se rapporte nullement à une *diversité* entre ces demeures (comme si Jésus voulait faire allusion aux divers degrés de félicité céleste), mais uniquement à leur *nombre* : il y en a autant que de croyants ; chacun possédera la sienne dans ce vaste édifice. — Cette demeure céleste est avant tout l'emblème d'un état spirituel : la communion avec le Père, la position filiale accordée à Christ dans la gloire divine et à laquelle il associera les fidèles. Mais cet état se réalisera dans un lieu déterminé, celui où Dieu manifeste avec le plus d'éclat sa présence et sa gloire, le ciel. Lange pense qu'en prononçant ces paroles, Jésus montrait à ses disciples le ciel étoilé : mais 14.31 prouve qu'ils étaient encore dans la salle. — D'après la leçon alex. il faudrait lire ὅτι, *que* ou *parce que*, après les mots *je vous aurais dit* : « Je vous aurais dit *que* je m'en vais, ou : *parce que* je m'en vais. . . » Le premier de ces sens est incompatible avec le v. 3, où Jésus dit précisément qu'il s'en va et pour préparer. Les Pères qui, en général, adoptent ce sens, n'ont pas réussi à faire disparaître la contradiction

qu'il implique avec ce qui suit. Weiss, Keil, Wahle, par préférence systématique pour les alex., essaient le second sens, celui de *parce que* ; le premier, en faisant porter cette conjonction sur le verbe *j'aurais dit*, mais sans parvenir à tirer de là une pensée intelligible<sup>a</sup> ; Keil, en faisant porter le *parce que* sur : *il y a plusieurs demeures*, ce qui force à faire des mots intermédiaires une parenthèse : « Il y a plusieurs demeures... — sinon, je l'aurais dit, — vu que je m'en vais vous y préparer la place. » Mais en quoi la preuve donnée : je *vais préparer*, est-elle plus certaine que le fait affirmé : *il y a de la place* ? Et cette parenthèse qui n'est indiquée par rien n'est pas naturelle. Wahle fait porter le *parce que*... sur l'exhortation à la confiance en Dieu et en Christ, qui serait motivée par là. Mais ces deux idées sont éloignées l'une de l'autre et on ne peut faire de l'entre-deux une simple parenthèse. Il faut savoir encore cette fois que la leçon des alex. est insoutenable ; le ὅτι est une adjonction provenant de ce qu'on a voulu faire des mots suivants le contenu du verbe : *j'aurais dit*. Plusieurs, soit en rejetant, soit en conservant le ὅτι, prennent les mots précédents dans le sens interrogatif : « *Vous aurais-je dit* (que je m'en vais vous préparer une place) ? » Mais il ne leur avait dit nulle part rien de pareil. D'autres traduisent : « *Vous le dirais-je* (en ce moment même) ? » Mais il faudrait l'imparfait (ἔλεγον ἄν). Il faut donc en revenir à l'interprétation la plus simple : « Si cela n'était pas je vous l'aurais dit. » C'est-à-dire : « Si notre séparation devait être éternelle, je vous en aurais prévenu ; je n'aurais pas attendu ce moment suprême pour vous le déclarer ; » ou, comme dit Grotius : *Ademissem vobis spem inanem*.

Leur foi en Dieu doit leur faire comprendre que la maison du Père est vaste. Mais il faut encore que l'accès leur en soit ouvert et qu'ils y aient leur habitation assurée. C'est ici qu'intervient la foi en Jésus, comme complément de la foi au Père. Il est leur πρόδρομος, leur avant-coureur dans le

---

<sup>a</sup>Parce que celui qui s'en va leur préparer une place doit savoir mieux que personne s'il y a là des demeures à préparer. Quelle preuve. Prouver son dire par son savoir et son savoir par son dire !



ciel (Hébreux 6.20). C'est sous cette image qu'il leur fait envisager et sa mort qui leur ouvrira par la réconciliation l'entrée du ciel, et son élévation par laquelle sera créé en sa personne un état glorieux auquel il les associera plus tard. Voilà comment il *préparera*.

**14.3 Et quand je serai allé et que<sup>a</sup> je vous aurai préparé<sup>b</sup> une place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi-même, afin que là où je suis, vous y soyez aussi.**

La place une fois assurée et préparée pour eux, il faudra les y faire parvenir. C'est encore lui qui se charge de ce soin. Le retranchement de *καί*, *et*, devant *ἐτοιμάσω* dans quelques Mss. (« et quand je serai allé, je préparerai »), amènerait un *asyndeton* non motivé, absurde même, entre l'idée de *préparer* et celle de *revenir* qui suit, et conduirait en même temps à une tautologie complète avec la phrase précédente. La leçon *ἐτοιμάσαι*, *pour préparer*, est une correction ultérieure que rendait presque indispensable le retranchement du *καί*. — Aux deux verbes : *quand je serai allé* et *que j'aurai préparé* correspondent les deux verbes de la principale : *je reviendrai* (littéralement *je reviens*) et *je prendrai à moi*. Le présent *je reviens* indique l'imminence. Malgré cela, Origène et d'autres Pères, Calvin, Lampe et, parmi les modernes, Hofmann Luthardt, Meyer, Weiss. Keil, Schanz, rapportent ce terme à la *venue finale* et glorieuse du Seigneur. Sans doute cette promesse est adressée aux croyants en général, mais elle n'en a pas moins en vue avant tout les disciples personnellement, que Jésus veut fortifier dans leur découragement actuel : et il les consolerait au moyen d'un événement qu'aucun d'eux n'a vu et qui est encore futur à cette heure ! On oublie, en expliquant ainsi ce mot *je viens*, que Jésus n'a jamais affirmé la proximité de sa Parousie et qu'il a bien plutôt fait pressentir le contraire : « *Comme l'époux tardait à venir* » (Matthieu 25.5) ; « *Si le maître vient à la seconde veille ou s'il vient à la troisième* » (Luc 12.38) ; « *Tard ou à minuit, ou au chant*

<sup>a</sup>Καί (*et*) est omis par A E G K Γ Δ 40 Mnn. Syr<sup>sch</sup>.

<sup>b</sup> D M 60 Mnn. Cop. : ετοιμάσαι (*pour vous préparer*), au lieu de καί ετοιμάσω.

du coq ou le matin » (Marc 13.35) ; comparez aussi les paraboles du levain et du grain de sénevé. D'ailleurs, nous avons l'explication authentique de ce mot *venir* au v. 18, où il ne peut, comme Weiss le reconnaît, s'appliquer à la Parousie. Ebrard pense qu'il s'agit de la *résurrection* de Jésus. Mais la vraie réunion, après la séparation causée par la mort de Jésus, n'eut pas encore lieu par la résurrection. Les apparitions du Seigneur furent passagères ; leur destination était uniquement de préparer, par la foi à la résurrection, la venue de l'Esprit. Grotius, Reuss, Lange, Hengstenberg, Keil rapportent le mot *venir* au retour de Jésus à la *mort* de chaque fidèle ; comparez la vision d'Etienne. Mais au v. 18 ce sens est tout à fait impossible, et l'on n'en peut citer aucun exemple, pas même 21.23, où il conduirait à une tautologie intolérable. Cette venue se rapporte donc, comme l'ont reconnu Lücke, Olshausen, Néander, au retour de Jésus par le Saint-Esprit, à l'union étroite et indissoluble contractée par là entre le disciple et la personne de Jésus glorifié ; comparez tout ce qui suit, v. 17, 19-21 et 23 ; surtout le v. 18 qui est l'exégèse de notre : *Je reviens*. Weiss allègue contre notre sens qu'il s'agit ici d'un retour *personnel*. Nous renvoyons au v. 18. — Le verbe suivant : *Je vous prendrai à moi*, indique un autre fait, qui sera le résultat de cette préparation spirituelle. C'est l'introduction du fidèle dans la maison du Père, au terme de sa carrière terrestre, soit au moment de sa mort, soit à celui de la Parousie, s'il vit jusqu'à ce moment. Καί, *et*, a le sens de *et en conséquence*, ou de : *et ensuite*, comme l'indique le contraste entre le présent (*je viens*) et le futur (*je prendrai*). Ce sera l'entrée du fidèle, préparé par la communion spirituelle avec Jésus, dans la demeure obtenue par la médiation de ce même Jésus. Προς ἑμαυτόν, *auprès de moi-même* (12.32) ; il le serre pour ainsi dire sur son cœur en l'emportant. Il y a une infinie tendresse dans ces derniers mots. C'est pour lui-même qu'il semble se réjouir et regarder à ce moment qui mettra fin à toute séparation : « *Afin que là où je suis, vous y soyez aussi* ; comparez 17.24. La communauté du lieu (« *là où* ») implique celle de l'état. Autrement le retour de Jésus en esprit ne serait pas nécessaire pour préparer dans chaque cas particulier cette réunion. Quelle simplicité touchante

et quelle dramatique vivacité dans l'expression de ces idées si profondes et si neuves ! *La maison du Père, la préparation* de la demeure, la venue pour *chercher*, enfin le *prendre à soi*, ce langage familier et presque enfantin ressemble à une douce musique par laquelle Jésus cherche à apaiser chez les apôtres l'angoisse de la séparation. Ainsi se termine le premier entretien, provoqué par la question de Pierre : « Pourquoi ne puis-je pas te suivre ? » Réponse : « Ton martyr même n'y suffirait pas ; mon retour en Esprit dans ton cœur : voilà la condition de ton entrée dans ma gloire céleste. » Comparez 3.5.

Mais Jésus remarque qu'il s'élève encore bien des questions dans leur esprit, que leur cœur aussi est en proie à bien des doutes ; et, pour les exciter à l'interroger, il jette à leur ignorance une sorte de défi, en leur disant :

#### 14.4 Et vous savez où je vais, et vous connaissez le chemin<sup>a</sup>.

Nous traduisons d'après la leçon reçue qui a pour elle 14 Mjj., la *Peschitto* et la plupart des documents de l'*Itala*. D'après elle, Jésus attribue aux disciples la connaissance et du *but* et du *chemin*. D'après la leçon alex. : « Et là où je vais, vous en connaissez le chemin, » il leur attribue la connaissance du *chemin* seulement. La différence n'est pas grande. Car si, d'après la seconde, la connaissance du but n'est pas énoncée, elle est certainement supposée, et cela en raison du v. 2 où le but (*la maison du Père*) avait été clairement indiqué. Mais le chemin pour y parvenir, les apôtres le connaissaient-ils ? Oui et non : oui, puisque ce chemin était Jésus et que Jésus était ce qu'ils connaissaient le mieux au monde. Non, en ce sens qu'ils ne le connaissaient point en tant que chemin. C'est pourquoi, si Jésus peut leur dire avec vérité : *Vous connaissez le chemin*, Thomas peut lui répondre avec non moins de vérité : *Nous ne le connaissons pas*. Préoccupée jusqu'alors d'un autre but, du règne terrestre du Messie, leur imagination

---

<sup>a</sup>Au lieu des mots οἰδατε και την οδον οἰδατε **Ν B C L Q X a Cop.** lisent οἰδατε την οδον.

n'avait pas encore transporté ses espérances du monde en Dieu, de la terre au ciel ; ils pensaient au fond comme les Juifs (12.34) : « *Nous avons appris que le Christ demeure toujours (sur la terre, glorifiée par lui) ; comment donc dis-tu : Il faut que le Fils de l'homme soit élevé ?* » Comparez Actes 1.6. Et ce faux but leur voilait jusqu'à un certain point le vrai. C'est Thomas, le disciple à l'esprit particulièrement positif, qui devient ici, comme d'autres fois, l'organe des pensées de doute et des impressions de découragement qui se trouvent plus ou moins chez tous ; comparez 11.16 et 20.25.

3°) 14.5-7.

**14.5 Thomas lui dit : Seigneur, nous ne savons pas où tu vas ; et<sup>a</sup> comment en connaissons-nous le chemin<sup>b</sup> ? 6 Jésus lui dit : Je suis le chemin et la vérité et la vie ; personne ne vient au Père que par moi.**

Pierre voulait suivre immédiatement Jésus cette demande ayant été repoussée, Thomas veut au moins comprendre clairement ce qui se passe, où se rend Jésus et par où, d'autant plus que les disciples doivent le suivre un jour. Jusqu'ici ce départ de Jésus ne lui présente qu'obscurité. But et chemin, tout se perd pour lui dans le vide. Jésus dans sa réponse s'attache surtout à l'idée *du chemin*, tout en rappelant clairement le but dans la seconde partie du verset. Il résulte de la relation de cette parole avec la question de Thomas que l'idée dominante, dans les trois termes suivants, est celle de *chemin*, et que les deux autres doivent servir à l'expliquer. Il est clair aussi par la seconde partie du verset que le chemin dont il s'agit est celui qui conduit au Père et à sa maison, et non pas le chemin par où l'on peut parvenir à la vérité et à la vie, comme le pensait Reuss précédemment. L'expression figurée de chemin est donc expliquée sans image par les deux termes : *vérité* et *vie*. La vérité, c'est Dieu *révélé* dans son essence, c'est-à-dire dans sa sainteté et dans son amour (v. 9). La vie, c'est

---

<sup>a</sup>B C L It<sup>aliq</sup> omettent και devant πως.

<sup>b</sup>B C D It<sup>aliq</sup> : οἶδαμεν την οδον (*savons-nous le chemin ?* au lieu de δυναμεθα την οδον ειδεναι (*pouvons-nous savoir le chemin ?*)) dans T. R. avec 15 Mjj., Mnn., Vss.

Dieu *communiqué* à l'âme en lui apportant une sainte force et une parfaite béatitude (v. 23). Et comme c'est en Jésus que s'opèrent cette révélation et cette communication de Dieu à l'âme, c'est par Jésus aussi que l'âme vient au Père et obtient l'entrée de la maison paternelle. Les trois termes, *chemin*, *vérité* et *vie*, ne sont donc pas coordonnés (Luther, Calvin : commencement, milieu, fin) ; ils n'expriment pas non plus une seule notion : *vera via vitæ* (Augustin) ; Jésus veut dire : Je suis le moyen d'arriver *au Père* (le chemin), *en ce que* je suis la vérité et la vie. — Reuss observe avec justesse sur le mot : *je suis*, que cette expression exclut tout autre moyen parallèle à celui-là. Gess : « Un homme peut tout au plus *montrer* aux autres le bon chemin ; il ne saurait *être* ni le chemin, ni la vérité, ni la vie. » — Dans la proposition suivante, les mots : *au Père*, expriment un but plus rapproché que l'expression figurée du v. 2. Il s'agit ici de la communion avec le Père dès ici-bas, qui est la condition de la communion avec lui dans le ciel (*sa maison*).

**14.7 Si vous m'aviez connu<sup>a</sup>, vous connaîtriez<sup>b</sup> aussi mon Père ; et<sup>c</sup> dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu.**

Ce verset reproduit l'idée de la dernière proposition du verset précédent, celle de venir au Père par Jésus. Si Jésus est réellement la manifestation de Dieu (v. 6), il suffirait de l'avoir bien connu lui-même pour être arrivé par lui à la connaissance de Dieu (plus-que-parfait ἐγνώκατε). C'est là le sens de la leçon reçue, qui convient parfaitement : c'est aussi celui de la leçon de plusieurs alex. qui lisent ἤδειτε pour le second ἐγνώκατε. Il semble que par là Jésus leur refuse cette double connaissance : et en effet, ce n'est qu'après avoir reçu l'Esprit qu'ils la posséderont pleinement (v. 20). Cependant il la leur concède ensuite partiellement, parce qu'ils en possèdent déjà le commencement. Meyer prend le terme *dès maintenant*

<sup>a</sup> **ND** It<sup>pl</sup> Cop. : ἐγνώσατε (*avez connu*) au lieu d'ἐγνώκατε (*aviez connu*)

<sup>b</sup> **ND** It<sup>pl</sup> Cop. : γνωσεσθε (*vous connaîtriez*) ; T. R. avec A N Γ etc. : ἐγνώκατε αν (*vous auriez connu*) ; B C L Q X : αν ἤδειτε — Syr<sup>sin</sup> : « Si vous ne m'avez pas connu, connaîtriez-vous aussi mon Père ? ».

<sup>c</sup> B C L Q X omettent και.

au pied de la lettre : « depuis ma déclaration précédente (celle du v. 6). » Ce sens est trop restreint et même mesquin. Chrysostome, Lücke trouvent ici une indication anticipée de l'illumination prochaine de la Pentecôte : mais comment le *dès maintenant* et les plus-que-parfaits permettraient-ils ce sens ? Jésus fait allusion à tout ce qui vient de se passer dans le cours de cette dernière soirée. Le lavement des pieds et l'éloignement de Judas, avec tout ce qu'il leur avait dit dès lors, étaient bien propres à mettre en lumière le vrai caractère de Dieu et la nature spirituelle de son règne. Le germe de la vraie connaissance de Dieu avait dès maintenant été déposé en eux. En se montrant à eux, comme il venait de le faire, jusque dans les profondeurs les plus intimes de son cœur, Jésus leur avait révélé pour toujours l'essence de Dieu. La leçon de **Ν** D, admise par Tischendorf (8<sup>e</sup> édition) : « Si vous *m'avez connu*, vous *connaîtrez* aussi le Père, » provient sans doute du scrupule qu'éprouvaient les copistes de faire dire à Jésus que ses disciples ne l'avaient pas connu jusqu'à ce moment (voir Luthardt. — Weiss, acceptant la leçon de plusieurs alex. qui omettent le καί (*et*) devant ἀπ' ἄρτι, *dès maintenant*, fait de γινώσκετε un impératif, dans ce sens : « Connaissez-le dès maintenant tel qu'il vous est révélé en moi, et par là vous l'aurez vu ; vous serez en possession de la vie. » Mais cet impératif ne convient guères à l'adverbe : *dès maintenant* ; et l'on ne dit pas : Connaissez Dieu, comme on dit : « Croyez en Dieu » (v. 1).

Ce dernier mot : *vous l'avez vu*, semble destiné, comme déjà le v. 4, à provoquer l'expression de quelque pensée contraire. C'est comme un nouveau défi jeté à ce trouble intérieur que Jésus discerne en eux. Etre devenus *les contemplateurs* du Père (parfait ἐωράκατε), n'est-ce pas tout ce que les apôtres pouvaient désirer de plus grand ? Ce privilège avait été jusqu'à un certain point accordé à Moïse, à Elie, dans l'ancienne alliance. Assurément, si Jésus pouvait les en faire jouir, leur foi serait désormais inébranlable. Esaïe avait positivement fait cette promesse pour les temps messianiques : « *La gloire de l'Éternel se manifesterà, et toute chair la verra* » (Ésaïe 40.5). Ainsi

s'explique naturellement la demande de Philippe : « Tu dis : *vous avez vu* ; nous répondons : montre-nous ! »

4<sup>o</sup>) 14.8-21.

**14.8 Philippe lui dit : Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. 9 Jésus lui dit : Il y a si longtemps<sup>a</sup> que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu ! Philippe, celui qui m'a vu, a vu le Père ; et<sup>b</sup> comment dis-tu : Montre-nous le Père ?**

A l'occasion de ces interruptions que se permettent les disciples Gess fait observer combien ils se sentaient à l'aise avec le Seigneur et combien ce mode de relation justifie le mot : « *Je vous ai appelés mes amis,* » 15.15. — Pierre avait demandé de suivre Jésus. Thomas avait désiré au moins savoir où il se rendait et par quelle voie. Puisqu'ils ne peuvent ni *suivre*, ni *comprendre* clairement Philippe voudrait du moins avoir un gage du glorieux avenir qui leur est réservé ; et quel gage plus certain qu'une apparition de Dieu lui-même ! Le désir de la vue immédiate de Dieu n'est-il pas une aspiration qui habite au plus profond du cœur de l'homme ? comparez la demande de Moïse, Exode 23.18. C'était le même point de vue que celui des Juifs quand ils demandaient à Jésus un signe dans le ciel. Ce désir serait fondé si l'essence de Dieu consistait dans la puissance ; la vraie théophanie pourrait consister en ce cas dans une apparition resplendissante. Mais Dieu est sainteté et amour ; la réelle manifestation de ces perfections morales ne peut consister que dans une vie morale telle qu'en elle, dans ses actes et dans ses paroles, éclate la perfection morale du caractère divin. Or, ce spectacle unique, cette parfaite théophanie, ce resplendissement visible de Dieu, les disciples l'ont sous les yeux depuis plus de deux ans : comment n'ont-ils pas mieux apprécié le privilège qui leur a été accordé ? — Quelle majesté dans cette réponse ! Le fond de la conscience humaine de Jésus est tellement le sentiment de sa divinité, qu'il ne comprend qu'avec

---

<sup>a</sup> **N D L Q** : τοσούτω χρόνον.

<sup>b</sup> **N B Q It<sup>pler</sup> Vg. Cop.** : πώς au lieu de και πώς.

peine que la connaissance de sa vraie nature ne se soit pas formée d'elle-même dans le cœur de ses disciples. — L'interpellation : *Philippe*, sert à rappeler à lui-même ce disciple qui s'oublie au point de faire une pareille demande. On peut, comme Luthardt, rattacher ce vocatif à la phrase précédente, qui s'adresse individuellement au disciple, ou le lier à la suivante, qui, comme maxime générale, sert à remettre l'apôtre dans le vrai. Les parfaits ἐγνωνκας, ἑωρακώς, ἑώρακε, *as connu, a vu*, opposent l'état permanent à l'acte brusque et isolé exprimé par l'aoriste δεῖξον, *montre-nous*. — L'idée de la simple union morale de Jésus avec Dieu ne peut épuiser le sens de cette parole. Un chrétien, même consommé, ne dirait pas : « Celui qui m'a vu, a vu le Christ. » Combien moins un homme, même parfait, pourrait-il dire : « Celui qui m'a vu, a vu le Père ! » Celle expression ne se comprend qu'autant que le Fils continue ici-bas, sous la forme de la vie humaine, la fonction révélatrice qu'il possède, comme Parole, dans son état de vie divine.

**14.10 Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ?<sup>a</sup> Les paroles que je vous dis<sup>b</sup>, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait ces œuvres<sup>c</sup>. 11 Croyez-moi quand je vous dis que je suis dans le Père et que le Père est en moi ; et, sinon, croyez-moi<sup>d</sup> à cause de ces œuvres.**

Jésus indique à Philippe deux signes auxquels il eût dû et il peut en ce moment encore reconnaître en lui la véritable apparition de Dieu. Il ne dit pas qu'ils ne soient, lui et le Père, qu'une seule et même personne. Il prie constamment le Père en disant : *Tu*. Mais c'est une union par laquelle ils vivent *l'un dans l'autre* (comparez Gess), et cette relation a pour arrière-plan la vie du Logos. Les mots : *Ne crois-tu pas ?* font envisager à Philippe

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> retranche v. 10<sup>b</sup> (depuis τα ρηματα) et 11.

<sup>b</sup>L N X Cop. lisent λεγω au lieu de λαλω. B omet ce mot.

<sup>c</sup>ⲛ B D lisent ποιει τα εργα αυτου (*fait ses œuvres*). T. R. avec 14 Mjj. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr. : αυτος ποιει τα εργα (*lui-même fait ces œuvres*). LX : ποιει τα εργα αυτος.

<sup>d</sup>Le μοι (*moi*) est omis par ⲛ D L It<sup>aliq</sup> Vg. Syr.



sa prière comme une inconséquence de sa foi. — Il y a dans l'union de Jésus avec le Père deux faces : *moi dans le Père* : Jésus se dépouillant de lui-même pour se transporter en Dieu ; et *le Père en moi* : Dieu communiquant à Jésus toute sa richesse de force et de sagesse. D'un côté, Jésus faisant le vide de lui-même ; de l'autre, Dieu remplissant ce vide. — Après cela Jésus caractérise chacun des deux côtés de cette relation par celle des manifestations de sa vie qui est le plus propre à la mettre en lumière : le premier, par *ses paroles* ; le second, par *ses œuvres*. Pas une de ses paroles qu'il tire de lui-même et qu'il ne reçoive de Dieu ! Pas une de ses œuvres que Dieu lui-même n'opère par lui ! De sa propre sagesse, *rien* ! Par la force de Dieu, *tout* ! La proposition négative convient mieux à la sagesse, la forme active à la puissance. Le verset suivant explique pourquoi les paroles sont placées ici avant les œuvres ; comparez l'inverse 8.28 où Jésus parle aux Juifs incrédules. Le premier signe de la communauté de vie et d'action entre Jésus et Dieu, pour les cœurs préparés, ce sont ses enseignements ; pour les moins bien disposés, ce sont ses œuvres. On peut hésiter entre les leçons  $\lambda\alpha\lambda\omega\tilde{\omega}$  et  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ , dans le premier membre de phrase. Dans le second, le terme  $\lambda\alpha\lambda\omega\tilde{\omega}$  convient en tout cas parfaitement. Jésus n'est que l'organe du Père : Dieu *dit* ; Jésus *énonce*.

Au v. 11, Jésus réclame de ses disciples la foi en son union avec le Père sur l'autorité du témoignage qu'il s'est rendu à lui-même. Dans la seconde proposition, l'impératif *croyez* est sans régime d'après la leçon de **N D L** : « *Croyez*, » absolument parlant, ce qui paraît logique. Cependant la leçon *à moi* dans les autres autorités peut aussi se défendre : « *Croyez-moi*, si ce n'est sur ma parole, du moins en raison de mes œuvres : » comparez 10.38. Jésus entend évidemment par là ses œuvres surnaturelles, ses miracles. Les miracles sont une preuve pour celui qui ne croit pas aux paroles, parce que ce témoignage divin, ne passant pas par la bouche de Jésus lui-même, a un caractère d'objectivité. Par cette parole, Jésus assigne aux miracles leur vraie place dans l'apologétique. — Dans les deux premières éditions

de cet ouvrage, j'envisageais le passage suivant comme destiné à ajouter à la révélation de Dieu objective, accomplie en la personne de Jésus (v. 8-11), la théophanie subjective, intérieure, œuvre de l'Esprit, qui va être décrite v. 12-24. Il me paraît qu'une autre liaison doit être admise (voir au v. 12).

**14.12 En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes encore, parce que je m'en vais au Père<sup>a</sup>, 13 et que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. 14 Si vous<sup>b</sup> demandez<sup>c</sup> quelque chose en mon nom, moi je le<sup>d</sup> ferai.**

La question de Thomas relative au *chemin* avait porté Jésus à parler de l'œuvre par laquelle il conduit les siens à la communion du Père : celle de Philippe l'avait ramené à ce qu'il avait déjà été ici-bas : la révélation parfaite du Père. Il avait été ainsi détourné de l'objet essentiel de l'entretien : l'encouragement à donner aux disciples en face de la séparation qui les troublait (v. 1). Il renoue maintenant avec ce sujet, et à la promesse d'une réunion future dans la maison du Père il ajoute celle d'un revoir bien plus rapproché, celui par lequel il reviendra habiter en eux par le Saint-Esprit et continuera par eux ici-bas l'œuvre qu'il y a lui-même commencée. Voilà la pensée de tout le morceau suivant, v. 12-24. La question de Jude n'amène pas un nouveau sujet : elle donne à Jésus l'occasion d'achever le développement précédent. — Selon Keil, le v. 12 aurait pour but de rassurer les disciples au sujet de leur future activité apostolique, à l'égard de laquelle ils seraient inquiets. D'après Weiss, Jésus voudrait leur montrer comment leurs propres œuvres remplaceront les siennes qui vont leur manquer et en raison desquelles cependant ils se sont attachés à lui. Mais il n'est plus question dans ce qui suit de ces idées-là. Il s'agit maintenant de la réunion

---

<sup>a</sup> **N** A B D L Q X II It. Vg. Cop. retranchent, μου après πατερα (*le Père*).

<sup>b</sup> Le v. 14 manque dans X quelques Mnn. b fuld. Syr<sup>hier. sin.</sup>

<sup>c</sup> **N** B E H U Γ Δ 30 Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr. lisent με (*me*) après αιτησητε (*demandez*); omis par T. R. avec 9 Mjj. It<sup>pler</sup> Cop.

<sup>d</sup> A B L It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. lisent τουτο (*cela*), au lieu de εγω (*moi*).

spirituelle qui suivra la séparation imminente, et qui préparera la réunion finale promise v. 1-3. Le v. 12 est la transition à cette nouvelle promesse. Jésus commence par exposer l'*effet* (les œuvres qu'ils feront) pour remonter à la *cause* (sa puissance agissant en eux). L'expression : *fera les œuvres que je fais*, se rapporte aux miracles semblables à ceux de Jésus qu'ont opérés les apôtres, et la suivante : *il en fera même de plus grandes*, non à des œuvres extérieures plus extraordinaires — on ne mesure pas ainsi la grandeur des miracles (Weiss) — mais à des œuvres de *nature* supérieure même aux guérisons corporelles. Ce qu'ont fait saint Pierre à la Pentecôte, saint Paul dans le monde entier, ce qu'opère un simple prédicateur, un simple croyant, en faisant descendre l'Esprit dans un cœur, Jésus ne pouvait le faire pendant son séjour terrestre. Car, pour que de tels faits puissent se réaliser, il fallait « que le mur de séparation entre Dieu et les hommes eût été abattu et le Saint-Esprit accordé à l'humanité » (Gess) ; en d'autres termes, que, comme le dit la fin du verset, la glorification de Jésus fut accomplie : « *parce que je m'en vais au Père* ; » comparez 7.39. Le sarment uni au cep, peut porter des fruits que le cep ne saurait porter lui-même. *Plus grand* ne signifie donc pas ici plus prodigieux mais plus excellent ; et ce terme ne se rapporte pas seulement à l'*extension* du ministère apostolique hors des limites de la théocratie, comme l'entendent Lücke, Tholuck, Olshausen, de Wette — cette différence n'est ici qu'en seconde ligne — mais à la *nature* des œuvres accomplies.

Cette supériorité de fécondité spirituelle promise aux disciples sera due à l'élévation de la position de Christ lui-même : « *Parce que je m'en vais au Père*. » On voit clairement ici que l'expression : *s'en aller au Père*, désigne, non la mort seulement, mais la mort et l'ascension réunies. — Jésus dit, selon les alex. : *au Père*, non : *à mon Père*. En effet Dieu se montre, en agissant ainsi, comme le Père des disciples non moins que de Jésus lui-même. — Il ne faut point terminer l'explication que fait attendre le *parce que*, avec le v. 12, en faisant, comme le veulent encore Westcott, Wahle, du

v. 13 une proposition principale. Le v. 13 appartient nécessairement à cette explication. Il ne suffit pas que Jésus soit élevé ; il faut encore qu'il agisse du sein de sa gloire : *parce que je vais... et que... , je le ferai*. *Καί* : *et qu'ainsi*. *Quoi que vous demandiez* indique la part du disciple dans ces œuvres ; elle ne doit pas être passée sous silence ; autrement Jésus ne pourrait pas dire *qu'ils les feront* (v. 12). Cette part, ce sera simplement la prière. Le croyant demande, et le Christ tout-puissant opère du sein de sa gloire. Mais il ne s'agit pas ici de la prière en général. C'est à une prière d'un genre spécial que Jésus attribue cette coopération efficace avec lui, à *la prière en son nom*. Demander au nom de quelqu'un, c'est, dans la vie ordinaire, demander à la place d'une personne, comme de sa part, et en s'appliquant, en vertu de sa recommandation, tous ses titres à la faveur réclamée. Si nous n'avions que ce passage ou soit employée l'expression de prier *au nom de Jésus*, nous penserions donc que prier ainsi c'est demander quelque chose dans la conscience assurée de notre réconciliation avec Dieu et de notre adoption en Christ prier Dieu comme si nous étions les représentants et en quelque sorte la bouche de Jésus. Mais cette explication, en elle-même très naturelle, et que j'avais admise dans les deux premières éditions, est-elle applicable au passage 14.26 : « L'Esprit saint que mon Père enverra *en mon nom* ? » Il ne me le paraît pas. Les autres explications ne paraissent pas davantage satisfaire à ce postulat ; ainsi celles de Chrysostome : « en alléguant mon nom ; » de Calov : « sur le fondement de mes mérites ; » de Lücke, Meyer, Gess, etc. : « en priant dans ma communion, du sein de l'élément spirituel de ma propre vie ; » de de Wette : « en vue de ma cause ; » de Wahle : « la prière ayant pour objet ma personne et ma cause ; » de Weiss : « par mon ordre, en tant qu'il s'agira d'œuvres faites pour accomplir la mission que je vous donne ; » d'H. Holtzmann : « dans l'esprit de la communauté chrétienne, c'est-à-dire dans l'esprit de Christ, comme s'il priait dans les croyants. » Toutes ces explications sont vraies assurément, mais elles n'atteignent qu'une face de l'idée, non le centre. Je pense qu'il faut donc s'arrêter plutôt à celle de Hengstenberg, Keil, Westcott (avec des

nuances) : demander une chose à Dieu comme Père *sur le fondement de la révélation* que Jésus nous a donnée de lui-même et de son œuvre, ou, comme dit Keil : « en nous replongeant avec foi dans la connaissance que nous avons reçue de lui comme Fils de Dieu abaissé et glorifié, » par conséquent en prenant la position d'adoption qui nous est acquise en lui. En agissant ainsi nous adressons nécessairement à Dieu une prière qui a tous les caractères énoncés dans les explications précédentes. Ce sens répond aussi à celui du terme *le nom* dans l'Écriture. Car *le nom* résume la connaissance que nous possédons d'un être ; c'est son reflet dans notre pensée. Ce sens s'applique fort bien à la formule du v. 26. — *Je le ferai*, dit Jésus ; il fait ainsi ressortir la grandeur de sa position future comme organe de la toute-puissance agissant au service de l'amour paternel de Dieu. N'avait-il pas dit au v. 1 : « confiez-vous en Dieu et confiez-vous aussi *en moi*. » — Et tout cela aura lieu, ajoute Jésus, *à la gloire du Père* dans la personne du Fils, car le Fils ne songe point à fonder ici-bas un règne qui lui appartienne en propre.

Le v. 14 est une réaffirmation de cette étonnante promesse c'est ce qu'indique déjà l'*asyndeton* : « Oui, il en sera bien ainsi ! » — Par les mots : ὅ τι ἄν, *quoi que*, Jésus ouvre un champ incommensurable à l'ambition chrétienne de ses disciples. La leçon reçue ἐγὼ ποιήσω, « je le ferai, *moi*, » est certainement la vraie leçon. Quelques alex. ont machinalement reproduit telle quelle l'expression du v. 13. Mais Jésus la modifie à dessein, en substituant ἐγὼ à τοῦτο : « *Moi*, qui ne vous ai jamais trompés, et qui serai revêtu de la toute-puissance auprès du Père, je m'engage à le faire. » Ainsi, tandis que son disciple priera sur la terre en son nom, il agira, lui, du ciel, de la part de Dieu, pour exécuter, tant sera intime le rapprochement opéré en lui entre le ciel et la terre. — Il me paraît absolument impossible de conserver dans le texte le με, *me*, que les alex. donnent comme objet à αἰτήσητε : « Tout ce que vous *me* demanderez en mon nom. » Il est inadmissible que l'on demande quelque chose à une personne en son propre

nom, sauf dans le sens : pour sa propre cause, qui ne peut être celui de cette locution. Tischendorf, Weiss, Westcott cherchent en vain à défendre cette leçon. Comparez du reste 15.16 et 16.23-24. — Il suffit, a dit Stier, de peser ces paroles qui se lisent constamment au commencement de toutes les épîtres de saint Paul : « Je ne cesse de faire mention de vous dans mes prières, etc., » pour comprendre que c'est par la prière au nom de Jésus que les apôtres ont enfanté l'Église. — Du moyen par lequel ils opéreront ces œuvres supérieures aux siennes propres, la prière en son nom, Jésus passe maintenant à la source divine qui fera naître dans leur cœur une pareille prière, le Saint-Esprit.

**14.15 Si vous m'aimez, gardez<sup>a</sup> mes commandements. 16 Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre soutien, afin qu'il demeure<sup>b</sup> avec vous éternellement, 17 l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît<sup>c</sup> : mais<sup>d</sup> vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous ; et il sera<sup>e</sup> en vous.**

C'est ici le don suprême, parce qu'il est la source de tous les autres par les prières qu'il inspire au fidèle. Et d'abord, v. 15, la condition morale pour que ce don puisse être accordé à l'homme. Il faut une préparation : « Aimez-moi ! Accomplissez ma volonté. » Le v. 17 justifiera cette condition morale. Les commandements dont parle Jésus sont les recommandations qu'il leur a faites pendant qu'il a été avec eux, et particulièrement les instructions qu'il leur a données dans cette dernière soirée (13.14,15,34 ; 14.1). Le T. R. avec presque tous les Mjj., l'*Itala* et la *Peschitto* lit l'impératif τηρησατε, *gardez*, tandis que B L lisent τηρησετε, *vous garderez*. Le premier est une invitation directe à l'obéissance au nom de l'amour qu'ils ont pour lui. Le second renfermerait une réflexion sur la relation nécessaire entre

<sup>a</sup>Au lieu de τηρησατε (*gardez*), B L Cop. : τηρησετε (*vous garderez*). **✠** : τηρησητε.

<sup>b</sup>**✠** B L Q X It. Cop. Syr. : η (*soit*) au lieu de μενη (*demeure*).

<sup>c</sup>**✠** B a omettent le second αυτο.

<sup>d</sup>**✠** B Q omettent δε après υμεις.

<sup>e</sup>B D 5 Mnn. It. Syr<sup>cur. sch</sup> : εστιν (*est*), au lieu de εσται (*sera*) dans tous les autres Mjj.

ces deux choses. Il me paraît qu'il n'y a pas à hésiter entre ces deux leçons. La seconde provient probablement du futur suivant : *et je prierai*. — A la condition morale Jésus ajoute la condition objective, ou la cause efficiente du don divin, sa propre intercession. Cette intercession aura pour objet le don du Saint-Esprit. La parole 16.26, où il est dit : « *Je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous,* » se rapporte au temps qui suivra ce don. — Le terme de παράκλητος littéralement *appelé auprès*, a été pris par Origène, Chrysostome, dans le sens actif de *consolateur*, παρακλήτωρ (Job 16.2 dans les LXX). C'est sous l'influence de la *Vulgate* que ce sens faux a passé dans nos versions françaises. Il est reconnu aujourd'hui que le mot παράκλητος de forme passive, doit avoir un sens passif : celui qui *est appelé* comme appui, comme soutien ; c'est exactement le sens du terme latin *advocatus*, de notre mot *avocat* : le défenseur de l'accusé devant le tribunal. Peut-être le terme employé par Jésus a-t-il été celui de *goël*, champion, défenseur, le terme grec a aussi ce sens dans le grec profane, par exemple chez Démosthènes, Diogène Laërce, Philon. Jean lui-même lui donne cette signification, 1Jean 2.1 : « *Nous avons un paraclet (avocat) auprès du Père, savoir Jésus-Christ, le juste.* » Le sens de *docteur* (Théod. de Mopsueste, Ernesti, Hofmann, Luthardt) ne repose, philologiquement, sur rien, et l'expression *l'Esprit de vérité* (v. 17) ne suffit point à le justifier. Ce que Jésus demandera au Père en leur faveur, c'est donc un autre soutien, toujours à leur portée, toujours prêt à venir à leur aide, au premier appel, dans leur lutte avec le monde. De cette signification fondamentale découlent aisément les applications suivantes : soutien dans les moments de faiblesse ; conseiller dans les difficultés de la vie ; consolateur dans la souffrance. Par là il fera pour eux ce qu'a fait pendant ces dernières années le Maître bien-aimé qui les quitte. En disant *un autre*, Jésus se donne implicitement à *lui-même* le titre de Paraclet ; il est donc faux de voir ici une différence d'intuition avec la 1<sup>re</sup> épître (1 Jean 2.1). Ce don que leur fera le Père, aura lieu non seulement à la demande de Jésus, mais, comme il le dit 15.26, par son intermédiaire : « *Le Paraclet que je vous enverrai de la part de mon Père.* » Comme c'est lui qui le

demande de notre part, c'est aussi lui qui nous l'envoie de la part de Dieu. Et il ne viendra pas pour s'éloigner bientôt, comme Jésus : mais son habitation en eux sera éternelle. Meyer entend εἰς τὸν αἰῶνα « jusqu'à dans le siècle à venir. » Mais le mot αἰών dans le N. T. comme dans les classiques (ἐξ αἰῶνος, δι' αἰῶνος, εἰς αἰῶνα désigne une durée indéfinie et, avec l'article, l'éternité. — Le Saint-Esprit, un être divin, envoyé de la part du Père, pour remplacer un simple homme — à supposer que Jésus ne fût que cela — serait-ce concevable ?

L'apposition : *l'Esprit de vérité*, v. 17, sert à expliquer le terme, encore obscur pour les disciples, de Paraclet. Cette expression ne peut signifier ni : qui *est* la vérité, — c'est Jésus qui est la vérité, — ni : qui *possède* la vérité, ce serait oiseux. L'enseignement de l'Esprit est opposé ici à la parole, comme 16.23. L'enseignement par le moyen de la parole ne peut jamais donner qu'une idée confuse des choses divines ; quelque habilement que soit employé ce moyen, il ne saurait produire dans l'âme de l'auditeur qu'une image de la vérité ; aussi Jésus le compare-t-il (16.28) à une parabole. L'enseignement de l'Esprit, au contraire, incorpore à l'âme la vérité divine : il lui donne pleine réalité au-dedans de nous par l'expérience qu'il nous en fait faire ; lui seul fait pour nous de la parole une vérité. — Mais, comme Jésus l'a déjà fait entendre au v. 15, pour être apte à recevoir ce docteur divin, il faut une préparation morale. L'âme dans laquelle il vient habiter doit déjà être soustraite à la sphère profane. C'est pourquoi Jésus avait dit : *Gardez mes instructions* : et c'est pourquoi il ajoute ici : *Que le monde ne peut recevoir*. Ce n'est pas par suite d'un caprice qu'au matin de la Pentecôte l'Esprit est descendu sur cent-vingt personnes seulement, et non sur tous les habitants de Jérusalem : celles-là seules avaient subi la préparation indispensable. Jésus explique en quoi consiste cette préparation qui manque au monde : il faut avoir *vu* et *connu* l'Esprit pour le recevoir. L'Esprit s'identifie trop intimement avec notre vie personnelle, pour qu'il puisse nous être imposé : pour qu'il vienne en nous, il doit être désiré



et appelé, et pour cela il faut que nous ayons déjà fait en quelque manière connaissance avec lui. Mais comment cela se peut-il, si on ne l'a pas encore reçu ? L'exemple des disciples nous l'apprend. Pendant les années qu'ils avaient passées dans la société de Jésus, sa parole, ses actes, constantes émanations de l'Esprit, leur avaient fourni le moyen de *contempler* dans sa plus parfaite manifestation cet agent divin et d'y *reconnaître* ce qu'il y a de plus saint et de plus excellent, et leur cœur avait rendu hommage à la perfection de ce souffle d'en-haut qui animait constamment leur Maître. C'est ce que n'avait pas fait *le monde* (les Juifs), qui, en entendant parler Jésus, disait : « Il a un démon, » et qui, en voyant ses miracles, les attribuait à Béelzébub. Ceux-ci étaient ainsi restés étrangers à l'action de l'Esprit, y étaient même devenus hostiles ; voilà pourquoi ils étaient hors d'état de le *recevoir*. Il m'est impossible de comprendre quel sens Weiss peut donner à ces deux verbes : *contempler* et *connaître*, en dehors de cette explication et sans tomber dans cette pétition de principe : pour recevoir l'Esprit, il faut le voir ; et pour le voir, il faut l'avoir. Si l'on répond en disant que ces deux présents : contempler et connaître, sont des présents d'anticipation, qui se rapportent au moment où les disciples *auront reçu* l'Esprit, on oublie qu'il s'agit ici des conditions morales *pour* le recevoir. — L'action préparatoire de l'Esprit sur les disciples est exprimée par les mots : *demeure avec vous* ; et la relation plus intime qu'il contractera avec eux dès la Pentecôte, par ceux-ci : « Il sera *en vous*. » Il ne faut donc ni lire, dans la première proposition, *μενεῖ* (au futur), *demeurera*, avec la *Vulgate*, ni lire, dans la seconde, *ἐστί*, *est*, avec le *Vaticanus* et le *Cantabrigiensis*. Tout le sens de la phrase est précisé dans l'antithèse entre le présent *demeure* (comparez *μένων* v. 25) et le futur *sera*. Ce contraste des temps est complété par celui des deux régimes : *avec vous* (comparez *παρ' ὑμῶν* du v. 25) et *en vous*. — Faire dépendre la dernière proposition : *Et il sera en vous*, du *ὅτι*, *parce que*, qui précède, ne conduit à aucun sens raisonnable : Vous le connaissez actuellement parce qu'il sera en vous ! Cette dernière phrase exprime au contraire un fait nouveau, un progrès de la plus haute importance : « *Et*

*ainsi*, en vertu de la connaissance que vous avez déjà acquise de lui en le contemplant en ma personne, il pourra venir *en vous*. » Cette distinction entre l'action préparatoire de l'Esprit *sur* l'homme (par le moyen de ses manifestations historiques en Christ, puis dans l'Eglise) et son habitation réelle *dans* l'individu, est comme effacée aujourd'hui dans la conscience de la chrétienté, et la confusion de deux positions si différentes entraîne d'incalculables conséquences. — « Jusque-là Jésus, vivant *avec* eux, avait été leur soutien ; maintenant ils auront le soutien *dans leur propre cœur* » (Gess) ; et ce soutien, ce sera le Saint-Esprit, c'est-à-dire de nouveau Jésus lui-même sous une autre forme : c'est cette dernière idée, si bienfaisante pour le cœur des disciples, que développent les paroles suivantes, v. 18-21.

**14.18 Je ne vous laisserai point orphelins ; je reviens à vous. 19 Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous me verrez ; parce ce que je vis, vous vivrez<sup>a</sup> aussi.**

Le terme *orphelins* est en rapport avec le terme *mes petits enfants* (13.33) c'est le langage du père mourant. Il suffirait de l'*asyndeton* entre le v. 18 et le précédent pour prouver l'identité essentielle de pensée entre cette parole et celle des v. 16 et 17. Cette forme, avons-nous vu, indique en général une affirmation plus accentuée de la pensée déjà énoncée. Cette observation écarte par conséquent toute autre explication des mots : *Je reviens à vous*, que celle qui les rapporte au retour de Jésus par le Saint-Esprit (v. 16 et 17). C'est là l'explication de presque tous les modernes (même de Meyer et de Luthardt, 2<sup>e</sup> éd.). De plus, cette explication est la seule possible en raison de tout le passage suivant, v. 19-23, qui ne peut être que le développement du v. 18 (voir surtout v. 21 et 23). Plusieurs néanmoins appliquent cette promesse aux apparitions de Jésus ressuscité (Chrysostome, Erasme, Grotius, Hilgenfeld). Weiss lui-même se joint à eux, abandonnant ainsi sa propre explication du ἔρχομαι, *je viens*, v. 3. Mais ces apparitions eurent un caractère momentanée et ne furent point un vrai retour de Jésus ; comparez

---

<sup>a</sup>B L X : ζῆσετε. Les autres : ζῆσεσθε.

l'expression remarquable, Luc 24.44 : « Quand *j'étais* encore avec vous. » Le but de ces apparitions était uniquement de fonder la foi des disciples à la résurrection de Jésus, et par là de préparer son retour en esprit dans leur cœur, mais non de l'opérer. Comment ces apparitions pouvaient-elles être son retour, puisque son ὑπάγειν, son départ, renferme à la fois sa mort et son ascension (v. 28 ; 13.1) ? Le retour doit donc être postérieur à celle-ci. — L'application du v. 18 à la Parousie (Augustin, Hofmann, Luthardt, 1<sup>re</sup> éd.) est également impossible : comparez les v. 19 et 23 : au v. 19, le *revoir* de Jésus coïncide avec sa disparition pour le monde ; et d'après le v. 23, le retour chez les fidèles est décrit comme purement intérieur, tandis que de l'avènement final il est dit : « *Et tout œil le verra.* » Tout ce que l'on peut et doit accorder, c'est que les apparitions du Ressuscité ont servi à *préparer* et rendre possible son retour par le Saint-Esprit et que cette venue de Christ en esprit aura sa consommation dans l'avènement du Seigneur glorifié. — L'Esprit est sans doute un *autre* soutien en ce que son action diffère de celle de Jésus visible ; mais sa venue n'en est pas moins le retour de Jésus lui-même. L'Esprit n'est pas le remplaçant de Jésus, comme le prétend Weiss ; autrement la promesse du Paraclet ne répondrait qu'imparfaitement au besoin des disciples, dont le cœur réclamait le retour du Maître lui-même. Si donc Weiss allègue que le mot *je viens* ne peut désigner qu'une venue personnelle, nous lui répondons que c'est bien Christ en personne que nous rend le Saint-Esprit. Quant à 16.22, qu'allègue aussi Weiss, voir à ce passage. Tholuck a conclu de l'expression : *je viens*, que le Saint-Esprit n'est que la personne de Jésus lui-même spiritualisée, et Reuss prétend que, « quoique l'exégèse littérale plaide pour la distinction des personnes (entre Christ et l'Esprit), la logique pratique se refuse à l'admettre. » Il « hasarde même l'opinion que dans les discours de Jésus la notion abstraite du Verbe est remplacée par la notion plus concrète de l'Esprit. » Jean est innocent de confusions aussi graves. Comme aucun écrivain de l'ancienne alliance n'aurait employé l'un pour l'autre les termes d'Esprit de Dieu et d'Ange de l'Éternel, ainsi la confusion de la Parole avec l'Esprit est inad-

missible chez un écrivain de la nouvelle. Saint Paul dit sans doute : « *Le Seigneur est l'Esprit* » (2 Corinthiens 3.17). Mais il ne confond pas pour cela la personne du Seigneur glorifié avec le Saint-Esprit. C'est ici un domaine où il importe de tenir compte des nuances. D'après 16.14, l'Esprit est, non le Seigneur, mais la puissance qui le *glorifie*, qui le fait apparaître, vivre et grandir au-dedans de nous, et cela en prenant de ce qui est à lui et en nous le communiquant. Les rôles sont donc parfaitement distincts. Ils le sont tout aussi bien dans l'œuvre de la Pentecôte que dans celle de l'incarnation. En engendrant Jésus dans le sein de Marie, le Saint-Esprit n'est pas devenu le Christ. De même le Saint-Esprit, en glorifiant et en faisant vivre en nous Jésus, ne devient pas pour cela Jésus. La Parole est le principe de la révélation extérieure, l'Esprit celui de la révélation intérieure. Jésus est l'objet à assimiler ; l'Esprit est la puissance par laquelle s'accomplit l'assimilation. Sans la révélation objective donnée en Jésus l'Esprit n'aurait rien à féconder au-dedans de nous : sans l'Esprit, la révélation accordée en Jésus reste en dehors de nous et ressemble à une parabole non comprise. Il résulte de là que l'Esprit qui vient c'est bien, en un sens, Jésus qui revient ; d'extérieur Jésus devient intérieur. L'œuvre de l'Esprit consommée, c'est *Christ formé* dans le croyant, ou, ce qui exprime la même idée c'est le croyant arrivé à la *parfaite stature de Christ* (Galates 4.19 ; Ephésiens 4.13). Comment Weiss peut-il dire que cette notion est paulinienne, non johannique ? Le *être* de Jésus *dans* le fidèle est de la même nature que le *être* de Dieu dans la personne du Christ, d'après 17.22-23. Cette idée renferme celle que nous venons de développer. Elle est contenue dans l'expression ἐν Χριστῷ qui n'a pas un autre sens chez Paul que chez Jean.

Les mots : *Encore un peu de temps* (v. 19), sont en rapport avec le présent *je viens*. Ils réduisent, pour ainsi dire, à rien la durée de la séparation. — *L'asyndeton* nous conduit à voir dans ce qui suit un développement de la promesse du v. 18. — La vue dont parle Jésus doit être permanente, comme l'indique le présent θεωρεῖτε, *vous me voyez* ; c'est cette contemplation in-

térieure constante que décrit saint Paul dans une parole très semblable à la nôtre, 2 Corinthiens 3.18 : « *Nous qui contemplons la gloire du Seigneur à visage découvert.* » Tandis que le monde qui n'a connu Jésus que selon la chair, ne le voit plus dès qu'il a disparu corporellement, il devient dès ce moment visible aux siens dans le milieu spirituel où ils sont transportés par l'Esprit et où ils se rencontrent avec lui. La différence d'application du mot  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ , *voir*, dans les deux membres de phrase, ne prouve rien contre ce sens ; c'est précisément sur cette différence intentionnelle que repose le sens de la phrase ; comparez 22 et 23. Ce commerce intime est la source de toute la force du chrétien dans sa lutte avec lui-même et avec le monde. C'est pourquoi, dans ce qui suit, à l'idée de voir est substituée sans transition celle de *vivre*.

On peut, dans la phrase suivante, faire dépendre les deux propositions, de  $\acute{\omicron}\tau\iota$  : « Vous me voyez, parce que je vis et *que*, vous aussi vivrez, » ainsi que le font Meyer, Luthardt, Weiss, soit qu'on applique le tout à la vie nouvelle produite par le Saint-Esprit (Christ et les fidèles se revoyant en tant qu'ils sont transportés dans un même milieu de vie), soit que comme Weiss, on applique le revoir aux apparitions du Ressuscité : « Vous me revoyez, parce que vous et moi revivons alors. » Mais le contraste entre le présent *je vis* et le futur *vous vivrez* ne s'explique pas suffisamment dans ces deux interprétations. Et dans celle de Weiss comment expliquer le mot : *Vous vivrez* ? Les apparitions du Ressuscité n'ont pas fait *vivre* ( $\zeta\eta\acute{\iota}\nu$ ) les disciples ; elles ont relevé leur courage. La vie, dans tout notre évangile, est communiquée par le Saint-Esprit (7.39). Une seconde construction consiste à faire dépendre la première propos, seule de  $\acute{\omicron}\tau\iota$  et à expliquer : « *Vous me voyez* (alors), *parce que je vis* ; et (comme conséquence de cette vue de moi vivant) *vous aussi vivrez.* » Notre *vue* spirituelle de Jésus résulte de sa *vie* céleste, et cette vue produit en nous la vie. Mais l'opposition fortement accentuée entre le  $\epsilon\gamma\acute{\omega}$ , *moi*, et le  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , *et vous* ou *vous aussi*, nous fait préférer une troisième construction : celle qui fait dépendre le  $\acute{\omicron}\tau\iota$  du verbe

suisvant ζήσεσθε, *vous vivrez* : « *Mais vous, vous me voyez* (en opposition à : *le monde ne me voit plus*) : *parce que je vis, vous aussi vivrez.* » Ils le voient ; et, comme celui qu'ils contemplent ainsi est vivant, cette contemplation leur communique la vie. — Par ce présent : *je vis*, Jésus se transporte, comme v. 3 et 18, à ce moment prochain où la mort sera définitivement vaincue pour lui et où il vivra de la vie parfaite, indestructible ; et par le futur, *vous vivrez*, au moment plus éloigné encore où sa vie de glorifié deviendra la leur. Ainsi s'explique naturellement le rapport entre *je vis* et *vous vivrez* ; comparez le rapport semblable entre *je viens* et *je vous prendrai*, v. 3. Le présent désigne le principe posé une fois pour toutes, le futur les conséquences journalières, graduelles, éternelles.

**14.20 En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous. 21 Celui qui retient mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; et celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui.**

L'absence de particule entre ces paroles et les précédentes et suivantes trahit l'émotion avec laquelle Jésus contemple et annonce ce jour décisif de la Pentecôte. C'est, sous une nouvelle forme la réaffirmation de la même promesse.

L'expression *ce jour-là* indique un moment précis non une période comme le pensent Reuss, Holtzmann. Et comme les grandes circonstances du ministère de Jésus se rattachaient naturellement aux fêtes juives, et que la fête de Pâques, qui allait être l'époque de sa mort, devait être suivie bientôt de celle de la Pentecôte, rien n'empêche de penser, quoi qu'en disent Lücke, de Wette, Weiss, Holtzmann, etc., que le jour dont il parle ici fût déjà à ses yeux celui de la Pentecôte ; comparez le ἔτι μικρόν, *dans peu de temps*, v. 19. En tous cas, Jésus oppose ce jour de la venue de l'Esprit, quel qu'il soit, au moment présent, où les disciples ont tant de peine à se faire une idée de la relation de leur Maître avec le Père (v. 9 et 10). Ὑμεῖς, *vous* : « par votre expérience propre, et non pas seulement, comme au-

jourd'hui, par mes paroles. » comparez 16.25. L'objet de cette illumination spirituelle des fidèles sera d'abord la relation de Jésus avec le Père ; ils auront conscience de Jésus comme d'un être qui vit et agit en Dieu, et en qui Dieu vit et agit comme dans un autre lui-même. Cette conscience immédiate des rapports entre Jésus et Dieu procédera de la conscience vivante qu'ils recevront, de leur propre relation avec Jésus ; ils le sentiront vivre en eux et se sentiront vivre en lui : et dans l'expérience de cette relation avec lui (*eux* transportés *en lui* et *lui* transporté *en eux*), ils comprendront ce qu'il leur avait dit, sans parvenir à se faire entendre, de ce que Dieu est pour lui et de ce qu'il est pour Dieu. Alors enfin le fait transcendant de la communion entre Jésus et Dieu deviendra pour eux l'objet d'une aperception distincte par l'expérience immédiate de leur propre communion avec Jésus. Ce sont là les *μεγαλῆα τοῦ θεοῦ*, *les choses magnifiques de Dieu*, que célèbrent en langues nouvelles Pierre et les disciples jour de la Pentecôte.

Le v. 21 précise le mode de cette illumination. Jésus avait dit sommairement v. 15 : « *Gardez mes commandements, et je prierai le Père.* » Il énumère ici en détail tous les anneaux de la chaîne de grâces qui se rattacheront à cette fidélité pratique des siens : Il faut *retenir* intérieurement sa parole (*ἔχειν*) et *l'observer* pratiquement (*τηρεῖν*) ; c'est ce que ne fait pas le monde, qui l'a entendue, mais rejetée ; c'est pourquoi il n'est point apte à recevoir ces grâces supérieures. Par cette fidélité morale :

1. un tel individu (*ἐκείνος*, cet homme exceptionnel) prend le caractère d'un être qui aime véritablement Jésus (*ὁ ἀγαπῶν με*).
2. Il devient à ce titre *le bien-aimé du Père*, qui, aimant le Fils, aime aussi quiconque fait de lui l'objet de son amour. Cet amour du Père n'est pas celui dont il est parlé 3.16 : « *Dieu a tant aimé le monde.* » Ces deux amours diffèrent comme la compassion d'un homme pour son prochain coupable et malheureux, et la tendresse d'un père pour son enfant ou d'un époux pour son épouse.
3. Le Fils, voyant le regard de son Père se porter avec tendresse sur le

disciple qui l'aime, se sent uni à celui-ci par un lien nouveau (« *et je l'aimerai* ») : il l'aime plus tendrement encore à mesure qu'il voit l'amour du Père l'envelopper.

4. De tout cela résulte enfin le miracle suprême de l'amour du Père et du Fils : la *révélation* parfaite que Jésus donne à ce disciple de lui-même : *Je me révélerai à lui*. C'est la condition du : *vous connaîtrez*, v. 20.

Ce terme tout à fait extraordinaire, ἐμφανίζειν, se rapporte à la manifestation intérieure du Messie. Il ne conviendrait nullement aux apparitions extérieures et passagères du Ressuscité auxquelles Weiss lui-même renonce à l'appliquer ; mais pour y substituer quoi ? Certaines manifestations de la proximité de Jésus accordées aux disciples dans le cours de leur vie, comme celle de l'Éternel à Moïse (Exode 33.13,18) ; « mais en tout cas pas par le moyen de l'Esprit, » ajoute cet interprète. Et pourtant les *asyndeta* dès le v. 17 prouvent à eux seuls que Jésus développe ici la promesse du don de l'Esprit ; et le v. 23 montre assez clairement de quoi Jésus veut parler au v. 21. C'est précisément ce caractère tout intérieur de la manifestation décrite au v. 21 qui provoque la question de Jude, v. 22. — En face de ces interruptions des disciples, Gess compare Jésus à un pilote habile qui ne se laisse pas détourner de sa marche par les vagues qui surviennent, mais qui par un prompt coup de gouvernail rend chaque fois au navire la direction voulue.

5°) 14.22-24.

**14.22 Judas, non pas l'Isariote<sup>a</sup>, lui dit : Seigneur, et<sup>b</sup> que s'est-il donc passé, pour que tu doives te révéler à nous, et non pas au monde ?**

Le mode de révélation dont venait de parler Jésus déroutait entièrement l'esprit des disciples, toujours dirigé vers l'apparition extérieure, vi-

<sup>a</sup>Au lieu de *Judas, non pas l'Isariote*, Syr<sup>sin</sup> lit : *Thomas* et Syr<sup>cur</sup> : *Judas-Thomas*. — Sur l'identification, fréquente chez les Syriens, de Thomas et Judas, voir Zahn, *Forschungen*, VI, p. 346-347.

<sup>b</sup>A B D E L X It<sup>pler</sup> Cop. Syr. retranchent καὶ (*et*) devant τῷ.



sible pour tous, du Roi-Messie et de son règne glorieux. C'était surtout dans le groupe inférieur du collège apostolique, influencé par l'esprit charnel de l'Ischariote, que persistaient de pareilles pensées. Le Judas ou Jude ici mentionné ne porte ce nom que chez Luc (Luc 6.16; Actes 1.13). Dans les catalogues de Matthieu (10.3) et de Marc (3.18), il est désigné par les noms (surnoms) de *Lebbée* et de *Thaddée : le hardi* ou *le chéri*. Il occupe une des dernières places parmi les apôtres. L'explication : *non pas l'Ischariote*, est destinée à écarter la supposition d'un retour de Judas après sa sortie 13.30<sup>a</sup>. — En disant : *Que s'est-il passé?* Jude réclame l'indication d'un fait nouveau motivant le changement de programme messianique, dont il croit remarquer la preuve dans la parole de Jésus v. 21. Le *καὶ, et*, devant τί γέγονεν est l'expression de la surprise; il a été omis, dans plusieurs Mss., comme superflu. — *A nous* signifie ici : « à nous *seulement*. »

**14.23 Jésus répondit et lui dit : Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole ; et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous habiterons<sup>b</sup> chez lui. 24 Celui qui ne m'aime pas, ne garde pas mes paroles : et la parole que vous entendez n'est pas de moi, mais elle est du Père qui m'a envoyé.**

Jésus continue son discours, comme s'il n'avait pas entendu la question de Jude : car la première partie du v. 23 n'est que la reproduction développée et précisée du v. 21. Et il répond cependant à la question posée, en réaffirmant plus énergiquement la promesse ainsi que la condition morale qui avait provoqué l'objection ; comparez la même manière de répondre, Luc 12.41 et suiv. Aimer Jésus, garder sa parole, être aimé du Père, voilà les conditions auxquelles s'accomplira la révélation promise (v. 23) ; or le monde ne les remplit point : il est même animé des dispositions contraires (v. 24). — Quant aux conditions et à la nature de cette révélation, Jésus les

<sup>a</sup>Wahle conclut donc à tort de ce passage que Judas devait assister à l'entretien actuel et que par conséquent cet entretien (chap. 14 et suiv.) appartient à un autre repas que celui du chap. 13 (voir à 13.32).

<sup>b</sup>Au lieu de ποιησομεν, **Ν B L X** : ποιησομεθα.

développe magnifiquement. La révélation de lui-même qu'il donnera au fidèle ne sera rien moins que sa propre habitation dans le croyant, et cette habitation se confondra avec l'habitation de Dieu lui-même en lui. Comment ne penser ici qu'aux apparitions du Ressuscité ou même aux assistances momentanées accordées aux disciples par le Seigneur glorifié dans l'œuvre de leur ministère ! Il est incompréhensible que Weiss puisse persister dans une telle interprétation jusqu'à la fin. — Ici, comme 10.30, Jésus dit *nous* en parlant de *Dieu* et de *lui* ; cette tournure, sous peine d'être blasphématoire ou absurde, implique la conscience de son union essentielle avec Dieu. — La conception du règne de Dieu que nous trouvons ici n'est point étrangère aux synoptiques : comparez Luc 17.20 : « *Le règne de Dieu ne vient pas de manière à être observé : il est au-dedans de vous* (ἐν τῷ ὑμῶν) ; » et Matthieu 28.18-20. Une image très analogue se rencontre Apocalypse 3.20 : « *Si quelqu'un m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, et lui avec moi.* » — Le v. 2 prouve que le terme *μονή*, *demeure*, peut désigner non seulement une hôtellerie, mais le *domicile* permanent (voir Passow). Cette expression met peut-être en relation l'idée de ce verset avec celle du v. 2. Ici-bas, c'est Dieu qui fait sa demeure chez le croyant : là-haut, ce sera le croyant qui fera sa demeure chez Dieu. Le premier de ces faits (v. 23) prépare le second (v. 3). — Weiss s'appuie sur le *παρ' αὐτῷ* proprement *auprès de lui*, pour soutenir qu'il n'est pas question d'une habitation intérieure. L'*unio mystica* entre Christ et le fidèle eût dû, selon lui, être désignée par *ἐν αὐτῷ*, *en lui*. Mais la préposition *παρά*, *chez*, est nécessairement amenée par l'image d'une demeure (*μονήν ποιεῖν*) et ne peut servir à déterminer le mode de cette union. Il ressort des termes *ἐμφανίζειν* et *πρὸς αὐτόν* comme du parallèle Apocalypse 3.20, que ce mode est intérieur et spirituel.

Le v. 23 justifiait le : *à nous*, dans la question de Jude : le v. 24 répond au : *et non pas au monde*. Entre les deux propositions du v. 24, il faut sous-entendre cette idée : « Ce n'est pas peu de chose que de rejeter mon enseignement ; et en effet (καί) c'est celui de Dieu même » (12.49, etc.). Conclu-

sion sous-entendue : « Comment, avec une disposition semblable, hostile à la parole et du Fils et du Père, serait-on apte à devenir leur demeure ! » comparez ce qui était dit du *monde*, v. 15 et 17. — Ainsi se sont graduellement superposés les motifs d’encouragement offerts par le Seigneur : « Vous aurez une place assurée auprès de moi dans la maison du Père... En moi, le chemin, vous ne pouvez manquer d’arriver au but... Déjà ici-bas vous avez contemplé le Père... Vous pourrez sur la terre continuer mon œuvre... Un autre soutien divin vous en donnera la force... Dans ce soutien intérieur c’est moi-même qui vous rejoindrai... Le Père lui-même viendra demeurer avec moi chez vous... » N’y a-t-il pas là de quoi justifier le : *Que votre cœur ne se trouble point* (v. 1) ? Le passage suivant, qui clôt ce premier épanchement, revient au point de départ en faisant même du : *Ne vous troublez point, un : Réjouissez-vous !*

6°) 14.25-31.

**14.25 Je vous ai dit ces choses pendant que je demeure avec vous ; 26 mais le soutien, l’Esprit saint, que le Père<sup>a</sup> enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et il vous remettra en mémoire toutes les choses que je vous ai dites.<sup>b</sup>**

On pourrait essayer de rattacher ces paroles aux précédentes ; car c’est par le don du Saint-Esprit, dont il va être de nouveau parlé, que s’accomplira la grande promesse des v. 22-24 Mais le parfait *λελάληκα*, *je vous ai dit*, annonce plutôt une conclusion : l’entretien touche à son terme et revient maintenant à son point de départ. Le v. 25 ne doit donc pas être lié au v. 24 : il rappelle le contenu du discours tout entier. Ce que Jésus vient de dire aux disciples de la réunion future, là-haut (v. 1-3) et ici-bas (v. 12-24), est tout ce qu’il peut leur révéler là-dessus pour le moment. Que si cet avenir est encore pour eux enveloppé d’obscurité, l’enseignement d’un autre maître dissipera ces brouillards et leur expliquera toutes

<sup>a</sup>D g Syr<sup>cur. sch. sin</sup> ajoutent *μου* après *πατηρ*.

<sup>b</sup>D Π It<sup>pler</sup> Vg. ; *αυ ειπω* (*dixero*) au lieu de *ειπον*. Syr. (non Syr.<sup>hier</sup>) : *dico*.

ses promesses en les réalisant. Ταῦτα, *ces choses*, en tête, par opposition à πάντα, *toutes choses* (v. 26) : « C'est ce que je puis vous dire maintenant ; un autre plus tard vous dira *le tout*. » — L'épithète de *saint* donnée à l'Esprit, v. 26, rappelle la ligne de démarcation si profonde que Jésus vient de tracer, v. 17 et 24, entre le monde profane et les disciples déjà sanctifiés par leur attachement à Jésus. Comme saint, l'Esprit ne peut venir habiter que chez ces derniers. — L'expression : *en mon nom*, doit s'expliquer comme au v. 14, avec cette différence qu'elle porte ici sur un acte de Dieu (*enverra*), et non plus sur le fait humain de la prière (*demandera*). Pour Dieu, c'est *envoyer* en vertu de la révélation parfaite qu'il a donnée de la personne et de l'œuvre de son Fils ; tandis que pour l'homme, c'est *demander* en vertu de la possession plus ou moins imparfaite qu'il a reçue de cette révélation. Weiss, désespérant de trouver aucun sens satisfaisant à ce mot *en mon nom*, si on le fait porter sur l'acte d'envoyer, l'applique à l'objet de l'envoi : Dieu enverra le Saint-Esprit pour être à la place de Christ, comme son substitut auprès des fidèles. Mais l'Esprit n'est pas le substitut de Christ ; celui-ci revient lui-même en lui ; puis la relation grammaticale du régime *en mon nom* avec le verbe *envoyer* n'autorise pas ce sens. — Le pronom ἐκεῖνος, *lui*, lui seul, relève fortement la personne de ce nouveau docteur qui dira tout, en opposition à la personne terrestre de Jésus qui va leur être enlevée (v. 25). L'Esprit fera deux choses : *enseigner tout ; remettre en mémoire tout* ce que Jésus a enseigné. Ces deux fonctions sont étroitement liées : il enseignera le nouveau en rappelant l'ancien et rappellera l'ancien en enseignant le nouveau. Les paroles de Jésus, dont l'Esprit réveillera en eux le souvenir, seront la matière d'où il tirera l'enseignement de la vérité complète, le germe qu'il fécondera dans leur cœur, comme, en retour cette activité intérieure de l'Esprit rappellera sans cesse à leur mémoire quelque ancienne parole de Jésus, de telle sorte qu'à mesure qu'il les illuminera, ils s'écrieront : Maintenant je comprends ce mot du Maître ! Cette vive clarté fera sortir de l'ombre d'autres paroles longtemps oubliées. Tel est aujourd'hui encore, le rapport entre l'enseignement de la Parole écrite et celui

de l'Esprit. — Καί : et spécialement. — Naturellement le premier πάντα, tout, n'embrasse que les choses de la nouvelle création accomplie en Jésus-Christ, le plan et l'œuvre du salut. La première création, la nature, n'est pas l'objet de la révélation du Saint-Esprit ; c'est celui de l'étude scientifique.

**14.27 Je vous laisse la paix ; je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde donne ; que votre cœur ne se trouble point et ne faiblisse point. 28 Vous avez entendu que je vous ai dit : Je m'en vais, et je viens à vous. Si vous m'aimiez, vous vous seriez réjouis de ce que je<sup>a</sup> m'en vais au Père ; car mon<sup>b</sup> Père est plus grand que moi. 29 Et maintenant je vous ai dit ces choses avant qu'elles arrivent, afin que, quand elles seront arrivées, vous croyiez.**

La promesse des v. 25 et 26 avait pour but de tranquilliser les disciples quant aux *obscurités* qui planaient encore pour eux sur l'avenir de leur Maître et sur le leur propre. Les v. 27-29 tendent à les rassurer par rapport aux *dangers* auxquels ils se voient exposés dans cet avenir qui s'ouvre devant eux. Jésus fait évidemment allusion à la salutation israélite : *Paix te soit (Schalom leka) !* Meyer et Reuss prennent le mot εἰρήνη dans un sens objectif : *le salut (שלום)*, la pleine prospérité). Mais l'adjectif « *ma paix* » et la fin du verset où il est question de *trouble* à faire cesser, auraient dû empêcher cette fausse interprétation. Jésus, en les quittant, voudrait les faire jouir d'une quiétude intérieure parfaite, telle que celle qu'ils contemplent en lui-même. Cette paix résulte chez lui, en face de la mort, de sa confiance absolue en l'amour du Père. C'est cette confiance qu'il veut leur inspirer et par laquelle sa paix deviendra la leur. C'est là le legs qu'il leur fait (ἀφήμι, *je laisse*), et ce legs il le puise dans son propre trésor : *ma paix*. Le verbe δίδωμι, *je donne*, est en rapport avec τὴν ἐμήν (*la mienne*) : on *donne* du sien. Dans Luc 10.5-6, Jésus confère à ses disciples le pouvoir qu'il exerce ici lui-même : celui de faire part de *leur* paix. — On rapporte ordinairement

<sup>a</sup> N A B D K L X II 12 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. omettent εἶπον entre οτι et πορευομαι (*de ce que je m'en vais*, au lieu de : *de ce que j'ai dit : je m'en vais*).

<sup>b</sup> A B D K L X quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. retranchent μου après πατηρ.

le contraste entre la paix de Jésus et celle du monde à la *nature* de l'une et de l'autre : la paix du monde consistant dans la jouissance de biens qui n'ont que l'apparence ; celle de Jésus dans la possession de biens réels et impérissables. Luthard et Keil trouvent ici un autre contraste : celui entre la vraie et la fausse paix. Mais il résulte de l'omission de l'objet : *la paix*, dans la seconde proposition (« *Je ne donne pas comme le monde donne* »), et de la conjonction καὶ ὥς (à la manière de), que le contraste porte plutôt sur l'acte de *donner* que sur l'objet du don : « Quand je donne, moi, c'est réellement, c'est avec efficacité, tandis que, quand le monde vous dit adieu en la forme usitée : Paix vous soit ! il ne vous donne que de vains mots, un vœu impuissant. » Je ne puis comprendre en quoi ce sens est inférieur au sérieux de la situation, comme le prétend Meyer. Cette paix, qu'il leur communique par cette parole même, doit bannir de leurs cœurs le *trouble* que Jésus y remarque encore (μὴ παρασέσθω) et les préserver, par là même, du danger de *faiblir* (δελιᾶν), qui résulterait de cet état de trouble.

Mais il ne suffit pas à Jésus de les voir rassurés, affermis ; il voudrait même les voir *joyeux* (v. 28). Et ils le seraient réellement, s'ils comprenaient bien le sens de ce départ qui s'approche. Le ἤχούσατε, *vous avez entendu*, porte sur les v. 2, 12 et 18 ; la citation, comme si souvent, est faite librement. — Jésus ajoute le : *et je viens*, parce que sans cela il ne pourrait leur demander de trouver dans son départ un sujet de joie. Les mots : « *Si vous m'aimiez,* » signifient ici : Si vous m'aimiez d'une manière entièrement désintéressée en m'aimant pour moi, non pour vous-mêmes. Ces mots sont d'une exquise délicatesse. Par là Jésus trouve le moyen de leur faire de la joie un devoir de tendresse. Il les rend attentifs à l'élévation prochaine de sa position (comparez 13.3,31-32) ; et quel ami véritable ne se réjouirait de voir son ami élevé à un état plus digne de lui ? Jésus n'énonce pas ici l'idée de l'activité plus puissante dont cette élévation sera pour lui le moyen (17.2). Il en appelle uniquement à leur cœur d'amis. — Il faut retrancher avec les alex. le mot εἶπον (le second) et lire : *parce que je m'en*

*vais*, et non « parce que *je vous ai dit* : Je m'en vais. » — La raison pour laquelle ils devraient se réjouir pour lui de ce changement est que *son Père est plus grand que lui*. En rentrant en Dieu il va donc retrouver une forme d'existence plus libre, plus élevée, plus heureuse. Jésus sentait le fardeau de l'existence terrestre, tout en le portant patiemment. Ne disait-il pas : « Jusqu'à quand serai-je avec vous ? Jusqu'à quand vous supporterai-je ? » (Luc 9.41). Son abandon de l'existence divine, son acceptation de l'existence humaine était pour lui une épreuve qui allait cesser par son élévation auprès de Dieu ; comparez le  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$  1.1, et v. 18. L'explication de Lücke, de Wette, etc. : « Dieu sera un meilleur protecteur pour vous que je ne pouvais l'être par ma présence visible, » méconnaît le sens naturel des mots et ce qu'il y a de personnel dans cet appel à leur affection : si *vous m'aimiez*. — Dès le second siècle de l'Église, l'exégèse a compris de deux manières différentes l'explication qui suit sur la relation entre le Père et le Fils (voir l'excellente dissertation de Westcott). Les uns ont entendu : « plus grand que le Logos comme tel, » en tant que le Père est tout naturellement supérieur au Fils, tandis que les autres ont appliqué cette supériorité du Père uniquement à la nature humaine de Jésus. Cette seconde explication ne me paraît pas possible : si l'état du Fils peut changer, sa personne, en effet, son *moi*, reste toujours identique à elle-même : le sujet qui parle en ce moment ne peut donc être autre que celui qui parle dans des passages tels que 8.58 ; 17.5,24. Ensuite s'il s'agissait uniquement de la nature humaine de Jésus, à l'exclusion de sa nature divine, on pourrait dire, avec Weiss, qu'« une telle comparaison entre Dieu et un être créé serait une folie touchant au blasphème. » Nous avons déjà reconnu, en étudiant le prologue (1.1), que le Logos comme tel, est subordonné à Dieu. Ainsi que le disait Marius Victorinus (365) : « Comme *tenant* tout du Père, il lui est inférieur, quoique, comme *tenant tout* de lui, il soit son égal. » Reuss a vu, bien à tort, un désaccord entre cette parole et la divinité du Christ, telle qu'elle est enseignée dans le prologue (1.1). Car dans le prologue même nous trouvons la notion de la subordination expressément énoncée comme ici, et, d'autre

part, notre passage respire, chez celui qui parle de la sorte, le sentiment le plus vif de sa participation à la divinité. Dieu seul peut se comparer à Dieu, et les Ariens, en cherchant un appui dans ce texte, ont commis tout au moins une maladresse. C'est certainement ici l'un des passages dont l'apôtre s'est inspiré en formulant son prologue.

Verset 29 : cette disparition de Jésus, si contraire à leurs pensées, pouvait en elle-même ébranler leur foi ; mais Jésus applique à cette épreuve ce qu'il avait dit de la trahison de Judas : par le fait qu'il la leur aura prédite, elle tournera au contraire à l'affermissement de leur foi. Et maintenant, enfin, l'invitation au départ :

**14.30 Je ne vous dirai plus beaucoup de choses ; car le prince de ce monde<sup>a</sup> vient ; et il n'a rien en moi. 31 Mais afin que le monde connaisse que j'aime mon Père et<sup>b</sup> que j'agis selon que le Père m'a commandé<sup>c</sup>, levez-vous, partons d'ici.**

Jésus sent l'approche de son invisible ennemi. C'est ici le pressentiment non seulement de l'arrivée prochaine de Judas, mais aussi de la lutte qu'il aura à subir de la part de Satan à Gethsémani.

On peut donner de ces versets deux explications assez différentes, mais dont le résultat est au fond le même. Ou bien l'on entend le *et, καί*, devant ἐν ἐμοί, dans un sens concessif : « *il vient, et [à la vérité] il n'a rien en moi qui puisse motiver son pouvoir sur moi ;* » à quoi Jésus ajouterait : « *Mais (ἀλλά) pour que le monde connaisse l'amour que j'ai pour mon Père, je me livre à lui librement. levez-vous !* » Ou bien l'on peut prendre ce *καί, et*, dans le sens adversatif : « *Il vient ; mais il n'a point de prise sur moi : néanmoins (ἀλλά), afin que le monde connaisse... levez-vous, partons d'ici, et que je sois livré à cet ennemi !* » Ce second sens me paraît présenter une pensée plus nette ; le *καί* est fréquemment adversatif chez Jean et nous en avons

<sup>a</sup>ΤΟΥΤΟΥ dans T. R., ne repose que sur des Mnn. It. Cop.

<sup>b</sup> A E It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent καί.

<sup>c</sup>Au lieu d'ἐνετειλάτο, B L X It. Vg. lisent ἐντολή εἶδωκεν (X : δεῖδωκεν).



expliqué la raison ; comparez par exemple, 6.36 et 15.24. — *Plus beaucoup de choses* n'exclut pas les quelques entretiens qui vont suivre encore. — *Le prince de ce monde* : voir 12.31. — *Rien moi* : rien qui appartienne à son domaine et qui lui donne droit et pouvoir sur moi, l'objet de sa haine. Cette parole implique, chez celui qui la prononce, la conscience de la plus parfaite innocence. — On a souvent fait dépendre le *afin que* de  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$ , *je fais* : « Afin que le monde connaisse... mon amour pour mon Père... , je vais faire selon qu'il m'a commandé. » Mais le  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  devant  $\kappa\alpha\theta\tilde{\iota}\omega\varsigma$ , ne permet pas cette construction. Ou bien on a fait dépendre le *afin que* d'un verbe sous-entendu : « *Cela arrive ainsi afin que le monde connaisse que j'aime mon Père et que je fais ce qu'il m'a commandé ;* » ainsi Tischendorf ; et cela vaudrait mieux. Mais combien est plus vive une troisième construction qui fait dépendre le *afin que* des deux impératifs suivants : « Afin que le monde connaisse... levez-vous, partons d'ici ! » Cette manière de parler est absolument la même que cette triomphante apostrophe de Jésus, conservée par les trois synoptiques (Matthieu 9.6 et parall.) : « *Afin que tous sachiez... lève-toi et marche !* » — *Se lever* pour se rendre à Gethsémané, c'était en effet se livrer volontairement à la perfidie de Judas, qui devait venir le chercher en cet endroit bien connu de lui, et à la puissance de Satan, qui préparait là à Jésus une dernière lutte décisive, complément de celle du désert. Jésus savait bien qu'on ne viendrait pas le saisir en pleine ville, dans la salle où il se trouvait en ce moment.

Les impératifs : *levez-vous, partons*, pourraient n'avoir pas été immédiatement suivis d'effet : c'est là ce que pensent Meyer, Luthardt, Weiss. Keil, Wahle, Reuss, Bonnet, qui prétendent que Jésus est resté encore dans la salle jusqu'après la prière sacerdotale. On s'appuie sur le *il sortit*, 18.1, et sur la prière solennelle, ch. 17, qui ne peut avoir eu lieu au dehors. Nous verrons que ces raisons ne sont pas décisives. En échange, l'on ne comprend pas pourquoi Jean aurait si expressément mentionné l'ordre du départ, s'il n'eut pas été exécuté : ou du moins, dans ce cas, pourquoi ne

pas indiquer cet arrêt par un mot d'explication, comme 11.6 ? Gess dit avec raison : « Puisque Jésus, par l'ordre du v. 31. a donné le signal du départ, nous devons nous représenter les discours suivants, ch. 15 et 16, comme prononcés sur le chemin de Gethsémané. »

#### **Sur les entretiens du chapitre 14.**

Le sujet sur lequel roule ce chapitre est bien celui qu'appelait la situation : la prochaine séparation. Jésus tranquillise ses disciples, profondément troublés par cette perspective, en leur promettant un double revoir, l'un plus éloigné dans la maison du Père, au terme de leur carrière terrestre, l'autre tout intérieur et spirituel, mais très prochain. La convenance historique de ces deux grandes pensées est parfaite. — Quant aux questions de Thomas, de Philippe et de Jude, Reuss trouve qu'elles proviennent de malentendus si étranges et de méprises si grossières qu'il est impossible de leur accorder aucune vérité historique. Mais l'exégèse a constaté, au contraire, qu'elles sont complètement appropriées au point de vue des apôtres en ce moment-là. Tant que Jésus était avec eux, malgré leur attachement à sa personne, ils partageaient encore les idées généralement reçues. Ce furent la mort de leur Maître, son ascension et enfin la Pentecôte qui transformèrent radicalement leur notion du règne de Dieu. Rien d'étonnant donc que Thomas, comme les Juifs au ch. 12, se plaigne de ne rien comprendre à un Christ qui quitte la terre ; que Philippe, semblable aux Juifs qui demandaient un signe dans le ciel, réclame en lieu et place de sa présence visible une théophanie sensible ; que Jude enfin se demande avec inquiétude ce que pourra être un avènement messianique dont le monde ne sera pas témoin. Deux conceptions, celle des disciples, et celle de Jésus, ne cessent de se heurter dans ces dialogues, et pour les avoir reproduites d'une manière si naturelle et si dramatique, à une époque déjà

avancée, où le jour s'était fait sur tous ces problèmes qui préoccupaient à ce moment les disciples, il faut certainement avoir assisté à ces entretiens et y avoir pris même une vive part. C'est ce qui ressort du reste avec évidence de la manière dont l'évangéliste nous initie dans ce récit aux révélations intimes et familières de Jésus avec les disciples et au caractère des personnages qui formaient le cercle apostolique. Ou tout cela, ces noms propres, ces questions attribuées à chacun ces allocutions personnelles de Jésus, n'est qu'un jeu indigne d'un homme sérieux, ou c'est le récit d'un témoin qui a lui-même partagé les émotions de cette dernière soirée.

## **II. LA POSITION DES DISCIPLES DANS LE MONDE APRÈS L'EFFUSION DE L'ESPRIT.**

Jésus venait de promettre aux siens dans le ch. 14 le double revoir, céleste et terrestre, auquel aboutirait la séparation dont la pensée les troublait si fort. Au ch. 15 il se transporte en pensée à l'époque où la réunion terrestre et purement intérieure sera consommée par son retour spirituel. Le Christ glorifié est revenu et vit dans les siens. Ils sont unis à lui et, par lui, entre eux. Sous son impulsion, ils travaillent tous ensemble, comme les membres d'un même corps, à l'œuvre du Père. Voilà la position nouvelle en vue de laquelle il leur donne maintenant les directions, les avertissements et les encouragements nécessaires. Ils seront semblables aux sarments qui couronnent un cep fécond et offrent au monde ses fruits savoureux. Mais le monde, au lieu de les bénir, prendra la hache pour détruire cette noble plante du ciel. Toutefois sa haine n'aura d'autre effet que de faire éclater la force divine qui les soutiendra, et par laquelle ils vaincront le monde. Ainsi, trois idées principales :

1. L'état nouveau des disciples à la suite du retour de Jésus par le Saint-Esprit : 15.1-17
2. L'hostilité du monde contre cette société nouvelle : 15.18 à 16.4
3. La victoire spirituelle que le Saint-Esprit remportera sur le monde par leur moyen : 16.5-15.

Les trois personnages de ce drame à venir sont : les disciples, le monde, le Saint-Esprit. Chacun d'eux domine successivement dans l'une des trois parties du discours suivant.

1°) 15.1-17

A la suite de ces mots : « Partons d'ici. » Jésus et les disciples ont quitté la salle qui vient d'être pour eux comme le vestibule de la maison du Père. Où se rendent-ils ? D'après Westcott, au temple, ouvert durant les nuits de la fête de Pâques. Là est suspendu le cep d'or bien connu qui donne à Jésus l'occasion de se représenter sous l'emblème développé au commencement du discours suivant. Rien de moins vraisemblable, me paraît-il, que cette hypothèse. Pourquoi Jean n'eût-il pas indiqué cette localité comme il l'a toujours fait, et comment dans un pareil lieu Jésus eut-il trouvé un endroit assez solitaire pour ses derniers entretiens et sa dernière prière ? Nous nous représentons plutôt Jésus et les apôtres traversant silencieusement les rues de Jérusalem, et trouvant bientôt, sur la pente qui descend dans la vallée du Cédron, un endroit retiré où ils s'arrêtent. Entouré de ce petit cercle de disciples, en face de Jérusalem et du peuple juif maintenant rassemblé dans cette ville, Jésus contemple la tâche immense qui attend ses disciples comme continuateurs de son œuvre. Se transportant en pensée au moment où son retour spirituel sera consommé, il s'attache avant tout à leur faire comprendre la nature de cette situation si nouvelle pour eux et les obligations qui en découleront. Et d'abord la *position*, v. 1-3 (*en moi*) ; puis le *devoir* de la position, v. 4 (*demeurer en moi*) ; enfin les *conséquences* de ce devoir rempli ou non rempli, v. 5-8 (*porter du fruit ou brûler*).

**15.1 Je suis le vrai cep, et mon Père est le vigneron. 2 Tout sarment qui ne porte pas de fruit en moi, il le retranche<sup>a</sup>, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde<sup>b</sup>, afin qu'il porte encore plus de fruit. 3 Pour vous, vous êtes déjà purs, à cause de la parole que je vous ai annoncée.**

Le pronom ἐγώ, *moi* placé en tête, et l'épithète ἡ ἀληθινή, le cep *véri-table*, font naturellement supposer que Jésus veut établir ici un contraste entre sa personne et un cep quelconque qui n'est point à ses yeux le vrai cep. Quelle circonstance extérieure le conduit à s'exprimer de la sorte ? Ceux qui admettent que Jésus n'est point encore sorti de la salle, ou bien renoncent à résoudre cette question (de Wette), ou ont recours à l'emploi du vin dans l'institution de la sainte Cène (Grotius, Meyer), ou supposent que Jésus montrait aux disciples les jets d'une treille qui s'avançaient dans la salle ( Knapp, Tholuck), ou même qu'il pensait au cep d'or qui ornait l'une des portes du temple (Jérôme, Lampe ; voir Westcott). Hengstenberg, Weiss, Keil tiennent que Jésus veut opposer son Eglise à Israël, si souvent représenté dans l'A. T. sous l'image d'une vigne (Esaïe 5.1 et suiv. ; Psaume 80.9 et suiv. ). Mais la continuation de l'image (*sarments, fruits, couper, brûler, etc.*) montre bien que ce n'est pas un cep symbolique qui occupe sa pensée. Si nous admettons qu'en prononçant 14.31, Jésus est réellement sorti de la salle et de la ville, l'explication devient bien simple. Sur le chemin de Gethsémané, en face d'un cep couvert de sarments, Jésus s'arrête : il contemple ses disciples groupés autour de lui et il trouve dans cette plante l'emblème de sa relation avec eux. Que signifie l'objection de Weiss que toute autre plante aurait pu lui servir de symbole ? C'était celle qui se trouvait là ; et elle lui offrait des points de rapprochement qu'aucune autre ne lui présentait. Entre toutes les plantes, la vigne a certainement une dignité spéciale résultant de la noblesse de sa sève et de l'excellence de son fruit ; c'est ce qui explique l'usage qu'en fait l'A. T. pour figurer Israël, le plus noble des peuples.

<sup>a</sup>It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> : *tollet* (*retranchera*).

<sup>b</sup>D It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> : *καθαριεῖ* (*émondera*).

Le terme *cep* comprend ici le tronc et les branches, comme ὁ Χριστός, 1 Corinthiens 12.12 désigne Christ et l'Église. Le point de comparaison entre Christ et le cep de vigne est l'union organique par laquelle la vie du tronc devient celle des branches. Comme la sève qui habite dans les sarments est celle qu'ils tirent du cep, la vie, chez les disciples, sera celle qu'ils puiseront en Jésus glorifié. Dieu est comparé au vigneron parce que c'est lui qui, par l'envoi de Jésus, a fondé l'Église, qui la possède et qui la cultive, du dehors par ses dispensations, du dedans par son Esprit. Jésus veut faire sentir par là le prix de cette plante que Dieu lui-même a plantée et dont il prend soin si personnellement. Ce qui est dit ici, n'empêche point que Dieu n'accomplisse cette œuvre par l'intermédiaire de Jésus glorifié. Seulement l'image ne permettait pas de relever cet aspect de la vérité ; car Jésus est ici comparé au cep lui-même, et c'est sous le rapport, de son *unité* avec les siens qu'il apparaît dans cette parabole. Paul a trouvé le moyen de réunir dans la parole remarquable Ephésiens 1.22 cette double relation : Jésus un avec l'Église ; Jésus protégeant et gouvernant l'Église. — La culture du cep comprend deux opérations principales : la purification du *cep* et la purification des *branches*. La première est celle par laquelle tout *rameau stérile* est retranché (le ἀρῆν) ; la seconde, celle par laquelle les rameaux fertiles sont émondés. c'est-à-dire nettoyés *des jets inutiles*, afin que la sève se concentre sur la grappe qui se forme (le καθαίρειν). Comme il ne s'agit dans ce passage que du rapport de Jésus avec les membres de sa communauté, apparents ou réels, la première de ces images ne peut être appliquée, comme l'a fait Hengstenberg, au rejet de l'Israël incrédule. Si un exemple s'offre aux yeux de Jésus, ce ne peut être que celui de Judas et de ces disciples qui avaient rompu au ch. 6 le lien qui les unissait à lui. En tous cas, il pense à l'avenir de son Église ; il voit d'avance ces professants de l'Évangile, qui, tout en étant extérieurement unis à lui, n'en vivront pas moins séparés de lui intérieurement, soit par suite d'un interdit qui les empêchera de se convertir véritablement, soit par l'effet de leur négligence à sacrifier jusqu'au bout leur vie propre et à resserrer chaque jour leur union avec lui.

— Ἐν ἐμοί, *en moi*, peut se rapporter au mot *sarment* : *tout sarment en moi*, uni à moi par la profession de la foi ; ou bien au participe φέρων : *qui ne porte pas de fruit en moi*. Par le *fruit*, Jésus désigne la production et le développement de la vie *spirituelle*, avec toutes ses manifestations normales, soit en nous-mêmes, soit chez les autres, par la force du Christ vivant en nous (Romains 1.13). Il peut arriver que le fidèle, après un temps de ferveur, laisse sa vie propre reprendre le dessus sur celle qu'il tire du Seigneur, et que celle-ci aille en dépérissant. Alors intervient le coup de serpe du vigneron. Après avoir toléré pendant un temps ce membre mort dans l'Église, Dieu, par une tentation à laquelle il le soumet, ou par une dispensation extérieure qui le sépare du milieu dans lequel il se trouvait, ou par le coup de la mort, le sépare extérieurement de la communauté des croyants à laquelle ne le rattachait qu'un lien apparent.

La seconde opération, la purification des *branches*, a en vue les vrais croyants qui vivent réellement en Christ par le Saint-Esprit. Elle est destinée à supprimer tous les jets de la vie propre qui peuvent encore se manifester chez eux, et qui paralyseraient la puissance de l'Esprit. Le v. 3 montrera que c'est la Parole divine qui a proprement mission d'émonder ces jets ; mais si ce moyen n'est pas employé ou ne suffit pas, Dieu fait usage d'autres instruments plus douloureux qui, semblables à une serpe bien aiguisée, tranchent dans le vif des affections naturelles et de la volonté charnelle (1 Corinthiens 11.30-32) : De cette manière, tout l'être du disciple finit par être mis au service de la production du divin fruit.

Au v. 3 Jésus déclare aux disciples qu'il les range dans la seconde classe de sarments, et non plus dans la première. L'œuvre de l'*émonnation* seule les concerne et même en principe elle est déjà accomplie chez eux. En recevant Christ et la parole qu'il leur a annoncée, « ils ont porté au vieil homme le coup de mort » (Gess), lors même qu'il doit mourir encore. Par l'éducation morale qu'ils ont reçue de Jésus, a été déposé en eux le principe d'une pureté parfaite. Car la parole de Christ est l'instrument d'un

jugement quotidien, d'une constante et austère discipline que Dieu exerce sur l'âme qui y reste attachée. Sur ce rôle attribué à la parole de Jésus, comparez 5.24; 8.31-32; 12.48. — Διὰ (avec l'accusatif), non *par*, mais *en raison de*. — Ὑμεῖς : *vous*, en opposition à tous ceux qui ne sont point encore dans cette position privilégiée. — De la nature de cette position (en *moi*) Jésus conclut au *devoir* qu'elle impose : *demeurer* en lui.

**15.4 Demeurez en moi, et moi en vous; comme le sarment ne peut porter du fruit de lui-même s'il ne demeure<sup>a</sup> uni au cep, vous ne le pouvez non plus si vous ne demeurez<sup>b</sup> en moi.**

Pour un sarment, rester uni au cep est la condition de la vie, par conséquent sa seule loi. Toutes les conditions de fécondité sont comprises dans celle-là. L'impératif prouve qu'on demeure dans cette relation comme on y entre, *librement*, par l'usage fidèle des moyens divinement offerts. Le v. 7 montrera que le moyen fondamental est la parole de Jésus. — Ἐν ἐμοὶ μένειν, *demeurer en moi*, exprime l'acte constant par lequel le chrétien écarte tout ce qu'il pourrait tirer de sa sagesse, de sa force, de son mérite propres, pour puiser tout en Christ, sous ces différents rapports, par l'aspiration profonde de la foi. Cette condition est tellement la seule posée à l'action de la force de Christ en lui, que Jésus supprime dans la proposition suivante le verbe, quoiqu'il dût être proprement à une autre personne et à un autre temps (*je demeurerai*), comme pour faire sentir que cet acte de sa part est une conséquence immédiate et nécessaire de l'acte réclamé du fidèle; où celui-ci s'accomplit, celui-là ne peut manquer de se réaliser. De cette manière, l'action de Christ est mise hardiment sous l'empire de notre liberté, non moins que la nôtre propre. C'est naturellement de ce second fait (*moi en vous*), dont le premier (*vous en moi*) n'est que la condition, que dépend directement la fécondité du sarment.

<sup>a</sup> B L : μενη au lieu de μεινη (T. R. avec 14 Mjj.).

<sup>b</sup> A B L : μενητε au lieu de μεινητε (T. R. avec 13 Mjj.).



De là la fin du v. 4 ; le devoir imposé au fidèle résulte de l'infécondité immédiate dont sa séparation d'avec le cep le frapperait, comme le sarment. Ici, comme 5.19, ἐὰν μὴ est une explication du ἀφ' ἑαυτοῦ et non une restriction apportée à toute l'idée précédente : « par lui-même, c'est-à-dire, s'il ne demeure... » — Le thème ici formulé n'est pas celui de l'impuissance morale de l'homme naturel pour tout bien ; c'est celui de l'infécondité du croyant laissé à sa force propre, quand il s'agit de produire ou d'avancer la vie spirituelle, la vie de Dieu, en lui ou chez les autres.

Après avoir décrit la position nouvelle et la loi qui en découle, Jésus expose dans les versets suivants, 5 à 8, la *sanction* de cette loi de vie et de mort qu'il vient d'énoncer. Et d'abord, au v. 5, les effets glorieux qu'obtiendra le sarment fécond et le résultat inverse de l'infidélité.

**15.5 Je suis le cep, vous les sarments ; celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.**

Jésus commence par réaffirmer sommairement la nature de la relation. En contemplant le cep naturel qu'il a sous les yeux, il y reconnaît l'image de la dépendance complète où sont de lui ses disciples : « Oui, voilà bien ce que je suis pour vous et ce que vous êtes pour moi : moi, cep ; vous, sarments ! Ne vous laissez donc jamais aller à la tentation de vous faire cep, en prétendant tirer quelque chose de vous-mêmes. » Le sens est donc : « En moi, riche fécondité ; en dehors de moi, stérilité. » Si cette seconde idée est donnée comme preuve de la première (ὅτι, *parce que*), cela paraît au premier coup d'œil peu logique. Mais si Christ est tellement *tout*, que le fidèle ne peut rien sans lui, n'en résulte-t-il pas que celui-ci pourra *beaucoup*, tant qu'il restera uni à lui ? — Puis, v. 6. le sort de ce sarment devenu stérile, et v. 7 et 8, le sort du sarment uni à Christ et fécond en lui.

**15.6 Si quelqu'un ne demeure<sup>a</sup> pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il sèche ; puis on rassemble ces sarments<sup>b</sup>, on les jette au feu, et ils brûlent.**

C'était précisément en Palestine le moment de l'opération de la taille ; peut-être, comme l'observe Lange. Jésus avait-il devant les yeux dans ce moment même les feux qui consumaient les branches récemment coupées. — La menace du v. 6 ne saurait se rapporter au peuple juif et à sa destruction par les Romains, comme l'a prétendu Hengstenberg. Jésus pense au croyant infidèle ; c'est un avertissement que devront se rappeler les disciples après qu'ils auront reçu les grâces de la Pentecôte. — Les aoristes ἐβλήθη, *a été jeté* (hors de la vigne), ἐξηράνθη, *a été séché*, s'expliquent, selon Bæumlein, comme dans les cas nombreux où ce temps sert à désigner une vérité d'expérience journalière. Meyer pense plutôt que Jésus se transporte en pensée au moment où le jugement aura déjà été prononcé. N'est-il pas plus simple d'admettre que le châtement est tellement considéré comme ne faisant qu'un avec la faute (ne pas demeurer), qu'il paraît déjà accompli en elle ? — Comme sujet de συναγάγουσι, *ils rassemblent*, il faut sous-entendre les serviteurs du vigneron : dans l'application, les anges (Matthieu 13.41). — *Le feu*, emblème du jugement ; comparez une autre image Luc 14.34-35. — Κάεται, *ils brûlent* : le présent de durée prend ici toute sa valeur. La pensée reste suspendue en face de ce feu qui brûle, brûle toujours. — Il ressort clairement d'Ezéchiel 15.5 que le bois de la vigne une fois coupé était envisagé comme ne pouvant plus servir à aucun usage que celui du feu. De là le mot d'Augustin : *aut vitis, aut ignis*. — Les v. 7 et 8 décrivent les résultats glorieux de la persévérance du fidèle dans la communion avec Christ.

<sup>a</sup> **N** A B D : μενη au lieu de μεινη.

<sup>b</sup> **N** D L X Δ Π 20 Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch. hier. sin</sup> : αυτο (ce) au lieu de αυτα (ces).

**15.7 Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez<sup>a</sup> tout ce que vous voudrez, et cela vous sera fait. 8 C'est en ceci que mon Père sera glorifié, que vous portiez beaucoup de fruit, et ainsi vous deviendrez<sup>b</sup> mes disciples.**

Le parallélisme entre les deux conditions indiquées, v. 7, ferait attendre comme formule de la seconde les mots : « Et que *je* demeure en vous, » plutôt que ceux-ci : « Et que *mes paroles* demeurent en vous. » Jésus veut faire comprendre aux siens, par ce changement d'expression, que c'est le souvenir constant et la méditation habituelle de ses paroles qui est la condition à laquelle il pourra continuellement faire habiter en eux sa force et agir par eux. Dans cette relation, le disciple ne commencera pas par agir, mais simplement par *demander*. Car il sait que c'est la force divine ainsi obtenue qui doit tout faire. Les paroles de Jésus, méditées avec recueillement, deviennent chez le fidèle l'aliment des saintes pensées et des pieux desseins, des célestes aspirations, et par là la source des vraies prières. En les méditant, il comprend l'œuvre de Dieu ; il en mesure la profondeur et la hauteur, la longueur et la largeur, et il réclame avec ardeur l'avancement de cette œuvre, sous la forme déterminée qui répond aux besoins actuels. Une prière ainsi formée est fille du ciel ; c'est la promesse de Dieu (la parole de Jésus) transformée en supplication : dans cette condition son exaucement est certain, et la promesse si absolue : *Cela vous sera fait*, n'a plus rien qui étonne. — Les alex. lisent l'impératif *demandez*, les autres le futur *vous demanderez*. Le premier a plus de vivacité.

Le résultat de cette fécondité des disciples sera la glorification du Père (v. 8). Qu'est-ce qui honore davantage le vigneron que la fertilité extraordinaire du cep dont il s'est occupé avec prédilection ? Or, le vigneron, c'est le Père (v. 1). Le ἔν τούτω, *en ceci*, porte évidemment sur le ἵνα *afin que* ou *que*,

<sup>a</sup>A B D L M X Γ 55 Mnn. It<sup>aliq</sup> : αἰτησασθε (*demandez*), au lieu de αἰτησεσθε (*vous demanderez*) que lit T. R. avec **N** et 11 autres Mjj. etc.

<sup>b</sup>B D L M X Λ It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>sin</sup> : γενησθε (*que vous deveniez*), au lieu de γενησεσθε (*vous deviendrez*) que lit T. R. avec **N** A et 9 Mjj. Syr<sup>sch. p. hier</sup>.

qui suit : cette conjonction remplace ici ὅτι, parce que l'idée de porter du fruit se présente à l'esprit comme un *but* à atteindre. — L'aoriste ἐδοξάσθη proprement *a été glorifié*, caractérise ce résultat comme immédiatement acquis au moment où la condition, la production du fruit, se réalise. Winer et d'autres préfèrent voir dans cet aoriste une anticipation du résultat final. — En contemplant, avec une satisfaction filiale, la gloire de son Père, qui résultera de moment en moment de l'activité des disciples, Jésus semble presser sur son cœur avec un redoublement d'amour ces êtres précieux. Ils continueront ainsi l'œuvre de leur Maître qui n'a pensé qu'à glorifier le Père, et mériteront de plus en plus le titre de *ses disciples*. Καί : *et ainsi*. Au lieu du futur : *et vous deviendrez*, les alex. lisent le conjonctif : *et que vous deveniez* (γένησθε dépendant de ἴνα). Tischendorf lui-même rejette cette leçon, qui n'est qu'une correction d'après φέρετε. — Le datif ἐμοί est plus pressant et plus tendre que ne le serait le génitif ἐμοῦ : « Vous m'appartenez plus étroitement comme disciples. » Il faut toujours *devenir* disciple ; on n'est pas tel une fois pour toutes. — Comme le cep ne porte lui même aucune grappe et n'offre ses fruits au monde que par l'intermédiaire des sarments, ainsi Jésus ne répandra la vie spirituelle ici-bas que par l'organe de ceux qui l'auront reçue de lui. En formant une Eglise, il se crée un corps pour l'effusion de sa vie et pour la glorification de Dieu sur la terre. Le cep s'efface lui-même dans cette grande œuvre pour ne laisser paraître que les sarments : à ceux-ci de s'effacer à leur tour, pour rendre hommage au cep de tout ce qu'ils opèrent. Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens exposent, sous une forme complètement originale, cette même relation entre le Christ et les croyants. Les images de *tête* et de *corps* correspondent absolument dans ces lettres à celles de cep et de sarment dans ce morceau. Quand Paul dit du Christ glorifié « *que toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui* » et « *que nous avons tout pleinement en lui,* » il ne fait que formuler le sens de la parabole du cep et du sarment, tel qu'il vient de s'offrir à nous. Et cela même explique pourquoi la propagation de la vie spirituelle avance si lentement dans l'humanité. Le cep n'opère rien que

par les sarments ; et ceux-ci paralysent trop souvent l'action du cep au lieu de la propager !

La condition pour demeurer en Christ, c'est de rester sous l'action de sa parole (v. 7) dans la jouissance de son amour, et celle-ci dépend de l'obéissance à ses commandements et surtout à celui de l'amour fraternel : versets 9 à 17.

**15.9 Comme le Père m'a aimé, je vous ai aussi aimés ; demeurez dans mon amour. 10 Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour<sup>a</sup>, comme j'ai<sup>b</sup> gardé les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour. 11 Je vous ai dit cela afin que ma joie soit<sup>c</sup> en vous et que votre joie soit accomplie.**

C'est l'amour de Jésus qui a formé le lien entre lui et nous. En cet amour a jailli sur la terre le fleuve de l'amour divin : d'abord l'amour du Père pour Jésus, dont il lui a donné l'assurance au baptême et qui est celui dont il l'a aimé avant son incarnation (17.24) ; puis l'amour de Jésus pour les siens, qui est de la même nature que celui de Dieu pour lui (καθώς non ὡσπερ). L'initiative dans ces deux cas est partie de l'être le plus élevé. Quelle est donc la condition pour que la relation se maintienne et se consolide ? Il faut simplement que l'être inférieur accepte cet amour et y corresponde. Il n'a pas à l'éveiller : il n'a qu'à demeurer sous son rayonnement. Mais pour cela il doit ne pas le forcer à se détourner de lui : et c'est ce qu'il ferait par l'infidélité et par la désobéissance. Jésus fait remarquer qu'il n'impose point ici au fidèle vis-à-vis de lui une autre condition que celle à laquelle il est soumis lui-même vis-à-vis du Père. Sa vie a été un acte de soumission permanente aux injonctions divines ; sans cette soumission, il eût cessé à l'instant d'être l'objet de l'amour satisfait du Père (8.29 ; 10.17). Telle est aussi la position du fidèle à l'égard de l'amour de Christ. L'expression *mon*

<sup>a</sup> **N** omet les mots εαν. . . εν τη αγαπη μου (confusion avec v. 9).

<sup>b</sup> **N** D It. Cop. Syr<sup>hier</sup> : καγω au lieu de εγω.

<sup>c</sup> A B D It. Vg. Syr. lisent η (soit) au lieu de μεινη (demeure).

*amour* ne peut désigner ici que l'amour de Jésus pour les siens : comparez les mots : *Comme je vous ai aimés*, et tout le développement v. 13-16. Le Seigneur emploie pour lui-même les verbes au passé, parce qu'il est arrivé au terme de sa vie terrestre. La seconde proposition du v. 9 : *Et je vous ai aimés*, ne dépend pas de *καθώς*, *comme* : « Comme mon Père m'a aimé et que je vous ai aimés. » Car le verbe principal, qui serait dans ce cas : *demeurez*, n'est en aucune relation logique avec la première proposition du v. 9 : *Comme mon Père m'a aimé*. Le sens est : « Et moi aussi, je vous ai aimés ; demeurez donc les objets de cet amour. » — Et comment cela ? Par une fidélité à ses injonctions semblable à celle, qu'il témoigne lui-même pour la volonté de son Père (v. 10). — En leur demandant cela, Jésus est assuré par sa propre expérience de ne point leur imposer un fardeau, mais plutôt de leur révéler le secret de la joie parfaite (v. 11). C'est cette jouissance constante de l'amour du Père sur la voie de l'obéissance qui a fait sa joie ici-bas ; et cette joie se reproduira chez ses disciples sur la même voie. C'est donc bien *sa joie* à laquelle il les initie et à la possession de laquelle il les invite dans ces paroles : « *Je vous ai dit cela afin que...* » *Ma joie* ne peut donc signifier ici : la joie que je produirai en vous (Calvin), ou : la joie que j'éprouve à votre sujet (Augustin), ou : la joie que vous éprouvez à mon sujet (Euthymius). Il s'agit de la joie dont il jouit lui-même en se sentant l'objet de l'amour du Père. Comparez l'expression analogue *ma paix*, 14.27. — Ainsi par l'obéissance leur joie croîtra jusqu'à la plénitude. Car chaque acte de fidélité resserrera le lien entre Jésus et eux, comme chaque instant de la vie de Jésus a resserré le lien entre son Père et lui. Et se sentir renfermé avec le Fils dans l'amour du Père, n'est-ce pas la *joie parfaite* ? La leçon ἡ paraît préférable à μείνη. La notion d'être suffit ; celle de *demeurer* serait superflue ; comparez 17.26.

**15.12 C'est ici mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés.**

Comparez 13.34. Jésus décrit ici le rapport normal des sarments entre eux, qui a pour condition la relation normale de chacun avec le cep. Aussi Hengstenberg trouve-t-il dans les versets 1 à 11 le résumé de la première partie du sommaire de la loi, et dans les versets 12 à 17 celui de la seconde. — Dans les versets 13 à 16, Jésus élève l’amour mutuel des siens à toute sa hauteur en lui donnant pour modèle celui qu’il a eu pour eux. Ces quatre versets sont le commentaire du moi *comme* dans les mots : « *Comme, je vous ai aimé.* » Et d’abord, v. 13 : le point jusqu’auquel son amour a poussé le dévouement, la mort ; puis v. 14-15 : le caractère de pleine intimité qu’il a donné à cette relation d’amour ; c’était la confiance de l’ami plutôt que l’autorité du maître : enfin, v. 16 : la libre initiative avec laquelle il a lui-même fondé cette relation. Le sens de tout ce développement est celui-ci : « Quand donc vous vous demanderez quelles limites doit se tracer votre amour mutuel, commencez par vous demander quelles limites s’est tracé, à ces divers égards, celui que j’ai eu pour vous ! » Ou : « Et quand vous voudrez savoir ce que c’est qu’aimer, regardez à moi » (Gess).

**15.13 Personne n’a un amour plus grand que<sup>a</sup> celui de donner sa vie pour ses amis.**

Dans la relation avec des *amis*, il n’y a pas de plus grande preuve d’amour que le sacrifice de la vie en leur faveur. Il y a sans doute une plus grande preuve d’amour, *absolument parlant*, c’est de la sacrifier pour des ennemis (Romains 5.6-8). <sup>o</sup>IVα conserve la notion de but : « le plus haut point auquel puisse *aspérer* à s’élever l’amour dans cette relation entre amis. »

**15.14 Vous<sup>b</sup> êtes mes amis, si vous faites tout ce que<sup>c</sup> je vous commande. 15 Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que son maître fait ; mais je vous ai donné le nom d’amis, parce que je vous ai fait connaître toutes les choses que j’ai entendues**

<sup>a</sup> **N** D It<sup>pler</sup> omettent τις après IVα.

<sup>b</sup> **N** D ajoutent γαρ après υμεις.

<sup>c</sup> Les Mss. lisent soit ο (B It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup>, soit α (**N** D L X It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>hier</sup>), soit avec T. R. οσα (13 Mjj. Mnn. Syr<sup>sch. p</sup>).

## de mon Père.

Au v. 14, l'accent est, non sur la condition : *Si vous faites...* mais sur l'affirmation : *Vous êtes mes amis* ; Jésus veut dire : « Ce n'est pas sans motif que je viens de dire : *pour ses amis* (v. 13), car c'est bien là la relation que j'ai contractée avec vous et qui se maintiendra si vous vous montrez obéissants et fidèles. » Quoi de plus touchant qu'un maître qui, trouvant un serviteur réellement fidèle, lui donne dans la maison le rang et le titre d'ami !

Le v. 15 sert à prouver la *réalité* de cette position d'amis qu'il leur a faite. Il leur a témoigné une confiance illimitée en les initiant sans réserve aux communications que lui faisait son Père relativement à la grande œuvre à laquelle il les avait appelés à travailler avec lui. Le maître emploie son esclave sans lui expliquer ce qu'il entend faire. Jésus leur a communiqué toute la pensée de Dieu à l'égard du salut auquel ils doivent coopérer. Sans doute, il reste encore bien des choses à leur apprendre (16.12). Mais, s'il ne les leur a pas encore révélées, ce n'est pas par un manque de confiance et d'amour ; c'est pour ménager leur faiblesse et parce qu'un autre pourra seul s'acquitter de cette tâche. On a objecté contre ce οὐχέτι (« je ne vous appelle *plus* » ) cette allocution : *mes amis*, Luc 12.4, très antérieure au moment présent ; comme si la tendance à faire d'eux ses amis n'avait pas existé chez lui dès le commencement et n'avait pas dû se manifester déjà en certaines occasions ! On a objecté encore que les apôtres continuent à s'appeler eux-mêmes *serviteurs de Jésus-Christ* ; comme si, lorsqu'il plaît au maître de faire du serviteur son ami, celui-ci n'était pas d'autant plus tenu de se rappeler et de rappeler aux autres sa condition naturelle !

**15.16 Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis afin que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure ; afin que, quoi que<sup>a</sup> vous demandiez au Père en mon nom, il vous le donne.**

<sup>a</sup>Au lieu de ἵνα ὁ τι ἄν et de δῶ (ou δῶῃ), ✠ lit ὅτι εἰάν et δῶσει.



L'origine même de la relation ainsi formée entre eux dépend uniquement de lui. Jésus a la conscience de la grandeur de la preuve d'amour qu'il leur a donnée en les associant *de son propre mouvement* à cette œuvre qui constitue la plus liante activité dont l'homme puisse être jugé digne. Par le terme : *je vous ai choisis*, il fait allusion, comme 6.70 et 13.18, à l'acte solennel de leur élection à l'apostolat, raconté Luc 6.12 et suiv. Le mot ἐθῆκα, *ai établis*, désigne leur installation graduelle dans cette charge, ainsi que leur éducation spirituelle à laquelle il avait travaillé avec tant de persévérance. — L'expression ὑπάγητε, *que vous alliez*, se rapporte à leur mission apostolique dans le monde et fait ressortir l'indépendance relative dont ils jouiront en le remplaçant dans cette tâche. — Le *fruit* désigne ici, plus spécialement qu'au v. 2, la communication aux autres hommes de la vie spirituelle qu'ils possèdent eux-mêmes. Ce fruit-là ne périt pas, comme celui du travail terrestre : *il demeure*. — Le second ἵνα, *afin que*, ne saurait être dépendant du premier, ainsi que le veulent Hengstenberg, Luthardt, Keil, comme si Jésus voulait dire qu'ils s'en iront porter du fruit afin qu'étant ainsi en communion avec le Père ils puissent être exaucés de lui. Cette pensée est peu naturelle. Le second *afin que* est simplement coordonné au précédent, comme 13.34 ; comparez, pour le fond et la forme, les deux propositions dépendantes de ὅτι, 14.12-13. Jésus leur rappelle que l'efficacité même de leur travail sera due à la révélation qu'il leur a donnée de sa personne et à la prière qui en résultera, la prière en son nom. Ainsi par leur dépendance du verbe : *je vous ai établis*, ces mots signifient : « Et vous êtes maintenant, par mon nom que vous connaissez, dans la glorieuse position d'obtenir vous-mêmes directement du Père tout ce que vous aurez à lui demander. » Tout cela comme le fruit de la libre initiative de son amour envers eux.

**15.17 Je vous donne ces instructions, afin que vous vous aimiez les uns les autres.**

Le pronom ταῦτα ne peut porter sur le ἵνα qui suit : « Je vous commande *ceci, que* vous vous aimiez. » Car le pluriel prouve que cette expression comprend toutes les instructions et recommandations précédentes, depuis 15.1, particulièrement les paroles v. 12-16. Le ἵνα doit donc se traduire par *afin que* ; il indique, conformément à l'idée du v. 12 le but de ces injonctions. — Cette œuvre est toute amour : amour dans son origine première, l'amour du Père : amour dans sa grande manifestation, l'amour de Christ : amour enfin dans son terme, le plein épanouissement de l'amour mutuel entre les fidèles. L'amour en est la racine, le tronc et le fruit. C'est là le caractère essentiel du royaume nouveau, dont la puissance et les conquêtes ne sont dues qu'à la contagion de l'amour. C'est pourquoi Jésus ne laisse pas d'autre loi que celle de l'amour à ceux qui, par la foi, sont devenus membres de son corps.

Luthardt fait observer que, dans les dix-sept premiers versets de ce chapitre, il ne se rencontre pas une seule particule de liaison. Ce long *asyndeton* a une solennité particulière. C'est ici la dernière volonté de Jésus parlant aux siens (voir à 17.24). — Un pareil style ne saurait appartenir à un auteur grec ; cette parole est sortie d'une pensée hébraïque.

## 2°) 15.18 à 16.4

En face de ce corps spirituel dont il vient de décrire la vie intime et l'activité extérieure, Jésus voit se dresser une société hostile, qui a aussi son principe d'unité, la haine de Christ et de Dieu : *le monde*, l'humanité naturelle, qui déclarera la guerre à l'Eglise et qui est représentée en ce moment par le peuple juif. Jésus trace un premier tableau de sa haine contre les croyants, versets 18 à 23. Puis, après avoir indiqué en passant, comme pour rassurer les disciples, le secours qui leur sera accordé, il reproduit, avec des couleurs plus vives encore, la description de l'hostilité du monde v. 26 à 16.4.

**15.18** Si le monde vous hait, vous savez que j'ai été avant vous<sup>a</sup> l'objet de sa haine. **19** Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartient; mais parce que vous n'êtes pas du monde et que je vous ai tirés du monde, c'est pour cela que le monde vous hait. **20** Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite<sup>b</sup> : le serviteur n'est pas plus grand que son maître; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre.

Jésus ne veut pas seulement annoncer à ses disciples la haine dont ils vont être les objets de la part du monde; il veut les fortifier contre elle; et il le fait en leur disant, d'abord : il vous haïra *comme moi* (v. 18-20); puis : il vous haïra *à cause de moi* (v. 21-23). Bien ne dispose mieux à souffrir comme chrétiens que la pensée qu'il ne nous arrive que ce qui est arrivé à Christ, et que cela nous arrive *pour* lui. Γινώσκετε peut être pris comme impératif, comme μνημονεύετε (*souvenez-vous*), v. 20 : « Considérez ce qui s'est passé à mon égard, et vous comprendrez que tout ce qui vous arrive est normal. » Cependant le sens indicatif est plus simple : « Si chose pareille vous arrive, vous en connaissez déjà l'explication : vous savez bien que... » — Par leur union avec Christ, les disciples représentent désormais sur la terre un principe étranger à l'humanité qui vit en dehors de Dieu, au *monde*. Cette apparition paraît donc étrange à celui-ci; elle l'offusque : il cherchera à s'en défaire. — Ἐξελέμην, *j'ai élu*, indique ici l'appel à la foi, non à l'apostolat; par ce mot (*élu*, Jésus veut désigner l'acte par lequel il les a attirés à lui et arrachés au monde; la pensée de la prédestination divine ne se trouve pas plus ici qu'au v. 16. La relation étroite formée par cet acte de Jésus entre lui et les disciples est formulée au v. 20 par les expressions de *maître* et de *serviteur*. L'axiome cité l'est dans le même sens que Matthieu 10.24, mais non pas que Jean 13.16. Au ch. 13, c'est un encouragement à l'humilité; ici, c'en est un à la patience. — Il est naturel d'envisager

<sup>a</sup> N D It<sup>pl</sup> Cop. omettent υμων (*vous*).

<sup>b</sup> Au lieu de του λογου ου (D : τους λογους ους) εγω ειπον N lit : τον λογον ου ελαλησα.

les deux cas posés par Jésus v. 20, comme réels l'un et l'autre. La *masse* du peuple ne se convertira pas plus à la prédication des apôtres qu'à celle de Jésus. Mais comme Jésus a eu la satisfaction d'arracher des *individus* isolés à la ruine, cette joie sera aussi accordée aux disciples. Ce sens me paraît préférable à celui de Grotius, Stier, qui donnent à la seconde proposition un sens ironique ; à celui de Kuinœ, Wahle, qui y voient la mention d'une condition non réalisée : à celui de Bengel. qui prend τηρεῖν, *garder*, dans le sens d'épier malignement ; enfin à l'interprétation de Lücke, Meyer, de Wette, Hengstenberg, Weiss, qui ne voient dans les deux termes de l'alternative posée que des propositions abstraites, entre lesquelles les apôtres peuvent aisément décider laquelle se réalisera pour eux ; comme si Jésus et eux n'avaient pas aussi gagné quelques-uns des membres du κόσμος.

**15.21 Mais ils vous<sup>a</sup> feront tout cela à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. 22 Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient<sup>b</sup> pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse de leur péché. 23 Celui qui me hait, hait aussi mon Père. 24 Si je n'eusse pas fait au milieu d'eux des œuvres telles qu'aucun autre n'en a fait<sup>c</sup>, ils n'auraient<sup>d</sup> pas de péché ; mais maintenant ils ont vu, et néanmoins ils ont haï et moi et mon Père. 25 Mais c'est afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur loi : Ils m'ont haï sans sujet.**

Les apôtres ne doivent pas s'inquiéter à cause de cette haine si générale, se figurant qu'ils l'ont eux-mêmes provoquée et croyant y voir la preuve qu'ils sont dans une mauvaise voie : « *Mais* (αλλά) rassurez-vous, c'est à cause de moi. » — « A cause de mon nom, » dit Jésus : c'est-à-dire à cause de la révélation de ma personne que vous avez reçue et que vous leur annon-

<sup>a</sup>B D L It<sup>aliq</sup> Syr. (non Syr<sup>P</sup>) : εις υμας au lieu de υμιν. **N** omet ce mot, mais εις υμας est suppléé en marge.

<sup>b</sup>**N** B L N : ειχοσαν (forme alexandrine), pour ειχον.

<sup>c</sup>Les Mss. se partagent entre πεποιηκεν (T. R. avec E G H etc.) et εποιησε (**N** A B D etc.).

<sup>d</sup>**N** B L : ειχοσαν (**N** manque ici).

cerez. La raison pour laquelle cette révélation, qui devait réjouir Israël, l'indignera, c'est qu'il ne *connaît pas* vraiment Dieu. L'idée de Dieu a été faussée au sein de ce peuple. Voilà pourquoi il se heurte à l'apparition de Jésus et se heurtera à la prédication de ses apôtres. Le livre des évangiles est l'exposé du premier de ces faits, et le livre des Actes celui du second. Par suite de son aveuglement, Israël verra plutôt dans l'homme le plus saint un imposteur, que l'envoyé de Dieu.

Verset 22. Cet aveuglement qui a dominé toute leur histoire (voir le discours d'Etienne, Actes ch. 7), eût encore pu leur être pardonné, si, à ce moment décisif, ils se fussent enfin rendus. Mais le rejet de la suprême manifestation divine caractérise leur état comme une antipathie invincible, comme la *haine* de Dieu, sentiment qui constitue le péché irrémissible. Plusieurs (Bengel, Luthardt, Lange, Hengstenberg, Keil, Wahle) pensent que le péché qui ne leur serait pas imputé, c'est leur *incrédulité* même envers Jésus. Mais ce péché, si Jésus ne fût pas venu, n'eût pas même été possible (Weiss). Il faudrait donc entendre les premiers mots dans ce sens : « Si je ne fusse pas venu de telle et telle manière, par exemple avec la sainteté que j'ai déployée, et que je ne me fusse pas rendu témoignage d'une manière si convaincante... » Mais Jésus dit simplement : Si je ne fusse pas *venu*, c'est-à-dire comme Messie. Le sens est donc celui-ci : « Le péché antérieur d'Israël, sa longue résistance à Dieu, eût pu lui être pardonné si maintenant il n'y mettait pas le comble par le rejet de Jésus *venant* comme Sauveur et se rendant témoignage comme tel. Ce dernier péché détruit toutes les excuses qu'Israël eût pu alléguer pour sa conduite en général ; il prouve incontestablement que c'est d'un mauvais vouloir pour Dieu que ce peuple est animé ; que ce n'est par ignorance qu'il pèche. » L'idée n'est pas tout à fait la même que 9.41.

Verset 23. Dans le rejet de Jésus, il y a de la haine pour lui et dans cette haine pour lui, la méchanceté juive se dévoile clairement comme *haine de Dieu* ; elle se distingue par là d'une simple ignorance, comme celle des

païens. Il y a plus :

Verset 24. Si le témoignage que Jésus se rendait ne parvenait pas à les éclairer, ses œuvres au moins auraient dû procurer créance à son témoignage. Celui qui n'avait pas une conscience assez développée pour saisir le caractère divin de ses enseignements, avait du moins des yeux pour contempler ses miracles. — Pour les deux premiers καί voir à 6.36 : ils ont fait marcher ensemble ce qui paraissait incompatible, *voir* et *haïr* ; et cela tout à la fois (les deux καί suivants) par rapport à moi et à mon Père : ces deux derniers καί sont additifs, non adversatifs.

Verset 25. Ἀλλά : « *Mais* il n'y a rien là d'étonnant. » Le juste de l'ancienne alliance s'était plaint par la bouche de David (Psaumes 35.19 ; 69.5) d'être l'objet de la haine *gratuite* des ennemis de Dieu. Si leur haine était toute à leur charge malgré les fautes du juste imparfait, à combien plus forte raison le juste parfait peut-il s'approprier cette plainte qui est en même temps sa consolation et celle de ceux qui souffrent comme lui et pour lui ! — Weiss prétend ici, comme pour les autres citations de ce genre, que l'évangéliste met dans la bouche même du Messie ces paroles de l'A. T. L'évangéliste se représenterait donc le Messie prononçant aussi ces mots du v. 6 du Psaume 69 : « O Dieu, tu connais ma folie et mes fautes ne te sont point cachées ; » ou bien il ne les aurait jamais lus ! — Quant au Psaume 35, il est impossible d'y trouver une ligne qui eût pu conduire un lecteur quelconque de l'A. T. à l'application messianique. — *Afin que* dépend d'un : « Cela est arrivé, » ou : « Cela devait arriver, » sous-entendu, comme dans d'autres cas (9.3 ; 13.18 ; 1 Jean 2.19 ; Marc 14.19, etc.). Sur le terme « *leur loi*, » voir à 8.17. De Wette trouve dans ces mots une ironie : « Ils pratiquent fidèlement leur loi. » Ce sens paraît recherché.

**15.26 Mais<sup>a</sup> quand sera venu le soutien que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi ; 27 et vous aussi, vous rendrez témoignage, parce**

---

<sup>a</sup> B Δ omettent δε après οταν.

### que vous êtes dès le commencement avec moi.

Weiss voit dans cette intervention du témoignage de l'Esprit un fait que Jésus allègue pour démontrer la vérité du mot *sans cause*, v. 25. Mais cette relation est peu naturelle : elle eut exigé un γάρ au v. 26. Il est plus simple d'admettre qu'en parlant de la haine du monde Jésus s'interrompt un moment, afin de montrer aussitôt aux disciples la puissance qui les soutiendra dans cette lutte terrible. Il n'indique pour le moment ce secours qu'en passant. L'idée sera développée complètement dans le morceau suivant, 16.5-15, lorsque sera achevé le tableau de l'hostilité juive. — En disant : *que j'enverrai*. Jésus pense nécessairement à sa réintégration prochaine dans l'état divin ; et en ajoutant : *de la part du Père*, il reconnaît sa subordination à l'égard du Père, même lorsqu'il aura recouvré cet état. — Jésus désigne ici l'Esprit comme *Esprit de vérité* pour l'opposer au mensonge du monde, à son ignorance volontaire. L'Esprit dissipera cette obscurité dans laquelle il cherche à s'envelopper. — La plupart des interprètes modernes, Meyer, Luthardt, Weiss, Keil, Wahle, Holtzmann, rapportent les mots : *qui procède du Père*, au même fait que les précédents : *que je vous enverrai de la part du Père*, à l'envoi du Saint-Esprit aux disciples. On cherche à éviter le reproche de tautologie en disant que la première proposition indique le rapport de l'Esprit à Christ, et la seconde son rapport à Dieu (Keil) ; comme si dans celle-là n'était pas déjà renfermé le : *de la part de Dieu*, qui, répété dans la seconde, constituerait le plus oiseux pléonasme. Il faut remarquer que le second verbe diffère entièrement du premier ; ἐκπορεύεσθαι, *découler de*, comme un fleuve de sa source, est tout différent de être envoyé : le ἐκ, *hors de* qui est ajouté ici au παρά, *d'après de*, signale également une différence. Mais surtout le changement de temps indique la différence d'idée : *que j'enverrai* et *qui sort de*. Ce que Jésus enverra (historiquement, à un moment donné) est un être divin qui émane (essentiellement, éternellement) du Père. Une exégèse impartiale ne peut, me semble-t-il, nier ce sens. C'est que les faits historiques du salut reposent, aux yeux de Jésus sur des re-

lations éternelles, aussi bien quant à lui, Fils, que quant à l'Esprit. Ils sont comme les reflets des relations trinitaires. De même que l'incarnation du Fils repose sur sa génération éternelle, ainsi l'envoi du Saint-Esprit est en relation avec sa procession éternelle dans le sein même de l'être divin. Le contexte n'est pas le moins du monde contraire à ce sens, comme le pense Weiss : au contraire, il le réclame. Ce que Jésus envoie ne témoigne véritablement pour lui qu'en tant que sortant de Dieu. L'Église latine n'a donc pas eu tort d'affirmer le *Filioque*, en partant des mots : *j'enverrai*, et l'Église grecque n'a pas tort non plus de maintenir le *per Filium* et la subordination, en partant des mots : *de la part du Père*. Pour mettre d'accord ces deux intuitions, il faut se placer au point de vue christologique de l'évangile de Jean, d'après lequel l'homousie et la subordination sont vraies simultanément. — Le pronom ἑκεῖνος « lui, cet être-là, et lui seul, » résume tous les caractères qui viennent d'être attribués à l'Esprit saint et fait ressortir l'autorité unique de ce témoin divin. Ce témoignage rendu à la personne de Jésus consiste-t-il uniquement dans la présence de l'Esprit sur la terre, comme preuve de fait de sa glorification ? Ce sens ne conviendrait ni au nom de *soutien*, ni à celui d'Esprit de *vérité*, et ne rendrait pas compte du pronom *vous*, dans la promesse : « Je vous enverrai. » Il s'agit plutôt ici du témoignage rendu devant le monde, en réponse à son attitude hostile, par l'intermédiaire des apôtres, par exemple par la bouche de Pierre et des cent-vingt le jour de la Pentecôte. — Mais, s'il en est ainsi, on se demande comment Jésus peut distinguer ensuite ce témoignage de celui des apôtres eux-mêmes, v. 27 : *Et vous aussi vous me rendrez témoignage* ; d'autant plus, que la particule καὶ δέ indique une forte gradation (comparez 6.51) ; καί : *et aussi* ; δέ : *et de plus*. Pour comprendre cette distinction, il faut commencer par le v. 27, qui est le plus simple. Les apôtres possèdent un trésor qui leur est propre et que n'eût pu leur communiquer l'Esprit, la connaissance *historique* du ministère de Jésus dès son origine jusqu'à son terme. L'Esprit n'enseigne pas les faits de l'histoire : il en dévoile le sens. Mais ce témoignage historique des apôtres ne serait sans l'Esprit qu'un froid récit inca-



pable de créer la vie. Le souffle vivifiant, c'est l'Esprit qui l'apporte dans le témoignage. En faisant tomber sur les faits le jour de la pensée divine, il en fait une puissance qui saisit les âmes. Sans les faits, l'Esprit ne serait qu'une vaine exaltation dépourvue de contenu, de substance ; sans l'Esprit, la narration des faits resterait morte et stérile. Le témoignage apostolique et le témoignage de l'Esprit se réunissent donc en un seul et même acte, mais en y apportant chacun un élément nécessaire, l'un la narration historique, l'autre l'évidence interne. Cette relation se reproduit aujourd'hui encore dans chaque prédication vivante tirée des Ecritures. Pierre distingue également ces deux témoignages Actes 5.32 : « *Et nous lui sommes témoins de ces choses, aussi bien que le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent.* » On comprend, après cela, pourquoi, lorsque les apôtres voulurent remplacer Judas, ils choisirent deux hommes qui avaient accompagné Jésus depuis le baptême de Jean jusqu'à la résurrection (Actes 1.21-22). — Le καὶ ὑμεῖς δέ signifie donc : « *Et vous aussi, vous aurez votre part spéciale dans ce témoignage.* » — Ce présent ματυρεῖτε, *vous témoignez*, que nous avons traduit par le futur, ne se rapporte nullement, comme le pensent Weiss, Wahle, Keil, au moment actuel où déjà les disciples rendent témoignage. Outre que ce fait n'avait alors qu'une vérité bien restreinte, à quoi bon le mentionner ici, puisqu'il est question de l'avenir et du témoignage de l'Esprit ? Ce présent transporte les disciples au moment où l'Esprit parlera : « *Et alors, sur ce fondement vous témoignez aussi.* »

**16.1 Je vous ai dit ces choses, afin que vous ne soyez point scandalisés. 2 Ils vous chasseront de leurs synagogues ; même l'heure vient que quiconque vous tuera, croira rendre un culte à Dieu. 3 Et ils feront<sup>a</sup> ces choses, parce qu'ils n'ont connu ni le Père ni moi. 4 Mais je vous les ai dites, afin que quand l'heure<sup>b</sup> arrivera, vous vous souveniez que je vous**

<sup>a</sup>T. R. ajoute ὑμῖν après ποιήσουσιν avec Ν D L plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>hier</sup>. Ce mot manque dans 12 Mjj. Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch. p.</sup> — Syr<sup>sin</sup> omet le v. 3.

<sup>b</sup>A B Π Syr<sup>sch. p.</sup> lisent αὐτῶν deux fois, après ὥρα (*l'heure de ces choses*) et après μνημονεύετε. L quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. le lisent après ὥρα seulement, Ν Υ Δ Λ et 7 Mjj. a Syr<sup>hier</sup> Cop. après μνημονεύητε seulement. D Syr<sup>sin</sup> l'omettent les deux fois.

**les ai dites. Je ne vous les ai pas dites dès le commencement, parce que j'étais avec vous.**

Après cette interruption destinée à encourager les apôtres, Jésus arrive à ce qu'il a de plus grave à leur annoncer sur le sujet qui l'occupe. Le tableau précédent faisait surtout ressortir la culpabilité des persécuteurs ; les paroles suivantes décrivent plutôt les souffrances des persécutés. La foi des apôtres aurait pu être ébranlée à la vue de l'impénitence et de l'hostilité de leur peuple. — Ἀλλά, comme souvent, terme de gradation (2 Corinthiens 7.11) : « Non seulement cela, mais il faut vous attendre à pis. » Ἦνθα désigne le contenu de l'heure, comme *voulu* de Dieu. — Le zèle fanatique de Paul, lors du martyre d'Etienne, est à certains égards un exemple de l'état spirituel décrit au v. 2 (Actes 26.9), quoique chez lui l'ignorance dépassât la haine et que la haine de Jésus ne fût pas dans son cœur celle de Dieu, comme dans le cas indiqué 15.23 : comparez 1 Timothée 1.13. Le v. 3 décrit le comble de l'*aveuglement* moral : s'imaginer servir Dieu par l'acte même qui est l'expression de la haine la plus ardente contre lui ! Une telle manière d'agir ne peut provenir que de ce qu'on en est venu à méconnaître absolument et Dieu et Christ. Le v. 4 revient après cette digression à la pensée du v. 1 et l'achève en se rattachant aux v. 2 et 3. On a expliqué le ἄλλά, *mais*, de diverses manières. Il me paraît faite antithèse à cette idée sous-entendue : « Je comprends l'effroi que doivent vous inspirer les perspectives que je vous ouvre ; *mais* j'ai cru plus utile de vous les dévoiler enfin franchement, ce que je n'aurais pas voulu faire jusqu'à présent. » — Ces événements, qui par eux-mêmes auraient été pour eux un scandale, se changeront une fois annoncés par les paroles qu'il prononce à cette heure, en appuis de leur foi ; comparez 13.19 et 14.29. — Aussi longtemps que Jésus était avec eux, c'était sur lui que tombait la haine ; il les couvrait pour ainsi dire de son corps. Maintenant qu'ils vont se trouver à découvert, ils doivent être avertis ; comparez Luc 22.36-37, parole qui sous une tout autre forme renferme une pensée analogue et qui a dû être prononcée à peu près

au même moment que celle de Jean. Il nous paraît impossible de concilier avec cette parole : « *Je ne vous ai pas dit ces choses dès le commencement,* » la place qu'occupe dans le discours Matthieu ch. 10 l'annonce positive des persécutions dont l'Église sera l'objet. On ne peut dire, avec Chrysostome et Euthymius, que les souffrances annoncées ici sont beaucoup *plus terribles* que celles dont parle Matthieu 10.17,21,28 ; ni, avec Bengel, Tholuck, que la description actuelle est *plus détaillée* que celle-là ; ni non plus, avec Hofmann et Luthardt, que Jésus fait de cette annonce des persécutions l'objet *plus exclusif* de l'entretien en ce moment d'adieu. Toutes ces distinctions sont trop subtiles. C'est en vain que Westcott s'appuie sur la locution ἐξ ἀρχῆς, qui indiquerait une continuité et non seulement, comme ἀπ' ἀρχῆς, un point de départ. Il vaut mieux reconnaître que Matthieu réunit dans le grand discours du ch. 10 toutes les instructions données en différents temps aux Douze sur les futures persécutions dont ils seront l'objet, comme au ch. 5 à 7 il réunit tous les éléments de la nouvelle loi chrétienne, et dans les ch. 24 et 25 toutes les prophéties eschatologiques ; et cela parce que, dans la composition des Logia, il ne tenait pas compte de l'ordre *chronologique*, mais uniquement des matières traitées. Ce caractère s'explique dès qu'on comprend le mode de composition du premier évangile<sup>a</sup>.

3°) 16.5-15.

Jésus décrit maintenant *la victoire* que les disciples remporteront sur le monde soulevé contre eux. Il rattache d'abord à son départ la venue de *l'agent* divin (déjà annoncé 15.26-27) qui remportera par eux la victoire v. 5-7 ; il décrit ensuite le *mode* de cette victoire, v. 8-11 ; enfin il parle aux disciples de l'opération intérieure de l'Esprit, qui en est la *condition*, v. 12-15.

Versets 5 à 7.

---

<sup>a</sup>Voir mes *Études bibliques*, 5<sup>e</sup> éd., II, p. 19-22, et mon *Introd. au N. T.*, II, p. 161 et suiv., 217 et suiv.

16.5 Or maintenant je<sup>a</sup> m'en vais auprès de celui qui m'a envoyé; et aucun d'entre vous ne me demande : Où vas-tu ? 6 Mais, parce que je vous ai dit ces choses la tristesse a rempli votre cœur. 7 Mais je vous dis la vérité : il vous est utile que je m'en aille ; car, si je<sup>b</sup> ne m'en vais, le soutien ne viendra pas à vous : mais, quand je m'en serai allé, je vous l'enverrai.

L'idée du départ v. 5 et 6 se rattache naturellement à ces derniers mots du v. 4 : « parce que *j'étais* avec vous. » Elle forme la transition à la promesse du Paraclet, v. 7, puisque le départ de Jésus est la condition de l'envoi du Saint-Esprit. De Wette et Lücke ont inutilement proposé de placer le v. 6 entre les deux propositions du v. 5. — La liaison est claire : de la grande lutte, Jésus passe à la grande promesse. Jésus est affligé de voir ses disciples uniquement préoccupés de la séparation qui s'approche, et nullement du terme glorieux auquel ce départ doit le conduire. L'amour devrait les pousser à l'interroger sur cet état nouveau dans lequel il va entrer (14.28). Au lieu de cela, il ne les voit préoccupés que de l'abandon où son départ va les laisser et plongés par là dans un morne abattement. Weiss croit que Jésus veut dire : « Vous ne m'interrogez plus parce que maintenant vous comprenez. » Mais la lumière ne se fit dans leur esprit que beaucoup plus tard (v. 29-30). Il y a évidemment dans ces mots : *Nul de vous ne m'interroge*, un reproche amical. Comme le dit Hengstenberg, « Jésus aurait aimé à trouver en ce moment chez eux le joyeux élan de cœurs qui s'ouvrent aux perspectives d'une époque nouvelle et qui ne tarissent pas en confiantes questions sur ce qu'elle leur promet. » Les questions de Pierre, de Thomas, de Philippe n'avaient point porté sur ce côté lumineux de son prochain départ, et d'ailleurs, au moment où Jésus parlait elles étaient déjà bien éloignées.

<sup>a</sup>Ν seul lit εγω devant υπαγω.

<sup>b</sup>T. R. avec Ν B D L Y It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>P</sup> omet εγω qui se trouve dans 10 Mjj. 125 Mnn. It<sup>pl</sup>er Syr.

Les mots : *Parce que je vous ai dit ces choses* (v. 6), signifient, à la suite du v. 5 : « Parce que je vous ai parlé de séparation, de lutte, de souffrances. » Au v. 7, Jésus en appelle d’abord, comme 14.2, à la conviction qu’ils ont de sa véracité. Le ἐγώ, *moi*, en tête, accentue en opposition à leur ignorance la connaissance qu’il possède lui-même du vrai état des choses. Puis il leur annonce spontanément une partie de ces choses réjouissantes qu’ils ne s’empressaient pas de lui demander. Ce départ, c’est sa réintégration dans l’état divin, et celle-ci, c’est la condition de l’envoi qu’il leur fera de l’Esprit. Nous retrouvons ici l’idée de 7.39 : « *L’Esprit n’était pas encore, parce que Jésus n’avait pas encore été glorifié.* » Pour qu’il dispose en leur faveur de cet agent suprême, il faut qu’il soit lui-même replacé dans l’état divin. Cet envoi suppose donc la glorification complète de son humanité. — Il n’est fait dans ce passage nulle mention du sacrifice de la croix et de la réconciliation du monde, cette condition première du don de l’Esprit. Ce silence s’explique par la déclaration du v. 12 : « *J’ai encore beaucoup de choses à vous dire ; mais vous ne pouvez les porter.* » Jean lui-même s’explique très nettement sur ce point dans son épître (2.1-2 ; 5.6-8) ; ce qui prouve bien qu’il ne s’est point permis de faire parler ici Jésus à sa guise. Du reste, Reuss est bien obligé de reconnaître lui-même que cette partie du discours s’adresse expressément aux Onze, et non, comme il le prétend toujours, aux lecteurs de l’évangéliste, et il cherche en vain à éluder la conséquence qui résulte de ce fait en faveur de la vérité *historique* de ces discours.

**16.8 Et quand il sera venu, il convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement ; 9 au sujet du péché, parce qu’ils ne croient pas<sup>a</sup> en moi ; 10 de la justice, parce que je m’en vais à mon<sup>b</sup> Père et que vous ne me verrez plus ; 11 du jugement, parce que le prince de ce monde est jugé.**

<sup>a</sup>Quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>hier</sup> lisent οὐκ ἐπιστεύσαν (n’ont pas cru) au lieu de οὐ πιστεύουσιν.

<sup>b</sup>ⲛ B D L plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>hier</sup> omettent μου après πατέρα.

C'est ici la description de la victoire que, par l'organe des disciples le Saint-Esprit remportera sur le monde. Le discours de saint Pierre à la Pentecôte et ses effets sont le meilleur commentaire de cette promesse. Ce sera une victoire de nature morale dont le mode est exprimé par le terme ἐλέγχειν, *convaincre de tort ou d'erreur* ; ici à la fois de l'un et de l'autre. — Ce mot ne désigne point encore une condamnation définitive, ainsi que l'ont pensé les Pères, puis de Wette, Bruckner, comme si le Saint-Esprit devait démontrer à l'humanité perdue la justice de sa condamnation. Le v. 11 prouve que le prince du monde seul est déjà *jugé*. Si donc le monde veut profiter de la répréhension du Saint-Esprit, il est encore susceptible de salut. C'est ce que prouve l'effet de la prédication des apôtres, dans les Actes, chez une partie des auditeurs. La censure opérée par l'Esprit peut conduire soit à la conversion, soit à l'endurcissement ; comparez 2 Corinthiens 2.15-16. Les apôtres ne sont point nommés comme instruments de cette opération intérieure de l'Esprit : leur personne disparaît dans la gloire de l'être divin qui opère par leur moyen. Mais c'est bien par leur intervention qu'elle a lieu, comme le prouve le πρὸς ὑμᾶς, v. 7 : comparez aussi v. 13-15.

L'erreur du monde, d'une part, et la vérité divine, de l'autre, seront démontrées sur trois points. L'absence d'article devant les substantifs *péché, justice, jugement*, laisse à ces trois notions le sens le plus indéterminé. Jésus en précisera l'application par les trois ὅτι, *en ce que* ou *parce que*, qui suivent. Si cette explication de Jésus lui-même nous manquait, nous envisagerions sans doute l'idée de justice comme l'intermédiaire entre les deux autres : la *justice* s'appliquant au *péché* pour produire le *jugement*. Mais l'explication de Jésus nous met sur une tout autre voie. Seulement il importe de savoir s'il faut traduire les trois ὅτι par *en ce que* ou par *parce que*. Dans le premier cas le fait mentionné à la suite est celui dans lequel *consistent* le péché, la justice et le jugement, et la conjonction ὅτι peut être envisagée comme dépendante de chacun des trois substantifs ; dans le second la conjonction dépend à chaque fois du verbe *convaincra* et annonce un fait

qui établira la vérité de Dieu et l'erreur du monde sur ces trois points. La première interprétation ne me paraît pas pouvoir s'appliquer au second de ces points.

Le *monde*, ici le monde juif, était dans l'erreur sur le péché, ne le cherchant que dans les honteux égarements des péagers et les grossières violations de la loi lévitique. Israël condamnait et rejetait Jésus comme mal-facteur à cause de ses infractions sabbatiques et de ses blasphèmes prétendus. L'Esprit lui révélera son propre état de péché par le moyen d'un crime auquel il ne songe pas, l'incrédulité envers son Messie, l'envoyé de Dieu ; comparez le discours de Pierre, au jour de la Pentecôte, Actes 2.22-23,26 ; 3.14.-15. Les Juifs sincères ont reconnu aussitôt la vérité de cette répréhension (Actes 2.37). Et cet office de l'Esprit continue toujours. Jésus est le bien ; le repousser, c'est préférer le mal au bien et vouloir y persévérer ; comparez 3.19-20. C'est ce que le Saint-Esprit ne cesse de faire sentir au monde incrédule par ses organes ici-bas. — Ainsi *περὶ ἁμαρτίας ὅτι* ne signifie pas : il convaincra le monde du péché *qui consiste* dans l'incrédulité ; mais : il le convaincra de son état *de péché* en général, et cela en le lui faisant toucher au doigt au moyen d'un fait décisif, son incrédulité à l'égard du Messie. Il va sans dire que cette œuvre de l'Esprit ne doit pas être confondue avec l'*usus elencticus* de la loi.

Le monde juif est également dans le faux quant à la manière dont il a compris la *justice*. Se rengorgeant dans le sentiment de ses œuvres méritoires, Israël s'est posé vis-à-vis de Jésus en représentant de la justice, et l'a rejeté de son sein comme membre indigne. Le Saint-Esprit remplira à l'égard de ce jugement la fonction de cour d'appel. Le Vendredi-Saint semblait avoir attribué le péché à Jésus, et la justice à ses juges ; mais la Pentecôte renversera cette sentence : elle donnera la justice au condamné de Golgotha, et le péché à ses juges. Ce sens résulte d'abord du contraste entre les deux termes *péché* et *justice*, puis de la proposition explicative suivante, d'après laquelle la justice dont il s'agit ici est celle que la glorification

confédera à Jésus dans le monde invisible et que l'envoi du Saint-Esprit par lui aux siens proclamera ici-bas. Cette justice ne saurait donc être, comme le pensent Augustin, Mélanchton, Calvin, Luther, Lampe, Hengstenberg, etc., la justification que le *croyant* trouve en Christ, ou, comme l'admet Lange, la justice de Dieu, qui prive les Juifs, pour punition de leur incrédulité, de la présence visible du Messie et de son règne terrestre (« *vous ne me verrez plus* »). Dans ces mots : *parce que je m'en vais à mon Père*, Jésus présente son ascension, le terme auquel aboutit sa mort, comme devant fournir la démonstration de sa justice ; et il ajoute ce qui suit : *et que vous ne me verrez plus* pour compléter cette preuve : « Vous me sentirez présent et agissant, lors même que vous ne me verrez plus. » Le corps de Jésus aura disparu ; mais son activité divine dans cet état d'invisibilité prouvera son élévation auprès du Père et par conséquent sa justice parfaite (Actes 2.24-27).

Le *jugement*, dont le Saint-Esprit fournira au monde la démonstration, ne sera pas ce grand jugement des Gentils qu'attendaient les Juifs, ni même celui du monde juif convaincu de péché. Car la sentence définitive des uns et des autres n'est pas encore prononcée. Le *prince de ce monde* seul a dès maintenant comblé la mesure de sa perversité et peut par conséquent être définitivement jugé. Jusqu'au Vendredi-Saint, Satan n'avait déployé sa haine meurtrière que sur des coupables. En ce jour-là, il a attenté à la vie du juste parfait. En vain Jésus avait dit : *Il n'a rien en moi*. Satan a épuisé sur lui sa rage homicide (8.44 et 8.40). Ce meurtre sans excuse a provoqué contre lui une sentence immédiate et irrévocable. Il est jugé et destitué de droit. Et c'est le Saint-Esprit qui proclame ici-bas cette sentence, en appelant le monde à rendre hommage à un nouveau Maître. Cette invitation révèle la révolution profonde qui vient de s'opérer dans le domaine spirituel. Chaque pécheur arraché à Satan et régénéré par l'Esprit est le monument de la condamnation de celui qui s'appelait jadis le prince de ce monde.



Ainsi, par le témoignage de l'Esprit, le monde, juste à ses propres yeux, sera déclaré pécheur ; le malfaiteur condamné sera démontré juste ; et le vrai auteur de ce crime recevra sa sentence irrévocable : telles sont les trois idées renfermées dans ce passage, dont il est impossible de méconnaître la puissante originalité. Il ne diffère de 12.31-32 que quant à la forme : les trois acteurs mentionnés, le monde, Satan et Jésus, sont les mêmes, aussi bien que les rôles qui leur sont attribués. Notre passage ajoute seulement cette idée : que c'est le Saint-Esprit qui dévoilera aux hommes la vraie nature du drame invisible consommé sur la croix. Le résultat de cette répréhension de l'Esprit est que les uns restent dans le *péché* de l'incrédulité et participent ainsi au *jugement* du prince de ce monde, tandis que les autres se rangent du côté de la *justice* de Christ et sont soustraits au jugement prononcé sur Satan. — Mais si cette victoire de l'Esprit doit être remportée par les apôtres, il faut qu'auparavant l'œuvre de l'Esprit ait été consommée *en eux*. C'est pourquoi Jésus passe de l'action de l'Esprit sur le monde *par* les fidèles à son action *dans* les fidèles eux-mêmes (v. 12-15).

**16.12 J'ai encore beaucoup de choses à vous dire ; mais vous n'avez pas maintenant<sup>a</sup> la force de les porter. 13 Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité<sup>b</sup> ; car il ne parlera pas de son propre chef ; mais il dira tout ce qu'il<sup>c</sup> aura entendu<sup>d</sup>, et il vous annoncera les choses à venir.**

Jésus commence par assigner à l'enseignement de l'Esprit une place à la suite du sien. En cet instant même il venait de dire à ses disciples tant de choses qu'ils ne pouvaient comprendre qu'à demi ! Au point de vue de la confiance, il ne leur avait rien caché (15.15) ; mais, eu égard à leur incapacité spirituelle, il avait gardé pour lui bien des révélations réservées à un en-

<sup>a</sup> **N** omet αρτι (*maintenant*).

<sup>b</sup> T. R. avec 11 Mjj. Mnn. It<sup>aliq</sup> : εις πασαν την αληθειαν, A B Y Or. : εις τ. αλ. πασαν. D L It<sup>aliq</sup> : εν τη αληθεια παση. **N** : εν τη αληθεια.

<sup>c</sup> Αν (ou εαν) est omis par **N** B D L quelques Mnn.

<sup>d</sup> T. R. avec 10 Mjj. It<sup>pler</sup> : ακουση (*aura entendu*). B D E H Y Vg. Or. : ακουσει (*entendra*). **N** L It<sup>aliq</sup> : ακουει (*entend*).

seignement ultérieur. Cette révélation subséquente portera d'abord sur le contenu même de l'enseignement de Jésus, qu'elle fera mieux comprendre (14.25-26) ; puis sur divers points que Jésus n'avait pas touchés encore : par exemple la rédemption par la mort du Messie, le rapport de la grâce à la loi, la conversion des païens sans condition légale, la conversion finale des Juifs présentement incrédules, les destinées de l'Eglise jusqu'à sa consommation, en un mot le contenu des épîtres et de l'Apocalypse pour autant qu'il dépasse celui de l'enseignement de Jésus.

L'Esprit est présenté au v. 13, par le terme ὁδηγεῖν, *montrer le chemin*, sous l'image d'un guide qui introduit un voyageur dans une contrée inconnue. Cette contrée, c'est *la vérité*, la vérité essentielle dont a parlé Jésus, celle du salut, et cette vérité, c'est lui-même (14.6). Ce domaine de la nouvelle création, que Jésus n'a pu que leur montrer du dehors, sous la forme objective, l'Esprit le leur dévoilera en les y faisant entrer eux-mêmes par une expérience personnelle. — Les deux leçons εἰς et ἐν conviennent au verbe ὁδηγεῖν ; d'après la seconde, les disciples sont censés être déjà dans le domaine où l'Esprit les conduit et les fait avancer. — Le mot *toute* relève le contraste avec l'enseignement incomplet de Jésus.

L'infaillibilité de ce guide provient de la même cause que celle de Jésus lui-même (7.17-18) : l'absence de toute productivité propre et par conséquent malade. Toutes les révélations de l'Esprit seront puisées dans le plan divin réalisé en Jésus. Satan est menteur précisément parce qu'il parle d'après une tout autre méthode, tirant ce qu'il dit *de son propre fonds* (8.44). Le terme ὅσα ἄν, *toutes les choses que*, fait penser à une série d'actes momentanés. Chaque fois que l'apôtre aura besoin de sagesse, l'Esprit lui communiquera de la vérité objective ce qui sera approprié au moment donné. — Qu'on lise le futur avec le *Vatic.*, ou le présent avec le *Sinait.*, ou l'aoriste conjectural avec le T. R., le verbe *entendre* doit dans tous les cas être complété par cette idée : de Dieu sur Christ (15.26). Il s'agit évidemment de l'enseignement de choses *non encore entendues* sur la terre

(v. 12), par conséquent de la révélation spéciale accordée aux apôtres, distincte de celle que reçoit chaque chrétien par le moyen de la leur. Celle-là a un caractère *primordial*, tandis que celle-ci est une simple reproduction intérieure des lumières renfermées dans l'enseignement apostolique, oral d'abord, puis écrit. Elle n'est donc comprise qu'indirectement dans cette promesse. L'expression « *toute la vérité* » renferme cette pensée que, pendant l'économie présente, aucun enseignement nouveau sur le Christ ne viendra s'ajouter à celui des apôtres. — A cet enseignement de l'Esprit appartient, comme élément particulièrement important, la révélation des destinées de l'Eglise, des *choses à venir*. Καί, *et même*. Comme Jésus n'est pas seulement le Christ *venu*, mais aussi le Christ *venant* (ὁ ἐρχόμενος, Apocalypse 1.4), ces *choses à venir* (ἐρχόμενα) sont encore renfermées dans sa personne. La parole 14.26 donnait la formule de l'inspiration de nos évangiles ; le v. 13 donne celle de l'inspiration des épîtres et de l'Apocalypse.

**16.14 Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera. 15 Tout ce que le Père a, est à moi ; c'est pourquoi j'ai dit qu'il prend<sup>a</sup> de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera.**

L'*asyndeton* entre v. 13 et 14 prouve que Jésus ne fait, dans le v. 14, que reproduire sous une forme nouvelle et plus énergique la pensée des v. 12 et 13. L'œuvre de l'Esprit introduisant les apôtres dans la vérité ne sera que la glorification croissante de Jésus dans leur cœur. Après que le Père aura élevé personnellement Christ dans la gloire, le Saint-Esprit fera rayonner d'en-haut sa céleste image dans le cœur des disciples et, par eux, dans celui de tous les croyants. Il y a ici un mystérieux échange et comme une rivalité de divine humilité : le Fils ne travaille qu'à glorifier le Père, et l'Esprit ne veut que glorifier le Fils. Christ, sa parole et son œuvre, voilà le texte unique que l'Esprit commentera dans l'âme des disciples. Il fera, d'un même acte, croître les disciples dans la vérité et grandir Jésus en eux.

<sup>a</sup>T. R. avec A K Π une partie des Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> lit ληψεται (*prendra*). B D E G I<sup>b</sup> L M N S U Y Δ Λ Syr<sup>sch. p</sup> la plupart des Mnn. lisent λαμβανει (*prend*). — ✠ omet tout le v. 15 (confusion des deux αναγγελει υμιν).

Pour l'intelligence de ce mot *glorifier*, comparez l'expérience admirablement décrite par saint Paul 2 Corinthiens 3.17-18 et 4.6.

En désignant le fonds auquel puisera l'Esprit comme *ce qui est à moi*, Jésus semble contredire ce qu'il a dit au v. 13 ; du moins si l'on sous-entend : « de la part du Père, » après *aura entendu* Jésus donne l'explication de cette contradiction apparente v. 18 par ces mots : « *Tout ce que le Père a est à moi.* » Le trésor du Père lui est commun avec le Fils Cette parole révèle comme aucune autre la conscience que Christ avait de la grandeur de son apparition. Le fait *chrétien* est la mesure du *divin* pour l'humanité. Rien d'essentiellement chrétien qui ne soit divin : rien de divin qui ne vienne se concentrer et se réaliser dans le fait chrétien. — « *C'est pourquoi j'ai dit* » signifie ici : « *C'est pourquoi j'ai pu dire.* » Le présent, *prend* est mieux documenté (v. 15) que le futur *prendra*, et il est mieux en rapport avec les présents, *a, est* ; le futur est une correction d'après le v. 14. *Il prend* : c'est le présent de l'idée désignant la fonction permanente. Après le présent *prend*, le futur *annoncera* signifie : « et, après avoir pris, il annoncera dans chaque cas particulier. » Westcott fait remarquer les trois : *et il vous annoncera* (v. 13,14,15), qui forment comme un refrain consolant. Ainsi, pas un souffle réel de l'Esprit qui ne soit au service de la personne du Christ historique. Aussi saint Paul fait-il de ce cri d'adoration : « *Jésus Seigneur !* » le critère de toute opération véritable de l'Esprit divin (1 Corinthiens 12.3) ; comparez aussi 1 Jean 4.3. Si l'on se rappelle comment glorifier la créature constituée dans les Ecritures le crime capital, on comprendra ce qu'impliquent de telles paroles relativement à la personne du Christ.

Tous ces discours, et en particulier ce masculin *ἐκεῖνος*, *celui-là*, v. 14, reposent sur l'idée de la *personnalité* du Saint-Esprit. Comme le dit Weiss à l'occasion de 15.26 : « L'Esprit est conçu comme une apparition personnelle pareille à celle de Christ lui-même. »

### III. LE DERNIER ADIEU.

De ces perspectives lointaines qu'il vient d'ouvrir aux disciples sur leur tâche future (15.1 à 16.15), Jésus revient à la grande préoccupation du moment présent, celle de son départ imminent. Cela est naturel ; c'est ainsi qu'il doit terminer. En même temps, la forme d'entretien reparaît, ce qui n'est pas moins dans la nature des choses.

**16.16** Encore un peu de temps, et vous ne me voyez plus<sup>a</sup> ; puis, un peu de temps encore, et vous me verrez, parce que je m'en vais au Père<sup>b</sup>. **17** Sur quoi quelques-uns de ses disciples se dirent entre eux : Que signifie ce qu'il nous dit : Encore un peu de temps, et vous ne me voyez pas ; puis, un peu de temps encore<sup>c</sup>, et vous me verrez ? Et cette autre parole : Parce que je<sup>d</sup> m'en vais au Père ? **18** Ils disaient donc : Que veut-il dire par cette parole<sup>e</sup> : Un peu de temps ? Nous ne comprenons pas ce qu'il dit<sup>f</sup>.

La promesse du retour de Jésus, pour être consolante, ne devait pas être à trop long terme. Jésus affirme sa réalisation très prochaine. Deux courts espaces de temps, et il sera là ! Weiss, avec Lange, Hengstenberg, etc., rapporte ce retour aux apparitions de Jésus après sa résurrection. La suite (voir surtout v. 25 et 26) montrera l'impossibilité de cette explication. Mais dès maintenant l'*asyndeton* entre les versets 15 et 16 fait supposer une liaison de sentiment beaucoup plus profonde que ce ne pourrait être le cas dans ce sens, entre ces deux paroles. Si, conformément à ce qui précède, on applique le passage v. 16 et suivants au revoir spirituel par la venue du

<sup>a</sup>Au lieu de ου (*pas*), **N** B D P L N  $\Lambda$  It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>p</sup> lisent ουκετι (*plus*).

<sup>b</sup>**N** B D L It<sup>aliq</sup> Cop. Or. omettent les mots οτι ... πατερα qui se lisent dans 15 Mjj. la plupart des Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr. etc.

<sup>c</sup>**N** omet les mots μικρον και. . . παλιν (confusion des deux μικρον και.

<sup>d</sup>Εγω est omis par **N** A B L M N  $\Delta$  It<sup>aliq</sup> 12 Mnn. It<sup>pler</sup>.

<sup>e</sup>Au lieu de τουτο τι ε. ο. λεγει, B L Y It<sup>aliq</sup> Cop. Or. lisent τι ε. τουτο ο λ. et **N** D It<sup>pler</sup> τι ε. τουτο.

<sup>f</sup>Syr<sup>sin</sup> omet ουκ οιδαμεν τι λαλει.

Paraclet promis, comme 14.17-33, tout s'explique simplement dans ce qui suit. Rempli de l'idée de sa glorification par l'Esprit dans le cœur des disciples (v. 13-16), Jésus appelle ce retour un *revoir* mutuel (v. 16 et 22). C'est à cette réapparition vivante dans l'âme des siens qu'aboutira sans tarder la séparation prochaine. — Le premier μικρόν, *un peu de temps*, se rapporte au court espace de temps qui sépare le moment actuel de celui de sa mort ; le second, à l'intervalle entre sa mort et la Pentecôte. Trois alex. et le *Cantabrig.* retranchent ces mots qui terminent le verset : *Parce que je m'en vais au Père* ; ils auraient été dans les autres documents importés ici du verset 17. Mais il me paraît plutôt que ce : *Vous me verrez parce que je m'en vais*, a paru absurde, contradictoire, et que l'on a retranché ici ces derniers mots. Si on les a laissés subsister au v. 17, c'est que là le ὅτι pouvait être envisagé comme dépendant de ὃ λέγει, dans le sens de *que*, et non de *vous verrez* dans le sens de *parce que*. Mais on n'a pas réfléchi qu'en les conservant au v. 17 on condamnait leur omission au v. 16, puisque le v. 17 est la répétition du 16. Un coup d'œil sur la note de Tischendorf montre qu'Origène est probablement l'auteur de ce retranchement, comme de tant d'autres erreurs dans le texte alexandrin. Ce *parce que*, qui a embarrassé Origène, est clair dès que l'on rapporte ce revoir à la Pentecôte. C'est *parce que* Jésus retourne au Père qu'il peut être revu des fidèles par le Saint-Esprit (7.39 ; 16.7). — Cependant, en s'exprimant comme il le faisait, Jésus proposait à ses disciples un problème ; il ne l'ignorait pas. Ces deux courts délais (*un peu de temps*), qui devaient avoir des conséquences opposées, et cette idée, en apparence contradictoire : *Vous me verrez parce que je m'en vais...*, devaient être pour eux des énigmes. Nous retrouvons ici le procédé pédagogique que nous avons observé déjà 14.4,7. Par ces expressions paradoxales, Jésus provoque à dessein la révélation de leurs derniers doutes, afin de pouvoir les dissiper tout à fait.

L'espèce d'*a parte* qui s'établit entre quelques-uns des apôtres (v. 17), ne s'expliquerait pas aisément, s'ils entouraient encore Jésus, comme cela

avait eu lieu au moment où il prononçait 15.1 et suivants. Il est donc probable qu'en prononçant le v. 16, Jésus se remet en marche, les disciples le suivant à quelque distance. Cela explique comment ils peuvent s'entretenir entre eux, ainsi que cela est raconté dans les v. 17 et 18. Les mots : *Je m'en vais à mon Père*, furent peut-être le signal du départ. — Les objections des disciples sont naturelles, à leur point de vue. Là où pour nous tout est clair, pour eux tout était mystère. Si Jésus veut fonder le royaume messianique, pourquoi s'en aller ! S'il ne le veut pas pourquoi revenir ? Puis, comment se représenter ces phrases contraires qui doivent s'accomplir coup sur coup ? Enfin : *Je viens, parce que je m'en vais...* ! N y a-t-il pas de quoi s'écrier : *Nous ne comprenons pas ce qu'il dit* (v. 18) ? Tout cela prouve clairement la vérité du récit ; un écrivain postérieur eût-il pu se replacer ainsi dans le vif de cette situation-là ? *Καί ὅτι* : « et cela *parce que...* » C'est ce mot qui augmente pour eux la difficulté de comprendre. Il y a comme une sorte d'impatience dans leur manière de s'exprimer au v. 18.

**16.19 Jésus connut donc<sup>a</sup> qu'ils voulaient<sup>b</sup> l'interroger et il leur dit : Vous discutez entre vous sur ce que j'ai dit : Dans peu vous ne me verrez pas, et de nouveau dans peu vous me verrez. 20 En vérité, en vérité je vous dis que vous pleurerez et que vous mènerez deuil, mais le monde se réjouira ; vous<sup>c</sup> serez plongés dans la tristesse, mais votre tristesse sera changée en joie.**

Jésus prévient leur question et leur donne une dernière preuve de son savoir supérieur, non seulement en leur montrant qu'il connaît par lui-même les questions qui les préoccupent, mais encore en résolvant, autant qu'il est possible en ce moment, toutes ces énigmes. Seulement, au lieu de leur expliquer les faits suprêmes qui vont se succéder si rapidement, explication qu'ils ne pourraient comprendre, il se borne à leur décrire les im-

<sup>a</sup> **N** B D L omettent οὐν après εἶπω.

<sup>b</sup> **N** It<sup>aliq</sup> : μελλον au lieu de η̄θηλον.

<sup>c</sup> **N** A D  $\Lambda$  It<sup>pler</sup> Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> omettent δε (*mais*) que T. R. lit après ῡμεις avec tous les autres.

pressions opposées par lesquelles ils passeront eux-mêmes brusquement et qui seront le contre-coup de ces faits : la plus grande joie succédera subitement chez eux à la plus grande douleur ; et tout cela sera court, comme l'heure de l'enfantement pour la femme ; il ne faudra à Jésus que le temps d'aller à son Père et de revenir. C'est là pour eux l'heure terrible à passer ; mais il ne peut la leur éviter : et après cela, leur joie sera sans mélange et leur pouvoir sans limites. Voilà le contenu des versets 20 à 24. — Les pleurs et les lamentations du v. 20 trouvent leur explication au ch. 20, dans les larmes de Marie-Madeleine et dans tout l'état des disciples après la mort de Jésus. Les apparitions du Ressuscité ne guérissent qu'à demi cette plaie ; la joie parfaite et durable ne fut donnée qu'à la Pentecôte (v. 22). Les mots : *Mais le monde se réjouira, jusqu'à : plongés dans la tristesse*, ne sont pas l'antithèse réelle de la première proposition. Ils ne forment qu'un contraste secondaire. L'antithèse réelle de la première proposition est dans les derniers mots du verset : *Mais votre tristesse sera changée en joie*. Le ἄλλά, *mais*, exprime fortement cette opposition, tout en marquant le contraste avec la proposition qui précède immédiatement.

**16.21 La femme, quand elle enfante, a de la douleur, parce que son heure<sup>a</sup> est venue ; mais quand elle a mis au monde le petit enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse, à cause de la joie qu'elle a de ce qu'un<sup>b</sup> homme est né dans le monde. 22 Et vous aussi, vous êtes maintenant dans la douleur<sup>c</sup> ; mais je vous verrai, et votre cœur se réjouira ; et personne ne vous ravira<sup>d</sup> votre joie.**

Le terme de comparaison est le passage subit de l'extrême douleur à l'extrême joie. Il faut se borner à cela. L'idée de l'enfantement d'un monde nouveau, qui doit résulter de cette heure d'angoisse, ne paraît pas être dans la pensée de Jésus. — L'expression *son heure* fait peut-être allusion à

<sup>a</sup>D It<sup>pler</sup> : ἡ ἡμερα (son jour) pour ἡ ωρα, Syr<sup>sch. sin</sup> : dies parturitionis.

<sup>b</sup>Ν lit ο devant ανθρωπος.

<sup>c</sup>A D L N 13 Mnn. It<sup>aliq</sup> Cop. : εζειτε au lieu d'εχετε.

<sup>d</sup>B D Γ It<sup>aliq</sup> Cop. : αρει (ôtera) au lieu d'αιρει, (ôte).



l'heure douloureuse par laquelle doit passer Jésus lui-même (*mon* heure). Le mot un *homme* fait ressortir la grandeur de l'événement accompli et motive la joie de la mère.

Le v. 22 fait l'application de la comparaison. Le terme : *je vous reverrai*, ne peut être le synonyme de : *vous me reverrez* (v. 16, 17, 19). Le fait du revoir spirituel est présenté ici au point de vue de Jésus, non des disciples. La mort de Jésus n'a pas seulement séparé les disciples de lui, mais aussi *lui* des disciples. Il a dit lui-même, en se transportant à ce moment, v. 4 : « Quand j'étais avec vous ; » et après sa résurrection dans Luc 24.44 : « Quand j'étais encore avec vous. » C'est pour cette raison que, ne pouvant plus alors les garder lui-même, il prie le Père de les garder à sa place (17.11-12). Il n'y a plus entre lui et eux le lien de la communion sensible, et il n'y a pas encore celui de la communion spirituelle. C'est pourquoi, quand il reviendra spirituellement en eux, ce sera un revoir pour lui aussi bien que pour eux. Après cet intervalle, où il n'avait plus tenu lui-même les rênes de leur vie, viendra la Pentecôte, où il aura de nouveau le troupeau sous sa main et le gouvernera souverainement du sein de son état divin. La résurrection à elle seule ne pouvait former encore ce lien nouveau. Weiss n'est donc pas fondé à trouver dans cette expression : *Je vous reverrai*, une preuve en faveur de son explication (comparez encore v. 25). Il interprète les derniers mots : *et personne...*, dans ce sens que, même après le départ du Ressuscité, la joie de la résurrection demeurerait pourtant dans le cœur des disciples ; mais voir au v. 24. — Le présent ἄρχει, *ôte* est la vraie leçon. Jésus se transporte en pensée à *ce jour-là*.

**16.23 En ce jour-là vous ne m'interrogerez plus sur rien ; en vérité, en vérité, je vous dis que, tout ce que<sup>a</sup> vous demanderez au Père, il vous le**

<sup>a</sup>Au lieu de οτι οσα αν que lit, avec 10 Mjj. Mnn., le T. R., A lit οτι (probablement ο, τι), αν B C D L Y It. Or. αν τι, ~~Ν~~ οτι ο αν, X quelques Mnn. οτι ο εαν. N : ο εαν.

**donnera en mon nom<sup>a</sup>. 24 Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé en mon nom ; demandez<sup>b</sup> et vous recevrez, afin que votre joie soit accomplie.**

Jésus décrit ici les privilèges attachés à ce revoir spirituel, source pour eux de la joie promise v. 22. Ce seront : une pleine *connaissance* ( v. 23<sup>a</sup> ) et une *pleine puissance*(v. 23<sup>b</sup> ). Dans la première proposition l'accent est sur ἐμὲ, *moi* (forme accentuée) ; ils n'auront plus besoin de *lui* demander, à lui visiblement présent, comme ils avaient l'intention de le faire en ce moment même (v. 19), ce qui leur paraîtra obscur et mystérieux. Ayant en eux le Paraclet, ils pourront tout demander librement et directement au Père (comparez 14.12-14). La leçon de A : ὅν τι ἄν, *tout ce que*, pourrait bien être la vraie. Après avoir changé ce ὅ, τι en ὅτι, *parce que*, on dut ajouter comme objet l'un des pronoms ὃ ou ὃσα ; puis le ὅτι fut omis comme inutile (Meyer). Weiss préfère avec Tischendorf le ἄν τι du *Vaticanus*, qui aurait été modifié à la suite de l'introduction du ὅτι récitatif. Dans tous les cas, le sens est le même. Il est bien évident qu'un changement, dans leur rapport à Dieu et à Christ, aussi considérable que celui qui est ici promis aux apôtres, n'a pu résulter des apparitions du Ressuscité. Weiss s'efforce en vain de maintenir cette application. Actes 1.6 prouve bien qu'après la résurrection les disciples n'ont pas cessé d'interroger personnellement Jésus lorsqu'ils l'ont revu. Aussi Weiss donne-t-il ici à ἐρωτᾶν non le sens ordinaire d'*interroger*, mais celui de *demandeur* une chose, qu'il a certainement quelquefois (4.31,40,47 ; 14.16, etc.) : interroger (pour savoir) si l'on veut donner). Mais pourquoi dans ce cas employer deux verbes différents (ἐρωτᾶν et αἰτεῖν) pour dire la même chose ? Le sens proposé est du reste exclu par la relation de notre verset avec v. 19 et 30. Le mot ἐρωτᾶν conserve donc le sens d'interroger (demander une lumière), et αἰτεῖν le sens plus

<sup>a</sup> **N** B C L N X Y Δ Sah. Or. placent ἐν τ. ὀνομ. μου (*en mon nom*) après δώσει υμῖν (*vous donnera*), tandis que T. R. avec A D Γ Λ Π It. Vg. Cop. Syr. placent ces mots après τον πατερα (*au Père*).

<sup>b</sup> **N** lit αἰτησασθε au lieu d'αἰτεῖτε.

général de prier, demander un don ou un secours. Jésus veut dire : « Vous ne m'adresserez plus vos questions comme quand j'étais visiblement avec vous ; et en général je vous déclare que, de quoi que vous puissiez avoir besoin, en vertu de la communion désormais établie par le Saint-Esprit entre vous et lui (votre Père), vous pourrez vous adresser directement à Lui. » — Le régime *en mon, nom* porterait, d'après le T. R., qui a pour lui plusieurs Mjj. et les anciennes Vss., sur le mot *demander* ; c'est à quoi conduit aussi le v. 24. Mais cette leçon peut provenir des parallèles v. 24 ; 14.13, et du verset suivant. L'on doit, avec le *Vatic le Sinaït.*, etc., placer ces mots à la fin du verset, en les rapportant au verbe *donner*. C'est sur le fondement de la révélation que Dieu a donnée de Jésus aux fidèles et de la connaissance qu'ils ont reçue de lui, qu'il leur accordera et les dons et les secours ainsi promis. Comparez 14.26.

Mais comme cette pleine révélation de Jésus ne s'opère dans leur cœur que par l'Esprit seul (14.17-23), il résulte de là que jusqu'à la Pentecôte les disciples n'auraient pu prier réellement *au nom de Jésus*. Il n'y a donc pas de reproches dans ces mots : « Jusqu'ici vous n'avez pas encore prié en mon nom, » comme si Jésus voulait dire qu'ils avaient manqué de foi ou de zèle ; c'est simplement l'indication vraie de leur état moral jusqu'à la révélation intérieure que l'Esprit opérera en eux. Dès ce moment, ils prieront comme ils n'avaient pu le faire auparavant. Par l'impératif présent : *demandez* (αἰτεῖτε), Jésus se transporte à ce grand jour annoncé. La joie parfaite et durable remplacera alors la douleur extrême d'un moment. — Cependant Jésus sent combien tout cela doit leur rester obscur. Il le reconnaît et les renvoie à ce jour-là même qu'il vient de leur promettre, où tout s'éclaircira définitivement pour eux.

**16.25 Je vous ai dit ces choses en similitudes ; mais<sup>a</sup> l'heure vient où<sup>b</sup> je ne vous parlerai plus en similitudes, mais où je vous parlerai<sup>c</sup>**

<sup>a</sup> **Ν** B C D L X Y It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>hier</sup> Or. omettent αλλα (*mais*).

<sup>b</sup> **Ν** lit οπου au lieu de οτε.

<sup>c</sup> Les Mss. se partagent entre απαγγελω (**Ν** A B D etc.) et αναγγελω (E G H N etc.).

ouvertement du Père. 26 En ce jour-là, vous n'aurez qu'à demander en mon nom ; et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous ; 27 car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti d'auprès de Dieu<sup>a</sup>.

Il ne faut pas entendre par les *similitudes* dont parle Jésus les images du cep et des sarments ou de la femme qui enfante, dont il vient de se servir, encore bien moins les paraboles qui nous ont été conservées par les synoptiques. Il veut caractériser en général la manière de parler des choses divines en langage figuré ; comparez les termes *maison du Père, chemin, venir, revoir, se manifester, faire sa demeure*, etc. Il n'appartient qu'à l'Esprit de parler la langue réellement adéquate à la vérité divine. Tout enseignement en paroles n'est que figure, tant que l'Esprit lui-même n'explique pas. Παρρησια, ici : *en termes propres*, qui ne compromettent pas l'idée en l'exposant à une fausse interprétation ; comparez 11.14. Sur le mot παροιμία, voir à 10.6. — On peut hésiter entre les deux verbes ἀπαγγέλλειν qui signifie plutôt *annoncer* (alex.), et ἀναγγέλλειν, *déclarer* (byz.). — Des mots περὶ τοῦ πατρός, *touchant le Père*, Weiss conclut que cette promesse ne peut porter que sur le contenu des v. 23 et 24, et que l'expression parler *en figures* ne se rapporte qu'au terme symbolique de *Père* par lequel Jésus vient de désigner Dieu. Mais comment expliquer d'une manière naturelle dans ce sens les pluriels ταῦτα et παροιμίαι ? Puis Keil demande avec raison si le nom de Père était pour Jésus une simple figure. N'est-il pas évident qu'il s'agit ici de l'enseignement du Saint-Esprit, qui sera une révélation du Père, de son caractère, de ses volontés, de ses plans envers l'humanité ? Du reste, Weiss se voit obligé dès le v. 23 de reconnaître qu'il ne peut plus être question des apparitions du Ressuscité, puisque le langage dans lequel Jésus a parlé avec ses disciples après sa résurrection ne différait point du langage humain ordinaire dont il s'était servi précédemment. Mais comment ne voit-il pas qu'en reconnaissant que l'état

<sup>a</sup>Au lieu de θεου (*de Dieu*), B C D L X 2 Mnn. Syr<sup>sch.</sup> P Cop. Sah. lisent πατρος (*du Père*). — N A N omettent του devant θεου.

décrit dès le v. 23 est celui qui suivra la Pentecôte, il rétracte par là toute son interprétation précédente dès le ch. 14 ? Car le v. 26 ne décrit évidemment pas un autre état que les v. 23 et 24 ; *le jour* dont parle le v. 26 et celui dont parlent les v. 23 et 23 ne peuvent être autre chose que celui de 14.20-23. Comment le *parler ouvertement du Père* ne serait-il pas le fait intime décrit 14.23 : « Le Père et moi nous viendrons et ferons notre demeure chez lui ? » Et si l'expression : *j'annoncerai ouvertement*, dans notre v. 25 se rapporte à la Pentecôte, comme le concède Weiss, comment ne serait-il pas le parallèle du : *je reviendrai*, de 14.18 ? La déclaration du v. 26 semble au premier coup d'œil contredire celle de 14.16. Mais dans ce dernier passage Jésus parle encore du temps qui précédera la Pentecôte ; il dit qu'il priera pour les disciples, *afin de* pouvoir leur envoyer l'Esprit : ici au contraire le Paraclet est déjà supposé présent et agissant en eux ; c'est pourquoi ils prient eux-mêmes le Père au nom de Jésus, parce qu'ils sont en communication directe avec lui. Aussi longtemps par conséquent qu'ils demeurent dans cet état d'union avec Dieu, l'intercession de Jésus (Romains 8.34 ; Hébreux 7.25) ne leur est pas nécessaire. Mais dès qu'ils pèchent, ils ont besoin de *l'avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste* (1 Jean 2.1-2). L'expression : *Je ne dis pas que je prierai*, s'adapte très délicatement à cet état. Il ne dit pas qu'il priera ; car tant qu'ils seront dans l'état normal de fidélité, ils n'en auront pas besoin : il prie alors *par* eux, non *pour* eux. Cependant il ne dit pas non plus qu'il ne priera pas ; car il se peut qu'ils aient besoin encore de son intercession, si quelque séparation intervenait entre eux et le Père. On voit combien Grotius et d'autres ont faussé l'idée en entendant ces mots : « Je ne vous dis pas que... », dans ce sens : « *pour ne pas dire que moi aussi je prierai pour vous.* » C'est faire dire à Jésus juste le contraire de sa pensée, comme le montre bien le v. 27.

Sur les mots : *Le Père vous aime, parce que vous m'avez aimé*, comparez 14.21,23. Les parfaits indiquent un état acquis : « Parce que vous êtes *devenus* ceux qui m'aiment et qui croient... » En général Jésus ne place pas la

foi après l'amour : mais ici il parle d'une foi spéciale, de la foi en son origine divine. Longtemps ils ont été attachés de cœur à sa personne avant de comprendre toute sa grandeur, comme ils commencent à la comprendre maintenant. — Dans ces mots Jésus revient de l'avenir, la Pentecôte, à l'œuvre maintenant accomplie en eux, parce que celle-ci est la condition et la base de cet avenir (14.17). Et en effet le moment suprême approche : il est temps d'apposer le sceau sur cette loi présentement formée. Pour cela Jésus en formule, dans une proposition précise, le contenu essentiel : « Vous avez cru *que je suis sorti de Dieu*. » La leçon de B D et quelques autres Mjj., qui lisent : *du Père*, au lieu de : *de Dieu* (N A Δ etc. Syr<sup>sin</sup>), est condamnée non seulement par Tischendorf, mais par Weiss lui-même, et doit être rejetée. On comprend que le mot *Père*, qui se retrouve partout dans le contexte, ait été substitué à *Dieu*. Mais c'est l'origine et la mission *divines* de Jésus, et non sa relation *filiale* avec Dieu, qui doit être accentuée ici comme l'objet essentiel de la foi des apôtres. Le cas est tout différent au v. 28. La préposition *παρά*, *d'auprès de*, et le verbe *ἐξῆλθον*, *je suis sorti*, expriment plus que la simple mission, qui serait désignée par *ἀπό* et *ἐλήλυθα* ces termes caractérisent la sphère divine, en général, de laquelle Jésus tire son origine. Ils font bien ressortir l'héroïsme de la foi des apôtres. Cet être de chair et d'os, cet homme chétif, méprisé, ils ont su reconnaître en lui un être venu à eux du séjour divin.

**16.28 Je suis sorti d'auprès du Père<sup>a</sup>, et je suis venu dans le monde ; et de nouveau je quitte le monde, et je vais au Père.**

Ce que les disciples avaient le plus de peine à comprendre, c'est que Jésus quittât le monde, où, dans leur pensée, devait se réaliser le règne messianique. Ils ne se faisaient pas non plus une idée claire du lieu où il se rendait. Jésus part de ce qui est plus clair pour leur expliquer ce qui l'est moins. Ils ont cru et compris que son *origine* est divine, qu'il n'a

<sup>a</sup>Au lieu de *παρά* (*d'auprès de*), B C L X 2 Mnn. lisent *εκ* (*hors de*). — D b Syr<sup>sin</sup> omettent *ἐξῆλθον παρά του πατρος*. It<sup>aliq</sup> omet *ἐξῆλθον*. Syr<sup>sin</sup> retranche en outre *αφιημι τον κοσμον και*.

pas, comme le reste des hommes, derrière son existence terrestre, le néant, mais le sein du Père (v. 27). Il résulte de là que ce monde n'est pour lui qu'un lieu de passage, qu'il y est *venu*, et venu seulement pour y faire une œuvre, non pour s'y établir. Quoi de plus naturel donc que de ce qu'une fois cette œuvre accomplie, il quitte ce monde, dans lequel il ne se trouvait qu'occasionnellement, et *retourne* à Dieu, son vrai lieu d'origine ? L'ascension est le pendant naturel de l'incarnation, et le divin avenir tire sa lumière du passé divin. La symétrie des quatre propositions de ce verset fait luire un jour inattendu sur l'histoire de Jésus et sur chacune des quatre grandes phases qui la résument : dépouillement, incarnation, mort, ascension. L'expression *sortir d'auprès de Dieu* indique le renoncement à l'état divin, le dépouillement de la  $\mu\omicron\rho\rho\eta$  (*la forme de Dieu*), dans le langage de Paul (Philippiens 2.6) : le *venir dans le monde*, l'entrée dans l'état humain et dans l'existence terrestre, le : *être fait chair* (1.14), ou le *prendre la forme de serviteur* (Philippiens 2.7). Le *quitter le monde* n'indique pas l'abandon de la nature humaine, mais la rupture avec la forme *terrestre* de l'existence humaine. Car Etienne contemple encore Jésus glorifié sous la forme du Fils de l'homme (Actes 7.56), et c'est comme fils de l'homme que Jésus règne et revient (Matthieu 26.64 : Luc 18.8). Enfin le *s'en aller au Père* désigne l'élévation « le Jésus, dans sa nature humaine, à l'état divin dont il jouissait comme Logos antérieurement à l'incarnation. — La leçon alex. ἐκ, *hors de*, a, comme le remarque Lücke lui-même, une saveur dogmatique trop prononcée pour être la vraie (comparez 1.18). Παρά, *d'auprès de*, dans le Sinait, et les autres Mjj., renferme, comme au v. 27, les deux notions de l'*origine* et de la *mission*. — Jésus dit ici *le Père*, au lieu de *Dieu* (v. 27). Il ne s'agit plus, en effet, du contenu de la foi apostolique, comme au v. 27. Toute la douceur de sa relation filiale avec le Père, à laquelle il a renoncé, se représente à sa pensée. Le terme πάλιν, *de nouveau*, que l'on pourrait traduire par : « en retour, » indique la corrélation entre la venue et le départ : c'est comme un : par conséquent ; car l'une justifie l'autre. Les apôtres comprennent que s'il *s'en va*, c'est qu'il est *venu* : et que s'il va à *Dieu*, c'est qu'il est *venu de Dieu*.

**16.29 Ses disciples lui<sup>a</sup> disent : Voici, maintenant, tu parles ouvertement<sup>b</sup> et tu ne te sers pas de similitude ; 30 maintenant, nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge<sup>c</sup> ; c'est pour cela que nous croyons que tu es sorti de Dieu.**

A l'ouïe de cette récapitulation simple et précise de tous les mystères de son existence passée, présente et future, les disciples sont comme enveloppés d'une clarté inattendue ; une profession unanime et spontanée soit de leur bouche ; les doutes qui les tourmentaient depuis le commencement de ces entretiens sont dissipés ; il leur semble qu'en fait de lumière ils n'ont plus rien à désirer et qu'ils sont déjà arrivés au jour de la parfaite connaissance que Jésus vient de leur promettre. Non qu'ils aient la folie de vouloir affirmer, contrairement à la parole de celui dont ils proclament la toute-science en cet instant même, que c'est déjà le moment qui vient de leur être promis comme à venir ; mais la lumière est si vive qu'ils n'en sauraient concevoir une plus éclatante. En répondant si directement aux pensées qui s'agitaient au fond de leurs cœurs, Jésus leur a donné la mesure de la vérité de ses paroles en général et de la certitude de toutes ses promesses. Ils viennent de faire, comme Nathanaël au commencement, l'expérience de sa toute-science, et ils en concluent, comme lui, à son caractère divin. — Le rapport des mots : *Tu n'as pas besoin que personne t'interroge*, à ceux du v. 19 : *Jésus connut qu'ils voulaient l'interroger*, est incontestable : seulement il faut comprendre ce rapport d'une manière large et digne de cette scène solennelle (en réponse à Meyer). — Dans la profession des disciples se confondent, comme dans l'expression *Fils de Dieu*, 1.50, les deux idées de mission (ἀπό) et d'origine (ἐξ ἡλθεος) divines.

**16.31 Jésus leur répondit : Maintenant vous croyez. 32 Voici, l'heure vient, et elle est là déjà<sup>d</sup>, où vous serez dispersés chacun chez soi, et où**

<sup>a</sup> **N** B C D N  $\Lambda$   $\Pi$  quelques Mnn. It<sup>aliqua</sup> Syr<sup>P</sup> retranchent αὐτῶ.

<sup>b</sup> **N** B C D N omettent ἐν devant παρρησία.

<sup>c</sup> Syr<sup>sin</sup> lit : « Tu n'as pas besoin d'interroger personne. »

<sup>d</sup> **N** A B C D L X Sah. Cop. Syr<sup>hier. sin</sup> omettent ὡν devant ἐληλυθεν.



**vous me laisserez seul ; mais je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi. 33 Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi ; dans le monde, vous aurez<sup>a</sup> des tribulations ; mais ayez bon courage, j'ai vaincu le monde.**

C'est ici pour Jésus un moment d'une suavité ineffable : il est reconnu et compris, lui Jésus par ces onze Galiléens. Cela lui suffit : son œuvre est pour le moment terminée ; le Saint-Esprit achèvera de le glorifier en eux et par eux dans l'humanité. Il ne lui reste plus qu'à clore l'entretien et à rendre grâces. Jean seul a compris la grandeur de ce moment et nous en a conservé le souvenir. Il ne faut donc pas entendre les mots : *Maintenant vous croyez*, dans un sens interrogatif, et en quelque sorte ironique, comme si Jésus voulait révoquer en doute la réalité de leur foi. Je ne pense pas même que le ἄρτι, *maintenant*, fasse opposition à la très prochaine infidélité à laquelle Jésus va faire allusion, comme s'il voulait dire : « Vous croyez maintenant, il est vrai : mais bientôt, comment agirez-vous ! » Au ch. 17, Jésus pourrait-il rendre grâces à son Père avec tant d'effusion pour une foi qu'il viendrait de caractériser de la sorte ? Comparez surtout 17.8 : « *Ils ont connu véritablement (ἀληθῶς) que je suis venu d'auprès de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé,* » paroles dans lesquelles Jésus fait certainement allusion à notre v. 30. Le mot *maintenant* me paraît donc plutôt signifier ici : « Maintenant enfin vous voilà arrivés au point où je travaillais à vous conduire : vous m'avez reconnu pour ce que je suis et reçu comme tel. » — La suite v. 32 n'est pas un *mais* : c'est un simple *sans doute* ; au v. 33 se trouvera le *mais* final en réponse à ce *sans doute*. Cette foi à peine formée va, il est vrai, être soumise à une rude épreuve : le lien se rompra, au moins extérieurement. Mais le lien spirituel restera ferme et triomphera de cette épreuve et de toutes les autres. — Le νῦν, *maintenant*, que nous avons rendu par *déjà*, est omis par les alex. ; il peut avoir été retranché parce qu'il semblait que le moment indiqué n'était pas encore là. — L'aoriste 1<sup>er</sup> passif σκόρ-

<sup>a</sup>Au lieu de εἴτετε (*vous aurez*) que lit le T. R. avec D plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup>, on lit εχτετε (*vous avez*) dans les autres documents.

πισθῆτε, *vous serez dispersés*, est plus propre à atténuer qu'à aggraver la faute des disciples ; c'est comme un coup violent qui les frappera et qui les étourdira. Cette parole rappelle la citation de Zacharie dans les synoptiques : « *Je frapperai le berger, et les brebis seront dispersées* » (Matthieu 26.31). C'est dans les mots suivants : *Vous me laisserez seul*, que s'exprime l'idée de la désertion coupable, mais sur le ton de la tristesse plutôt que du reproche. — Ἐκαστος εἰς ἴδια, *chacun chez soi* ; chacun dans son domicile respectif. Weiss trouve dans cette expression l'idée de la rupture de la communion entre eux, comme signe de l'ébranlement de leur foi au Messie. Elle indique plutôt la recherche d'un abri sûr, loin du danger qui atteint leur Maître. — Καί, évidemment dans le sens adversatif : *et cependant*.

Le v. 32 rassure les disciples quant à la personne de leur Maître ; le v. 33 les tranquillise pour eux-mêmes. Tout ce que Jésus leur a dit dans cette dernière soirée doit leur inspirer une pleine quiétude, sur le fondement de la foi qu'ils ont en lui (14.1). Sans doute, il n'a pu leur cacher qu'ils auraient une lutte à soutenir avec le monde (15.18 à 16.4). Mais il faut qu'en face des tribulations qu'amènera cette lutte, leur paix prenne le caractère de l'*assurance* et devienne bravoure, θάρσος. — Il y a opposition entre les deux régimes : *en moi* et *dans le monde* ; le premier désigne la sphère où se puise la paix ; l'autre, le domaine d'où surgit l'angoisse. Ἐγώ, *moi*, fait ressortir avec force la personnalité unique de celui qui, ayant déjà vaincu pour lui-même, fait de sa victoire celle de tous les siens. — La *victoire* que Jésus a déjà remportée est avant tout intérieure : il a résisté aux attrait du monde et surmonté ses terreurs. Mais il y a plus : cette victoire morale va se réaliser extérieurement dans la consommation de l'œuvre rédemptrice, sur cette croix acceptée d'avance et qui sera désormais le principe et le monument de la défaite du monde. Cette victoire se continuera par le moyen de ces Onze, qui en seront les porteurs ici-bas.

## TROISIÈME SECTION

### La prière

Le cri de victoire par lequel Jésus a terminé ses entretiens avec les disciples, était une anticipation de la foi. Pour transformer la victoire proclamée en une réalité présente, il ne fallait rien moins que l'action de la toute-puissance de Dieu. C'est vers elle que Jésus se tourne

On divise ordinairement cette prière en trois parties :

1. la prière pour sa propre personne, v. 1-5 ;
2. la prière pour ses apôtres, v. 6-19 ;
3. la prière pour l'Eglise, v. 20-26.

Et c'est bien là la marche de la prière. Mais la pensée est une : quand Jésus prie pour lui-même, ce n'est pas sa personne qu'il a en vue, c'est *l'œuvre de Dieu* (voir aux v. 1 et 2) ; quand il prie pour ses apôtres, il les recommande à Dieu comme agents et continuateurs de cette œuvre ; et quand il étend son regard à tous les croyants présents ou futurs, c'est comme aux *objets* de cette œuvre, en d'autres termes parce que ces âmes sont le théâtre où doit resplendir la gloire de son Père, car son œuvre et la gloire du Père sont pour lui une seule et même chose. Le cadre de la prière est donc celui qu'indique la division généralement admise, mais la pensée unique est celle de l'œuvre du Christ ou de *la gloire du Père*. Cette prière est ainsi tout entière une inspiration du cœur filial de Jésus.

Cette prière est plus qu'une simple méditation. Jésus avait *agi* (ch. 13) et *parlé* (ch. 14-16) : maintenant il use de la forme de langage qui est en même temps parole et acte : il *prie*. Mais il ne prie pas seulement, il prie à haute voix ; et ceci prouve que, tout en parlant à Dieu, il parle aussi pour ceux qui l'entourent ; non pour leur montrer comment il prie, mais pour les associer au commerce intime qu'il entretient avec son Père et les entraîner

à prier avec lui. C'est une réalisation anticipée de cette communion de gloire qu'il demande pour eux au v. 24 : « Qu'ils voient ta gloire que tu m'as donnée ; là où je suis, qu'ils y soient aussi avec moi. » Il les élève dans la sphère divine où il vit lui-même. On a appelé cette prière *sacerdotale*. C'est bien ici, en effet, l'acte du souverain sacrificateur de l'humanité, qui commence son sacrifice en s'offrant lui-même à Dieu avec tout son peuple présent et futur.

Versets 1 à 5 : Jésus redemande sa gloire divine.

**17.1 Jésus dit<sup>a</sup> ces choses ; puis il éleva<sup>b</sup> ses yeux au ciel et dit : Père, l'heure est venue ; glorifie ton Fils, afin qu'aussi<sup>c</sup> ton<sup>d</sup> Fils te glorifie ; 2 selon que tu lui as donné<sup>e</sup> puissance sur toute chair, afin qu'à tous ceux que tu lui a donnés il donne<sup>f</sup> la vie éternelle.**

Si Jésus avait prononcé les paroles précédentes sur le chemin de Jérusalem à Gethsémani, il devait être maintenant sur le point de passer le torrent de Cédron. En ce moment décisif, il se recueille et prie. — Les mots : *Il dit ces choses*, distinguent nettement les discours précédents de cet acte solennel de la prière. C'est aussi ce qu'indique l'élévation du regard au ciel. Jusque-là Jésus avait contemplé les disciples en leur parlant. Elever les yeux vers le ciel exprime l'effort naturel de l'âme pour échapper à la prison de la terre, l'aspiration à la contemplation du Dieu vivant, dont la gloire resplendit surtout dans la pure sérénité des cieux. Sans doute cet acte peut avoir lieu dans une chambre (Actes 7.55) ; mais il se comprend mieux en plein air ; comparez 11.41 ; Marc 7.34. Les mots : *Et il dit*, signalent le moment où, au travers de ce ciel visible, son cœur a rencontré la face de Dieu et où, dans le Dieu de cet univers, il contemple son Père. La leçon

<sup>a</sup> N : λελαληκεν au lieu d'ελαλησεν.

<sup>b</sup> N B C D L X 7 Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. : επαρας. . . ειπεν (*ayant levé. . . il dit*), au lieu d'επηρε. . . και ειπεν, que lit T. R avec A et 14 Mjj. It<sup>aliq</sup> Syr.

<sup>c</sup> N A B C D 3 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr. Cop. Or. omettent και (*aussi*) après ινα.

<sup>d</sup> N B C It<sup>aliq</sup> omettent σου après υιος (*le fils*, au lieu de *ton fils*).

<sup>e</sup> Alex. : δεδωκας au lieu d'εδωκας (*cette variante se répète presque constamment dans tout ce morceau*).

<sup>f</sup> Au lieu de δωση αυτοις (T. R. avec 7 Mjj), 10 Mjj. (B E N etc.) : δωσει αυτοις, N : δωσω αυτω, D : εχη

alex. : « *ayant levé les yeux, il dit,* » est plus coulante et plus grecque ; la leçon reçue : « *il leva les yeux et dit,* » est plus simple et plus hébraïque ; serait-ce là une preuve en faveur de la première ! — Le nom de *Père* exprime l'esprit de toute la prière qui va suivre. Jésus employa certainement le terme araméen *Abba* ; comparez Marc 14.36. Ce terme, dans lequel il avait coutume de concentrer les plus saintes émotions de son cœur filial, devint sacré pour les chrétiens et passa tel quel dans la langue du N. T., comme expression du sentiment de l'adoption divine et de l'adoration filiale (Romains 8.15 ; Galates 4.6). — *L'heure* est celle dont Jean et Jésus lui-même avaient dit plusieurs fois, dans le cours de l'évangile, *qu'elle n'était pas encore venue* : c'est celle de l'élévation par la mort. Mais pour qu'elle aboutisse à la glorification du Fils, il faudra l'intervention du Père ; c'est ce que demande Jésus par ce mot : *Glorifie !* Plusieurs expliquent cette glorification de Jésus par *la perfection morale* qu'avec le secours divin il fera paraître dans ses souffrances et par *la puissance d'attraction* qu'il exercera ainsi sur le cœur des hommes. Ces explications sont, comme le reconnaît Reuss, incompatibles avec le v. 5, où l'on voit incontestablement que Jésus pense à sa réintégration *personnelle* dans l'état divin qu'il avait possédé avant son incarnation. Seulement il ne faut point restreindre cette gloire que redemande Jésus, comme le font en général les interprètes orthodoxes, à la jouissance de la félicité et de l'éclat divins. Car le but de cette demande de Jésus n'est pas sa propre satisfaction, mais la continuation et l'achèvement de son œuvre, ainsi que le montrent les mots suivants : *afin que ton Fils te glorifie*. Ce qu'il veut, ce sont de nouveaux moyens d'action. Il demande par conséquent la réintégration dans son état divin tout entier, la possession de la toute-présence, de la toute-science et de la toute-puissance divines, dont il s'était dépouillé pour s'approprier un état humain véritable. Il ne peut continuer à glorifier Dieu et à développer l'œuvre du salut, maintenant fondée, qu'à cette condition. Son état personnel doit se transformer, tout aussi bien qu'il s'est transformé quand Jésus a passé de l'état divin à l'existence humaine. Il parle de lui-même à la troisième personne : *ton Fils*. C'est ce que nous

faisons toutes les fois que nous voulons attirer l'attention de celui à qui nous nous adressons, sur ce que nous sommes *pour lui*. Il n'y a donc rien de suspect dans cette manière de parler que Jean attribue à Jésus. Elle est d'ailleurs conforme à la manière ordinaire dont il parle de lui-même dans les synoptiques, où il se désigne habituellement sous ce titre : le Fils de l'homme. Ce qui serait plus justement suspect, ce serait la forme présentée par la leçon alex. adoptée par Tischendorf et défendue par Weiss et Westcott : « afin que *le Fils* te glorifie. » Au lieu d'exprimer le sentiment filial de Jésus comme le texte reçu : « *ton* Fils. » cette leçon a une teinte purement dogmatique, absolument comme dans les passages analogues 1.18 et 16.28. — La particule καί après ἵνα, « afin qu'aussi, » est omise par les alex., et rejetée par Tischendorf, etc. Mais ce petit mot a facilement pu être omis. Il fait bien ressortir la relation entre la glorification du Père par le Fils et celle du Fils par le Père, et par conséquent l'esprit filial qui anime cette demande : Jésus ne veut être glorifié par son Père qu'afin de pouvoir à son tour le glorifier.

Le v. 2 est une annexe explicative du v. 1. Jésus rappelle au Père ce qui lui donne le droit de lui dire : *Glorifie-moi !* En priant ainsi, il ne fait que se conformer au décret de Dieu lui-même : *Selon que tu lui as donné puissance...* Ce don consiste dans le décret par lequel Dieu a attribué la souveraineté sur l'humanité tout entière (*toute chair*) au Fils, lorsqu'il l'a envoyé remplir ici-bas sa mission de Sauveur (10.36) ; comparez Ephésiens 1.10. — L'œuvre de salut qu'il a à remplir au sein de l'humanité a en effet pour condition la position de Seigneur ; comparez Matthieu 28.18 : « Toute puissance m'a été donnée... » passage dans lequel la souveraineté obtenue sert de base à l'ordre d'instruire et de baptiser toutes les nations, c'est-à-dire d'en prendre possession. — La seconde proposition : *afin qu'il donne la vie*, est parallèle à la seconde du v. 1 : *afin qu'il te glorifie*. Le vrai moyen de glorifier Dieu, c'est de communiquer la vie éternelle, c'est-à-dire d'associer les hommes à la vie de Dieu. En présentant le but de sa demande

sous cette nouvelle face, Jésus la motive donc d'une manière différente. Sa demande revient à dire : « Accorde-moi l'ascension, afin que je puisse opérer la Pentecôte. » Car c'est par le don du Saint-Esprit que Jésus communique la vie aux croyants (7.37-39). Weiss ne reconnaît pas cette relation si simple entre la vie et l'Esprit, et prétend ne voir ici que l'*extension* de l'action de Jésus au monde entier. — Πᾶν, *tout*, désigne le corps futur des croyants, cette unité, ce ἕν (dont parlent le v. 23 ; 11.52 ; Ephésiens 2.14) que Dieu a éternellement contemplé et donné au Fils (Romains 8.28). Le mot πᾶν est nominatif absolu ; comparez 6.39. La même idée est reprise ensuite et mise à son cas régulier dans le régime αὐτοῖς, *leur*. Ce pronom pluriel individualise le contenu de la totalité, qui est l'objet du don. Car si le don fait par Dieu à Christ est un acte collectif comprenant tout ce qui croit, la communication de la vie par Christ aux croyants est un fait individuel. — Le terme : *ce que tu lui as donné*, rappelle les expressions du ch. 6 : « ceux que le Père instruit, attire, donne au Fils » (v. 37, 44, 45, 63) : ce sont ceux que l'action de la loi et de la prophétie amène avides de salut aux pieds de Jésus. — La forme δώση n'est pas grecque ; elle se retrouve cependant Apocalypse 8.3 ; 13.16 dans quelques Mss. Il faut y voir ou un futur conjonctif, forme postérieure dont on croit trouver quelques exemples dans le N. T. (Bæumlein cite ὄψησθε, Luc 13.28 ; καυθήσωμαι, 1 Corinthiens 13.3 ; κερδηθήσονται, 1 Pierre 3.1 ; εὐρήσης, Apocalypse 18.14) ; ou bien serait-ce le conjonctif d'un aoriste incorrect ἔδωσα au lieu d'ἔδωκα ? Il eût été difficile en effet de dire δώκη. Mais la vraie leçon est peut-être δώσει (*Vatic.*), dont on a cru devoir faire un conjonctif à cause du ἵνα (comparez v. 3 la leçon γινώσκωσι). La leçon δώσω, dans le *Sinait.*, est incompatible avec la troisième personne employée dans tout le passage. La leçon αὐτῷ, à lui (le πᾶν), dans le même Ms., est également une correction évidente. — Le sens de l'expression : *tout ce que tu lui as donné*, est moins étendu que celui du terme *toute chair* ; elle se rapporte uniquement aux croyants. Si Jésus a reçu puissance sur *tout homme* vivant, c'est en vue des *croyants*, que sa mission est de sauver. Comparez Ephésiens 1.22 : « Il l'a donné à l'Eglise comme

*chef sur toutes choses, » c'est-à-dire comme son chef, qui est en même temps établi sur toutes choses en sa faveur.*

Le v. 3 établit la lien entre l'idée de *glorifier Dieu* (v. 1) et celle de *donner la vie éternelle* (v. 2) : vivre, c'est connaître Dieu ; glorifier Dieu, c'est donc donner la vie en le faisant connaître.

**17.3 Or c'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent<sup>a</sup>, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.**

Jésus contemple cette vie éternelle dont il doit faire part à l'humanité ; il en sonde l'essence ; c'est la *connaissance* de Dieu. Une telle connaissance n'est certainement pas dans sa pensée un fait purement rationnel. L'Écriture prend toujours le mot *connaître* dans un sens plus profond. Quand il s'agit du rapport entre deux personnes, ce mot désigne la parfaite intuition que chacune a de l'être moral de l'autre, leur rencontre intime dans le même milieu lumineux. Jésus a décrit 14.21-23 l'acte révélateur d'où résultera chez les siens cette connaissance, seule réelle, de Dieu. C'est l'œuvre de l'Esprit, faisant habiter Jésus, et avec lui Dieu, en nous. — L'épithète *seul* ne porte, comme le dit Luthardt, ni sur le mot *vrai*, ni sur le mot *Dieu*, mais sur la locution entière : *vrai Dieu*. Le terme ἀληθινός, *vrai*, dit que ce Dieu est le seul qui réponde parfaitement à l'idée exprimée par le mot Dieu. Comment ne pas trouver ici, avec Meyer, l'opposition aux divinités multiples et indignes de ce nom du polythéisme régnant ? Je ne vois pas pourquoi Weiss se refuse à admettre cette antithèse tacite. Elle convient précisément à l'idée de l'extension de l'action de Christ hors des limites d'Israël, qui est selon lui l'idée du v. 2. Le mot *toute chair* n'évoque-t-il pas l'image de tous ces peuples étrangers à Israël, qui composent l'humanité idolâtre ? — Mais Meyer se trompe certainement en faisant des mots : *le seul vrai Dieu*, l'attribut de σέ, *te* : « te reconnaître *comme* le seul... » Dans cette construction le mot *connaître* prend un sens trop intellectuel et contraire au rôle attribué ici à la connaissance comme une avec la vie elle-

<sup>a</sup> DLNY Δ Λ : γινωσκουσι au lieu de γινωσκωσι (T. R. et tous les autres).



même. L'expression : *le seul vrai Dieu*, est apposition de  $\sigma\acute{\epsilon}$  : « *te connaître toi, toi-même, le seul vrai Dieu !* » Ainsi le mot *connaître* conserve le sens profond et vivant qu'il doit avoir. Cela n'exclut nullement le contraste, signalé plus haut, avec le polythéisme.

Si Jésus n'eût prié qu'en vue de lui-même, il se fût borné à ces mots : « *Qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu.* » Mais il prie à haute voix, par conséquent en associant à sa prière ceux qui l'entourent. C'est pourquoi il ajoute : « *et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.* » Tout en rendant hommage à Dieu, comme à la source première de la vie éternelle, il a la conscience d'être, lui, le seul intermédiaire par lequel ceux qui l'écoutent peuvent avoir accès à cette source ; car c'est en lui que Dieu se manifeste et se donne (14.6). La possession de la vie éternelle s'identifie donc à ses yeux, pour tout ce qui s'appelle homme, avec la connaissance de lui, Jésus, aussi bien qu'avec celle de Dieu. Depuis Augustin, plusieurs interprètes (Lampe, etc.) ont fait des mots « *(celui) que tu as envoyé... etc.,* » une seconde apposition de  $\sigma\acute{\epsilon}$ , *toi*. Le but de cette construction impossible est évidemment de sauver la dignité du Christ ; mais elle ne court aucun risque avec la construction naturelle. Les mots : *celui que tu as envoyé*, sont certainement objet du verbe *qu'ils connaissent*. Il ne faut pas faire non plus du mot *Christ* l'attribut de *Jésus* : « qu'ils connaissent Jésus, que tu as envoyé, comme le Christ ; » cette construction nous ramènerait au sens intellectuel du mot *connaître*. Les mots *Jésus-Christ* sont l'apposition de l'objet, *celui que tu as envoyé*. Mais il ne faut pas les réunir en un seul nom propre, conformément à l'emploi postérieur de cette locution, comme le font Weiss, Reuss et plusieurs autres, qui voient dans cette expression, qu'on ne saurait mettre, selon eux, dans la bouche de Jésus lui-même, la preuve de la liberté avec laquelle l'évangéliste a reproduit cette prière. Tholuck aussi y trouve une invasion de la langue ecclésiastique postérieure ; Westcott lui-même envisage ces mots, ainsi que les précédents : *le seul vrai Dieu*, comme des gloses dues à l'évangéliste expliquant la prière du Maître — explication

qui serait bien superflue assurément. Bretschneider est celui qui a le plus vivement critiqué cette forme ; il y voit une grosse inconvenance historique, dont il tire un argument contre l'authenticité de l'évangile. Nous pensons que cette objection provient au contraire de ce qu'on ne se replace pas d'une manière assez vivante dans la situation historique dans laquelle cette prière a été prononcée. Jusqu'ici Jésus avait toujours évité de prendre devant le peuple le titre de *Christ*. Plutôt que d'employer ce terme, sujet à tant de malentendus, lorsque la dénomination ordinaire de Fils de l'homme ne suffisait plus, il avait eu recours aux plus étranges circonlocutions (8.24 ; 10.25 et suiv.). Il en avait agi de même dans le cercle de ses disciples (13.13,19). Une fois seulement et par exception, en Samarie, sur une terre non juive, il avait pris ouvertement le titre de Messie (4.26). Dans les synoptiques, il se conduit de la même manière. Matthieu 16.20, tout en acceptant la profession de Pierre, il en prend occasion d'interdire aux apôtres de le désigner publiquement comme le Christ. Cette réticence ne devait pas durer jusqu'à la fin. Et puisque le moment était venu où le nouveau mot d'ordre de l'humanité, *Jésus Messie*, devait être proclamé sur toute la terre par les apôtres, il fallait qu'une fois au moins ils l'entendissent sortir expressément de la bouche de leur Maître lui-même. Or, dans quelle circonstance plus favorable et sous quelle forme plus solennelle ce mot d'ordre de la nouvelle religion pouvait-il être proclamé que dans ce dernier entretien avec son Père, qui mettait le sceau à toute son activité ? C'est ce que fait Jésus dans cette formule solennelle : *Jéschoua hammaschiach* (*Jésus Messie*). Jean n'a donc point commis ici une inadvertance. Il a fidèlement reproduit ce moment d'une inexprimable gravité où il recueillit de la bouche de Jésus lui-même la profession explicite confirmant la foi qui n'avait cessé de se développer chez lui depuis le jour où il l'avait pour la première fois approché (1.42), cette foi que lui et ses collègues avaient désormais mission de prêcher au monde. Plût à Dieu que toutes les confessions de foi, dans l'Eglise, eussent toujours été, comme celle-ci, des actes d'adoration ! — On a objecté que le mot *Χριστόν*, sans article, ne pouvait être envisagé

que comme nom propre. Mais comparez 9.22, où Jean dit : « Si quelqu'un le confessait comme le Christ, » sans employer non plus l'article. Quant à 1.17, c'est bien là la forme technique, mais comme reproduction, sous la plume de l'évangéliste, de la forme vivante qui se trouve dans notre prière. — Cette seconde proposition du verset sépare la nouvelle religion du judaïsme, comme la première du paganisme. — Les Ariens et les Sociniens ont combattu la divinité de Jésus-Christ au moyen de ce verset où Jésus est placé à côté et en dehors du seul vrai Dieu. Mais Jean agit de même en parlant du Logos, 1.1. Personne n'est plus expressément subordinatien que Jean. Et en même temps personne n'enseigne plus nettement la participation de Jésus, comme Verbe, à la nature divine. Dans ce verset même Jésus est présenté comme *l'objet*, et non pas seulement comme *l'intermédiaire*, de la connaissance qui *est* la vie éternelle. Comment la connaissance d'une créature pourrait-elle être la vie de l'âme humaine ? — La conjonction ἵνα, *afin que*, est employée ici plutôt que ὅτι, parce que cette connaissance est présentée comme un *but* à atteindre, le bien suprême à obtenir.

**17.4 Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai accompli<sup>a</sup> l'œuvre que tu m'as donné à faire. 5 Et maintenant, glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi-même, de la gloire que je possédais, avant que le monde fût, auprès de toi.**

Après avoir ainsi décrit la vie qu'il désire communiquer au monde, Jésus revient à sa demande : *Glorifie-moi*, du v. 1. Il l'a motivée par ce qu'il doit faire à l'avenir ; il la justifie maintenant par ce qu'il a déjà fait jusqu'ici. Autant qu'il a pu le faire ici-bas, dans sa condition terrestre, il a *glorifié* Dieu, fait briller dans le cœur des hommes son caractère saint et bon. Mais pour faire plus, il lui faut une nouvelle position avec de nouveaux moyens d'action. C'est ainsi qu'est préparée au v. 4 la répétition de sa demande dans le v. 5. — La leçon alex. τελειώσας, *ayant accompli*, me paraît plus grecque qu'hébraïque, en d'autres termes plus alexandrine qu'apostolique. La juxtaposition des deux verbes dans le T. R. est donc à

<sup>a</sup> N A B C L N Π 5 Mnn. It<sup>aliqua</sup> Cop. : τελειώσας (*ayant accompli*) au lieu d'ετελειωσα.

mon sens préférable à leur agencement syntactique dans l'autre texte. — Ce mot : « *J'ai accompli l'œuvre,* » exprime avec une candeur sublime le sentiment d'une conscience parfaitement pure. Il n'aperçoit dans son passé, en ce moment suprême, aucun mal commis, ni même aucun bien omis. Le devoir de chaque heure a été parfaitement rempli. Il n'y a eu, durant cette vie d'homme qu'il a maintenant derrière lui, non seulement aucune tâche, mais aucun déficit dans l'accomplissement de sa mission de faire resplendir la perfection divine.

Verset 5. Les moyens d'action plus puissants dont il a besoin pour continuer cette tâche, il ne peut les obtenir qu'en recouvrant son état antérieur à l'incarnation. Et c'est là le but pour lequel il le redemande. Il ne saurait y avoir témérité de sa part à le faire, puisque cet état de gloire divine appartient à son essence et qu'il y a volontairement renoncé pour servir Dieu ici-bas. — Par les mots : *auprès de toi-même*, Jésus oppose la sphère divine à celle dans laquelle il vit présentement (*sur la terre*, v. 4) ; 13.32. — L'expression : *la gloire que je possédais*, est opposée à son abaissement actuel. Sans doute dans son état humain il a aussi une gloire, même une gloire « comme celle du Fils unique venu du Père » (1.14). Mais elle diffère de sa gloire céleste, comme la forme dépendante de l'existence humaine diffère de la forme autonome de l'existence divine. Cette position filiale par rapport à Dieu, qu'il possède comme homme, n'est qu'un reflet de la position filiale qu'il a possédée comme Dieu. Reuss pense que ce verset n'implique point la préexistence absolue, l'éternité, mais uniquement une certaine antériorité par rapport au monde. Mais, au point de vue biblique, le *monde* embrasse tout ce qui appartient à la sphère du *devenir*, et au-dessus de cette sphère il n'y a que l'*être*, l'éternité. Comparez l'opposition de γίνεσθαι et de εἶναι 1.1,3 ; 8.58 ; Psaume 90.2. — Παρά σοι, *auprès de toi*, ne peut avoir le sens purement *idéal* que lui donnaient les Sociniens et qu'ont essayé de nouveau Beyschlag<sup>a</sup>, Sabatier et d'autres, sous des formes un peu

---

<sup>a</sup>Beyschlag lui-même paraît avoir modifié son point de vue et admis deux théories contradictoires dans notre évangile.

différentes. Cette théorie fait violence aux termes de Jean, non moins qu'à ceux de Paul (Philippiens 2.6-11). Celui qui dit : *J'avais... auprès de toi*, accentue *sa* propre personnalité antérieurement à l'incarnation, non moins que celle de Dieu (v. 24). Le *moi* qui redemande la gloire est celui qui l'a possédée. Il est également impossible de surprendre ici la moindre trace de l'idée que Sabatier trouve dans le passage de Paul (Philippiens), celle d'un progrès, de la gloire du Christ avant sa vie terrestre à celle qu'il obtient après. La seule différence entre ces deux états, c'est que cette dernière gloire, il la possède dans son humanité même, élevée dans la sphère de l'existence divine (Actes 7.56 ; Matthieu 26.64, où le terme de *Fils de l'homme* est encore appliqué au Christ glorifié). Voir à 8.58. — De ce que Jésus dit : *avant que le monde, fût*, et non : « avant que je vinsse dans le monde, » Schelling<sup>a</sup> concluait que l'abaissement du Logos avait commencé dès la création, et non point seulement avec l'incarnation. Cette conclusion n'est pas fondée exégétiquement ; car Jésus ne veut ici qu'opposer cette gloire à une gloire qui aurait eu un commencement *quelconque* dans le temps.

Versets 6 à 19 : Jésus demande le maintien de ses apôtres dans la foi et leur pleine consécration à l'œuvre divine.

Il me paraît que c'est tout à fait à tort que Weiss rattache, avec Lücke, de Wette, etc., le passage v. 6-8 à ce qui précède, comme développant l'œuvre de Christ sur la terre et destiné à motiver encore la première demande : *Glorifie-moi*. Il s'agit plutôt dès maintenant de ce que les disciples sont devenus par l'œuvre de Christ, afin de motiver la prière en leur faveur (v. 9). Comme c'est en vue de l'œuvre de Dieu que Jésus a redemandé sa gloire, c'est aussi en vue de cette œuvre qu'il recommande à son Père les instruments qu'il s'est choisis et préparés pour la continuer. Cette prière a d'abord un caractère tout à fait général : *Je prie pour eux*, v. 9 : puis elle se précise et se formule en deux demandes distinctes : τήρησον, *garde-les* (v. 11), et ἁγιάσον, *sanctifie-les* (v. 17), qui sont le pendant du δόξασόν με,

<sup>a</sup>Dans ses cours oraux.

*glorifie-moi*, pour Jésus lui-même. Les v. 6-8 préparent la première demande générale, qu'achèveront de motiver les v. 9 et 10.

**17.6 J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés<sup>a</sup> du monde ; ils étaient à toi, et tu me les as donnés ; et ils ont gardé<sup>b</sup> ta parole. 7 Maintenant ils ont reconnu<sup>c</sup> que tout ce que tu m'as donné est bien de toi. 8 Car je leur ai donné les paroles que tu m'as données ; et il les ont reçues, et ils ont vraiment reconnu<sup>d</sup> que je suis sorti de toi, et ils ont cru que m'as envoyé.**

L'idée générale exprimée dans ces paroles est celle de la *valeur* que les apôtres ont acquise par le ministère de Jésus auprès d'eux et par le succès de ce travail. Ainsi est préparée la prière par laquelle Jésus va les recommander aux soins de son Père. Et d'abord, ce que Jésus a fait pour eux. L'aoriste ἐφανερώσα, *j'ai manifesté* ; se lie aux aoristes semblables du v. 4. La portion la plus importante de l'œuvre que Jésus se félicitait, au v. 4, d'avoir accomplie, était précisément la préparation et l'éducation de ces onze. — Le *nom de Dieu*, qu'il leur a révélé, désigne le caractère divin pleinement manifesté à la conscience de Jésus lui-même et par lui aux disciples, à mesure que la conscience de leur Maître est devenue la leur (Matthieu 11.25-26). C'est en se révélant lui-même comme Fils que Jésus leur a révélé Dieu comme le Père. Voilà pourquoi il a dû témoigner de lui-même, comme il le fait dans le quatrième évangile ; c'était un élément essentiel de son enseignement sur Dieu. — Après avoir rappelé son travail en leur faveur, Jésus rappelle au Père ce qu'il a fait lui-même pour eux. Les apôtres étaient à *lui* et il les a donnés à Jésus. Il s'agit ici non de ce qu'ils étaient comme hommes et comme Juifs, mais de la relation qu'ils soutenaient avec Dieu par leur disposition intérieure, comme Juifs fidèles ; comparez les expressions : *être de Dieu* (7.17 ; 8.47), *être de la vérité* (18.37), *faire la vérité* (3.21).

<sup>a</sup>Ici et souvent ailleurs les alex. lisent εδωκας au lieu de δεδωκας.

<sup>b</sup>Ν N : ετηρησαν au lieu de τετηρηκασι (B D L : τετηρηκαν).

<sup>c</sup>Ν It<sup>pler</sup> Sah. Syr<sup>sch.</sup> hier. sin : εγνων (quelques Mnn. : εγνωκα) au lieu d'εγνωσαν.

<sup>d</sup>Και εγνωσαν est omis par Ν A D It<sup>aliqu.</sup>

Ces expressions désignent l'état moral des Israélites ou des païens qui obéissent aux lumières de la loi ou de la conscience. Ces êtres, qui appartenaient à Dieu, Dieu les a conduits à Jésus par l'attrait et par l'enseignement intérieur dont il a été parlé 6.37,44,65. Et il les possède maintenant comme des dons du Père. — Puis, à ce que Dieu et Jésus ont fait pour les disciples, Jésus ajoute ce que les disciples ont fait eux-mêmes. Ce don d'eux-mêmes une fois accompli, ils l'ont fidèlement maintenu. Malgré toutes les tentations d'infidélité qui les ont assaillis pendant ces années (Luc 22.28), ils ont gardé dans leur cœur l'enseignement de Jésus ; ils ont conservé intact et pur de toute altération ce *nom* de Dieu gravé, par lui dans leur conscience. Le mot « *ta parole* » au lieu de « *ma parole* » est expliqué au v. 7 : la parole de Jésus n'a été qu'une reproduction de celle du Père. Enfin Jésus expose au Père tout ce que les disciples sont devenus par cette communication qu'il leur a faite de sa Parole. Ils en ont discerné l'origine divine, et ils l'ont reçue en cette qualité. Il y a, au premier coup d'œil, une tautologie entre ces deux expressions : *que tu m'as donné*, et : *est de toi*. Mais la première est tirée de la conscience de Jésus ; la seconde est empruntée à celle des apôtres : « Ils ont reconnu que tout ce que je leur donnais de ta part, venait réellement de toi. » C'est qu'en effet (v. 8), Jésus n'y ajoutait jamais rien de son propre fonds. Puis, de la reconnaissance du caractère absolument divin de sa parole, ils se sont élevés enfin à la foi en l'origine divine de sa personne (*je suis sorti*) et de sa mission (*c'est toi qui m'as envoyé*). Dans ces paroles respire encore le sentiment de joie intime et de vive reconnaissance que Jésus vient d'éprouver, il n'y a que quelques instants : car c'est tout récemment que ce résultat, dont il bénit en ce moment son Père, a été obtenu (16.29-31). La moisson paraît chétive sans doute : onze artisans Galiléens après trois ans de labeur ! Mais cela suffit à Jésus : car dans ces onze il contemple le gage de la continuation de l'œuvre divine sur la terre. — Il y a gradation entre les trois verbes de ces deux versets : « *ils ont reconnu* » : sur l'autorité de leur conscience ; « *Ils ont reçu* » : par la soumission à ce témoignage ; « *ils ont cru* » : par l'abandon de tout leur être à celui qui leur manifestait ainsi

son caractère divin. Les formes ἔγνωσαν, τετήρησαν, sont alexandrines, et la question est de savoir, comme dans tant d'autres cas semblables, si les apôtres les employaient eux-mêmes ou si elles ont été introduites par les copistes alexandrins. — Après avoir ainsi préparé sa demande, Jésus l'énonce, et il achève de la motiver :

**17.9 Je prie pour eux; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés<sup>a</sup>, parce qu'ils sont à toi. 10 Et tout ce qui est à moi, est à toi; et ce qui est à toi, est à moi<sup>b</sup>; et je suis glorifié en eux.**

De la valeur infinie que ces antécédents donnent à la personne des disciples, Jésus tire cette conclusion : « *Je prie, pour eux.* » Ἐγώ, *moi*, en tête : « *Moi*, qui ai tant travaillé pour les amener à ce point et à qui ils appartiennent maintenant. » Puis, immédiatement après, et avant le verbe, le régime περὶ αὐτῶν, *pour eux* : « *Pour eux*, ce fruit de mes labeurs, ce présent que tu m'as fait. » Cette prière générale équivaut à un : « Je te les recommande. » Ainsi s'explique l'antithèse : *Je ne prie pas pour le monde*. Jésus n'a pas les mêmes motifs de recommander le monde à Dieu; s'il voulait ici prier pour le monde, il formulerait ses demandes en sa faveur tout autrement. Luther dit avec raison : « Ce qu'il faut demander pour le monde, c'est qu'il se convertisse, non qu'il soit *gardé* ou *sanctifié*. » Assurément le refus de Jésus de prier pour le monde n'est pas absolu. Il dit lui-même sur la croix : « *Père, pardonne-leur!* » N'est-ce pas là prier pour le monde? Seulement il n'allègue pas, comme ici, ce motif : *Ils ont connu* (v. 8); il dit, au contraire : « *Car ils ne savent ce qu'ils font.* » Il ne peut faire appel à Dieu pour le monde, comme pour un être précieux qui lui appartient, ainsi qu'il le fait ici pour ses disciples. Tout ce qu'il peut faire sur la croix, c'est de faire appel à sa compassion envers un être coupable et qui se perd. La parole du v. 21 d'ailleurs : « *Afin que le monde connaisse que tu m'as envoyé,* » renferme une prière implicite en faveur du monde. Comparez 3.15. Le refus de Jésus

<sup>a</sup>D N : δέδωκας. Tous les autres : έδωκας.

<sup>b</sup>Au lieu de και τα εμα... σα εμα, N lit και εμοι αυτους εδωκας.



de prier pour le monde ne devient absolu que quand son caractère moral d'opposition à Dieu est irrévocablement fixé et quand il est devenu la société « de ceux qui non seulement sont ennemis de Dieu, mais qui veulent le *rester* » (Gess). — Avant d'énoncer les demandes plus spéciales renfermées dans cette prière générale, Jésus reproduit les deux titres principaux que les disciples possèdent à l'intérêt divin : 1° Dieu les a lui-même donnés à Jésus, et il doit lui conserver ce don. Bien plus, en devenant ainsi la propriété de Jésus, ils n'ont pas cessé d'être celle de Dieu. Car toute propriété est commune entre eux, et ce lien avec Jésus affermit à jamais celui qui les liait à Dieu. Une simple créature s'exprimerait-elle de la sorte ? Luther dit : « Chaque homme peut bien dire : Ce que j'ai, est à toi ; mais le Fils seul peut dire : Ce qui est à toi, est à moi. » Le présent, « *sont à toi,* » est substitué à dessein à l'imparfait, « *étaient à toi,* » v. 6, afin d'exprimer ce sentiment que le don fait à Jésus n'a servi qu'à confirmer leur : *être à Dieu*. 2° Le second motif qui les recommande désormais à l'intérêt du Père, c'est qu'ils sont devenus les dépositaires de la gloire du Fils (parfait δεδόξασμαι). Il ne faut pas faire dépendre cette proposition du ὅτι v. 9, ce qui rendrait la phrase traînante et forcerait à faire une parenthèse de la première partie du v. 10. — Cette expression : *Je suis glorifié en eux*, a été comprise de diverses manières. Il n'y a aucune raison de s'éloigner du sens constant du terme : *être glorifié*. Malgré sa forme de serviteur, Jésus leur est apparu intérieurement dans son caractère divin ; avant même que d'avoir été réintégré dans sa gloire, il l'a recouvrée au-dedans d'eux par le fait qu'ils l'ont reconnu pour le Fils de Dieu. C'est le témoignage que Jésus leur a rendu, v. 7. 8. — A cette recommandation générale, se rattachent deux demandes plus précises. La première : *garde-les*, est préparée par v. 11<sup>a</sup>, expressément énoncée v. 11<sup>b</sup>, et motivée v. 12-15 :

**17.11 Et je ne suis plus dans le monde; mais eux<sup>a</sup> sont dans le**

<sup>a</sup> **N** B lisent αὐτοὶ au lieu de οὐτοὶ.

**monde; et moi, je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom, eux<sup>a</sup> que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme<sup>b</sup> nous.**

Au moment de demander à Dieu plus spécialement sa protection pour ses disciples, la pensée de Jésus se porte naturellement sur les dangers auxquels ils seront exposés dans l'état d'abandon où son départ va les laisser : « Garde-les, ces vases précieux (v. 6-10), dès ce moment *si exposés* (v. 11-15). » Jésus n'est plus avec eux, dans le monde, pour les garder, et il n'est pas encore auprès de Dieu pour pouvoir les protéger du sein de sa gloire céleste. Il y a là un intervalle douloureux, durant lequel son Père doit se charger de ce soin. Ce motif serait absolument incompréhensible, si le quatrième évangile enseignait réellement, comme le pense Reuss, que le Logos n'est susceptible ni d'abaissement, ni d'élévation, ou, comme le prétend Baur, que la mort n'est autre chose pour lui que le dépouillement des apparences corporelles. Le v. 5 a prouvé que, son état divin une fois abandonné, il ne lui est resté, comme mode d'existence, que sa présence terrestre auprès des siens, et les v. 11-12 prouvent que, cette présence elle-même venant à cesser, il n'a plus autre chose à faire pour eux qu'à les jeter dans les bras du Père. Weiss pense que, même dans son état d'exaltation, il ne fera rien qu'en le demandant au Père. Les passages qu'il allègue ne me semblent pas le démontrer (14.16; 15.16); et cette idée est en contradiction directe avec Matthieu 28.20.

Le titre : *Père saint*, doit être en rapport avec la demande présentée. La sainteté, chez l'homme, c'est la consécration de tout son être à la tâche que lui assigne la volonté divine. La sainteté, en Dieu, c'est l'affirmation libre, réfléchie, calme, immuable, de lui-même qui est le bien, ou du bien qui est lui-même. La sainteté de Dieu, dès que nous y sommes associés, trace donc une ligne de démarcation profonde entre nous et les hommes qui

---

<sup>a</sup>T. R. avec N quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. lit ους (*ceux que*); ✠ A B C E G H K L M S Y Γ Δ Λ Π plusieurs Mnn. Sah. Syr<sup>sch. p. hier</sup> : ω (*que*); D U X 11 Mnn. : ο (*que*); It<sup>plur</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent tout depuis ω (ους) jusqu'à ημεις.

<sup>b</sup>B M S U Y 12 Mnn. lisent και après καθως.

vivent sous l'empire de leurs instincts naturels, et que l'Écriture appelle *le monde*. Le terme : *Père saint*, caractérise ici Dieu comme celui qui a tracé cette ligne de séparation entre les disciples et le monde. Et la demande : *Garde-les*, a en vue le maintien de cette séparation. Jésus supplie son Père de garder les disciples dans cette sphère de consécration, qui est étrangère à la vie du monde et dont Dieu est lui-même le centre et l'auteur. Les mots : *en ton nom*, font de la révélation du caractère divin accordée aux apôtres comme le mur d'enceinte de ce domaine sacré dans lequel ils doivent être gardés. — La leçon qu'offrent presque tous les Mjj. signifierait : « en ton nom *que* tu m'as donné. » Mais où est-il parlé dans l'Écriture du nom de Dieu, comme donné au Fils ? La parole : *Mon nom est en lui* » (Exode 23.21), est fort différente. Je ne puis accepter cette leçon, lors même qu'elle est si fortement appuyée ; comparez v. 12, où elle est bien plus invraisemblable encore. Puisque la leçon reçue : « *ceux que* (οὓς) tu m'as donnés, » n'a en sa faveur qu'un Mj. (N) et des Mnn., il faut peut-être préférer la leçon ὃ δέδωκας, « *ce que* tu m'as donné. » conservée dans le *Cantabrig.*, mais en faisant de ces mots l'apposition explicative de αὐτούς, *eux*, qui précède ; c'est la construction inverse de celle du v. 2, où le pluriel αὐτοῖς est l'apposition explicative du singulier πάν. Comparez aussi le v. 24 (au cas où la leçon ὃ pour οὓς devrait être admise dans ce verset) : « Garde-les en mon nom, *eux, ce que* tu m'as donné. » Cette leçon donne le même sens que celle du T. R. (οὓς) ; et elle explique facilement l'origine de la leçon alex. (ὃ substitué à ὃ que l'on rapportait à ὀνόματι). La conjonction *afin que* peut dépendre soit de δέδωκας, soit, ce qui est le seul sens possible dans la leçon que nous préférons, de *garde-les* : « Garde-les dans la sphère de ta connaissance (*eux que* tu m'as accordé d'y introduire), afin qu'ils restent un comme nous, et qu'aucun d'eux ne se perde dans l'isolement, par la rupture du faisceau que mes soins avaient formé. » Que fût en effet devenu Thomas si, après la résurrection, il eût persisté à se tenir séparé de ses frères ? — Les mots *comme nous* signifient que, comme c'est par la *possession* commune de l'essence divine que le Père et le Fils sont un, c'est par la

commune *connaissance* de cette essence (*le nom*) que les disciples peuvent rester étroitement unis entre eux et être chacun individuellement gardés.

**17.12** Quand j'étais avec eux<sup>a</sup>, je les gardais moi-même en ton nom ; ceux que tu m'as donnés, j'ai veillé sur eux<sup>b</sup> ; et aucun d'entre eux ne s'est perdu, si ce n'est le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. **13** Mais maintenant, je vais à toi : et je dis ces choses pendant que je suis dans le monde, afin qu'ils aient ma joie accomplie en eux.

Les versets 12-15 justifient la demande : *Garde-les*, en en développant le motif, tel qu'il avait été brièvement indiqué v. 11<sup>a</sup> : Ils ont *besoin* de ta protection. — « *Quand j'étais avec eux* » reprend l'idée du : *Je ne suis plus...* (v. 11). Les mots du T. R. : *dans le monde*, sont probablement une glose. — Le ἐγώ, *moi*, oppose celui qui a gardé jusqu'ici à celui qui doit le faire à l'avenir. Le ἐφύλαξα, *je les gardais*, indique le résultat obtenu (*conservabam*) ; le ἐφύλαξα, *j'ai veillé*, se rapporte à l'action déployée pour cela (*custodivi*). — La leçon ϛ̅ est plus inadmissible encore dans ce verset que dans le précédent. Elle n'a plus pour elle que 3 Mjj. au lieu des 16 du v. 11. La leçon ̅̅̅ est aussi abandonnée par les trois Mjj. qui l'appuyaient et n'a guères ici pour elle que les versions égyptiennes. Il ne reste qu'à lire οὓς, *ceux que*, avec le T. R. et la majorité des Mjj., ce qui convient au sens du v. 11. — Par le mot *fils de perdition* et par la citation de la prophétie, Jésus dégage sa propre responsabilité, sans atténuer celle de Judas. Quant à celui-ci, c'est librement qu'il s'est prêté à jouer le rôle tracé d'avance par la prophétie. On peut comparer ici ce qui est prédit touchant l'Antéchrist. Nous savons par la prophétie que ce personnage existera, et pourtant cela n'empêchera pas l'homme qui acceptera ce rôle, de le faire librement. Comparez ⇒, les remarques sur le rapport entre la prescience

<sup>a</sup>T. R. lit ici avec 14 Mjj. (A N X Y etc.) εν τω κοσμου (*dans le monde*) qu'omettent N B C D L It<sup>pler</sup> Sah. Cop.

<sup>b</sup>T. R. avec 15 Mjj. (A D N etc.) It. Vg. Cop. Syr<sup>sch. P</sup> : ους (N : και ους ; Cop. : ο) δεδωκας μοι εφυλαξα. B C L : ω (Sah. Syr<sup>hier</sup> : ο) δεδωκας (C : εδωκας) μοι και εφυλαξα. Syr<sup>sin</sup> omet ces mots. N les remplace par : και εφυλασσον.

divine et la liberté humaine. Dans la locution hébraïque *filis de...*, le complément abstrait indique le principe moral qui détermine la tendance de l'individu ainsi désigné. Le passage auquel pense Jésus est Psaume 41.10, cité 13.18. Faut-il conclure de l'expression εἰ μή, *si ce n'est*, que Jésus comptât aussi Judas au nombre de ceux *que le Père lui avait auparavant donnés* ? Je ne pense pas que cette forme d'expression oblige à tirer cette conséquence ; comparez Matthieu 12.4 ; Luc 4.26-27, etc.

Cette remarque était une parenthèse destinée à justifier, au sujet de la perte de Judas, la vigilance du Seigneur. Après cela Jésus revient (v. 13) à l'idée de son départ prochain ; c'est le fait qui motive sa demande. Et il ajoute que, s'il *prononce tout haut* (c'est le sens de λαλῶ) ces paroles devant ses disciples, avant de les quitter, c'est pour les associer à la joie dont il jouit lui-même. Cette joie est celle que lui inspire la certitude de la protection dont le Père le couvre en tout temps, certitude qui doit devenir aussi la leur — Le besoin qu'ils ont d'être gardés est exposé dans les paroles suivantes d'une manière plus pressante encore que précédemment. Ils vont rester non seulement *seuls* dans le monde, mais comme les objets de sa *haine* :

**17.14 Je leur ai donné ta parole ; et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde<sup>a</sup>. 15 Je ne te demande pas que tu les retires du monde, mais que tu les preserves du mal.**

La parole de Jésus, qu'ils ont fidèlement reçue, a fait d'eux des étrangers dans le monde, autant que l'était Jésus lui-même. Ils sont devenus par là, comme lui, des êtres antipathiques à l'humanité purement terrestre. Jésus pourrait donc facilement se laisser aller à demander à Dieu de les retirer d'ici-bas avec lui. Mais non ; car il les a précisément tirés du monde pour les préparer à une mission à remplir auprès du monde. Il faut qu'ils y demeurent pour remplir cette tâche ; seulement il ne faut pas que la ligne de démarcation qu'il est parvenu à tracer entre le monde et eux, en mettant

---

<sup>a</sup>D Π b c e Syr<sup>sin</sup> omettent la fin du verset depuis καὶ ὁ κόσμος.

en eux sa parole, vienne à s'effacer. Tout en restant dans le monde, il faut qu'ils soient *préservés du mal* qui y règne. Jésus termine ainsi ce passage en reproduisant la prière qui en a été le texte. Le régime τοῦ πονηροῦ doit, me paraît-il, être pris ici dans le sens neutre : *du mal*, et non : *du malin* ; car la préposition ἐκ, *hors de*, se rapporte plutôt à un *domaine*, du sein duquel on est tiré, qu'à une personne à la puissance de laquelle, on échappe, il en est autrement dans l'oraison dominicale, où sont employés la préposition ἀπό et le verbe ῥύεσθαι, deux expressions qui se rapportent plutôt à un ennemi *personnel* (Matthieu 6.13). C'est donc à tort que Reuss, Weiss, etc., expliquent ici : « *du pouvoir* du diable. » Hengstenberg fait observer que la forme τηρεῖν ἐκ ne se retrouve que dans l'Apocalypse (3.10). — De la prière : *Garde-les*, qui a plutôt un but négatif (empêcher leur retour au monde) et qui se rapporte surtout à leur propre salut. Jésus passe à la seconde demande, qui a en vue un but positif et qui se rapporte plutôt à leur *mission* : *Sanctifie-les*. Elle est préparée v. 16, énoncée v. 17, puis justifiée et développée v. 18 et 19.

**17.16 Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde.**  
**17 Sanctifie-les par la vérité<sup>a</sup> ; ta parole est vérité<sup>b</sup>.**

Le v. 16 est la transition de la première demande à la seconde. Jésus les a introduits dans la sphère de sainteté dans laquelle il vit lui-même ; mais il ne faut pas seulement qu'ils y demeurent (*garde-les*) ; il faut qu'ils y pénètrent plus avant, qu'ils s'y affermissent ; car ils ont la mission d'y introduire le monde. — Ἀγιάσον, *sanctifie* : ce mot ne désigne pas seulement leur propre perfectionnement moral (Lücke, de Wette), mais aussi la consécration de leur vie entière au service de l'œuvre de Dieu (v. 18). D'après 10.36, une consécration a précédé l'envoi de Jésus sur la terre : « Moi que le Père a *sanctifié* et envoyé dans le monde. » Il a été marqué du sceau

<sup>a</sup>ΣΟΥ, que lit T. R. avec 14 Mjj. presque tous les Mnn. Syr<sup>sch. p</sup> Cop., est omis par **N** A B C D L It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Syr<sup>hier. sin</sup> ; **N** omet les mots σου . . . ἀληθειᾶ (confusion des deux ἀληθειᾶ).

<sup>b</sup>B lit ἡ (*la*), devant ἀληθειᾶ.

de la sainteté afin d'établir ici-bas le règne de la sainteté. La même chose doit se répéter pour ses disciples. Le mot ἁγιάζειν, *sanctifier*, n'est point synonyme de καθαρίζειν, *purifier*. *Saint* n'est pas l'opposé d'*impur*, mais simplement de *naturel* ou de profane (sans l'idée de souillure). Sanctifier, c'est consacrer à un usage religieux ce qui appartenait jusqu'alors à la vie commune, sans idée de péché. Comparez Exode 40.13; Lévitique 22.2-3; et Matthieu 23.17: « Lequel est le plus grand, l'or ou le temple qui sanctifie l'or? » Mais au point de vue de l'A. T., la consécration était un fait extérieur, rituel: dans la nouvelle alliance, où tout est spirituel, le siège de la consécration est avant tout le cœur, la volonté du consacré. Jésus, en disant: *Sanctifie-les*, demande donc pour eux une volonté entièrement dévouée au bien, c'est-à-dire à Dieu et à son service, par conséquent à la tâche que Dieu leur donne à remplir dans le monde. Toutes leurs forces, tous leurs talents, toute leur vie doivent être marqués du sceau de la consécration à cette grande œuvre, le salut des hommes; ce qui implique le renoncement à toute satisfaction propre, quelque légitime qu'elle puisse être, l'absence de toute vue intéressée, de toute recherche de soi-même. C'est là l'idée sublime de la *sainteté* chrétienne, mais envisagée ici, où il s'agit des apôtres, comme devant être réalisée sous la forme spéciale du *ministère* chrétien, de même que chaque fidèle doit la réaliser sous la forme de la tâche spéciale qui lui est providentiellement assignée. Nous avons, dans la traduction, donné à ἐν le sens instrumental, *par*, comme 1.31,33. La vérité divine est ainsi désignée comme l'*agent* de la consécration. Meyer, Weiss, Wahle, Holtzmann et d'autres traduisent « *Dans ce milieu* de la vérité, où je les ai placés, achève de les sanctifier. » Mais à quoi bon dans ce cas ajouter ces mots: « Ta parole est la vérité? » Ne doivent-ils pas servir à présenter la *vérité* comme le *moyen* par lequel seul peut s'opérer cette consécration? Weiss cherche en vain à leur donner un autre sens. — Le T. R. lit σοῦ (*de toi*) avec le mot *la vérité* dans la première proposition; ce pronom manque chez les alex. et a probablement été ajouté d'après la proposition suivante (*ta parole*). — La *vérité* est l'expression adéquate du caractère de Dieu et

de sa relation avec nous. Cette vérité ne se trouve que dans la parole de Dieu adressée au monde par la bouche de Jésus. Le second ἀληθεία n'a pas l'article : cette parole est vérité, rien que vérité. — A l'appui de cette prière, Jésus allègue deux motifs, l'un tiré de ce qu'ils auront à faire pour le monde (v. 18), l'autre du travail qu'il accomplit sur lui-même en leur faveur (v. 19). Leur mission est la sienne et sa sainteté sera la leur :

**17.18 Selon que tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde. 19 Et pour eux je<sup>a</sup> me sanctifie moi-même, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité.**

Si Jésus demande pour eux l'esprit de la charge (v. 17), c'est qu'il leur a confié *la charge* elle-même. Le terme ἀπέστειλα, *j'ai envoyé*, fait allusion au titre *d'apôtres* qu'il leur a donné. Mais comment Jésus dit-il qu'il les a envoyés dans le monde, eux qui y sont encore, qui y ont toujours été ? C'est qu'il les a attirés à lui et élevés dans une sphère supérieure à la vie du monde (v. 16), d'où il les envoie maintenant au monde, aussi réellement qu'il a lui-même été envoyé du ciel. Et la mission qu'il leur donne n'est que la continuation de celle que le Père lui a donnée (καθώς, *selon que*) ; voilà le premier motif qu'il fait valoir en faveur de sa prière : *Sanctifie-les*.

Le second est exposé v. 19. Le sens de καί, *et*, au commencement de ce verset, est celui-ci : « Et afin d'obtenir pour eux cette consécration que je demande, je commence par consommer la mienne propre. » Jésus ne demande rien au Père qu'après avoir fait ou en faisant lui-même ce qui dépend de lui pour que sa prière puisse se réaliser : comparez v. 4, 6, 8, 12, 14. C'est sur ce qu'il fait pour sa propre sanctification que sera fondée la leur. Les mots ὑπὲρ αὐτῶν, *pour eux*, sont en tête parce qu'ils font ressortir le but de son travail sur lui-même. Le mot *sanctifier* n'implique nullement, comme nous l'avons vu, l'éloignement d'une souillure ; car il n'est point synonyme de *purifier* (καθαρίζειν) ; c'est donc à tort que quelques-uns ont trouvé dans cette parole une preuve de l'existence du péché en Jésus. Le

---

<sup>a</sup> **N** A omettent εγω.



plus grand nombre des interprètes (Chrysostome, Meyer, Reuss, Weiss, Wahle, Holtzmann, etc.) appliquent ce mot à la consécration que Jésus fait en ce moment de sa personne en vue de sa mort expiatoire. Weiss appuie ce sens sur l'emploi ordinaire dans l'A. T. du mot *hiquedisch* pour désigner l'idée de sacrifier. Mais cette dernière raison ne prouve rien ; car ce terme, ainsi que le mot grec, désigne toute consécration, même celle qui n'aboutit point à la mort ; comparez Matthieu 23.17, que nous venons de citer (⇒). Et ce sens n'est pas admissible ici, parce qu'il est inapplicable dans la proposition suivante, à moins de voir avec Chrysostome dans la sanctification des apôtres leur acceptation du martyre, ou de l'appliquer, comme Meyer et Reuss, au don du Saint-Esprit comme résultat de la mort expiatoire, ou de renoncer à donner le même sens au verbe ἁγιάζειν dans les deux propositions et de trouver là une finesse particulière (Weiss, Holtzmann), toutes interprétations assez improbables : la première, parce que la plupart des apôtres ne paraissent point avoir été martyrs : la seconde, parce que la relation entre les deux actes de consécration serait beaucoup trop indirecte ; la troisième, parce que le ἵνα, *afin que*, aussi bien que le καί, *eux aussi*, impliquent deux consécérations de nature homogène. Il faut donc en rester avec Calvin au sens naturel du mot ἁγιάζειν : enlever une chose à l'usage profane pour la consacrer au service de Dieu. Jésus a possédé une nature humaine telle que la nôtre, douée d'inclinations et de répugnances semblables aux nôtres, mais parfaitement légitimes. Cette nature, il en a fait continuellement une sainte offrande ; négativement, en l'immolant là où elle était en contradiction avec sa mission (la culture des arts, des sciences, par exemple, ou la vie de famille) : positivement, en consacrant à sa tâche assignée de Dieu toutes ses forces, tous ses talents naturels et spirituels. C'est ainsi « *qu'il s'est offert lui-même à Dieu sans aucune tache, par l'Esprit éternel* » (Hébreux 9.14). Qu'il s'agît d'une satisfaction à sacrifier, comme au désert, ou d'une douleur à accepter, comme à Gethsémané, il assujettissait incessamment sa nature à l'œuvre à laquelle l'appelait la volonté du Père. Et cela ne s'est point opéré d'une fois. Sa vie humaine a reçu

ce sceau de la consécration d'une manière croissante jusqu'à l'entière et finale immolation de la mort, où « par les choses qu'il a souffertes » il a achevé « d'apprendre l'obéissance » (Hébreux 5.8). — Les pronoms *je* et *moi-même* font ressortir l'action énergique que Jésus a dû exercer sur lui-même pour atteindre ce résultat. — Par là Jésus a réalisé en sa propre personne la consécration parfaite de la *vie humaine*, et il a ainsi posé le fondement de la consécration de cette vie chez tous les siens. C'est ce qu'exprime la proposition suivante : *Afin qu'eux aussi soient sanctifiés*, qui développe le sens des premiers mots : *pour eux*. Selon Weiss, Jésus parlerait ici d'un fait purement négatif : l'enlèvement, par le sacrifice expiatoire de Christ, de la culpabilité résultant des souillures contractées par le fidèle, culpabilité qui empêcherait sa consécration à Dieu. C'est méconnaître la différence de sens entre les deux termes *sanctifier* et *purifier*, et changer arbitrairement le sens qu'avait le mot *sanctifier* dans la première proposition. Le sens est bien celui-ci : La sanctification de chaque croyant n'est autre que la communication que Jésus lui fait de sa propre personne sanctifiée. C'est ce qu'il avait déjà fait entendre 6.53-57,63 et ce que saint Paul développe Romains 8.1-3, où il montre que Christ a commencé par *condamner* le péché dans la chair (condamné à ne pas être), afin que la justice (morale), exigée par la loi, soit réalisée en nous. Jésus a créé une humanité sainte en sa personne, et l'Esprit a la tâche et le pouvoir de reproduire en nous cette humanité nouvelle. « *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort* ». En ce point, comme dans tous les autres, le rôle de l'Esprit consiste à prendre *de ce qui est à Jésus* (cette vie d'homme parfaitement sainte), pour nous le donner. Si cette vie sainte n'eût pas été réalisée en Christ, l'Esprit n'aurait rien à nous communiquer sous ce rapport, et la sanctification de l'humanité resterait une aspiration stérile. Il est difficile de comprendre comment Weiss peut dire que dans cette interprétation tout se réduit à l'imitation de l'exemple de Christ. — Remarquons enfin qu'en raison du v. 17, il s'agit ici des apôtres, non pas seulement comme chrétiens, mais spécialement comme *ministres* (v. 18). Jésus lui-même, tout en se sancti-

fiant comme *homme* et pour réaliser en lui l'idéal de la sainteté humaine, s'est sanctifié en même temps comme *Sauveur* et pour rendre la vie à l'humanité. De même la tâche des apôtres ne sera pas seulement de réaliser la consécration sous cette forme générale sous laquelle y sont appelés tous les croyants ; en les affranchissant de toute vocation terrestre et les envoyant au monde comme ses ambassadeurs, Jésus a voulu que leur sanctification personnelle s'opérât sous la forme particulière de l'apostolat. Cette forme n'est pas plus sainte, mais elle a de plus que toute vocation terrestre le caractère d'une consécration spéciale à l'œuvre de Dieu. Ἐν ἀληθείᾳ, *en vérité*, vu le manque d'article, doit prendre ici le sens adverbial : *d'une manière vraie*, en opposition soit à la fausse consécration pharisaïque, soit à la consécration rituelle du sacerdoce lévitique. — C'est ainsi que de cette demande générale : *Je te prie pour eux*, se sont dégagées ces demandes bien graduées : « *Maintiens-les dans la sainteté ! Consacre-les par une sainteté croissante, afin qu'ils deviennent après moi et comme moi les agents de la sanctification du monde !* » Il est naturel que de là Jésus passe à une prière en faveur du monde lui-même, du moins quant à sa future partie croyante, v. 20 à 26. Jésus prie pour *les croyants* et demande pour eux deux choses : v. 20 et 21, l'unité spirituelle ; v. 22 à 24, la participation à sa gloire ; enfin il justifie ces demandes dans les v. 25 et 26.

Versets 20 à 26 : Jésus prie pour l'unité des croyants avec lui et entre eux.

**17.20 Et ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais pour tous ceux qui croient<sup>a</sup> en moi par leur parole, 21 afin que tous soient un ; afin que, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi, eux aussi soient<sup>b</sup> en nous, afin que le monde croie<sup>c</sup> que c'est toi qui m'as envoyé.**

Jésus a recommandé à Dieu *l'auteur* et les *instruments de l'œuvre* du

<sup>a</sup>T. R. avec plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Sah. : ΠΙΣΤΕΥΣΟΝΤΩΝ (*qui croiront*). Les 20 Mjj., tous les autres Mnn., Syr. Cop. : ΠΙΣΤΕΥΟΥΝΤΩΝ (*qui croient*).

<sup>b</sup>Ἐν devant ὠσιν est retranché par B C D It<sup>alid</sup> Sah.

<sup>c</sup>✠ B C : ΠΙΣΤΕΥῆ au lieu de ΠΙΣΤΕΥΣῆ.

salut ; il prie maintenant en faveur de l'objet de cette œuvre, le corps des croyants. L'Eglise apparaît ici élevée par la foi à l'unité avec Dieu, et rendue par là capable de contempler et de partager la gloire du Fils. C'est la réalisation de la destination suprême de l'humanité qu'il contemple et demande, le contenu de cette « *sagesse cachée que Dieu avait prédéterminée avant les siècles pour notre gloire* » (1 Corinthiens 2.7). Il ne s'agit donc pas seulement, comme on le croit souvent, de l'union des chrétiens entre eux, mais avant tout de l'union qui en est le fondement, celle du corps des croyants avec Christ et, par lui, avec Dieu lui-même. C'est cette sublime unité que Jésus oppose à celle du monde dans ce qui suit. La vraie leçon est certainement le participe présent, πιστευόντων, *les croyants*, et non, comme lit le T. R. presque sans autorités, le futur πιστευσόντων, *ceux qui croiront*. Ces croyants ne sont pas sans doute les fidèles au moment où Jésus prie, puisque ceux-là avaient cru par sa parole et non par celle des apôtres. Mais il se représente tous les croyants, absolument parlant. Il les voit en esprit, ces fidèles de tous les temps et de tous les lieux, et, par sa prière, il les réunit en un seul corps et les transporte en quelque sorte dans la gloire. En français, ce présent ne peut se rendre d'une manière tout à fait exacte. Aux yeux de Reuss, ce participe présent prouverait que c'est l'évangéliste qui parle et non Jésus. C'est prêter une grande maladresse à un si habile compositeur. — Les derniers mots assignent à l'enseignement apostolique un rôle capital dans la vie de l'Eglise. Jésus ne reconnaît, dans l'avenir, de foi capable d'unir l'homme à Dieu et de le préparer à la gloire, que celle qu'enfantera et qu'alimentera la parole de ces onze. Le terme de *parole* (λόγος) ne désigne pas seulement, comme pourrait le faire celui de *témoignage* (μαρτυρία), la narration des *faits* évangéliques : il renferme aussi la révélation du sens religieux et moral des faits : c'est le contenu des épîtres aussi bien que celui des évangiles. On ne parvient réellement à la foi en Christ (εἰς ἐμέ, *à moi*), dans tous les temps, que par cet intermédiaire. Comment Reuss peut-il conclure de ce passage que les apôtres n'ont d'autre privilège vis-à-vis des autres croyants que celui de la *prio-*

*rité*? Cette parole leur assigne précisément une place *unique* dans la vie de l'Église. Tout enseignement capable de produire la foi ne peut être qu'une reproduction du leur. — Les versets suivants présentent l'objet de la demande sous la forme d'un *but* à atteindre par cette prière même (ἐν, *afin que*); le v. 21 désigne ce but en lui-même : le v. 22 dit ce que Jésus a déjà fait pour qu'il puisse se réaliser ; le v. 23 le montre parfaitement atteint. — Il me paraît que la première proposition du v. 21 est formée uniquement des mots : *afin que tous soient un*, qui indiquent l'idée générale ; puis, que la proposition : *comme toi, Père...*, dépend du *afin que* suivant, par une inversion semblable à celle de 13.34. Il y a ici une reprise explicative : « Afin qu'ils soient un : afin, *dis-je*, que, comme toi, Père..., eux aussi soient en nous. » Cette construction n'a pas le caractère traînant de celle qui fait dépendre le *comme* du premier *afin que*. Après avoir demandé l'unité générale des croyants (*tous*), Jésus la décrit comme une unité de l'ordre le plus élevé : elle partage la *nature* (καθώς) de celle du Père et du Fils. Comme le Père vit dans le Fils et le Fils dans le Père, ainsi le Fils vit dans les croyants et, en vivant en eux, il les unit étroitement les uns aux autres. Au lieu de : « afin qu'ils soient *un* en nous quelques Mjj. lisent : « afin qu'ils soient en nous. » On peut dire que le contexte réclame l'idée de l'*unité* des fidèles et que le petit mot ἐν s'est aisément perdu dans le ἐν ἡμῖν qui précède. Cependant l'idée ne réclame pas impérieusement ce mot. C'est en étant *en Christ* et par lui *en Dieu (en nous)* que les fidèles se trouvent vivre les uns dans les autres. Ce qui les sépare, c'est ce qu'ils ont de propre dans leurs vues et leurs volontés ; ce qui les unit, c'est ce qu'ils ont de Christ et par là de divin en eux. Il est clair que cette habitation de Christ et par conséquent de Dieu en eux est l'œuvre de l'Esprit, qui seul a la puissance de faire tomber la barrière entre les personnalités, sans les confondre. — Un pareil organisme, fonctionnant sur la terre, est une apparition si nouvelle que sa vue doit être un moyen puissant d'amener le monde à la *foi* en celui de qui il procède. C'est ici le contenu du troisième *afin que*, qui est subordonné aux deux précédents et en indique le but final. Le mot

*croire* n'est jamais pris dans le N. T. autrement que dans un sens favorable (sauf Jacques 2.19 qui se rapporte à un cas tout particulier). Il ne peut donc désigner une conviction forcée, telle que celle que l'on peut trouver dans Philippiens 2.10 et suiv. Jésus ne veut pas dire sans doute que le monde entier croira ; ce serait en contradiction avec ce qu'il a dit du monde 15.20,22,24. Il faut se rappeler qu'il s'agit d'un *but*, qui peut ne pas être atteint pour tous. En tout cas, Jésus déclare que dans le monde étranger à Dieu il se trouve encore des éléments capables d'être gagnés à la foi. Et ce que la vue d'un phénomène local et passager, comme celui de la primitive église à Jérusalem, a produit chez le peuple juif (Actes 2.44-47), ce même spectacle, agrandi, ne le produira-t-il pas un jour, sur une plus grande échelle, dans le monde entier ? Peut-être même Jésus pense-t-il plus spécialement à la conversion des Juifs à la fin des temps, lorsqu'ils verront l'Église réalisée dans toute sa beauté chez les païens. Au ch. 15, v. 18-20, le mot *monde* désigne avant tout le peuple juif. Cette supposition est confirmée par les mots : *que c'est toi qui m'as envoyé, c'est-à-dire* : « que moi, ce Jésus de Nazareth qu'ils ont rejeté, suis réellement l'Envoyé promis qu'ils attendaient. » Romains 11.23-31. Comparez 1 Jean 1.3 ; Ephésiens 4.13. — Après avoir présenté à Dieu ce but digne de son amour, Jésus rappelle, v. 22, comme aux versets 4, 6, 14, 18, comment il a préparé lui-même l'œuvre dont il réclame l'achèvement, et au v. 23 il décrit sa glorieuse consommation.

**17.22 Et la gloire que tu m'as donnée, je leur en ai fait don, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un<sup>a</sup>, 23 moi en eux, et toi en moi ; afin que leur unité soit parfaite, afin que<sup>b</sup> le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés<sup>c</sup> comme tu m'as aimé.**

Dans toute cette prière, Jésus appuie ses demandes sur ce fait qu'il a déjà commencé ce dont il sollicite l'achèvement. De là le ἐγώ, *moi*, placé en tête. — Quelle est la gloire dont Jésus a déjà fait don aux siens et par

<sup>a</sup>B C D L e Syr<sup>hier. sin</sup> retranchent εσμεν, et Ν εν εσμεν.

<sup>b</sup>B C D L X It<sup>aliq</sup> Cop. Or. retranchent και (*et*) devant ινα γινωσκη. Ν lit και γινωσκη.

<sup>c</sup>D 7 Mnn. a b Cop. Syr. : ηγαπησα (*que je les ai aimés*) au lieu d'ηγαπησας.

laquelle il a posé le fondement de l'unité qu'il réclame ? Chrysostome et aujourd'hui Weiss entendent par là le pouvoir glorieux de soutenir leur ministère apostolique par des miracles. Mais ce signe extérieur n'a rien de commun avec la sphère intime dans laquelle se meut ici la pensée de Jésus. Comment un résultat comme celui qui est énoncé par le ἵνα, *afin que*, suivant, proviendrait-il d'un pouvoir miraculeux, phénomène extérieur, passager et individuel ? Hengstenberg entend par ce terme de *gloire* la participation des fidèles à l'unité du Père et du Fils ; mais cette explication conduit à une tautologie avec la proposition suivante. De Wette, Reuss, Meyer, Wahle l'appliquent au règne à venir, et voient dans le terme *donner* une propriété uniquement *de droit* ; mais c'est là anticiper sur le sens du v. 24. Jésus part au contraire au v. 22 d'un fait déjà accompli, pour en faire le point de départ d'un bien à venir (v. 23) qui précédera la gloire finale (v. 24). Nous lisons, v. 24, que la gloire de Jésus consiste à être l'objet éternel de l'amour du Père ; la gloire qu'il a communiquée aux fidèles, c'est donc d'être devenu par la foi ce qu'il est, lui, par essence, les objets de ce même amour divin ; comparez v. 23 (*que tu les as aimés comme tu m'as aimé*) et v. 26. Cette gloire, qui est celle de l'adoption, Jésus l'a communiquée aux siens en amenant les choses à ce point que Dieu peut, sans offusquer sa sainteté, reporter sur eux l'amour qu'il a pour Jésus lui-même. On comprend par là la proposition suivante : *Afin qu'ils soient un, comme nous [sommes] un*. Cet amour du Père dont ils sont tous en commun les objets, les unit étroitement entre eux et fait d'eux tous une famille dont Jésus est le Frère aîné (Romains 8.29 ; Ephésiens 1.10).

Les premiers mots du v. 23 rappellent encore (dans une proposition simplement juxtaposée à la précédente : « afin qu'ils soient un comme nous ») le *mode* de cette unité : Dieu vivant en Christ. Christ vivant dans chaque fidèle, et cela afin que soit atteint le terme d'une parfaite unité et qu'apparaisse l'organisme de l'humanité consommée en Dieu. — Le but de cette unité admirable est que le monde *reconnaisse*. Ce mot n'est pas

sans doute synonyme de *croire*, v. 21. Le terme *reconnaître* renferme avec la *foi* des fidèles (v. 21) la *conviction* forcée des rebelles. Il s'agit de l'hommage universel, volontaire ou involontaire, rendu à Christ, tel qu'il est décrit Philippiens 2.10; Romains 14.10-12. Tout l'univers rend hommage à l'envoyé divin qui, en transformant les croyants à sa propre image, a réussi à les faire aimer, comme il est aimé lui-même. — Ainsi est préparée l'indication du terme suprême des voies de Dieu envers l'Eglise de Christ, sa participation à la *gloire* du Fils de Dieu :

**17.24 Père, ma volonté est que ceux que tu m'as donnés<sup>a</sup>, là où je suis, y soient aussi avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée, en ce que tu m'as aimé avant la fondation du monde.**

L'unité parfaite (v. 23) est le dernier degré avant le terme de la gloire parfaite. La répétition de l'invocation *Père*, versets 24 et 25, indique l'instance croissante avec laquelle prie Jésus, à mesure qu'il approche de la fin. La leçon ὃ δέδωκας, « *ce que tu m'as donné*, » est probablement la vraie; elle fait ressortir l'unité des fidèles, ce ἔν parfait que formera le corps des élus (v. 23). — Θέλω : Jésus ne dit plus : *Je prie*; mais : *Je veux*! Cette expression ne se trouve nulle part ailleurs dans sa bouche; on l'explique ordinairement en disant que le Fils s'exprime ainsi, parce qu'il se sent pleinement d'accord sur ce point avec le Père. Mais n'était-ce pas le cas dans toutes ses prières en général? Cette expression unique doit être en rapport avec le caractère unique de la situation. Et ce qu'il y a d'unique dans celle-ci, s'est qu'il s'agit de Jésus mourant. C'est son testament que Jésus dépose ici entre les mains de son Père, et, comme l'on dit, sa *dernière volonté*. — Tout ce que Jésus vient de demander pour eux a eu pour but de les rendre aptes à la contemplation immédiate de sa gloire, dès le moment de leur mort (14.3). Il n'est pas question ici de la Parousie, comme le pense Weiss. La sphère de cette manifestation divine est à la fois intime et céleste. — Meyer pense que la gloire dont Jésus dit que le Père la lui

<sup>a</sup>Au lieu de οὗς (*ceux que*), **ⲛ** B D Cop. Syr<sup>sin</sup> : ο (*ce que*).



*a donnée*, ne peut être sa gloire divine avant l'incarnation et doit désigner sa gloire après son élévation, et il voit dans les mots suivants : *Parce que tu m'as aimé avant...*, le motif pour lequel Dieu glorifie ainsi Jésus. Mais le motif de l'élévation de Jésus est indiqué tout différemment, non seulement par Paul (Philippiens 2.9-11), mais encore par Jean lui-même, 10.17 ; 13.32 ; 15.10 : c'est sa parfaite obéissance jusqu'à la mort et même jusqu'à la mort de la croix. Le ὅτι signifie donc : *en ce que*, et sert à expliquer *en quoi consiste* cette gloire du Fils : c'est d'avoir été l'objet éternel de l'amour du Père. Y a-t-il une gloire comparable à celle-là ? Le mot *donnée* peut être incompatible avec une certaine conception de la Trinité divine ; il ne l'est pas avec celle de Jean qui renferme, comme élément nécessaire, la relation de subordination entre le Fils et le Père ; comparez 1.1 (*auprès de Dieu*) ; 1.18 (*dans le sein du Père*) ; 5.26 (« il lui a été *donné* d'avoir la vie en lui-même »), etc. Les mots : *avant la fondation du monde*, impliquent l'éternité, car le renferme tout ce qui est devenu. Cette parole de Jésus est celle qui nous conduit, le plus avant dans les profondeurs divines. Elle montre à la spéculation chrétienne sur quelle voie elle doit chercher la solution des relations trinitaires ; l'amour est la clef de ce mystère. Et comme cet amour est éternel, et qu'en conséquence il ne cesse pas plus qu'il n'a commencé, il peut devenir un jour pour les fidèles l'objet permanent d'une contemplation immédiate, par laquelle ils se trouveront initiés au mystère de l'essence du Fils et de son éternelle génération. Bien plus ; comme, par la communauté complète que le Fils est parvenu à établir entre eux et lui, ils sont les objets d'un amour semblable à celui dont le Fils est l'objet, ils se trouveront ainsi introduits eux-mêmes dans le mouvement éternel de la vie divine. C'est ce qui ressort du mot *contempler*. On ne contemple un fait de cet ordre qu'en y étant en quelque manière associé. Voilà la hauteur à laquelle Jésus élève l'Eglise. Après avoir tiré son Epouse du sein d'un monde plongé dans le mal, il l'introduit dans la sphère de la vie divine.

Les versets 25 et 26 ont pour but de justifier cette suprême volonté de

Jésus, non pas seulement au point de vue de la grâce, mais même à celui de la *justice*, précisément celle des perfections divines qui pouvait paraître opposée à la demande de Jésus en faveur des siens.

**17.25 Père juste, le monde, il est vrai, ne t'a pas connu ; mais moi, je t'ai connu ; et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. 26 Et je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as<sup>a</sup> aimé soit en eux, et que je sois moi-même en eux.**

Jésus ne dit point, comme il l'a fait au v. 11 : « *Père saint*. » Et il a certainement ses raisons pour substituer ici au titre de saint celui de *juste*. Ce qui suit ne permet pas de douter qu'il ne prenne ce mot dans le sens de la *justice* proprement dite, la justice rétributive. C'est ce qu'ont bien vu Hengstenberg, Meyer, Weiss, Keil, Westcott, Wahle, Holtzmann, etc. En effet, Jésus oppose au monde, qui a refusé de connaître Dieu et s'est ainsi rendu indigne d'être admis à la contemplation de sa gloire, les siens (οὗτοι, *ceux-ci*), qui ont consenti à connaître Dieu et sont ainsi devenus dignes du privilège qu'il demande pour eux (v. 24). Il résulte de là, me paraît-il, que dans le v. 25 le καί devant οὗτοι et le καί devant ὁ κόσμος sont deux καί de contraste, comme nous en avons tant vus dans Jean (1.10 ; 6.36 ; 15.24), servant à rapprocher, en raison de leur opposition même, les deux faits contraires. Mais ce qui a empêché les interprètes de saisir ce rapport, c'est que Jean intercale entre les deux termes du contraste principal un terme intermédiaire, destiné à expliquer le second : « Mais *moi*, je t'ai connu. » Si en effet les croyants sont arrivés à la connaissance de Dieu, ce n'est pas par eux-mêmes, mais uniquement par le moyen de la connaissance que leur Maître avait de Dieu et qu'il leur a communiquée. Le ἐγὼ δέ, *mais moi*, indique donc seulement un contraste subordonné (par rapport au καί précédent : « *et le monde* »), lequel sert de supposition et d'explication au second terme du contraste principal καὶ οὗτοι, *et ceux-ci*. On peut comparer 16.20, comme exemple d'une antithèse brisée en quelque sorte par une

---

<sup>a</sup>Ν lit αὐτους (*eux*) au lieu de με.

antithèse secondaire intercalée entre les deux membres du contraste principal. Cette explication se rapproche de celle de Bæumlein et est au fond acceptée par Keil. Meyer explique aussi le premier *καί* comme indiquant une opposition, mais une opposition à l'idée de justice exprimée dans l'invocation *Père juste* : « *Et pourtant* (quoique tu sois juste) le monde ne t'a pas reconnu comme tel. » Cette méconnaissance serait celle dont parle Paul Romains 1.19, qui a consisté dans l'aveuglement des hommes relativement à la révélation de Dieu dans les œuvres de la nature. Mais cette idée n'a pas le moindre rapport avec le contexte. Jésus a dit lui-même que tous les péchés antérieurs à sa venue ne seraient pas imputés au monde, s'il ne les avait comblés par son rejet (15.22,24). Les termes *connaître* et *ne pas connaître* Dieu ne peuvent se rapporter ici qu'à l'acceptation ou au rejet de la révélation du caractère de Dieu dans l'apparition de Jésus. — Weiss voit dans le premier *καί*, non une opposition au second, mais une particule qui lie ce verset à ce qui précède. Mais quelle liaison logique est-il possible d'établir entre l'admission des fidèles au spectacle, de la gloire du Christ (v. 24) et le refus du monde de connaître Dieu ? Voici donc le sens de cette prière : « Le monde, il est vrai, est le juste objet de ton rejet par son refus de te connaître ; mais ceux-ci, en me recevant, moi qui leur apportais ta connaissance, sont devenus dignes du privilège que je te demande maintenant pour eux. »

Verset 26. Sans doute la lumière qui a lui dans le cœur des disciples par la révélation de Dieu en Christ ne fait encore que poindre. Mais Jésus s'engage à leur communiquer à l'avenir la plénitude de la connaissance qu'il possède lui-même du Père. — Le futur : *je ferai connaître*, ne se rapporte pas à la mort de Jésus, comme le suppose Weiss, mais, d'après les chapitres précédents (14.21,26 ; 16.23), à l'envoi du Saint-Esprit et à toute l'œuvre de Jésus dans l'Eglise depuis la Pentecôte. Reuss rend bien la pensée admirable renfermée dans ces mots : *Et que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux* : « L'amour de Dieu qui avant la création du monde physique

a eu son objet adéquat dans la personne du Fils (v. 24), le trouve depuis la création du nouveau monde spirituel dans tous ceux qui sont unis au Fils. » Ce que Dieu voulait en envoyant ici-bas son Fils, c'était précisément qu'il lui formât au sein de l'humanité une famille d'enfants semblables à lui, et dont il fût le Frère aîné (Romains 8.29). — Jésus ajoute : *Et que je sois moi-même en eux*. Liée comme elle l'est à la précédente, cette parole doit signifier : « Et en les aimant ainsi, ce sera encore moi en eux que tu aimeras, et ainsi ton amour ne s'attachera à rien de souillé. » Son objet sera en effet Jésus vivant en eux, sa sainte image reproduite dans leur personne.

Quelle simplicité, quel calme, quelle profondeur transparente dans toute cette prière ! « C'est bien ici, comme le dit Gess, le Fils unique qui parle à son Père. Tout dans ces belles paroles est *supernaturel*, parce que celui qui parle est le Fils unique venu du ciel : mais tout en même temps y est *naturel*, car il parle comme un fils parle à son père. » Le sentiment qui est l'âme de cette prière, le zèle ardent pour la gloire de Dieu, est celui qui a inspiré Jésus dans sa vie entière. Ses trois demandes, celle de sa glorification personnelle, celle de la consécration de ses apôtres et celle de la glorification de l'Eglise, sont bien les sentiments qui devaient remplir son âme en face du coup qui allait mettre un terme à son activité terrestre. Dans le détail il ne s'est pas rencontré un mot dont l'exégèse n'ait démontré l'à-propos et la convenance dans la situation donnée. Serait-il possible d'admettre avec Baur, qu'à la distance de plus d'un siècle, un chrétien fût parvenu à reproduire de la sorte les impressions de Jésus ? Ce serait dire qu'il a existé alors un Jésus autre que Jésus lui-même.

Weiss et Reuss admettent comme nous que cette composition est celle d'un témoin immédiat. Mais ils trouvent dans certains passages, au v. 3, par exemple, la preuve que le disciple a reproduit à sa manière les pensées du Maître. Le second demande si Jean avait donc les tablettes et le crayon en mains pour recueillir mot pour mot la prière de Jésus. — Mais, si Jean

a vraiment envisagé Jésus comme le Logos, nous demandons toujours de nouveau comment le respect qu'il devait avoir pour ses paroles lui aurait permis de le faire parler, et surtout prier, à sa guise. Il n'a pas eu le crayon en main, sans doute ; mais la mémoire est proportionnée à l'attention et l'attention à l'intérêt ; or celui de Jean ne devait-il pas être excité au plus haut degré ? D'autre part, la parole de Jésus, simple, grave, émue, était de nature à se graver plus profondément et distinctement dans le cœur de Jean que toute autre parole. Il n'est pas impossible non plus qu'à une distance peu considérable de cette soirée, Jean ait senti le besoin de mettre par écrit ce qu'il se rappelait de ces derniers entretiens et de cette prière. Ou bien aussi, la méditation sans cesse renouvelée de ces paroles, gravées sur les tablettes de son cœur et toujours rafraîchies par l'action de l'Esprit, peut avoir suppléé à l'emploi de tout moyen extérieur. Ce miracle intérieur, si l'on veut l'appeler ainsi, est bien moins invraisemblable que la composition artificielle d'une telle prière.

Mais le calme profond qui règne dans cette scène est-il compatible avec l'angoisse de Gethsémané qui la suit immédiatement dans les autres évangiles ? Jean, prétend Keim, *anéantit* par ce récit *la tradition synoptique*. — La lutte de Gethsémané a le caractère d'une crise brusque, d'une secousse violente, en quelque sorte d'une bourrasque, après laquelle le calme se rétablit dans l'âme de Jésus aussi promptement qu'il avait été troublé. Cette crise passagère a une double cause : l'une naturelle, l'impressionnabilité unique de l'âme de Jésus dont nous avons vu tant de preuves dans notre évangile, particulièrement au ch. 11 et 12.27. En vertu de la pureté même de sa nature, Jésus était accessible, comme nul autre homme, à toute émotion légitime. Son âme ressemblait à l'aiguille aimantée, dont la mobilité n'est égalée que par la persévérance avec laquelle, dans chaque oscillation, elle tend à ressaisir sa direction normale. Gethsémané devait être pour Jésus, non le supplice, mais la lutte pour l'*acceptation* du supplice ; par là même, la souffrance anticipée de la croix. Une telle anticipation est quel-

quefois plus douloureuse que la réalité même. La cause surnaturelle est signalée par Jésus lui-même, 14.30 : « *Le prince de ce monde vient.* » Comparez Luc 22.53 : « *C'est ici votre heure et la puissance des ténèbres.* » Le caractère extraordinaire de cette angoisse se trahit dans sa soudaineté et sa violence même. Saint Luc avait terminé son récit de la tentation au désert par ces mots : « *Le diable se retira de lui ἄρχι καιροῦ*, jusqu'à un autre moment favorable. » L'heure de Gethsémané fut ce moment que Satan jugea favorable pour faire subir à Jésus la nouvelle épreuve qu'il lui réservait. Il n'y a rien là qui ne soit en parfait accord avec le développement normal de la vie de Jésus.

La prière sacerdotale est comme l'amen apposé par Jésus à son œuvre accomplie ici-bas : elle forme ainsi le couronnement de cette partie, destinée à retracer le *développement de la foi* chez les disciples (ch. 13 à 16), et correspond, malgré la différence des formes, au morceau 12.37-50, dans lequel Jean a médité sur l'histoire de l'incrédulité juive (ch. 5 à 12).

## QUATRIÈME PARTIE

L'intention de l'évangéliste, dans le récit suivant, n'est certainement pas de donner une narration aussi complète que possible de la Passion, comme si aucun récit de cet événement n'existait à côté du sien. Les adversaires les plus déclarés de l'authenticité de notre évangile, Baur, Strauss, sont d'accord avec les interprètes orthodoxes, Lange, Hengstenberg, sur ce point que le récit du quatrième évangéliste est en relation constante avec ceux de ses trois devanciers. On ne diffère que sur la question du but que s'est proposé l'auteur en composant ce quatrième récit. Selon Baur et Strauss, le pseudo-Jean emprunterait aux synoptiques les matériaux qui lui sont indispensables pour donner quelque vraisemblance à son roman de Jésus-Logos. D'après les commentateurs du bord opposé, Jean travaille simplement à remplir les lacunes des narrations antérieures, ou à présenter les faits, déjà racontés par elles, sous leur vrai jour.

Nous sommes convaincu que, comme le pensent ces derniers, le choix des matériaux est souvent déterminé par l'intention de compléter les relations déjà en cours dans l'Eglise. Ainsi, lorsque Jean raconte l'interrogatoire de Jésus chez Anne, qu'omettent les synoptiques, et omet la comparution devant le sanhédrin, que les premiers évangiles racontent avec détail, cette intention paraît évidente. Elle ressortira encore d'une foule d'autres traits. Mais, d'autre part, la narration de Jean a présenté jusqu'ici un caractère de méditation trop sérieuse et d'élaboration trop profonde pour

qu'il soit possible d'admettre que, dans la partie qui va suivre elle ne soit dominée par aucune pensée supérieure et n'obéisse qu'au hasard, comme ce serait le cas d'un récit qui se bornerait à dire ce que d'autres n'ont pas dit.

Dans le récit de la Passion chez Jean, nous trouverons comme dans tout son écrit, le triple point de vue que nous avons signalé ( $\Rightarrow$  et suivantes). Jésus fait rayonner *sa gloire* à travers le voile d'ignominie dont on le couvre, et cela surtout par la liberté avec laquelle il se livre au sort qui l'attend ; c'est là, comme toujours, le fond lumineux de tout le récit. Sur ce fond se détache, comme une sombre figure, *l'incrédulité juive* démasquant sa perversité morale par une série d'actes odieux et de paroles déloyales, et, après avoir ainsi prononcé sa propre condamnation, se consommant par le meurtre du Messie. Enfin, en contraste avec elle, nous discernons *la foi* qui se cache en la personne des disciples, recueillant les rayons épars de la gloire de Jésus et grandissant en silence, comme les plantes pendant l'orage. Le second de ces trois traits est celui qui domine dans le récit suivant.

Trois scènes principales :

1. L'arrestation de Jésus : 18.1-11.
2. Son double procès, ecclésiastique et civil : 18.12 à 19.16.
3. Son supplice : 19.17-42.



## PREMIÈRE SECTION

### L'arrestation de Jésus.

Jean omet ici le récit de l'angoisse de Jésus à Gethsémané : mais il assigne clairement à ce fait sa place par ces mots (v. 1) : *où était un jardin dans lequel il entra*. En lisant cette parole, chaque chrétien, en possession des trois premiers évangiles, ne pouvait manquer de penser à leur récit. La raison de cette omission, aussi bien que de celle des récits de la transfiguration, de l'institution de la sainte Cène, et de tant d'autres, est que Jean savait cette scène suffisamment connue dans l'Eglise et qu'elle n'avait pas un rapport spécial au but qu'il se proposait. Il ne saurait y avoir dans cette omission une intention dogmatique ; c'est ce que prouve le récit 12.24-27, exclusivement propre à Jean et dans lequel il nous a conservé l'essence morale de la scène de Gethsémané.

Strauss s'écrie : « Toute tentative d'intercaler dans le récit de Jean, entre les ch. 17 et 18, l'angoisse de Gethsémané est un attentat à l'élévation morale et même au caractère viril de Jésus<sup>a</sup>. A ce compte-là, Jean aurait le premier commis un attentat de ce genre (12.27). Strauss conclut de là que le récit synoptique est « une poésie plus naïve » que celui de Jean qui offre « une poésie plus réfléchie et plus calculée ». Ainsi : ceux qui racontent, mentent en rapportant ; celui qui omet, ment en omettant ! Voilà où en arrive la critique en poursuivant sa voie jusqu'au bout. Elle se détruit elle-même.

Versets 1 à 3 : L'arrivée de la troupe.

---

<sup>a</sup>*Das Leben Jesu*, 1864, p. 553.

**18.1** Après avoir dit ces choses, Jésus sortit avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron<sup>a</sup>, où il y avait un jardin dans lequel il entra ainsi que ses disciples. **2** Or Judas, qui le trahissait, connaissait aussi ce lieu, parce que Jésus s’y était souvent réuni<sup>b</sup> avec ses disciples. **3** Judas, ayant donc pris la cohorte, avec des huissiers envoyés par les principaux sacrificateurs et les pharisiens, arrive là avec des lanternes, des flambeaux et des armes.

Le verbe ἐξῆλθε, *il sortit*, est ordinairement appliqué au départ de la salle du repas. Voir à 14.31. A nos yeux, lié directement, comme il l’est, au régime πέραν τοῦ χειμάρρου, *au-delà du torrent*, ce verbe signifie plutôt : « Il sortit *de la ville* pour passer le torrent. » C’est ce que reconnaît de Wette, lors même qu’il admet avec tant d’autres que les discours ch. 13 à 17 ont été prononcés dans la salle du repas. — La leçon reçue qui est celle du *Vaticanus*, de la plupart des Mjj. et Mnn. et d’Origène, est τῶν Κέδρων et signifierait : « le torrent *des cèdres* ; » ce serait évidemment une erreur de Jean : car le nom de Cédron vient de קִדְרוֹן (*Kidron*), *noir* (eau noire). Aussi dans Josèphe le nom Κέδρων est-il un nominatif singulier (par exemple χείμαρρος Κέδρωνος, *Antiq.* VIII, 1, 5). La leçon du *Sinait.* et du *Cantabrig.* est Κέδρου, *du cèdre*. Il est évident que ces deux leçons sont le fait de copistes dont les uns ont conformé le substantif à l’article (en remplaçant Κέδρων par Κέδρου), les autres l’article au substantif (en remplaçant τοῦ par τῶν), et que la vraie leçon, en apparence très invraisemblable, est celle de l’*Alexandr.* et du *Sangallensis* (appuyés par Syr<sup>sin</sup>, les Vss. gothique et arménienne, et Augustin), τοῦ Κεδρών, qui seule explique aisément les deux autres. Westcott, pour l’honneur du *Vatic.*, maintient la leçon τῶν Κέδρων, en en appelant à une légende du Talmud de Jérusalem, d’après laquelle il y aurait eu quelques cèdres sur le mont des Oliviers : Tischen-

<sup>a</sup>A S Δ le Mn. 123 It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup> plusieurs autres Vss. Aug. lisent του κεδρων (*du Cédron*) ; **N** D It<sup>aliq</sup> Cop. Sah. : του κεδρου (*du cèdre*) ; T. R. avec B C E G H K L M N U X Y Λ Π la plupart des Mnn. Or. : των κεδρων (*des cèdres*)

<sup>b</sup>9 Mjj. (E G M etc.) lisent και après συνηχθη.

dorf, pour l'honneur du *Sinaït.*, τοῦ Κέδρου. Voilà ce que peut faire le parti pris. La même variété de leçons se retrouve dans plusieurs Mss. de l'A. T. (LXX) : voir 2 Samuel 15.23 et 1 Rois 15.13. — Le torrent de Cédron prend sa source à une demi-lieue au Nord de Jérusalem et va se jeter au Sud dans la mer Morte après un cours de 6 à 7 lieues. Il est ordinairement à sec pendant neuf mois de l'année : depuis plus de 20 ans, nous disait-on en septembre 1872 à Jérusalem, on n'y a pas vu un filet d'eau. Son lit est au fond de la vallée de Josaphat, entre la colline du temple et la montagne des Oliviers. Après avoir passé le petit pont sur lequel on traverse ce lit desséché, on trouve sur la droite un emplacement planté d'antiques oliviers, que l'on prétend être le jardin de Gethsémané. Aucune raison valable, quoi qu'en dise Keim, ne s'oppose à la vérité de cette tradition. Le mot πολλάκις, *souvent*, au v. 2, pourrait ne s'appliquer qu'aux jours précédents ; mais il est plus probable qu'il se rapporte aussi aux séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem. Ce jardin appartenait sans doute à des amis de Jésus. Il servait ordinairement de rendez-vous au Seigneur et à ses disciples (συνήχθη, l'aoriste de répétition, d'habitude : *il s'était réuni...*), lorsqu'ils s'en retournaient de Jérusalem à la montagne des Oliviers et à Béthanie et qu'ils voulaient éviter de traverser tous ensemble les rues de la ville. Comparez Luc 21.37 ; 22.39. — Le terme σπεῖρα désigne toujours dans le N. T. (Matthieu 27.27 ; Actes 21.31) et dans Josèphe, la légion ou une partie de la légion romaine qui occupait la citadelle Antonia, à l'angle nord-ouest du temple. Un détachement de soldats romains avait paru nécessaire pour soutenir les gens du sanhédrin. Marc 14.2 prouve qu'on redoutait en effet un soulèvement en faveur de Jésus : et l'on avait par cette raison dû requérir les ordres du gouverneur. Ce détachement était commandé par le tribun lui-même, le *chiliarque*, mentionné au v. 12. L'article ἡ, « la cohorte, » désigne la cohorte connue : et s'il paraît indiquer la présence de ce corps de troupe tout entier (600 hommes), il faut voir là ou une expression populaire ou une manière de parler que justifie la présence du commandant en chef. Les synoptiques ne parlent pas de cette escorte. Cependant le message de

la femme de Pilate, raconté par Matthieu, prouve que, dès la veille, le gouverneur avait eu à s'occuper de cette affaire, circonstance qui confirme la participation de la troupe romaine à l'arrestation. Keim tourne ce récit en ridicule, en parlant ironiquement d'une *demi-armée* ; cette mauvaise plaisanterie reste à son compte. Bæumlein et d'autres ont combattu l'application du terme *σπεῖρα* à la garnison romaine et ont pensé qu'il s'agissait seulement de la garde du temple. Mais le sens constant de ce mot ne comporte pas cette explication. — Les *ὑπηρέται*, *huissiers*, sont, comme 7.32,43, les sergents du temple. C'étaient eux qui avaient proprement le mandat d'arrêter Jésus. La cohorte romaine devait uniquement leur prêter main-forte en cas de résistance. Le v. 10 montre que des valets appartenant aux maisons des grands-sacrificateurs s'étaient aussi joints à la troupe. — Le sens des mots *φανοί* et *λαμπάδες* est discuté. Le premier nous paraît désigner plutôt des lanternes ; le second, des flambeaux de résine. Tout cet attirail : « des lanternes et des flambeaux et des armes » (à remarquer les *καί, et*), jette, par son inutilité même, une sorte de ridicule sur cette scène. On craint que Jésus ne se cache, et il se livre volontairement (v. 4), ou qu'il ne se défende... : mais quoi ces armes eussent-elles servi, s'il eût voulu user, de sa puissance (v. 6) ?

Versets 4 à 9 : La rencontre de Jésus avec la troupe.

**18.4 Jésus donc<sup>a</sup>, sachant tout ce qui devait lui arriver, sortit et leur dit<sup>b</sup> : Qui cherchez-vous ? 5 Ils lui répondirent Jésus de Nazareth. Jésus leur dit : C'est moi. Or Judas qui le trahissait, se tenait aussi là parmi eux. 6 Lors donc que Jésus leur eut dit : C'est moi, ils reculèrent et tombèrent par terre. 7 Jésus leur demanda une seconde fois : Qui cherchez-vous ? Ils dirent : Jésus de Nazareth. 8 Jésus répondit : Je vous ai dit que c'est moi ; si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci ; — 9 afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : Je n'ai perdu aucun de ceux**

<sup>a</sup> **DLX** It<sup>pler</sup> Cop. Syr. : *δε* au lieu de *ουν*.

<sup>b</sup> **BCD** It<sup>pler</sup> Vg. : *εξηλθεν και λεγει* au lieu d'*εξεληθων ειπεν* (*étant sorti, dit*) que lit T. R. avec **ALN** etc.

### que tu m'as donnés.

En s'avancant spontanément et le premier au-devant de la troupe, Jésus a une intention que la suite expliquera. Il veut, en se livrant lui-même, pourvoir à la sûreté de ses disciples. Le mot *il sortit* pourrait signifier : du fond du jardin, ou du milieu de ses disciples : mais il est plus naturel d'entendre : du jardin même. Il s'avance hardiment jusqu'au-devant de la porte, tandis que ses disciples restent groupés derrière lui dans le jardin : ainsi s'explique aisément la parole du v. 26. — Le baiser de Judas, dans les synoptiques, que l'on dit incompatible avec la relation de Jean, se place naturellement au moment où Jésus, s'avancant hors du jardin, rencontre la troupe, ainsi immédiatement avant la question : *Qui cherchez-vous ?* Jean seul ne mentionne pas ce trait, et on l'accuse d'animosité personnelle contre Judas ! — Jésus, après avoir subi cette dernière perfidie de son disciple, se tourne vers la troupe en lui adressant la question relative à son mandat : il veut faire articuler nettement celui-ci, afin de mettre à l'abri ceux qui n'en sont pas l'objet, ses disciples. On a expliqué de différentes manières l'intercalation, à la fin du v. 5, de la remarque relative à Judas. Luthardt dit avec raison : « Ces mots sont placés entre la parole : *C'est moi*, et l'effet produit par elle, parce qu'ils sont destinés à expliquer cet effet. » L'impression de crainte produite sur les témoins par ce mot : *C'est moi*, prononcé avec majesté et qui paraissait tomber comme une menace du ciel. Cette impression ne dut être ressentie par aucun des assistants aussi vivement que par le disciple infidèle lui qui avait entendu si souvent ce même mot comme l'affirmation de la dignité unique de Jésus : ce fut de lui sans doute que l'émotion se communiqua à ceux qui l'entouraient et le suivaient. — Le même ascendant moral auquel avaient cédé les vendeurs et les changeurs dans le temple, et qui avait plusieurs fois arrêté la foule au moment de le lapider (comparez aussi Luc 4.30), fait soudain reculer la troupe, et ce brusque mouvement de la part des premiers cause la chute d'un certain nombre d'entre ceux qui les suivent. Il n'y a pas là un acte

direct de la toute-puissance de Dieu renversant ces gens, mais il serait tout aussi faux de n'y voir qu'un effet accidentel. Ce résultat était voulu de la part de celui qui le produisait. En leur faisant sentir ainsi sa puissance, Jésus voulait leur montrer qu'il y aurait danger pour eux à dépasser leur mandat et assurer par là la retraite de ses disciples. On voit combien Weiss se trompe en ne voyant dans un tel miracle qu'un prodige d'exhibition. — Puis, d'un ton plus doux, qui engage les huissiers à s'approcher de nouveau, Jésus les interroge une seconde fois ; et après qu'il leur a encore une fois fait constater que c'est lui, et lui seul, qu'ils ont mission d'arrêter, il se livre en stipulant la liberté de tous les siens. C'est alors que s'accomplit la belle image dont s'était servi Jésus 10.12 : le berger voit venir le loup, et il ne s'enfuit pas, parce qu'il prend soin des brebis. Il s'agissait non seulement de la conservation, mais du *salut* même des disciples. Jean le sentit bien, et c'est ce qui explique la remarque du v. 9. L'exemple de Pierre, du plus courageux d'entre eux, montre qu'une arrestation eût été pour tel des apôtres, à ce moment, le signal d'une profonde chute, peut-être d'un reniement irréparable. Et Jésus, qui avait dit au Père : « *J'ai veillé sur ceux que tu m'as donnés, et aucun d'entre eux ne s'est perdu* » (17.12), devait remplir jusqu'à la fin cette sérieuse tâche. Tout cela fait sourire Reuss de pitié. Il ne voit dans l'application que l'auteur fait ici de cette parole, qu'une preuve de sa disposition à caresser le double sens ; » il demande même si Jésus, en rendant compte à Dieu du soin qu'il avait eu de ses disciples, « aurait sous-entendu qu'il prendrait soin de ne pas les laisser passer la nuit suivante au corps de garde. » Pour nous, cette citation nous paraît instructive. Nul ne peut supposer que Jean ignorât le sens spirituel de la parole de Jésus 17.12 : « *J'ai gardé ceux que tu m'as donnés, et aucun d'eux ne s'est perdu ;* » et néanmoins il l'applique ici à un fait matériel, qui concernait sans doute, mais d'une manière indirecte, le salut des disciples. Il y a là un exemple propre à nous faire voir la manière large dont nous devons traiter les citations scripturaires en général.

Versets 10 et 11 : L'essai de défense de Pierre.

**18.10 Alors Simon Pierre, qui avait une épée, la tira et en frappa le serviteur du souverain sacrificateur et lui abattit l'oreille<sup>a</sup> droite. Ce serviteur s'appelait Malchus. 11 Jésus dit donc à Pierre : Remets l'épée<sup>b</sup> dans le fourreau : ne boirai-je pas la coupe que mon Père m'a donnée à boire ?**

Jean ne fait-il point allusion au caractère naturel de Pierre, en le désignant par son nom de Simon ? Comparez 21.15-17. — Luc 22.38 prouve que les apôtres avaient, en effet, apporté des armes. — Ce fait avait déjà été rapporté par les synoptiques : pourquoi Jean le mentionne-t-il ? Il veut sans doute lui rendre la précision qu'il avait perdue dans la narration orale : le nom de Pierre avait été omis, très probablement à dessein ; celui de Malchus, oublié.

On impute de nouveau à l'auteur l'intention de rabaisser Pierre ; mais en quoi ? Son action ne manque certainement ni de courage, ni de foi, ni d'amour. — Et Malchus ? Comment découvrir dans l'indication de ce nom la moindre trace d'une intention spéculative, idéale ou religieuse ? Néanmoins Keim demande : « Si ces noms étaient connus, comment Marc et Luc les omettraient-ils ? » Comme si ce que Luc et Marc ont ignoré, un autre mieux informé n'a pas pu le savoir ! Comment se persuader qu'un chrétien sérieux du II<sup>e</sup> siècle, écrivant loin de la Palestine, à Alexandrie, en Asie Mineure ou à Rome, eût affiché la prétention de connaître le nom d'un domestique de la maison sacerdotale, et de plus le rôle joué par un parent de ce domestique (v. 26) ! Un si pitoyable charlatanisme est-il compatible avec le caractère de l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile ? Le petit détail « l'oreille *droite*, » se trouve également dans Luc 22.50 : ce serait, d'après Strauss, une amplification légendaire. A quel degré de puérité ne fait-on pas descendre la narration évangélique ! — L'acte de Pierre, tout en témoignant d'une foi

<sup>a</sup> **Ν** B C L X It. Vg. : ωταριον au lieu de ωτιον.

<sup>b</sup> Σου que lit T. R. après μαχαίραν ne se trouve que dans plusieurs Mnn. Vg<sup>pler</sup>.

puissante et de la sincérité de sa déclaration 13.37, n'en compromettait pas moins la cause de son Maître. Peu s'en est fallu que Pierre n'ait ôté par là à Jésus le droit de dire à Pilate (v. 36) : « *Si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi.* » La réponse de Jésus a tracé à l'Église sa ligne de conduite dans les temps de persécution. C'est celle de la résistance passive, que l'Apocalypse appelle (13.10) « *la patience des saints.* » — L'image de la coupe pour désigner le sort à subir rappelle l'expression semblable dans la prière de Jésus à Gethsémané, chez les synoptiques. — Luc seul mentionne la guérison miraculeuse de Malchus. Ce fait explique comment Pierre ne fut pas mis en accusation pour crime de rébellion.

## DEUXIÈME SECTION

### Le procès de Jésus.

1. Le procès ecclésiastique : 18.12-27
2. Le procès civil : 18.28 à 19.16<sup>a</sup>

#### *I. Le procès devant le Sanhédrin*

Le morceau suivant contient le récit d'une comparution de Jésus chez Anne, ex-grand-sacrificateur, récit avec lequel se trouve comme entrelacé celui du reniement de saint Pierre. Cette comparution n'est point mentionnée dans les synoptiques. En échange, ceux-ci racontent comment Jésus fut



conduit de Gethsémané chez Caïphe, où il parut devant le sanhédrin et fut condamné à mort ; cette séance solennelle et décisive n'est pas mentionnée par Jean.

Plusieurs pensent qu'il n'y a eu en réalité qu'une seule séance, celle que racontent les synoptiques et qu'ils placent chez Caïphe ; soit que, comme Baur, Scholten, Keim, Holtzmann, etc., ils déclarent que la séance chez Anne, racontée dans notre évangile, n'est qu'une invention de son auteur <sup>a</sup>, soit que, comme quelques anciens, Calvin, Lücke, de Wette, Tholuck, Langen <sup>b</sup>, Lutteroth <sup>c</sup>, ils pensent qu'il n'y eut chez Anne qu'un arrêt d'un moment, après quoi l'on se rendit immédiatement (dès le v. 15) chez Caïphe, chez lequel eut lieu la comparution racontée par Jean v. 19-23, comparution qu'il faudrait dans ce cas envisager comme identique avec la scène de la condamnation de Jésus dans les synoptiques. Ni l'une ni l'autre de ces opinions ne sont admissibles. Dans quel intérêt l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile aurait-il inventé cette comparution chez Anne ? On répond : Afin de présenter tes Juifs sous un jour plus odieux en faisant condamner Jésus successivement par deux de leurs grands-prêtres. Mais en racontant de cette manière, le pseudo-Jean ne ferait pas même condamner Jésus par *un* grand-sacrificateur, puisque la séance chez Anne est un simple interrogatoire sans jugement et que la séance des synoptiques, où le jugement a été prononcé, est omise par lui ! La seconde opinion vient se heurter contre le v. 24 qui prouve que ce ne fut qu'après l'interrogation chez Anne que Jésus fut envoyé chez Caïphe (voir à ce verset). Si le théâtre des deux

---

<sup>a</sup>Selon Holtzmann (*Hand-Comm.* IV. p. 187, comparez déjà Keim. III, p. 324), Jean cherche à concilier Matthieu et Marc (qui racontent une séance de nuit chez Caïphe) avec Luc (qui ne connaît qu'une séance du matin) en admettant une première séance d'enquête, précédant la séance du jugement, et répartit les deux actes entre les deux grands-prêtres, Anne (connu par Luc 3.2 et Actes 4.6) et Caïphe (Matthieu), ne racontant que le premier et laissant le lecteur se représenter le second d'après le récit connu des synoptiques, « de sorte que Matthieu se trouve avoir raison quant à la personne du juge et Luc quant à l'heure du jugement. » — Cette ingénieuse combinaison ne rend nullement compte des indications si précises relatives à la séance chez Anne. (G. G.)

<sup>b</sup>*Die letzten Lebensstage Jesu*, 1864.

<sup>c</sup>*Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile de saint Matthieu*. 1876.

scènes est différent, leur contenu ne l'est pas moins : la première est une simple enquête préalable, la seconde un acte judiciaire en toutes formes, le prononcé officiel du jugement. D'ailleurs à quoi aurait servi cet arrêt chez Anne, et pourquoi Jean l'eût-il si expressément mentionné, si rien ne s'y était passé ? Lutteroth suppose qu'on avait trouvé convenable d'informer Anne, en passant, du succès de l'arrestation. Mais eut-il valu la peine de mentionner un pareil détail ? — Comme on ne pouvait arriver à une solution satisfaisante, soit en niant l'interrogatoire chez Anne, soit en le confondant avec la séance chez Caïphe, Beyschlag a essayé du moyen opposé : il pense que la séance chez Anne a eu lieu comme le raconte Jean, mais qu'après cela il n'y en a eu aucune autre durant la nuit, comme celle que racontent Matthieu et Marc, et que cette dernière n'est autre que celle qui, d'après Luc, eut lieu le matin du lendemain (22.66-71) ; les deux premiers synoptiques l'auraient placée dans le cours de la nuit, parce qu'ils l'auraient confondue avec l'interrogatoire chez Anne dont ils ne parlent pas<sup>a</sup>. La raison alléguée pour cette hypothèse est que, si le jugement avait été rendu durant la nuit, il n'y aurait plus eu besoin d'une séance le lendemain matin, comme celle que raconte Luc. Nous constaterons l'erreur de Beyschlag sur ce dernier point. Mais ce qui de plus rend suspecte toute cette manière de voir, c'est l'erreur grossière qu'on impute ainsi à Marc et Matthieu.

Il ne nous paraît pas qu'il y ait de doutes à élever sur ce fait de deux séances de nuit parfaitement distinctes, dont l'une eut lieu chez Anne (Jean), l'autre chez Caïphe (Matthieu et Marc) : c'est ce que la plupart reconnaissent : ainsi Néander, Meyer, Weiss, Luthardt, Keil, Reuss, etc. Les synoptiques ont omis la première, soit parce qu'ils l'ignoraient, soit parce qu'elle n'avait amené aucun résultat important. Jean, de son côté, n'ignorait pas la seconde il y fait clairement allusion dans le *premièrement* du v. 13, qui suppose, comme *secondement*, la comparution devant Caïphe

---

<sup>a</sup>Voir *Leben Jesu*, 4<sup>e</sup> éd., I, p. 420-421.

(voir l'exégèse); puis dans le v. 24, qui mentionne expressément comme fait *subséquent* l'envoi de Jésus à Caïphe par Anne lui-même; enfin dans le v. 28. où Jésus est conduit à Pilate, non de chez Anne, mais de *chez Caïphe*. C'est ainsi que Jean, s'il ne raconte pas la séance chez Caïphe, en indique très exactement la place, absolument comme il l'avait fait au v. 1 pour la scène de Gethsémané. D'ailleurs, ce qui achève de démontrer que Jean n'a pu ni ignorer ni nier la scène du jugement chez Caïphe, c'est tout ce qui suit dans son propre récit. Il nous représente le sanhédrin allant demander à Pilate la confirmation et l'exécution de la *sentence de mort* qu'il avait prononcée (v. 31; 19.7,11,16). Or, dans la séance chez Anne dont Jean a retracé le tableau, il n'y a aucune condamnation prononcée. Le récit de Jean implique donc lui-même une séance proprement dite du sanhédrin, fonctionnant comme haute-cour de justice pour le jugement de l'accusé, par conséquent la séance chez Caïphe telle que la décrivent Marc et Matthieu. On demandera quel était dans ce cas le but de la comparution chez Anne. Elle devait avant tout servir à tirer de la bouche de Jésus quelque parole compromettante propre à motiver sa condamnation: car on était embarrassé à ce sujet, comme le prouve l'appel des faux témoins dans les synoptiques. De plus, les usages juridiques requéraient cette formalité. Une sentence capitale ne pouvait être prononcée par le sanhédrin que le jour qui suivait celui où l'accusé avait comparu<sup>a</sup>. Dans ce cas, il était impossible d'observer complètement cette forme, puisqu'on avait décidé de hâter les temps; comparez Marc 14.2. Mais au moins devait-on chercher à sauver autant que possible les apparences et offrir le simulacre d'une première séance préliminaire, avant celle où la sentence serait prononcée. Les synoptiques, comme cela est conforme à la nature de la tradition orale, n'ont conservé le souvenir de celle-ci, qui seule avait marqué historiquement: Jean, conformément à sa manière de faire ordinaire omet la séance solennelle suffisamment connue par le récit synoptique, et rétablit la por-

---

<sup>a</sup>Schürer. *Gesch. des jüd. Volkes*. II. p. 162, 165, d'après *Sanhédrin*, IV, 1; V, 5.

tion des faits omise par eux, non sans doute simplement pour les compléter matériellement, mais pour ne pas laisser perdre le rayon de la gloire de Jésus qui avait brillé dans la séance tenue chez Anne. Luthardt et Weiss pensent que, si Jean a rapporté la scène chez Anne, c'est uniquement en vue du reniement de Pierre qui s'y rattache et qu'il voulait raconter pour montrer l'accomplissement de la parole de Jésus 13.38. Mais si le récit de cette comparution n'avait eu que ce but-là, il eût suffi de l'indiquer sans décrire la scène dans tous ses détails.

Hilgenfeld explique l'omission chez Jean de la scène de la condamnation de Jésus par le sanhédrin, par la raison que la *messianité juive* de Jésus y avait été très fortement accentuée, ce qui déplaisait au pseudo-Jean. Mais avec la liberté dont cet auteur usait à l'égard de l'histoire (d'après cette école), rien ne lui était plus facile que de modifier le récit de cette scène, par exemple en faisant porter la sentence de Jésus uniquement sur l'affirmation de sa dignité de *Fils de Dieu*, ce qui convenait parfaitement à l'esprit de son écrit. D'ailleurs, si l'idée de la charge messianique lui répugnait tellement, pourquoi l'aurait-il rappelée dès les premiers et jusque dans les derniers mots de son évangile (1.42,46,50; 20.31)? Cependant Keim s'échauffe : « Qui est assez aveugle... pour chercher la vérité dans un récit qui — après avoir introduit l'interrogatoire chez Anne comme un fait de nature décisive — écarte (*ignorirt*) de la manière la plus impardonnable celui chez Caïphe (p. 322-323)! Mais quel résultat décisif a donc eu la séance chez Anne? Ce résultat, d'après Jean lui-même, a été nul, au grand dépit des ennemis de Jésus qui comptaient découvrir contre lui quelque grief pour la grande séance juridique qui allait suivre. Quant à la séance chez Caïphe, elle n'est nullement écartée (*ignorirt*), nous venons de le voir, puisque Jean lui assigne très correctement et à plusieurs reprises sa place (v. 24, 28). — Reuss, dans son *Histoire évangélique* (p. 663), s'exprime ainsi : « Jean ne dit rien, et nous ajouterons sans nous tromper, ne sait rien de l'interrogatoire officiel et du procès devant la cour, parce que tout interrogatoire officiel et

du procès devant la cour, parce que tout cela s'est fait à huis-clos. Nous avons constaté au contraire que Jean connaît parfaitement les faits qu'il omet. Comment n'aurait-il pas connu le jugement de Jésus par le sanhédrin, ne fût-ce que par la tradition orale qui a passé dans les synoptiques et par les synoptiques eux-mêmes, qu'il connaissait, comme Reuss l'avoue lui-même ? Si donc il n'a pas raconté cette scène, c'est qu'il n'a pas voulu le faire, et nous savons pourquoi. Que ce fait soit contraire au système de Reuss sur la composition du IV<sup>e</sup> évangile, il n'en est pas moins incontestable. Quant à Renan, beaucoup plus impartial que les théologiens, il ne marchandait pas au récit de Jean son admiration. « Seul, dit-il, notre auteur fait conduire Jésus chez Annas, beau-père de Caïphe. Josèphe confirme la justesse de ce récit... Cette circonstance dont les deux premiers évangiles ne se doutent pas, est un trait de lumière. Comment un sectaire écrivant en Egypte ou en Asie Mineure eût-il su cela?... C'est une forte preuve de la valeur historique de notre évangile » (p. 522 et 407). En effet, la parenté d'Anne et de Caïphe, qui, comme nous le verrons, est un élément important dans l'explication du récit, constitue un renseignement que Jean doit avoir reçu de première main, car Josèphe lui-même ne mentionne point ce fait, quoiqu'il concorde parfaitement avec son récit.

1<sup>o</sup>) Jésus chez Anne :

**18.12 La cohorte et le tribun et les huissiers des Juifs se saisirent donc de Jésus et le lièrent, 13 et ils le conduisirent<sup>a</sup> d'abord à Anne ; car il était beau-père de Caïphe, qui était souverain sacrificateur de cette année-là<sup>b</sup>. 14 Caïphe était celui qui avait donné aux Juifs ce conseil : qu'il valait**

<sup>a</sup>ⲛ B D 6 Mnn. : ηγαγον au lieu d'απηγαγον. — ⲛ B C D N X Δ It<sup>aliq</sup> omettent αυτον.

<sup>b</sup>Cod. 225 Syr<sup>p</sup> (marge) ajoutent après πρωτον : απεστειλεν ουν αυτον ο Αννας δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερα (Anne envoya donc lié à Caïphe, le grand-sacrificateur). Syr<sup>hier</sup> omet ην γαρ πενθερος του Κ., et porte en marge : Et Annas misit Jesum ad Caiapham. Cyrille lit après εκεινου : απεστειλαν δε αυτον δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερα, et Syr<sup>sin</sup> : « Mais Anne l'envoya lié à Caïphe, le grand-sacrificateur. » (Comparez v. 24.)

### **mieux qu'un seul homme mourût<sup>a</sup> pour le peuple.**

Le mot  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ , *d'abord*, renferme une rectification tacite des synoptiques, d'après lesquels Jésus aurait été conduit *directement* chez Caïphe ; comparez une remarque toute pareille 3.24 — On a supposé que ce *d'abord* ou *premièrement* faisait allusion à l'envoi postérieur de Jésus à Pilate ; mais voir à v. 24 et v. 28. D'après ces versets le *secondement* sous-entendu est certainement l'envoi chez Caïphe. — Anne avait été lui-même souverain sacrificateur dans les années 6 à 15 de notre ère, soit environ quinze ans auparavant. On voit dans Josèphe que c'était un homme influent de l'époque. Cependant Jean fait entendre que la vraie raison pour laquelle Jésus fut conduit à ce moment chez lui, fut plutôt sa relation de parenté avec Caïphe, le grand-sacrificateur. En vertu de cette relation, les deux personnages n'en formaient, pour ainsi dire, qu'un. Comparez l'expression de Luc 3.2. — Sur v. 13-14, comparez 11.50-51. En constatant l'identité de ce personnage avec celui du ch. 11, Jean veut faire comprendre quelle justice Jésus avait à attendre de la part d'un juge qui s'était déjà prononcé de cette manière.

[Le texte que présente Syr<sup>sin</sup> dans le morceau 18.12-24 (voir les notes critiques des v. 13 et 16 ; comparez p. 401) est tenu par plusieurs pour le texte primitif (voir par exemple l'abbé Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 828-831). Blass l'a introduit dans son édition de Jean (*Evang. sec. Joh.*, p. LI-LII et 91-92). Dès longtemps on avait soupçonné que le texte actuel a subi quelque transposition. Luther et Th. de Bèze s'étaient prononcés pour le transfert de v. 24 après v. 13 (comparez Cyrille). Avant la découverte de Syr<sup>sin</sup>, Spitta avait proposé un texte analogue à celui de cette version (*Zur Gesch. und Litteratur des Urchristenthums*, I, p. 158-168). Mais, par le fait qu'il laissait v. 24 à sa place habituelle après v. 23, il conservait le récit de la séance chez Anne, qui disparaît dans Syr<sup>sin</sup>. — Sans entrer dans une discussion détaillée de la question, disons seulement que l'on n'a pu expliquer comment se serait produite la confusion que l'on admet dans le

<sup>a</sup>  $\aleph$  B C L X 13 Mnn. It. Vg. Cop. Syr. :  $\alpha\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$  au lieu d' $\alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .

texte ; elle ne peut être accidentelle, comme le pensait Luther ; l'hypothèse compliquée par laquelle Spitta cherche à en rendre compte (p. 160) ne saurait satisfaire. Il est bien plus probable que c'est le texte de Syr<sup>sin</sup> qui est une correction, tentée dans un but harmonistique (résoudre l'apparente contradiction entre Jean 18.13 et Matthieu 26.57 et placer le reniement de Pierre chez Caïphe, comme dans les synoptiques). Le caractère fautif de ce texte ressort du fait que la mention de l'envoi à Anne n'y a plus aucune portée, puisqu'il ne se passe rien chez lui. Le texte traditionnel a été défendu par des savants qui ne sont pas souvent d'accord, comme Wendt (*Johannesevang.*, p. 152-153), H. Holtzmann (*Zeitschr. für neutest. Theol.*, 1902, p. 56-58), Zahn (*Einl.*, II, p. 521-522), J. Réville (*Le quatrième Évangile*, p. 268).

Nous ne nous étendrons pas sur d'autres hypothèses de remaniements du texte de l'évangile qui sont sans appui dans les documents, comme le transfert proposé de 7.15-24 après 5.47 (Wendt, Spitta, Blass) ou celui des ch. 15 et 16 avant ch. 15 (voir 15.34, qui semble clairement indiquer la clôture des entretiens de la chambre haute et qui, dans cette hypothèse, serait en effet immédiatement suivi de la prière sacerdotale) : selon Wendt après 13.35 ; selon Spitta après 19.31<sup>a</sup> ; ce dernier admet en outre qu'il s'est perdu vers la fin du ch. 13 un récit de la sainte Cène auquel se rattachait directement la parabole du ch. 15 — Rien de plus arbitraire que ces hypothèses, qui supposent chez les copistes et les correcteurs du texte une singulière hardiesse ou une extraordinaire négligence. Voir le jugement que porte sur elles Holtzmann, dans l'article cité, p. 53-54, 56. Comparez Zahn, *Einl.*, II, p. 550, 558-559.]

2°) Le premier reniement :

**18.15 Or, Simon Pierre suivait Jésus, ainsi qu'un<sup>a</sup> autre disciple, et ce disciple-là était connu du souverain sacrificateur, et il entra avec Jésus**

<sup>a</sup> N A B quelques Mnn. Cop. Sah. et probablement It. Vg. omettent *o* (*le*) devant *ἄλλος* (*un* autre disciple).

dans la cour du souverain sacrificateur. 16 <sup>a</sup>Et Pierre se tenait dehors, à la porte ; l'autre disciple, qui était connu du souverain sacrificateur<sup>b</sup>, sortit donc et parla à la portière et fit entrer<sup>c</sup> Pierre. 17 La servante-portière<sup>d</sup> dit donc à Pierre : N'es-tu pas aussi des disciples de cet homme, toi ? Pierre répond : Je n'en suis point. 18 Or les serviteurs et les huissiers se tenaient là, ayant fait un brasier parce qu'il faisait froid, et ils se chauffaient ; et Pierre<sup>e</sup> se tenait parmi eux et se chauffait.

Tandis que les synoptiques racontent d'une manière suivie les trois reniements de Pierre, probablement parce que dans l'évangélisation orale le récit de ce fait formait un petit tout particulier, un ἀπομνημόνευμα, Jean répartit les trois actes du reniement dans le cours de sa narration, passant alternativement de Pierre à Jésus et de Jésus à Pierre. Ce récit, plus articulé reproduit certainement le vrai cours des choses, et rien ne révèle mieux dans l'auteur de notre évangile le témoin des faits qui, par ses souvenirs, dominait la tradition reçue. « Même supériorité, dit avec raison Renan, dans le récit des reniements de Pierre. Tout est plus circonstancié, mieux expliqué. » — Avec l'article ὁ, *le*, le terme *l'autre disciple* ne pourrait être rapporté qu'au disciple que Jésus aimait, dont nous avons constaté la liaison particulière avec Pierre (13.23-24). Mais cet article manque chez les alex. et dans les anciennes versions. Rien d'ailleurs dans le contexte ne justifie l'emploi de l'article défini. Si on lit, comme on doit le faire, « *un autre disciple*, » ce peut être Jean lui-même ; c'est la supposition la plus ordinaire. Cependant la périphrase dont il se sert pour garder l'anonyme est plutôt celle-ci : « le disciple *que Jésus aimait* » (13.23 ; 19.26). J'ai essayé

<sup>a</sup>Les v. 16-18 sont placés dans Syr<sup>sin</sup> après v. 23 (v. 24 étant transposé après v. 13) ; ce qui a pour effet de transporter chez Caïphe l'interrogatoire v. 19-23 et de réunir tout ce qui concerne le reniement de Pierre en un seul bloc. La répétition de 18<sup>b</sup> dans v. 25 (d'après le texte reçu) est ainsi évitée.

<sup>b</sup>Au lieu de ος ην γνωστος (N : γνωριμος) τω αρχ., B C L lisent ο γνωστος του αρχ.

<sup>c</sup>Ν : εισηνεγκε au lieu d'εισηγαγεν (non indiqué dans Tischendorf, 8<sup>e</sup> éd.).

<sup>d</sup>Syr<sup>sin</sup> : « la servante du portier. »

<sup>e</sup>Ν B C L X quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr. Sah. Cop. lisent και devant ο Πιτρος (et Pierre *aussi*).



précédemment de justifier ce changement d'expression en disant que « ce n'était pas le cas d'employer un terme de tendresse au moment où les disciples venaient d'abandonner leur Maître ; » mais cette explication est un peu subtile. Jean n'a-t-il point désigné par cette locution quelque autre disciple, son frère Jacques, par exemple, qu'il ne *nomme* pas plus que lui-même ou que sa mère, dans tout son évangile ? — Suppe (*Pastoralblætter* de Leonhardi et Zimmermann, 1887) a supposé que ce disciple serait Marc, qui habitait à Jérusalem et qui, d'après une ancienne tradition<sup>a</sup>, aurait été de race sacerdotale : il aurait pu ainsi avoir des relations avec le grand-sacrificateur. Mais il est plus probable qu'il faut reconnaître Marc dans ce jeune homme qui s'enfuit de Gethsémané (Marc 14.51-52) et qui ne saurait par conséquent être le disciple qui introduisit Pierre dans la cour du grand-prêtre. — Delff et Bousset (voir t. I p. 23) ont vu dans ce disciple « le prêtre Jean de Jérusalem » (πρεσβύτερος Ἰωάννης de Papias), apparenté à la famille sacerdotale et que l'évangile appelle « le disciple que Jésus aimait. » Mais ce dernier ne peut être que Jean, fils de Zébédée, et le prêtre Jean de Jérusalem est un personnage dont l'existence est au moins problématique. — Nous ignorons les relations que Zébédée et ses fils pouvaient avoir avec la maison du souverain sacrificateur : Peut-être la profession même de Zébédée en avait-elle fourni l'occasion. Grâce à ces relations, ce disciple avait pu pénétrer avec le cortège dans le palais sacerdotal, et bientôt il put en frayer l'accès à Pierre, qui avait sans doute réclamé de lui ce service.

De quel grand-sacrificateur Jean veut-il parler quand il dit v. 15 : *dans la cour du grand-sacrificateur* (αὐλή, plus probablement ici la cour intérieure que le palais lui-même) ? D'un côté, si l'on considère le rapport du ἤκολούθει, *suivait*, v. 15, au ἀπήγαγον, *emmenèrent*, v. 13, il semble qu'il ne peut être question que du palais d'Anne. D'un autre côté, après les v. 13 et 14, comment supposer qu'il puisse être question d'un autre grand-sacrificateur que de Caïphe qui vient de recevoir expressément ce titre ? Sans doute

<sup>a</sup>Voir mon *Introd. au N. T.*, II, p. 330.

Anne est aussi appelé ἀρχιερεύς, (Actes 4.6), et Schürer a montré que ce titre pouvait s'appliquer à tous les membres des familles privilégiées dont on tirait ordinairement les grands-sacrificateurs. Néanmoins, ce titre n'a nulle part ce sens large dans notre évangile, et il serait bien difficile de croire qu'après avoir opposé, comme il l'a fait au v. 13, Caïphe comme « *le grand-sacrificateur* de cette année-là, » à Anne, *son beau-père*, Jean désignât ce dernier, quelques lignes plus bas, par le titre de *grand-sacrificateur* tout court. Comment les lecteurs, qui n'avaient jamais entendu parler d'Anne, auraient-ils pu supposer qu'il portât aussi ce titre ? C'est donc bien de la maison de Caïphe que Jean veut parler, s'il n'a pas écrit d'une manière inintelligible. Mais dans ce cas on se demande comment les relations du disciple avec le sacrificateur Caïphe et le personnel de sa maison purent lui ouvrir l'entrée de la demeure d'Anne chez qui l'on conduisit d'abord Jésus ? Il n'y a qu'une solution à cette question que fait naître le récit de Jean lui-même, abstraction faite de celui des synoptiques : ces deux personnages habitaient le même palais<sup>a</sup>. Le lien d'étroite parenté qui les unissait explique cette circonstance, et c'est sans doute la raison pour laquelle Jean a relevé ce trait. Meyer a donc tort de dire que le texte n'offre pas le *moindre indice* en faveur de cette opinion. Le récit de Jean y conduit directement

Les Hébreux avaient assez communément des portières (Josèphe, *Antiq.* VII, 2, 1 ; Actes 7.13 ; 2 Samuel 4.6 d'après le texte des LXX)<sup>b</sup> — Le καί, *aussi* (« n'es-tu pas, toi *aussi*. . . »), montre que cette femme connaissait déjà le disciple anonyme comme un des adhérents de Jésus. — Les trois reniements de Pierre ont, ainsi que l'observe Luthardt, trois points de départ historiques distincts, qui se trouvent plus ou moins répartis entre les quatre évangélistes : 1<sup>o</sup> l'introduction de Pierre dans la cour par un ami connu lui-même comme disciple de Jésus ; 2<sup>o</sup> le souvenir qu'avaient

<sup>a</sup>Cette opinion est partagée par Lange, Hengstenberg, Luthardt, Riggenbach, Hofmann, Keil, Wahle, Schanz. Bonnet, etc. et aussi par Zahn (*Einl.*, II, p. 522).

<sup>b</sup>Voir cependant la variante de Syr<sup>sin</sup> (v. 17) et Merx (*Die vier kanon. Evang. nach ihrem ältesten bekannten Text*, I, 1897. p. 223), qui déclare une « servante-portière » impossible en Orient. Voir aussi Blass, *Evang. sec. Joh.*, p. LII.

conservé de Pierre ceux qui l'avaient vu au moment de l'arrestation de Jésus : 3° son dialecte galiléen. A ces circonstances extérieures, qui provoquèrent l'épreuve, s'en ajoutait une intérieure, qui facilita la chute : le souvenir du coup qu'il avait porté et qui l'exposait plus que tous les autres à être enveloppé dans le jugement de son Maître. La peur se coalisa donc avec la présomption ; et ainsi se vérifia l'avertissement que Jésus lui avait donné : « *L'esprit est prompt, mais la chair est faible.* »

Les δοῦλοι, *serviteurs*, v. 18, désignent les valets attachés privément à la maison sacerdotale ; les ὑπηρέται, *huissiers*, sont les serviteurs officiels du sanhédrin, chargés de la police du temple. — Les derniers mots du v. 18 : *Pierre était là se tenant avec eux et se chauffant*, sont reproduits littéralement au v. 35. Ils sont placés ici, comme pierre d'attente en vue de la reprise prochaine du récit relatif à Pierre, à la suite de la comparution de Jésus. Il résulte de là : 1° qu'il y a impossibilité absolue à placer les deux derniers reniements dans une autre localité que le premier ; et 2° que ces deux derniers ont eu lieu, non pas *après* mais *pendant* l'interrogatoire de Jésus. — Les verbes à l'imparfait font tableau et signifient que la situation décrite demeure pendant tout l'interrogatoire qui va être raconté, en sorte que, d'après le récit, la scène v. 25 et 26 (Pierre) a eu lieu simultanément avec celle de v. 19-23 (Jésus).

3°) Comparution chez Anne :

**18.19 Le souverain sacrificateur interrogea donc Jésus sur ses disciples et sur sa doctrine. 20 Jésus lui répondit : J'ai parlé<sup>a</sup> ouvertement au monde ; j'ai toujours enseigné en pleine synagogue<sup>b</sup> et dans le temple, où tous<sup>c</sup> les Juifs s'assemblent, et je n'ai rien dit en cachette. 21 Pourquoi m'interrogues-tu<sup>d</sup> ? Demande à ceux qui m'ont entendu ce que je leur ai**

<sup>a</sup>ⲛ A B C L N X Y Δ : λελαληκα au lieu de ελαλησα.

<sup>b</sup>T. R. lit τη devant συναγωγή (*la synagogue*) ; avec Λ et plusieurs Mnn. seulement.

<sup>c</sup>T. R. (ς<sup>e</sup>) avec quelques Mnn. seulement : παντοῦεν (*de partout*) ; ς avec 10 Mjj. (Y Γ Δ Λ etc.) : παντοτε (*toujours*) ; ⲛ A B C L N X Π 20 Mnn. les Vss. : παντες (*tous*).

<sup>d</sup>T. R. avec byz. : ερωτας et ερωτησον ; alex. : ερωτας et ερωτησον.

### **dit ; voici, ceux-là savent ce que j'ai dit.**

On admet généralement que, comme l'enquête avait lieu chez Anne, c'était lui qui dirigeait l'interrogatoire. Mais cela supposerait que le grand-sacrificateur des v. 13 à 16 était Anne, ce que nous avons reconnu contraire au sens naturel du récit de Jean. Cette séance n'était pas purement privée ; elle avait, comme nous l'avons vu, sa place obligée dans le cours du procès ; la présence de l'huissier au v. 22 en implique le caractère officiel. Le devoir de la présider incombait donc d'office au grand-sacrificateur. On a supposé qu'Anne aurait fonctionné ici en qualité de *Ab-beth-din* (chef de la cour de justice). Mais cette dignité appartenait au grand-sacrificateur lui-même (Schürer, II, p. 158). Keim dit avec raison (non assurément pour soutenir le récit de Jean) : « Si Caïphe était véritablement le grand-prêtre en charge et en même temps l'âme du coup de main projeté contre Jésus, c'était à lui, et non son beau-père, à connaître de l'affaire et à faire rapport au sanhédrin » (III. p. 322). S'il en était autrement, d'après Jean, à quoi eût servi la caractéristique de Caïphe au v. 13 ? Quand, au v. 22, l'huissier dit à Jésus : *Est-ce ainsi que tu réponds au souverain sacrificateur ?* il est peu naturel de penser à un autre personnage qu'au grand-sacrificateur en charge, à celui qui vient d'être expressément désigné comme tel. v. 13-14. Reuss nous oppose le v. 24, dans lequel le grand-prêtre doit nécessairement être *un autre* personnage que celui qui est appelé ainsi au v. 19. Au premier coup d'œil, cette observation paraît juste. Mais si l'on avait emmené Jésus chez Anne, ce fut tout naturellement Anne qui donna l'ordre de le conduire chez Caïphe, sans qu'il résulte de là que ce soit Anne lui-même qui ait présidé la séance préliminaire.

La question posée à Jésus avait pour but de lui arracher une réponse propre à motiver sa condamnation. Car on était embarrassé sur la marche à suivre dans cette affaire, comme le prouve le recours aux faux témoins. — Ce qu'on demande à Jésus, ce n'est pas le nom de ses disciples, comme s'il s'agissait d'une liste de complices : ce sont des renseignements sur le

nombre de ses partisans et sur les principes qui leur servent de drapeau. Jésus, comprenant qu'on ne cherche qu'à lui arracher une parole dont on puisse tirer parti contre lui, en appelle simplement à la publicité de son enseignement. Il n'est point le chef d'une société secrète, ni le propagateur de principes qui craignent le grand jour. — Ἐν συναγωγῇ, sans l'article (d'après la vraie leçon) : *en assemblée synagogale* ; le mot ἱερόν, *temple*, a l'article, parce que cet édifice-là est unique. Quand Jésus instruisait en particulier ses disciples, ce n'était pas pour leur dire autre chose que ce qu'il déclarait en public. — Le témoignage des anciennes Vss. décide en faveur de la leçon alex. : « *tous les Juifs* ; » non : les Juifs *de toutes parts* ou *continuellement*.

**18.22 Quand il eut dit cela, l'un des huissiers qui était à côté de lui, lui donna un coup de verge, en disant : Est-ce ainsi que tu parles au souverain sacrificateur ? 23 Jésus lui répondit<sup>a</sup> : Si j'ai mal parlé, fais-voir ce que j'ai dit de mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu<sup>b</sup> ?**

La réponse de Jésus renfermait certainement un reproche tacite à l'adresse de celui qui l'interrogeait de la sorte. Un huissier qui voulait faire la cour à son chef, en prend occasion de rappeler Jésus au respect du prince d'Israël. Le mot ῥάπισμα signifie proprement : un coup de verge. Sans doute, Matthieu 5.39, le verbe ῥαπίζειν est pris dans le sens de souffleter. Cependant le sens propre est ici le plus naturel ; comparez le terme δέρειν, *écorcher* (v. 23). — Μαρτυρεῖν : prouver par un témoignage régulier. — Jésus n'accomplit pas ici littéralement son propre précepte Matthieu 5.39 ; mais, par cette réponse pleine de dignité et de douceur, il cherche à faire rentrer cet homme en lui-même, ce qui est précisément l'accomplissement moral de ce précepte.

<sup>a</sup>Ν : εἶπεν, εἶπον, au lieu de ἀπεκριθῆ, ἐλαλήσα.

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> lit ainsi le v. 23 : « Jésus lui dit : J'ai parlé convenablement ; pourquoi m'as-tu frappé ? »

### 18.24 Anne l'envoya donc<sup>a</sup> lié<sup>b</sup> à Caïphe, le souverain sacrificateur.

Ce verset a de tous temps embarrassé ceux qui admettent que, dès le v. 15, Jésus est conduit chez Caïphe et que la séance que Jean vient de décrire est la grande séance du sanhédrin racontée par les synoptiques. C'est cette double erreur qui a produit dans quelques documents la transposition de ce verset après le v. 13 (voir à ce verset la note critique 2). C'est là également ce qui a porté plusieurs interprètes, tels que Calvin, Lücke. Tholuck, de Wette, Langen, à prendre ἀπέστειλεν dans le sens du plus-que-parfait, *avait envoyé*. Mais quand l'aoriste a ce sens du plus-que-parfait, le contexte l'indique clairement. Ici c'est précisément le contraire. De plus, la particule οὖν, *donc*, si elle est authentique, exclut cette explication, et il est même probable que c'est précisément là la raison qui a fait que les uns l'ont retranchée et les autres transformée en δέ *or* : « *Or*, Anne avait envoyé. . . » En insérant ici cette notice, l'évangéliste a simplement voulu comme par le πρώτον, *premièrement*, du v. 13, réserver expressément la place de la séance chez Caïphe, bien autrement importante et qu'il ne raconte pas. Comparez v. 1 (pour la scène de Gethsémani) et v. 5 (pour le baiser de Judas). Luthardt donne à ce verset une teinte sentimentale. Ce serait ici un tableau ; Jean voudrait dire : Voyez ! ce Jésus, ainsi souffleté par l'huissier, il était là les mains liées, dans l'état où *Anne l'avait* [précédemment] *envoyé à Caïphe* ! Mais ce sens n'a rien de commun avec la simplicité et la sobriété du récit apostolique ; il suppose d'ailleurs le sens de plus-que-parfait, donné ici à l'aoriste. — Jésus avait sans doute été délié pendant l'interrogatoire ; après cette scène, Anne le fit lier de nouveau pour l'envoyer chez Caïphe. Il fut probablement délié une seconde fois pendant la séance du sanhédrin. C'est ce qui explique pourquoi, Matthieu 27.2 et Marc 15.1, on le garrotte de nouveau au moment de le conduire chez Pilate. — *Chez Caïphe* : dans la partie du palais où demeurait Caïphe et où se trouvaient les appartements

<sup>a</sup>T. R. (ς<sup>e</sup> avec B C L N X Δ quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> lit ουν (*donc*) ; N Sah. Syr<sup>sch</sup> quelques Mnn. : δε (*or*) ; ς avec 13 Mjj. (A etc.) omet toute particule.

<sup>b</sup>n omet δεδεμενον.

officiels et la salle des séances du sanhédrin<sup>a</sup>. Ce corps avait été convoqué dans l'intervalle ; car tous les membres étaient à Jérusalem pour la fête.

4°) Second et troisième reniement :

**18.25 Et Simon Pierre se tenait là et se chauffait. Ils lui dirent donc : Et toi, n'es-tu pas aussi de ses disciples ? Il le nia et dit : Je n'en suis point. 26 L'un des serviteurs du souverain sacrificateur, parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, lui dit : Ne t'ai-je pas vu moi-même dans le jardin avec lui ? 27 Pierre le nia de nouveau ; et aussitôt le coq chanta.**

Jusqu'au v. 18, d'après Jean, tout s'était passé chez Anne et comme le v. 23 nous replace expressément dans la situation du v. 18, il est évident que les faits suivants se passent encore chez lui : ce sont la même cour, le même feu, les mêmes personnes ; de sorte que ceux qui, comme Weiss, ne veulent pas admettre que Caïphe et Anne habitaient deux appartements différents du même palais sacerdotal, sont obligés de dire que Matthieu et Marc ont fait erreur en plaçant le reniement de Pierre chez Caïphe. Quant à nous, nous avons déjà indiqué les raisons qui nous paraissent appuyer l'opinion contraire. — L'envoi de Jésus chez Caïphe, mentionné déjà au v. 24, suivit en réalité le dernier reniement (v. 27). Car les faits v. 25-27 se sont passés simultanément avec v. 19-23. Cette circonstance explique le trait, raconté par Luc, du regard que Jésus jeta à Pierre (22.61). Jésus traversait la cour pour se rendre des appartements d'Anne dans ceux de Caïphe (v. 24). Il entendit à ce moment le chant du coq (v. 27) ; et ce fut alors que son regard rencontra celui de Pierre. L'épithète δεδεμένον, *lié*, fait mieux comprendre l'impression produite sur le disciple infidèle par la vue de son Maître dans cet état.

---

<sup>a</sup>Ce dernier point ne paraît pas certain. Schürer s'exprime ainsi : « Si, lors de la condamnation de Jésus, le sanhédrin s'assembla dans le palais du souverain sacrificateur, il faut considérer ce fait comme une exception à la règle, nécessitée par l'heure nocturne, car de nuit les portes de la colline du temple étaient fermées. On ne cite pas d'autre exemple de séance du sanhédrin dans le palais du grand-prêtre. » (*Gesch. des jüd. Volkes*. II, p. 164.)

Le sujet de εἶπον, ils dirent (v. 25), est indéterminé. D'après Matthieu, c'est une servante qui voit Pierre se rapprocher du portail pour sortir de la cour sur le devant de la maison. D'après Marc, c'est la même servante qui l'avait déjà molesté une première fois et qui le dénonce aux serviteurs rassemblés autour du brasier. Dans Luc, c'est vaguement un ἕτερος, un *autre* personnage. Il est probable que la portière parla de Pierre à l'une de ses compagnes qui le dénonça aux serviteurs rassemblés. De ce groupe partit à l'instant la question adressée à Pierre. — Après le second reniement, Pierre paraît avoir joué d'audace et s'être mis à parler plus librement avec les personnes présentes. Mais son accent galiléen fut bientôt remarqué et attira l'attention plus particulière d'un parent de Malchus, ce qui occasionna le troisième reniement. — Jean ne mentionne point les imprécations que Matthieu met dans la bouche de Pierre. Si donc quelqu'un était animé de sentiments hostiles envers ce disciple, ce serait le premier évangéliste, et non l'auteur de notre récit. Que s'il ne parle pas de la repentance de Pierre, le récit de la scène 21.15 et suiv. la suppose évidemment. — Ce récit du reniement de Pierre est, avec ceux de la multiplication des pains et de l'entrée de Jésus à Jérusalem, le seul qui soit raconté à la fois par Jean et les synoptiques. Il n'y a ici nul discours à motiver, comme au ch. 6, et aucun enchaînement de faits à expliquer, comme au ch. 12. Le but de Jean n'a donc pu être que de reproduire dans toute leur douloureuse vérité les deux scènes simultanées de la comparution du Maître et du reniement du disciple, qui avaient formé le prélude de la Passion. En tous cas on peut constater ici combien la tradition orale racontait les faits avec moins de vie et de souplesse que ne le fait la plume d'un témoin oculaire. Celle-ci seule a reproduit les moindres articulations de l'histoire ; et ce n'est pas sans raison que Renan parle de « ses traits accidentés et à vive arête. »



## II. Le procès devant Pilate.

Les Romains, en faisant de la Judée une province de l'empire, avaient-ils retiré aux Juifs le droit d'exécution capitale ? Notre récit l'affirme positivement en mettant dans la bouche de ceux-ci cette parole (v. 31) : « *Il ne nous est pas permis de faire mourir personne.* » — On a objecté l'exécution d'Etienne, Actes 7.57 et suiv., et la permission que Titus avait accordée aux Juifs de faire mourir les étrangers, même les Romains, qui auraient franchi l'enceinte du parvis (Josèphe, *Antiq.* VI, 2, 4). Mais le premier fait est un acte de fureur populaire extra-légal, et la permission donnée par Titus est précisément un cas exceptionnel. D'après le Talmud, comme d'après Jean, le droit d'infliger la peine capitale, n'appartenait plus au sanhédrin : et ce serait précisément à l'époque du jugement de Jésus que ce changement aurait eu lieu, « quarante ans avant la destruction du temple<sup>a</sup> » Sans doute, dans les temps qui suivirent l'annexion, les gouverneurs avaient-ils voulu user de ménagements envers le peuple conquis. Mais le despotique Pilate réduisit les Juifs au droit commun des provinces, et c'est cette raison qui obligea les chefs à conduire Jésus devant le gouverneur afin d'obtenir de lui la confirmation et l'exécution de la sentence qu'ils venaient de prononcer. — Pilate était depuis l'an 26 procurateur de Judée, sous le commandement du proconsul de Syrie. Il fut destitué en 36 par Vitellius et envoyé à Rome, afin d'y être jugé pour toutes les injustices qu'il avait commises. D'après « des historiens grecs » (Eusèbe, II, 7), il se serait donné la mort sous Caligula. — Tels furent les motifs qui firent tenir aux Juifs une troisième séance, celle *du matin*, qui eut lieu de très bonne heure, non plus chez le grand-sacrificateur, mais dans le voisinage du temple, soit

---

<sup>a</sup>*Sanhedr*, fol. 24, 2 : *Quadrayinta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israële.* — Schürer (II, p. 161) estime cette indication chronologique sans valeur, car le changement dut être introduit dès le moment où la Judée fut soumise à des procurateurs romains.

dans la fameuse salle pavée en mosaïque (*Lischkath haggazith*, située dans le parvis intérieur, au sud du temple, soit dans la synagogue *Beth midrasch*, située entre le parvis des femmes et le parvis extérieur (voir Keim, III, p. 351)<sup>a</sup>. C'est ce que confirment Matthieu (27.1) ; Marc (15.1) et surtout Luc (22.66 et suivants)<sup>b</sup>. Ce dernier nous a conservé le récit le plus complet de cette séance, peut-être en y mêlant quelques traits empruntés à la grande séance de nuit qu'il passe sous silence. Dans tous les cas, l'interrogatoire et le jugement de Jésus durent être une seconde fois, quoique sommairement, reproduits et confirmés dans celle séance matinale, seule vraiment légale et plénière (πάντες, *tous*, Matthieu) ; puis la marche à suivre dans l'accusation auprès du gouverneur fut nettement arrêtée. Il faut remarquer l'expression de Matthieu ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, *de manière à le faire mourir*, qui indique la recherche *des voies et moyens* pour arriver à obtenir l'exécution de la sentence par Pilate, ainsi que l'expression de Luc : « Ils le firent monter dans leur assemblée » (v. 66), qui ne peut se rapporter qu'au passage de la maison de Caïphe (v. 54) à l'une des deux salles de séance près du temple, dont nous venons de parler. De là on se rendit chez le gouverneur.

Les Juifs demandent à Pilate de continuer *sans examen* leur sentence (v. 30). Celui-ci s'y refuse : c'est la première phase des négociations : v. 28-32. Alors ils articulent une accusation *politique* : il s'est fait roi. Pilate juge cette accusation non fondée : puis il fait deux tentatives infructueuses pour délivrer Jésus avec l'appui du peuple : c'est la seconde phase : 18.33 à 19.6. Les Juifs avancent alors un grief *religieux* : il s'est fait Fils de Dieu. A l'ouïe de cette accusation, Pilate s'efforce de plus en plus de délivrer Jé-

<sup>a</sup>Selon Schürer (II, p. 162-164 ; voir aussi O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 370, 371), le lieu ordinaire des séances du sanhédrin était certainement alors la *Lischkath haggazith*, sans aucun doute identique avec la *boulé* (ou *bouleuterion*) de Josèphe, et qui par conséquent était située non dans l'intérieur du sanctuaire, mais sur la pente ouest de la colline, entre le temple et la ville haute. Les données de la Mischna qui placent ce local dans le parvis intérieur sont trop postérieures pour avoir un grand poids. G. G.

<sup>b</sup>Lightfoot, *Hor. hebr.* in Matthieu 27.1. Keim : « La séance du jour dut compléter, en fait de légalité, celle de la nuit. Car les séances du sanhédrin, surtout en cas de jugement capital, devaient se tenir de jour et le matin, *avant que l'homme ait bu et mangé*.

sus : c'est la troisième phase : v. 7 à 12<sup>a</sup>. A ce moment les Juifs, voyant leur proie prête à leur échapper, mettent de côté toute pudeur et emploient le moyen odieux de l'intimidation *personnelle* pour faire plier la conscience du juge. Sur cette voie ils se laissent entraîner jusqu'au reniement de leur plus chère espérance, celle du Messie : ils s'inféodent à César ; c'est la quatrième phase : v. 12<sup>b</sup> à 16.

**18.28 Ils conduisent donc Jésus de chez Caïphe au prétoire<sup>a</sup>. Or c'était le matin. Et ils n'entrèrent point eux-mêmes dans le prétoire, afin de ne pas se souiller, mais de<sup>b</sup> pouvoir manger la pâque<sup>c</sup>.**

Le *prétoire* était à Rome le local où siégeait le préteur quand il rendait la justice. On avait appliqué ce nom aux palais des gouverneurs romains dans les provinces. La plupart des interprètes admettent que ce terme désigne ici le palais des Hérodes qui se trouvait dans la partie occidentale de la ville haute<sup>d</sup>. On cite en preuve le passage de Josèphe *Bell. jud.* II, 14, 8, où il est dit que « Florus habitait *alors* (τότε) le palais royal ; » mais ce passage prouve précisément que le gouverneur romain n'habitait pas là d'ordinaire. Il est plus probable que Pilate occupait un palais attenant à la citadelle Antonia, où stationnait la garnison romaine, à l'angle nord-ouest du temple<sup>e</sup>. C'est là, en tout cas, que la tradition place le point de départ de la *Voie douloureuse*. — Πρωί (T. R. πρωία), *de grand matin*, comprend le temps de 3 à 6 heures (Marc 13.35). Le barreau romain ouvrait ses séances à toute heure, dès le lever du soleil (Westcott). Pilate, comme nous l'avons vu, était prévenu, dès la veille, de ce qui se passait, et il avait sans doute

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute : « pour le livrer au gouverneur. »

<sup>b</sup>ⲛ A B C N Δ retranchent le second ινα.

<sup>c</sup>Syr<sup>sin</sup> lit : *le pain sans levain*, au lieu de *la pâque*.

<sup>d</sup>Voir Schürer, I, p. 382 ; Guthe, *Realencycl.* 3<sup>e</sup> éd., VIII, p. 686.

<sup>e</sup>C'est aussi l'opinion de H. Holtzmann (*Hand-Comm.*, I, 1, 3<sup>e</sup> éd., p. 179-180). Le travail de Kreyenbühl (*Zeitschr. für neutest. Wissenschaft*, 1902, p. 15-22) a toutefois relevé quelques raisons nouvelles et assez décisives en faveur de l'opinion contraire. — Le terme ἀύλη (Marc 15.16) s'applique bien au palais d'Hérode (ἡ τοῦ βασιλέως ἀύλη chez Josèphe), mais ne convient pas à l'Antonia. Il en est de même du motif, ici indiqué par Jean, pour lequel les Juifs ne veulent pas « entrer dans le prétoire. » L'accès de l'Antonia devait leur être en tout temps interdit. G. G.

consenti à recevoir les Juifs d'aussi bonne heure.

Le scrupule qui empêche les Juifs d'entrer dans la maison du gouverneur, nous met de nouveau en face de la contradiction qui paraît exister entre le récit de Jean et celui des synoptiques. Si, comme semblent le dire ces derniers, les Juifs avaient déjà célébré *la veille* au soir le repas pascal, comment expliquer qu'ils craignent, en se souillant par le contact du levain qui devait se trouver dans une maison païenne, de se mettre hors d'état de célébrer ce repas le soir même ? Le seul moyen d'éviter la contradiction serait, paraît-il, de donner un sens plus large à l'expression *manger la pâque*, en la rapportant, non au repas pascal proprement dit, mais aux aliments de la fête en général, comme les pains sans levain et les viandes des sacrifices de prospérité qui se célébraient durant les sept jours de la fête. On a cru trouver dans l'A. T. quelques passages où le mot *pâque* est pris dans ce sens plus général : ainsi Deutéronome 16.2-3 : « *Tu sacrifieras la pâque à l'Éternel, du menu et du gros bétail, et, avec cela (ces viandes), tu mangeras des pains sans levain pendant sept jours.* » Comparez l'expression analogue 2 Chroniques 30.22 (littéralement) : « *Et ils mangèrent la fête (les sacrifices de fête) pendant sept jours, offrant des sacrifices de prospérité et louant le Seigneur ;* » 2 Chroniques 35.7-9 : « *Et Josias fit présent à ceux du peuple qui se trouvèrent là, d'un troupeau d'agneaux et de chevreaux, au nombre de trente mille, le tout pour victimes pascales, et de trois mille taureaux, du propre bien du roi...* » Pour confirmer ce résultat, on allègue, d'après le Talmud, que la souillure qu'auraient contractée les Juifs, en entrant au prétoire, n'aurait duré en tout cas que jusqu'à la fin du jour et par conséquent ne les aurait pas empêchés de manger le repas pascal dans la soirée. — Mais les passages cités ne prouvent point ce qu'ils devraient prouver. Quant au premier (Deutéronome 16.2-3), le terme de *pâque* est appliqué exclusivement, dans les v. 5 et 6 qui suivent immédiatement, à l'agneau pascal ; il résulte de là qu'au v. 2 l'expression : *du gros et du menu bétail*, n'est point une apposition explicative du mot *pésach (pâque)*, mais une adjonction par laquelle

sont désignés tous les sacrifices secondaires offerts durant le cours de la semaine pascale. En tous cas, si le terme de *pâque* renfermait réellement ici *avec* l'agneau pascal tous les autres sacrifices de la fête, il ne s'en suivrait pas qu'il pût désigner, comme ce serait le cas dans notre passage, ces derniers à l'exclusion de celui-là. Quant au *avec cela*, il se rapporte à toutes ces viandes de sacrifices qui doivent être accompagnées durant toute la semaine de pain non levé. — Au ch. 30 de 2 Chroniques, le nom de *pâque* est appliqué, v. 15, 17, 18, *exclusivement* à l'agneau pascal. Pourquoi donc le chroniqueur au v. 22 substituerait-il à ce terme propre : « manger la pâque, » l'expression plus générale de *manger la fête*, si ce n'était parce qu'il veut parler maintenant des sacrifices de fête, *abstraction faite* de l'agneau pascal ? Du reste la leçon : *et ils mangèrent (vajekelou) la fête*, est fort douteuse. Les LXX ont certainement lu : *vajekallou, et ils achevèrent la fête* : car ils traduisent : καὶ συνετέλεσαν. — Dans le troisième passage (2 Chroniques 35.7-9), la distinction entre les agneaux ou chevreaux destinés à servir au repas pascal (*pesachim*) et les taureaux consacrés aux autres sacrifices et repas de fête saute aux yeux. — Mais, à supposer même que, dans quelques passages de l'A. T., le terme de *pâque* eût reçu du contexte un sens plus étendu que d'ordinaire, suivrait-il de là qu'une locution aussi usuelle dans le N. T., dans Josèphe et dans le Talmud, que celle de *manger la pâque*, pût être appliquée sans aucune indication explicative à de tout autres repas que le repas pascal, celui-ci même étant exclu<sup>a</sup> ?

Quant à l'objection tirée de la durée de la souillure qu'auraient contractée les Juifs :

1. Il est impossible de rien conclure de certain, pour le temps de Jésus, d'un passage du rabbin Maïmonide écrit vers l'an 1200.
2. Ce passage se rapporte à une souillure provenant du contact avec les animaux morts, etc., et non à la souillure provenant du levain

<sup>a</sup>Schürer a démontré le contraire d'une manière décisive dans sa dissertation : *Ueber φαγεῖν τὸ πάσχα*, 1883, lumineux exposé aussi bien des textes bibliques en question que des données de la littérature rabbinique sur le sujet.

et en rapport spécial avec la fête pascale. Il en est de même des exemples empruntés à d'autres genres de souillure (Lévitique 15.5,19 et suiv.). D'après l'analogie de Nombres 9.6 et suiv., les Juifs auraient simplement dû renvoyer la célébration de la Pâque au 14 du mois suivant.

3. S'il s'était agi uniquement des repas de fête en général, les membres du sanhédrin auraient parfaitement pu s'abstenir d'y prendre part : car ces repas étaient volontaires : le repas pascal seul ne comportait pas d'abstention<sup>a</sup>.
4. La souillure ainsi contractée eût forcé en tout cas les sacrificateurs, membres du sanhédrin, à s'abstenir de participer à l'immolation de l'agneau dans l'après-midi, abstention incompatible avec leur charge<sup>b</sup>.

Par toutes ces raisons, il m'est impossible d'admettre l'opinion des nombreux et savants interprètes qui rapportent l'expression *manger la pâque* dans notre verset au sacrifice de prospérité (la *Chagiga*), que les Juifs offraient le 16 nisan, dans le milieu de ce jour ; nous ne nommerons parmi les modernes que Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Wieseler, Hofmann, Lange, Riggenbach, Bäumlein, Langen, Luthardt, Kirchner et Keil.

Le pronom αὐτοί, *eux-mêmes*, oppose les Juifs, avec leur pureté lévitique, à Jésus, que rien ne pouvait plus souiller, tant il était déjà souillé lui-même à leurs yeux. Celui-ci fut immédiatement livré au gouverneur et introduit dans le prétoire. Dès ce moment, Pilate ira donc du prétoire aux Juifs (18.29,38 ; 19.4,12) et des Juifs au prétoire (18.33 ; 19.1,9). Keim estime cette situation historiquement impossible et plaisante sur ce juge ambulant, ce négociateur *péripatéticien*, que nous présente le récit de Jean. Mais l'apôtre a bien senti lui-même ce que cette situation avait d'exceptionnel et il l'a précisément expliqué par ce v. 28. Pilate ne se sent pas libre dans sa posi-

---

<sup>a</sup>Voir l'article d'Andréas déjà cité (à XIII, 1), dans le *Beweis des Glaubens*, 1870.

<sup>b</sup>Voir encore Schürer. dissertation citée, p. 23 et 24, où il établit que la souillure contractée par l'entrée dans une maison païenne devait être non d'un jour, comme on le prétend, mais de sept.

tion à l'égard des Juifs : la suite ne le montre que trop. Voilà pourquoi il condescend à leurs scrupules.

La première position prise par les Juifs :

**18.29 Pilate sortit<sup>a</sup> donc vers eux et dit<sup>b</sup> : Quelle accusation portez-vous contre<sup>c</sup> cet homme ? 30 Ils lui répondirent en disant : S'il n'était pas un malfaiteur<sup>d</sup>, nous ne te l'aurions pas livré. 31 Pilate leur dit donc : Prenez-le, vous, et jugez-le<sup>e</sup> ; selon votre loi. Sur quoi<sup>f</sup> les Juifs lui répondirent : Il ne nous est pas permis de mettre à mort personne ; — 32 afin que s'accomplît la parole que Jésus avait dite<sup>g</sup> en faisant entendre de quelle mort il devait mourir.**

La résidence ordinaire du gouverneur était Césarée ; mais il se rendait à Jérusalem dans les temps de fête. Pilate aimait à déployer en ces occasions, aux yeux du peuple, le faste de la majesté romaine. Philon (*Leg. ad Caium*) le représente comme un homme orgueilleux, opiniâtre, intraitable. Cependant, il est probable que le fanatisme des Juifs fut aussi pour beaucoup dans les démêlés qu'ils ne cessèrent d'avoir avec lui. « Tous les actes de Pilate qui nous sont connus, dit Renan, le montrent comme un bon administrateur. » Ce portrait est un peu flatté ; mais il est confirmé en partie par le tableau que Josèphe lui-même a tracé de son gouvernement, *Antiq.* XVIII, 2-4. — Οὕν, *donc* : en conséquence de ce que les Juifs ne voulaient pas entrer chez lui.

La réponse des Juifs à Pilate (v. 30) est habile ; elle est dictée par deux motifs : d'un côté ils cherchent à conserver la plus grande part possible de leur ancienne autonomie, en demeurant au fond les juges et en laissant à

<sup>a</sup> B C L X Syr. ajoutent εἶπω avant πρὸς αὐτούς, N quelques Mnn. It<sup>pler</sup> après ces mots.  
N : πρὸς αὐτ. ο Π. εἶπω.

<sup>b</sup> N B C L X : φησιν au lieu d'εἶπεν.

<sup>c</sup> N B It<sup>aliq</sup> omettent κατὰ.

<sup>d</sup> N lit κακὸν ποιήσας, B L κακὸν ποιῶν, C κακοπιῶν, les autres κακοποιός.

<sup>e</sup> N Θ<sup>c</sup> omettent αὐτὸν après κρίνατε.

<sup>f</sup> B C omettent οὕν ; A K N U Θ<sup>c</sup> Π lisent δε.

<sup>g</sup> N omet οὕν εἶπεν.

Pilate le rôle de bourreau ; et, d'autre part, ils craignent aussi sans doute de ne pas réussir auprès de lui avec leurs griefs politiques et religieux. La manœuvre était bien combinée. Mais Pilate les comprend : il refuse la position qu'on veut lui donner. Il joue serré avec eux. Entrant en apparence dans leur pensée, charmé qu'il est de trouver un moyen de se débarrasser de l'affaire, il leur répond sans hésiter : « Très bien ! Puisque vous voulez être seuls juges du procès, soyez-le ! Emmenez l'accusé et le punissez vous-mêmes (ὕμεις, v. 31), bien entendu dans les limites de votre compétence. » Le sanhédrin avait en effet certains droits disciplinaires, comme d'excommunier, de faire fouetter, etc. Il n'avait nul besoin de Pilate pour appliquer ces châtiments : seulement ce n'était plus la mort. Plusieurs interprètes ont pensé que Pilate les autorisait réellement à mettre Jésus à mort, mais avec cette réserve sous-entendue : « Si vous le pouvez et l'osez » (Hengstenberg). Mais c'est faire dire à Pilate oui et non tout à la fois. 19.16 ne prouve rien en faveur de ce sens, comme nous le verrons.

Cette réponse ne faisait pas le compte des Juifs : car il voulaient à tout prix que Jésus fût mis à mort. Elle les force donc à faire l'aveu de leur dépendance, au moins à cet égard (v. 31). Et cette circonstance paraît significative à l'évangéliste (v. 32) ; car, s'ils eussent été leurs propres maîtres ou s'ils se fussent laissé entraîner, comme plus tard dans le meurtre d'Etienne, à agir comme s'ils l'étaient encore, Jésus aurait subi la peine juive et non le supplice romain : il eût été lapidé ; c'était le châtiment des faux prophètes d'après le Talmud (voir Westcott). Mais il n'eût pas été élevé au haut de cette croix, d'où, par son calme, sa soumission, sa patience, son pardon, son amour, il attire incessamment tous les hommes à lui, comme il l'avait annoncé à l'avance (3.14 ; 8.28 ; 12.32) ; quelle différence avec le supplice tumultueux de la lapidation ! Comparez 19.36-37.

La *seconde position* prise par les Juifs :

**18.33 Pilate rentra donc dans le prétoire, et il appela Jésus et lui dit :**



**Es-tu le roi des Juifs ? 34 Jésus lui<sup>a</sup> répondit : Dis-tu<sup>b</sup> cela de toi-même<sup>c</sup>, ou est-ce que d'autres te l'ont dit<sup>d</sup> de moi ? 35 Pilate répondit : Suis-je Juif, moi ? Ta nation et les principaux sacrificateurs<sup>e</sup> t'ont livré à moi ; qu'as-tu fait ?**

Le récit de Jean présente évidemment ici une lacune. Rien dans ce qui précède ne motive la question de Pilate à Jésus : *Es-tu le roi des Juifs ?* Une telle interpellation implique donc une parole des accusateurs qui y a donné lieu. Cette supposition se change en certitude quand nous comparons le récit des synoptiques, particulièrement celui de Luc. « *Nous l'avons trouvé, disent les Juifs en abordant Pilate, troublant la nation, défendant de payer le tribut à César, se disant le Christ, le roi* » (23.2). Luc, aussi bien que Marc et Matthieu, a donc omis toute la première phase de l'accusation que vient de raconter Jean. Les synoptiques commencent leur récit au moment où les Juifs redescendent à leur rôle plus humble d'accusateurs et concèdent à Pilate sa position de juge. Il résulte de là que Jean, après avoir suppléé, dans ce qui précède, ce que les synoptiques avaient omis, suppose maintenant connue de ses lecteurs l'accusation politique mentionnée par eux. On voit combien est intime et constante la relation entre son récit et le leur. Keil conclut du : *il appela Jésus*, que jusqu'à ce moment celui-ci était resté dehors. Mais voir plus haut. Il l'appela à part dans le prétoire même, dans un endroit où il pouvait parler seul avec lui. A sa question, Pilate attendait certainement une réponse franchement négative. Mais la position n'était pas aussi simple qu'il se la représentait. Il y avait ici une distinction à établir, non pour la pensée de Pilate, mais pour celle de Jésus. Dans le sens politique, le seul connu de Pilate, du terme *roi des Juifs*, Jésus pouvait repousser ce titre : mais dans le sens religieux que lui donnait tout Juif croyant et où il équivalait à celui de Messie, Jésus devait l'accepter,

<sup>a</sup> 10 Mjj. (A B C N etc.) It<sup>pler</sup> Sah. Cop. omettent αυτω.

<sup>b</sup> N It<sup>pler</sup> omettent συ. — N : ειπας au lieu de λεγεις.

<sup>c</sup> N B C L N : απο σεαυτου au lieu d'αφ' εαυτου.

<sup>d</sup> M N S Π 15 Mnn. : αλλος . . . ειπεν.

<sup>e</sup> N b e : ο αρχιερεψς (*le grand-sacrificateur*).

quelles que pussent être les conséquences de cet aveu. Jésus devait donc savoir si ce titre au sujet duquel Pilate l'interrogeait était mis en avant par Pilate lui-même, ou s'il l'avait été par les Juifs dans l'entretien qu'il venait d'avoir avec eux. Les objections de Meyer et de Weiss contre cette explication ne me paraissent pas suffisantes pour l'ébranler. D'après Meyer, Jésus demanderait simplement à Pilate un éclaircissement qu'il avait *le droit* de demander. Mais il le fait pourtant dans un *but* quelconque. D'après Tholuck, Luthardt, Keil, Schanz, etc., il rendrait par là Pilate attentif à l'origine suspecte de cette dénonciation (*d'autres, les Juifs*). Il eût été plus simple dans ce cas de répondre par un Non tout court ; mais, après cela, la réponse réellement affirmative de Jésus, v. 36 et 37, deviendrait un contre-sens. Ces deux versets ne sont compatibles avec la question de Jésus que dans notre explication, qui est celle d'Olshausen, Néander, Ewald, Bonnet, et dont se rapproche beaucoup celle de Weiss lui-même : d'après ce dernier, Jésus demande si c'est de son propre mouvement que Pilate formule cette accusation politique, — auquel cas il pourrait répondre simplement : non, — ou s'il s'agit d'un grief produit contre lui par les Juifs, — ce qui le forcerait à expliquer dans quel sens il revendique le titre de Messie ou de roi théocratique<sup>a</sup>. — On doit conclure de cette parole que Jésus n'avait pas entendu lui-même l'accusation des chefs, et que par conséquent, comme nous l'avons dit v. 28, il était déjà dans le prétoire, au moment où elle avait été proférée par eux.

Pilate, ne comprenant pas bien à quoi tend cette distinction, répond brusquement : « Qu'ai-je à faire de vos subtilités judaïques ! » Il y a un mépris profond dans cette antithèse : ἐγώ... Ἰουδαῖος (*moi... Juif?*). Puis, abandonnant le jargon juif qu'il s'était un moment laissé imposer par les accusateurs, il interroge comme un franc et simple Romain : « Voyons, au fait ! Par quelle faute t'es-tu attiré tout ce qui se passe en ce moment ? »

### 18.36 Jésus répondit : Mon règne n'est pas de ce monde. Si mon

<sup>a</sup>Comparez Weiss, *Leben Jesu*, 3<sup>e</sup> éd., II, p. 524.

règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais maintenant mon règne n'est pas d'ici-bas. <sup>37</sup> Là-dessus Pilate lui dit : Tu es donc roi ? Jésus lui répondit : Tu le dis ; je suis roi<sup>a</sup> ; je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité<sup>b</sup>. Quiconque est de la vérité, entend ma voix.

Jésus ne répond pas directement ; mais la réponse ressort de ce qu'il va dire. Il possède certainement une royauté : toutefois cette royauté n'est pas de nature à inquiéter Pilate. — L'expression ἐκ τοῦ κόσμου, *de ce monde*, n'est pas synonyme de ἐν τῷ κόσμῳ, *dans ce monde*. Car le règne de Jésus se réalise et se développe certainement ici-bas ; mais il ne tire pas son *origine* d'ici-bas, de la volonté humaine et de la force terrestre. Jésus en donne pour preuve la manière dont il s'est lui-même livré aux Juifs. Ses *serviteurs* sont cette foule d'adhérents qui l'avaient entouré le jour des Rameaux, et non pas seulement comme l'entendent Lucke, Luthardt, des êtres hypothétiques : « les serviteurs que j'aurais dans ce cas » Le sens de Bengel, Stier : *les anges*, n'eût pu être entrevu par Pilate. — On a essayé de donner à νῦν, *maintenant*, un sens temporel : « Mon règne n'est pas maintenant de ce monde, mais il en sera autrement plus tard. » Mais, à l'avènement du Seigneur, son règne ne sera pas plus *de ce monde* qu'aujourd'hui. *Maintenant* doit être pris, comme souvent, dans le sens logique : il oppose la réalité, toujours actuelle, de la vérité au non-être de l'erreur. — Pilate s'était certainement attendu à une simple dénégation. Sa réponse exprime la surprise. Le sens de la particule οὐκ οὐν, si on l'accentuait οὐχ οὐν, serait : *certainement pas*. Pilate dirait : « Tu n'es certainement pas roi, » avec ou sans point interrogatif. Mais la réponse de Jésus : « Tu le dis, » par laquelle il s'approprie, en le réaffirmant pour son compte, le contenu de la parole de Pilate, parle en faveur de l'accentuation οὐχ οὐν, *pas... donc*. « Elle n'est *donc pas* fausse, la prétention que l'on t'impute ? » — La formule d'affirma-

<sup>a</sup>B L Y 8 Mnn. It<sup>aliq</sup> omettent l'un des deux εγω que lit ici T. R. l'un après εἰμι, l'autre avant εἰς τοῦτο.

<sup>b</sup>Ν : περι της αληθειας au lieu de τη αληθεια.

tion employée par Jésus : *Tu le dis*, est étrangère au grec classique et même à l'A. T., mais elle est fort usitée chez les rabbins. Son sens ne saurait être celui que veut lui donner Reuss (*Hist. évang.*, p. 676) : « C'est toi qui dis que je suis roi ; moi je suis venu au monde pour rendre témoignage. . . : » ce qui signifierait simplement : Je suis non point un *roi*, mais un prédicateur de la vérité, un *prophète*. Il eût fallu nécessairement dans ce sens un *mais*, pour opposer le dire de Jésus à celui de Pilate. Du reste le sens de la formule : *Tu le dis*, est connu ; comparez Matthieu 26.64. — Ὅτι pourrait signifier : *vu que* : « Tu le dis avec raison, *vu que* je le suis réellement. » Cependant il est plus naturel d'expliquer cette conjonction dans le sens de *que* : « Tu (le) dis bien, *que* je suis roi. » L'importance de l'idée fait que Jésus sent le besoin de la formuler de nouveau expressément. — Hengstenberg sépare entièrement de cette déclaration les paroles suivantes, qu'il applique uniquement à la charge *prophétique* de Jésus-Christ. Mais il est bien évident que Jésus veut expliquer par ce qui suit dans quel sens il est *roi*. Il vient faire la conquête du monde, et pour cela sa seule arme est de rendre témoignage à la vérité : son peuple se recrute de tous les hommes qui s'ouvrent à la vérité. Le premier des deux ἐγώ, *moi*, consécutifs, qui se lisent dans le T. R., doit être retranché. Jésus n'a certainement pas dit : « Je suis roi, *moi*. » Les deux εἰς τοῦτο, *pour cela*, portent sur le ἵνα (*afin que*) suivant, contrairement à la traduction d'Ostervald Arnaud : « Je suis né pour cela (être roi) et. . . » — « *Je suis né* » se rapporte au fait de la naissance, qui lui est commun avec tous les hommes, tandis que les mots : « *Je suis venu dans le monde*, » font ressortir la *mission spéciale* en vue de laquelle il est apparu ici-bas. C'est son œuvre de prophète qui est le fondement de sa royauté. La vérité, la révélation de Dieu, voilà le sceptre qu'il promène sur la terre. Ce mode de conquête que Jésus dévoile ici à Pilate était l'opposé de celui par lequel s'était formée la puissance romaine, et Lange fait ressortir avec beaucoup de raison que, comme 12.25 renfermait le jugement du génie grec, cette déclaration de Jésus à Pilate renferme celui du génie romain par l'Évangile. — L'expression *être de la vérité* rappelle 3.21 ; 7.17 ; 8.47 ; 10.16, etc. Elle désigne

la disposition morale à recevoir la vérité et à se mettre sous sa sainte puissance quand elle se présente vivante en la personne de Jésus-Christ. Par le mot *quiconque*, Jésus s'adressait, non plus seulement à la conscience du juge, mais aussi à celle de l'homme, dans Pilate (Hengstenberg).

**18.38 Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité ? Et après avoir dit cela, il sortit de nouveau pour aller vers les Juifs et il leur dit : Pour moi, je ne trouve aucun crime en lui.**

L'exclamation de Pilate n'est ni l'expression d'une âme avide de la vérité (les Pères), ni celle d'un cœur désespéré, qui l'a longtemps cherchée inutilement (Olshausen). C'est la profession d'un scepticisme frivole, tel qu'on le rencontre fréquemment chez l'homme du monde et particulièrement chez l'homme d'Etat, assez indifférent en général à cet ordre de questions ; qu'on se rappelle la manière dont Napoléon parlait des idéologues ! Si Pilate eût sérieusement cherché la vérité, c'eût été le moment de la trouver et de la saisir. En tous cas, ce dont il est convaincu maintenant, c'est que le personnage qu'il a devant lui, qu'il soit un rêveur ou un sage, n'est pas un rival de César. Aussi, avec « ce large sentiment de justice et de gouvernement civil que, comme le dit Renan, le Romain le plus médiocre portait partout avec lui, » il déclare aux Juifs sa conviction de l'innocence de Jésus, quant à l'accusation politique élevée contre lui.

Après cela, quel était son devoir ? De renvoyer Jésus purement et simplement. Mais, craignant de mécontenter les Juifs, qui avaient bien des motifs fondés de l'accuser auprès de ses supérieurs, il veut éviter de prendre une mesure qui ferait d'eux ses ennemis jurés, et il a recours à une série d'expédients. Le premier n'est pas raconté par Jean ; c'est le renvoi de l'affaire à Hérode, à l'occasion de la mention qui avait été faite de l'origine galiléenne de Jésus dans l'accusation des chefs (Luc 23.5) ; cette scène, décrite par Luc 23.6-12, est omise par Jean comme connue et n'ayant amené aucun résultat. C'était la comparution devant Pilate que Jean tenait surtout à reproduire. Dans la déclaration qui termine chez celui-ci le v. 38,

sont réunies les deux paroles de Pilate rapportées par Luc 23.4,14, qui précédèrent et suivirent l'envoi de Jésus à Hérode. — Le second expédient est celui dont Jean rend compte très sommairement dans les v. 39 et 40, et qui est raconté en détail par les synoptiques.

**18.39 Mais il est d'usage que je vous relâche un prisonnier, à la fête de Pâques. Voulez-vous que<sup>a</sup> je vous relâche le roi des Juifs? 40 Tous<sup>b</sup> donc s'écrièrent de nouveau<sup>c</sup> disant : Non pas lui, mais Barabbas ! Or Barabbas était un brigand.**

Dans le récit très abrégé de Jean relatif à cet épisode, c'est Pilate qui paraît prendre l'initiative de la proposition vis-à-vis du peuple, tandis que, dans le tableau dramatique de Marc, c'est le peuple qui se précipite avec de grands cris et demande la libération d'un prisonnier. Evidemment il y a ici chez Jean une lacune semblable à celle que nous avons observée entre les v. 32 et 33. L'accord avec Marc est aisé à établir. Le peuple profite d'un moment favorable, peut-être de celui où Jésus avait été envoyé à Hérode, pour demander ce qui lui était toujours accordé. Et au retour de Jésus, Pilate essaie de le faire bénéficier de cette circonstance. — L'origine de la coutume à laquelle se rapporte cette scène est inconnue. On a pensé que, puisque cet usage se rattachait à la fête de Pâques, il renfermait une allusion à la délivrance des Juifs de la captivité égyptienne. C'est possible. En tous cas il convient d'admettre que c'était quelque reste d'une vieille prérogative que le peuple exerçait lui-même au temps de son indépendance nationale (voir Hase). Les mots ἐν τῷ πάσχα, dans la fête de Pâques, ne renferment nullement, comme le prétendent Lange, Hengstenberg, etc., la preuve que le repas pascal était déjà célébré. Le 14 nisan faisait déjà partie de la fête (voir à 13.1). La délivrance du prisonnier devait avoir lieu le 14 et non le 15, afin qu'il pût prendre part au repas pascal avec tout le peuple. En faisant cette proposition aux Juifs, Pilate comptait certainement sur la sympathie

<sup>a</sup> N K U Y Π ajoutent ἵνα devant le second ἀπολῶσω.

<sup>b</sup> N B L X 15 Mnn. omettent πάντες (tous).

<sup>c</sup> G K N U Π 50 Mnn. It<sup>pl</sup>er Syr. Sah. Cop. omettent πάλιν (de nouveau).

du peuple pour Jésus, telle qu'elle s'était manifestée d'une manière éclatante le jour des Rameaux. Car il n'ignorait pas que c'était *par envie* que les principaux voulaient la mort de Jésus (Matthieu 27.18), et que le sentiment d'une partie du peuple leur était contraire. — Dans la dénomination *de roi des Juifs* domine, comme au v. 14. l'ironie. Seulement le sarcasme ne s'adresse pas à Jésus, pour qui Pilate éprouve dès le commencement un sentiment d'intérêt et de respect croissant, mais aux Juifs. Leur roi : voilà bien en effet le seul rival qu'ils auront jamais à opposer à César ! Mais, est-il dit Marc 15.11, « *les grands-sacrificateurs soulevèrent le peuple, afin qu'il leur relâchât Barabbas.* » Les amis de Jésus restèrent muets ou leur faible voix fut étouffée par celle des chefs et de leurs créatures. Quelques agitateurs décidés imposèrent leur volonté à la foule. Ainsi s'explique le πάντες, *tous*, de Jean, qui répond au ἀμπληθείς de Luc et qui manque sans doute à tort chez les alex. Car pourquoi l'aurait-on ajouté ? — Jusqu'ici, dans le récit de Jean, les Juifs n'avaient poussé aucune vocifération, et l'on s'étonne d'y lire ces mots : *Tous crièrent de nouveau.* Mais il en est autrement dans les récits de Marc 15.8 (ἀναβόησας ὁ ὄχλος), et de Luc 23.5-10 (« *Ils étaient disant. . . , ils l'accusaient avec insistance* » ). Ici encore le récit de Jean s'emboîte parfaitement dans celui de ses devanciers. — Le mot ληστής ne signifie pas toujours *brigand*, mais parfois *homme violent* en général. D'après Marc et Luc, Barabbas avait pris part à une émeute dans laquelle un meurtre avait été commis. Westcott observe avec raison que, dans ces temps de trouble, des actes de violence se commettaient fréquemment sous le masque du patriotisme. — La gravité du choix fait par le peuple est signalée par une de ces courtes propositions par lesquelles Jean caractérise un moment particulièrement solennel. Comparez 11.35 ; 13.30. — Le nom de celui qui fut proposé avec Jésus à l'option du peuple comporte deux étymologies : *Bar-abba, fils du père*, ou *Bar-rabban, fils du rabbin*. Dans le premier cas, il doit s'écrire avec une seule *r* ; dans le second, avec deux. La première manière de l'écrire se trouve dans presque tous les Mss. ; c'est aussi celle du Talmud, où ce nom revient très fréquemment (Lightfoot, p. 489). Mais le terme « fils du » peut

signifier deux choses fort différentes ; soit : fils du père, Dieu ; soit : fils du père, le rabbin. Ce second sens s'applique mieux à un nom ordinaire. Que cet incident ait été provoqué ou habilement exploité par Pilate, délivrer Jésus de cette manière, c'était en tout cas commettre à son égard un déni de justice. Car après la déclaration du v. 38, il devait être relâché comme innocent, et non comme un malfaiteur libéré par grâce. Cette première faiblesse de Pilate est bientôt suivie d'une autre plus grave. Nous arrivons au troisième expédient tenté par lui : la flagellation de Jésus.

**19.1 Alors donc Pilate prit Jésus et le fit fouetter<sup>a</sup> ; 2 et les soldats, ayant tressé une couronne d'épines, la placèrent sur sa tête et le revêtirent d'un manteau de pourpre<sup>b</sup> ; 3 et ils disaient : Salut, roi des Juifs ! Et ils lui donnaient des coups de verge.**

Pilate était monté sur son tribunal pour prononcer la libération de Barabbas. Ce fut alors qu'il reçut le message de sa femme (Matthieu 27.19). Hengstenberg croit devoir placer aussi à ce moment le lavement des mains. Mais cet acte doit avoir accompagné le prononcé de la condamnation qui n'eut lieu que plus tard (v. 13 à 16). Après les deux efforts impuissants qui ont été décrits. Pilate a recours à un troisième et dernier moyen. D'après le code criminel romain la flagellation devait nécessairement précéder le supplice du crucifiement. C'est ce que prouvent une foule de passages de Josèphe et des historiens anciens<sup>c</sup>. Comparez Matthieu 20.19 ; Luc 18.33, où Jésus, en prédisant sa Passion, ne sépare pas de la croix la flagellation ; Matthieu 27.26 et Marc 15.13 supposent la même chose. Mais il se passe cette fois quelque chose d'étrange. Pilate ordonne le supplice du fouet, sans se prononcer encore sur la peine du crucifiement ; il ne fait pas expressément de la première de ces deux peines le préliminaire de la seconde. Il espère évi-

<sup>a</sup> **N** L X a Cop. Sah. : λαβων. . . εμαστιγωσε.

<sup>b</sup> **N** B L N U X Λ Π 80 Mnn. It<sup>pl</sup>er Vg. Cop. Sah., ajoutent ici και ηρχοντο προς αυτον (ils s'approchaient de lui).

<sup>c</sup> Ainsi Justin (*Hist.* 24, 4) dit : « Le corps déchiré par les verges est cloué à la croix. » Voir Keim, III, p. 390, 391.



demment, en accordant cette satisfaction aux ennemis de Jésus, réveiller la pitié des plus modérés d'entre eux, ainsi que la compassion de la foule et le zèle de ses amis, et parvenir ainsi à détourner le dernier supplice. La flagellation, telle qu'elle se pratiquait chez les Romains, était une peine si cruelle que bien souvent le condamné y succombait. Le fouet était formé de baguettes ou de lanières dont l'extrémité était armée de morceaux d'os ou de plomb. Le condamné recevait les coups attaché à un petit poteau de manière à avoir le dos courbé et la peau tendue. Dès les premiers coups, le dos était mis en chair vive et le sang jaillissait. Parfois la mort suivait immédiatement<sup>a</sup>. — Les mauvais traitements sont uniquement le fait des soldats ; Pilate laisse faire, dans l'intention de tirer parti de ce qui se passe. — La couronne d'épines, le manteau de pourpre, la salutation, toute cette mascarade est une parodie de la royauté juive. — La plante épineuse est probablement le *Lycium spinosum* qui croît en abondance autour de Jérusalem et dont la tige flexible, armée de forts aiguillons, peut aisément se tresser. Le manteau rouge était un manteau commun de soldat, figurant le manteau de pourpre que portaient les rois. Ces persiflages s'adressent bien moins à Jésus personnellement, inconnu de ces soldats, qu'à la nation tout entière, méprisée et détestée des Romains. Ce sont les prétentions messianiques juives, que les soldats ridiculisent en la personne de celui qui passe pour avoir voulu les réaliser. — Ces mauvais traitements et cette flagellation sont évidemment les mêmes que ceux dont il est parlé Matthieu 27.27-31 et Marc 15.16-20 ; seulement ces évangélistes les placent après la condamnation prononcée, nous verrons pourquoi. Pilate, après avoir laissé faire, poursuit son but :

#### 19.4 Pilate sortit<sup>b</sup> de nouveau et leur dit : Voici, je vous l'amène

<sup>a</sup>Cicéron, dans les *Verrines*, emploie ces expressions : « être fouetté à mort ; » « tu mourras par les verges ; » « il fut emporté comme mort et mourut peu après » (voir Keim, III, p. 391 et 302).

<sup>b</sup>Ν Γ It<sup>pler</sup> : εζηλθεν tout court ; T. R. avec 10 Mjj. (E G H N etc.) It<sup>aliqua</sup> : εζηλθεν ουν ; 6 Mjj. (A B K etc.) Syr<sup>sch. hier</sup> : και εζηλθεν.

dehors, afin que vous connaissiez que je ne trouve aucun crime en lui<sup>a</sup> ;  
5 Jésus sortit donc, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre.  
Et il leur dit : Voici<sup>b</sup> l'homme ! 6 Lors donc que les principaux sacrifica-  
teurs et les huissiers le virent, ils s'écrièrent disant<sup>c</sup> : Crucifie, crucifie<sup>d</sup> !  
Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes et le crucifiez ; car, pour moi, je ne  
trouve pas de crime en lui.

La flagellation avait eu lieu dans la cour du prétoire (Marc 15.15-16), ainsi que les mauvais traitements qui avaient suivi. Dès que cette scène est terminée, Pilate sort avec Jésus. Ce spectacle ne pouvait manquer, dans sa pensée, de provoquer une intervention favorable du peuple et de lui fournir le moyen de tenir tête à la haine sacerdotale. Etrange manière cependant de prouver qu'il ne trouve en Jésus aucune faute que de lui infliger une pareille peine ! Au v. 4, Pilate veut dire : « Eh bien, vous devez le comprendre : c'en est assez maintenant. J'ai consenti à cela par condescendance pour vous : je n'irai pas plus loin ! » Le terme φορεῖν est plus grave que le simple φέρειν ; comparez Romains 13.4. Dans l'expression : *Voici l'homme !* il y a un mélange de respect et de pitié pour Jésus et un amer sarcasme pour le rôle absurde que les Juifs lui imputent : « Voilà l'être misérable contre lequel vous vous acharnez ! » Mais cette fois encore le calcul de Pilate est déjoué : nulle voix ne s'élève de la foule en faveur de la victime, et il se retrouve en face de la volonté des chefs qui persistent à pousser les choses jusqu'au bout, sans se contenter de ce demi-supplice. Les concessions précédentes n'ont fait que les enhardir. Plein d'indignation et de dépit, Pilate leur dit alors : « *Prenez-le, vous, et le crucifiez !* » ce qui, dans ce contexte., ne peut signifier que : « *Faites-le, vous, si vous le voulez ! Je vous laisse libres : pour moi, il m'est impossible de participer à un pareil meurtre !* »

<sup>a</sup>Ν : οπι αιτιαν ουχ ευρισκω. Les autres lisent ουδεμιαν αιτιαν et ajoutent εν αυτω, mais l'ordre des mots varie beaucoup.

<sup>b</sup>Ν B L X Y : ιδου au lieu de ιδε.

<sup>c</sup>Ν : εκραζαν au lieu de εκραυγασαν λεγοντες.

<sup>d</sup>T. R. omet avec B L quelques Mnn. Vg<sup>pler</sup> αυτον (*le*) que lisent 15 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. Sah. Cop.

Ce mouvement était noble, mais il n'en devait pas moins rester stérile ; car trois fois déjà Pilate avait déserté le terrain du droit strict, sur lequel seul il eût pu résister à la pression violente qui s'exerçait sur lui.

Naturellement, les Juifs ne pouvaient songer à user de l'impunité que leur offrait Pilate. Comment auraient-ils pourvu eux-mêmes à l'exécution ? Une fois le peuple délivré de la crainte qu'inspirait le pouvoir romain, les chefs sentaient bien qu'ils ne pourraient par eux-mêmes conduire à bien cette grosse affaire. Par une réaction subite, les partisans de Jésus pouvaient se retourner violemment contre eux et, entraînant la masse, faire tout échouer. Mesurant donc les dangers de cette offre, ils ont recours à un *troisième* moyen :

**19.7 Les Juifs lui<sup>a</sup> répondirent : Nous avons une loi ; et d'après notre<sup>b</sup> loi, il doit mourir ; car il s'est fait lui-même Fils de Dieu. 8 Lors donc que Pilate eut entendu cette parole, sa crainte augmenta. 9 Et il rentra<sup>c</sup> dans le prétoire et dit à Jésus : D'où es-tu ? Mais Jésus ne lui donna point de réponse.**

Les Romains laissaient en général aux peuples vaincus la jouissance de leurs lois et de leurs institutions nationales, exactement comme le font aujourd'hui les Français à l'égard des Musulmans algériens, dit Renan. Les Juifs, se plaçant à ce point de vue, en appellent à l'article de *leur code* (Lévitique 24.16), qui condamne à mort les blasphémateurs, et ils réclament impérieusement de Pilate l'application de cet article. On peut ici toucher du doigt la différence, si souvent méconnue, entre le titre de *Fils de Dieu* et celui de Messie ou de Roi des Juifs. L'enquête sur la prétention messianique ou royale de Jésus est terminée : on passe maintenant à un *tout nouveau* grief. Et comment les Juifs viendraient-ils si tard fonder l'accusation de blasphème sur un titre au sujet duquel on aurait discuté depuis

---

<sup>a</sup> **N** It<sup>pler</sup> omettent αὐτῷ (*lui*).

<sup>b</sup> **N** B L N Δ It<sup>pler</sup> Vg. Or. omettent ἡμῶν (*notre*).

<sup>c</sup> **N** omet πάλιν.

si longtemps à un tout autre point de vue ? C'est en vain que Weiss veut échapper à cette conséquence, en prétendant qu'il ne s'agit point d'un nouveau grief, mais que les Juifs cherchent simplement à se disculper de demander la mort d'un innocent. La suite montre clairement que l'enquête recommence tout à nouveau. — La parole des Juifs a produit sur Pilate un effet auquel ils ne s'attendaient point. Elle a confirmé un pressentiment redoutable qui se formait de plus en plus chez lui. Il avait entendu parler des miracles de Jésus, de son caractère élevé et mystérieux, de ses enseignements et de sa conduite ; il venait de recevoir de sa femme un message étrange ; Jésus lui-même produisait sur lui une impression telle qu'il n'en avait reçue d'aucun homme : il se demande si tout cela ne s'explique pas par ce titre de Fils de Dieu ! Si cet homme extraordinaire était réellement un être divin apparu sur la terre ? La vérité se présente naturellement à son esprit sous la forme des superstitions païennes et des souvenirs mythologiques. L'on sait en effet combien est souvent rapide le passage du scepticisme aux craintes les plus superstitieuses. Reuss ne veut pas admettre que ce soit là le motif de l'accroissement de crainte que Jean signale chez Pilate. Il explique ce fait par l'autorité de *la loi* qu'on oppose à la sienne et qui le jette dans un embarras toujours plus grand. Mais, dans ce qui suit, tout roule sur la dignité de Fils de Dieu. C'est cette idée qui, comme nous allons voir, préoccupe Pilate et devient le sujet de son nouvel entretien avec Jésus. C'est donc bien là le fondement de sa crainte. Pilate, ayant ouï ce mot : Fils de Dieu, ramène Jésus au prétoire afin de s'entretenir là-dessus avec lui en particulier. La question : *D'où es-tu ?* ne peut se rapporter à l'origine *terrestre* de Jésus ; Pilate sait bien qu'il est de Galilée. Le sens est certainement : « Es-tu de la terre ou du ciel ? » C'est donc en vain que Reuss prétend l'appliquer uniquement à sa *mission* et non à l'*origine* de sa personne, en s'appuyant sur 9.29. Dans le sanhédrin on pouvait bien poser la question de la mission de Jésus : s'il était un vrai ou un faux prophète ? Mais cette distinction n'avait pas de sens pour un homme tel que Pilate. — On s'est étonné du refus de répondre de Jésus. D'après les

uns, il se tairait parce qu'il craindrait, en répondant selon la vérité, d'entretenir une superstition païenne dans l'esprit de son juge. Selon d'autres, il refuserait de répondre à une question qui n'est pour Pilate qu'affaire de curiosité. Lampe, Luthardt, Keil pensent qu'il ne veut pas, en révélant à Pilate sa grandeur divine, empêcher le plan de Dieu de s'exécuter jusqu'au bout. La vraie réponse me paraît résulter de tout ce qui précède : Pilate en savait assez sur le compte de Jésus pour le libérer : il l'avait lui-même déclaré innocent. Cela aurait dû lui suffire. Ce qu'il voulait savoir de plus « n'appartenait pas à sa compétence » (Ebrard). S'il ne délivrait pas Jésus en tant qu'homme innocent, il méritait de le crucifier, lui, le Fils de Dieu. Son crime devenait son châtiment. — Du reste, Hengstenberg observe avec raison que ce silence est une réponse. Si la prétention dont les Juifs accusaient Jésus n'eût pas été fondée, il ne pouvait manquer de la démentir.

**19.10 Pilate lui dit<sup>a</sup> : Tu ne me parles pas ? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher et que j'ai le pouvoir de te crucifier<sup>b</sup> ? 11 Jésus répondit<sup>c</sup> : Tu n'aurais<sup>d</sup> aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'était donné d'en haut ; c'est pourquoi celui qui m'a livré<sup>e</sup> à toi, est coupable d'un plus grand péché.**

Pilate sent un reproche dans ce silence. Il se redresse de toute sa hauteur de juge et de gouverneur romain. De là le ἐμοί, à moi, en tête (« à moi, si ce n'est aux autres »), et la répétition des mots : *J'ai le pouvoir*. — Le T. R. place le : *de te crucifier*, avant le : *de te relâcher*. Sans doute l'idée du supplice imminent est celle qui domine l'entretien ; mais la parole devient plus grave encore si elle se termine par ce mot terrible : *te crucifier*. Pilate

<sup>a</sup> N A plusieurs Mnn. Syr. Cop. omettent ουν.

<sup>b</sup> N A B E N e Syr<sup>sch</sup> placent απολυσαι σε (*te relâcher*) avant σταυρωσαι σε (*te crucifier*). T. R., avec les 14 autres Mjj., fait l'inverse.

<sup>c</sup> N B L It<sup>aliq</sup> Sah. Syr<sup>sch</sup> ajoutent αυτω.

<sup>d</sup> N A L N X Y Λ Π 12 Mnn. Cop. : εχεις (*tu n'as*) au lieu d'ειχες (*tu n'aurais*).

<sup>e</sup> N B E Δ Λ It. Vg. Syr. etc. : παραδους (*celui qui m'a livré*) au lieu de παραδιδους (*celui qui me livre*), dans T. R. avec A et 12 autres Mjj.

croit disposer de Jésus ; il ne parle que de son pouvoir, sans penser à sa dépendance et à sa responsabilité. Jésus lui rappelle qu'en réalité il ne dispose de rien du tout ; car son pouvoir lui est donné. — Ce mot *donné* est opposé au double *j'ai* de Pilate. La leçon ἔχεις, *tu as*, de **N** A, etc., est évidemment fautive. Cette fois Jésus parle ; lui aussi se redresse ; il se pose en juge de son juge, ou plutôt de tous ses juges ; et, comme s'il était déjà assis lui-même sur son tribunal, il pèse dans son infaillible balance et Pilate et le sanhédrin. Le διὰ τοῦτο, *à cause de cela*, porte sur le mot *donné* : « Parce que cette position en vertu de laquelle tu as pouvoir sur moi, t'est donnée, voilà pourquoi tu es moins coupable que celui qui me livre à toi en vertu d'un pouvoir qu'il s'est lui-même arrogé. » En effet Dieu, en assujettissant son peuple à la puissance romaine, l'avait soumis à la juridiction impériale, en ce moment déléguée à Pilate. Mais le sanhédrin, en s'emparant de la personne de son roi malgré toutes les preuves qu'il avait données de sa mission divine, et en le livrant à l'autorité païenne, s'arrogeait un droit que Dieu ne lui avait pas départi et commettait un acte de félonie théocratique. — *Celui qui m'a livré à toi* n'est donc ni Judas, — Jésus n'aurait pas pu dire dans ce sens : *à toi*. — ni Caïphe, qui n'agit qu'au nom du corps qu'il représente et qui n'est pas nommé dans toute cette scène. C'est le sanhédrin, le représentant officiel du peuple juif au nom duquel agit ce corps. — L'explication que nous venons de donner de cette parole de Jésus se rapproche de celle de Calvin : « Celui qui me livre à toi est le plus coupable des deux, parce qu'il se sert *criminellement* de ton *légitime* pouvoir. » Plusieurs interprètes pensent que Jésus veut distinguer entre la fonction de juger, qui est officielle, et celle d'accuser, qui est volontaire. Mais les Juifs n'accusaient pas seulement, ils avaient jugé. Les autres explications ne rendent pas compte du *à cause de cela*. Ainsi les suivantes : Pilate est moins coupable « parce qu'il pèche par faiblesse plutôt que par méchanceté » (Euthymius) : — « parce qu'il a moins de connaissance que les Juifs » (Grotius). — Bien loin de s'irriter de cette réponse, Pilate est profondément saisi par la majesté qu'elle respire. De là la quatrième phase

du procès : c'est le suprême effort de Pilate pour délivrer Jésus, mais qui échoue devant un *quatrième* et dernier moyen tenu en réserve par le sanhédrin. Comme l'observe Hengstenberg, « c'est une mauvaise politique pour gagner le monde que de commencer par lui accorder la moitié de ce qu'il demande. »

**19.12 Dès ce moment Pilate cherchait à le délivrer; mais les Juifs criaient<sup>a</sup>, disant : Si tu délivres cet homme, tu n'es pas ami de César; quiconque se fait roi, s'oppose à César.**

Ἐκ τούτου : dès et en vertu de ce mot prononcé par Jésus ; comparez 6.66 — Jean semble dire que tous les efforts qu'avait faits précédemment Pilate dans le but de délivrer Jésus n'avaient rien été en comparaison de ceux qu'il fit dès maintenant, sous l'impression de cette dernière parole qu'il venait d'entendre. Weiss repousse ce sens et ne voit dans le *il cherchait* que cette idée : il se proposait d'en finir en le relâchant, quand la parole des Juifs l'en empêcha. Mais l'imparfait : *il cherchait*, implique une série d'efforts et de nouvelles tentatives auprès des Juifs. — Seulement ceux-ci, avaient préparé une arme dont ils avaient résolu de n'user qu'à la dernière extrémité tant elle était ignoble à leurs propres yeux, et pour celui qui en était l'objet et pour ceux qui s'en servaient. C'était celle de intimidation personnelle. L'empereur régnant, Tibère était le plus soupçonneux des despotes. L'accusation de haute trahison était toujours bien accueillie de ce tyran. *Qui atrocissimè exercebat leges majestatis*, dit Suétone. Le plus impardonnable grief était d'avoir laissé périliter son autorité. Voilà le péril que les Juifs évoquent aux regards effrayés de Pilate. Ce terme équivoque de *roi des Juifs*, avec la couleur politique qu'il ne pouvait manquer d'avoir aux yeux de Tibère, ferait infailliblement passer Pilate pour un administrateur infidèle, qui avait tenté de soustraire au supplice un adversaire de l'autorité impériale ; et son procès serait bientôt fait ; Pilate le savait

---

<sup>a</sup>T. R. avec 9 Mjj. (E H K etc.) : *εκραζον* ; A I L M N Y Π 24 Mnn. Or. : *εκραγαζον* ; B 13 Mnn. : *εκραγασαν*. — **Ν** : *ελεγον* au lieu d'*εκρ. λεγοντες*.

bien. Il est vrai que, faire jouer ce ressort, c'était, de la part des Juifs, renier leur grande espérance nationale, la notion même du Messie, et s'inféoder à l'empire. Une telle victoire était un suicide. Sous ce rapport aussi il est aisé de comprendre que, dans leur plan de bataille, ils eussent gardé cette manœuvre pour la dernière ; c'était le coup du désespoir. L'effet en fut immédiat :

**19.13 Ayant donc entendu ces paroles<sup>a</sup>, Pilate fit sortir Jésus et s'assit sur le tribunal<sup>b</sup>, dans le lieu appelé le Pavé et en hébreu Gabbatha. 14 Or c'était la préparation de la Pâque et<sup>c</sup> environ<sup>d</sup> la sixième<sup>e</sup> heure. Et il dit aux Juifs : Voici votre roi ! 15 Eux s'écrièrent<sup>f</sup> : Ote, ôte, crucifie-le ! Pilate leur dit : Crucifierai-je votre roi ? Les principaux sacrificateurs répondirent : Nous n'avons pas d'autre roi que César.**

Le pluriel τῶν λόγων τούτων, *ces paroles*, chez les alex. et autres, montre que le v. 12 n'a fait que résumer le discours des Juifs. Devant la menace qu'il impliquait, le juge, qui depuis si longtemps déjà reniait son rôle, baisse la tête et se résigne. Sans dire un mot de plus, il fait amener Jésus hors du prétoire, car la sentence devait être prononcée en présence de l'accusé ; et il monte une seconde fois sur son tribunal. — Le nom Ἀιθόστρωτον signifie : *lieu pavé en pierres*. Devant le prétoire se trouvait un de ces pavés de mosaïque sur lesquels les magistrats romains avaient coutume de placer leur siège judiciaire. Le nom araméen *Gabbatha* n'est point la traduction du précédent ; il est emprunté à la nature du lieu. Il signifie : *éminence, colline*.

<sup>a</sup>T. R. lit avec K N U une partie des Mnn. Syr<sup>sch</sup> τουτον τον λογον; Λ Π : τον κ. τουτον (*cette parole*); tous les autres : τουτων των λογων ου των λ. τουτων (*ces paroles*).

<sup>b</sup>Ⲛ A B I L N U X Π 15 Mnn. omettent του devant βηματος.

<sup>c</sup>T. R. avec E H I S Y Γ Λ : ωρα δε; 10 Mjj. (Ⲛ A B L M Ⲛ etc.) : ωρα ην; K : ωρα δε ην.

<sup>d</sup>Les Mss. se partagent entre ως et ωσει (T. R. avec 5 Mjj).

<sup>e</sup>Au lieu de εκτη (*sixième*), L X Δ 3 Mnn. lisent τριτη (*troisième*).

<sup>f</sup>Au lieu de οι δε εκραυγασαν, K N Y Π : οι δε εκραυγαζον; B L X : εκραυγασαν ουν εκεινοι; Ⲛ : οι δε ελεγον.



Jean intercale ici l'indication du *jour* et de l'*heure* où la sentence fut prononcée. Dans quel but ? Serait-ce à cause de la solennité et de l'importance de ce moment décisif pour le sort de l'humanité ? Ou bien veut-il expliquer par là l'impatience des Juifs, qui se manifeste au v. 15, de voir ce long procès se terminer enfin et le supplice se consommer avant la fin de cette journée ? — *C'était la préparation de la Pâque*, dit Jean. Les interprètes qui pensent que le repas pascal avait été célébré la veille au soir donnent à παρασκευή, *préparation*, la signification technique que ce terme a parfois dans la langue patristique, celle de *vendredi*, ce jour étant celui où l'on préparait les aliments pour le sabbat : « la préparation du sabbat. » Comparez Matthieu 27.62 ; Luc 23.54, et surtout Marc 15.42 : « la préparation qui est le pro-sabbat. » Le complément τοῦ πάσχα, *de la Pâque*, devrait rappeler dans ce cas la semaine pascale, à laquelle appartenait ce vendredi-là. Mais de ce que παρασκευή tout court a pris ce sens technique de *vendredi*, il ne résulte pas que, quand ce mot suivi d'un complément comme τοῦ πάσχα, *de la Pâque*, il ne conserve pas son sens naturel de *préparation* : « la préparation de la Pâque. » Ce complément a précisément pour but de distinguer cette préparation de la Pâque de la simple préparation sabbatique ordinaire. S'il ne s'agissait que d'indiquer le jour de la semaine, à quoi bon ajouter ici le complément : *de la Pâque*, qui n'apprenait absolument rien au lecteur, puisqu'après 13.1 ; 18.28, etc., nul n'ignorait que l'on ne fût en ce moment dans la semaine pascale ? Chaque lecteur grec, en entendant cette locution devait penser au 14 nisan, connu comme jour où l'on préparait le repas pascal. Cette date concorde donc avec celles de 13.1-29 ; 18.28, et nous conduit, comme tous ces passages à l'idée que le repas pascal n'était point encore célébré, mais devait avoir lieu le soir de ce jour.

D'après Jean, la sentence de Jésus fut prononcée *environ à la sixième heure*, c'est à dire vers midi, à moins qu'on n'admette la manière de compter d'après laquelle Jean ferait commencer le jour à minuit, selon l'usage du barreau romain. Il est certainement difficile d'accorder cette heure de

midi avec le récit de Matthieu, d'après lequel, à cette heure-là. Jésus était depuis un certain temps déjà suspendu à la croix, et plus difficile encore de la concilier avec Marc 15.23, où il est dit que ce fut à la *troisième heure*, c'est-à-dire à neuf heures, que Christ fut *crucifié*. Mais la difficulté est-elle réellement moindre si, avec Rettig, Tholuck, Wieseler, Keil, Westcott, etc., nous admettons que Jean compte en partant de minuit et que l'heure indiquée est par conséquent *six heures* du matin ? N'était-ce pas d'après les synoptiques l'heure où, à la suite de la séance du matin, le sanhédrin amenait Jésus à Pilate ? Keil calcule ainsi : A cinq heures la dernière séance du sanhédrin, jusqu'à six heures ou six heures et demie ; puis les négociations avec Pilate et le prononcé de la sentence peu après. Mais est-il possible de resserrer dans un si court espace :

1. la première comparution chez Pilate ;
2. l'envoi chez Hérode ; comparez les mots ἐν λόγοις ἰκανοῖς (Luc 23.9) ;
3. la discussion relative à la libération de Barabbas ;
4. la flagellation, avec la scène de l'*Ecce homo* ;
5. le renouvellement d'enquête, à la suite de cette scène, et enfin le prononcé de la condamnation ?

Non, ce n'est pas trop de la plus grande partie de la matinée pour tant de choses. La leçon τρίτη, *troisième* (9 heures), dans quelques Mss. de Jean, serait donc en elle-même fort suspecte, quand elle ne serait pas si évidemment une correction destinée à concilier les deux récits. Eusèbe a supposé que quelque ancien copiste avait fait du gamma ( $\Gamma' = 3$ ) un stigma ( $\varsigma' = 6$ ). Cette supposition est en soi peu vraisemblable. Rappelons-nous plutôt 1° que l'on divisait en gros le jour, comme la nuit, en quatre portions, de trois heures chacune. C'est ce qui explique pourquoi il n'est presque jamais fait mention, dans tout le N. T., que des *troisième*, *sixième* et *neuvième* heures (comparez Matthieu 20.1-5), et pourquoi aussi, comme le remarque Hengstenberg, les expressions à *peu près*, *environ*, y sont si fréquentes (Matthieu 27.46 ; Luc 23.44 ; Jean 4.6 ; Actes 10.3,9). Ce mot *environ* est aussi ajouté par

Jean dans notre passage. Il est donc certainement permis de prendre des moyennes, soit chez Marc, soit chez Jean, surtout si l'on se rappelle que, comme le dit Lange, les apôtres n'avaient pas la montre en main. Comme la troisième heure de Marc, proprement neuf heures, peut comprendre tout le temps de huit à dix heures, ainsi la sixième heure chez Jean s'étend certainement aussi de onze à midi. La distance n'est donc plus si grande. Mais surtout, 2<sup>o</sup> il faut tenir compte d'une circonstance importante, relevée par Lange : c'est que Matthieu et Marc, ayant donné à la flagellation de Jésus le sens qu'elle avait d'ordinaire en pareil cas, en ont fait le *commencement* du supplice. On le voit clairement par la manière dont ils en parlent tous les deux en la rattachant étroitement au prononcé de la condamnation ; Matthieu 27.20 : « Il leur abandonna Jésus après l'avoir fait fouetter ; » comparez Marc 15.15. Ils ont donc réuni en un seul les deux actes judiciaires nettement distingués par Jean, celui de la *flagellation* et celui de la *condamnation* finale, et ils ont ainsi tout naturellement daté le second du même moment que le premier. Comment Weiss peut-il appeler cette solution une affirmation sans preuve ? Elle résulte clairement de la comparaison des récits. Hofmann a proposé la solution suivante : Il faudrait ponctuer après le mot παρασκευῆς, et traduire : « C'était vendredi, et de la Pâque la sixième heure » (en retranchant le δέ après ὥρα avec les principaux Mjj.). Mais on compte les heures du *jour* non celles de la *fête* !

Il y a une sanglante ironie dans cette parole de Pilate : *Voilà votre roi !* Mais elle est à l'adresse des Juifs non de Jésus. Envers ce dernier, Pilate se montre constamment plein d'un respectueux intérêt, qui, vers la fin, va même jusqu'à la crainte. Dans ce sarcasme il y a en même temps un côté sérieux. Pilate comprend que, s'il est un homme par lequel le peuple juif doit remplir dans le monde une mission, c'est celui-ci. — La rage des chefs s'accroît à l'ouïe de cette déclaration. Les trois aoristes impératifs expriment l'impatience, la hâte d'en finir. Pilate est dès maintenant résigné à céder ; mais auparavant il veut se donner le plaisir de retourner encore

une fois le poignard dans la plaie : *Crucifierai-je votre roi ?* Il se venge ainsi de l'acte de bassesse auquel on le contraint. Les Juifs se trouvent poussés par là à la déclaration mémorable par laquelle ils ont prononcé eux-mêmes l'abolition de la théocratie et l'absorption d'Israël dans le monde des Gentils. Eux qui ne nourrissent qu'une pensée, le renversement du trône des Césars par le Messie, ils se laissent entraîner par la haine de Jésus jusqu'à s'écrier devant le représentant de l'empereur : « *Nous n'avons pas d'autre roi que César.* » « *Jesum negant, dit Bengel, usque eo ut omnino Christum negent.* »

Après cela, tout est dit. En reniant l'attente du Messie, Israël vient de se renier lui-même ; c'est à ce prix qu'il obtient que Jésus lui soit livré. Ἀυτοῖς, à eux, dit Jean, et non aux exécuteurs romains. Car ceux-ci ne seront que les instruments aveugles du meurtre juridique qui va se commettre.

La critique moderne (Baur, Strauss, Keim) envisage tout le tableau de la conduite de Pilate comme fictif. La pensée de l'auteur serait de personifier en Pilate la sympathie du monde païen pour l'Évangile et de faire retomber sur Israël à peu près toute la responsabilité du crime. Mais :

1. Le fait ne se présente pas autrement chez les synoptiques, dans les Actes et dans les épîtres. Dans Matthieu, le gouverneur *est étonné* (v. 14) ; il sait que c'est *par envie* que les chefs lui livrent Jésus (v. 18) ; il s'efforce d'opérer par le moyen du peuple sa libération plutôt que celle de Barabbas (v. 17 et 22). Il demande indigné : « *Quel, mal a-t-il donc fait ?* » (v. 23). Il voit *qu'il ne gagne rien* et finit par céder en se déclarant, par un acte solennel, *innocent du sang de ce juste* (v. 24). Voilà le tableau de la condamnation de Jésus par Pilate dans l'évangile qu'on appelle judéo-chrétien. Diffère-t-il réellement du tableau de Jean ? Marc fait ressortir encore plus clairement que Matthieu l'empressement avec lequel Pilate profite de la demande spontanée de la foule de lui relâcher un prisonnier, et l'appui qu'il compte trouver, pour sauver Jésus, dans la sympathie populaire (v. 8-10). Luc ajoute aux autres tentatives de Pilate celle du renvoi de Jésus à Hérode et la

proposition deux fois répétée de le relâcher au prix d'une simple flagellation (v. 16 et 22). « *Ayant le désir de délivrer Jésus,* » est-il dit expressément v. 20. Puis au v. 22 : « Et il leur dit *pour la troisième fois* : Quel mal a-t-il donc fait ? » Dans les Actes, dont on relève aujourd'hui la tendance conciliatrice envers le judaïsme, Pierre charge, aussi bien que Jean, les Juifs de toute la responsabilité du meurtre : « *Vous l'avez cloué par les mains des méchants* » (Actes 2.23 ; comparez 3.15). Il n'y a pas jusqu'à Jacques qui, s'adressant aux riches de sa nation, ne leur dise : « *Vous avez condamné et mis à mort le Juste* » (5.6). L'Apocalypse enfin ce livre dont on fait le manifeste du judéo-christianisme le plus prononcé, désigne Jérusalem, comme « la Sodome et l'Égypte spirituelle où notre Seigneur a été crucifié » (11.8). La notion de lieu (où) renferme bien évidemment ici celles de causalité et de responsabilité.

2. D'ailleurs le second siècle, où l'on prétend placer la composition du IV<sup>e</sup> évangile, fut, depuis Trajan jusqu'à Marc-Aurèle, un temps de persécution sanglante de la part du monde païen contre l'Église, et il serait bien étrange qu'à cette époque un auteur eût attribué au gouverneur romain un caractère imaginaire dans le but de personnifier en lui *la sympathie* du monde païen pour l'Évangile<sup>a</sup> !
3. Enfin la scène retracée par Jean se défend d'elle-même. Il est impossible de dépeindre plus au naturel l'astuce la persévérance, l'impudente souplesse de l'accusateur décidé à réussir à tout prix, d'une part, et de l'autre, la lutte opiniâtre, dans le cœur du juge, entre la conscience de sa charge et le soin de ses intérêts, entre la crainte de sacrifier un innocent, plus redoutable peut-être qu'il n'y paraissait extérieurement, et celle de pousser à bout un peuple exaspéré

---

<sup>a</sup>Il faut cependant remarquer que c'est dans des écrits apocryphes du II<sup>e</sup> siècle, comme *l'Évangile de Pierre* ou *les Actes de Pilate* (l'écrit primitif, cité par Justin), que l'on rencontre la tendance à altérer — dans un but apologétique — le vrai cours des choses tel qu'il ressort de nos évangiles, pour faire paraître Pilate dans le jour le plus favorable et le décharger de la responsabilité du meurtre de Jésus en la rejetant sur les Juifs. On sait que, dans l'évangile de Pierre (v. 2), c'est Hérode qui donne, l'ordre de le conduire au supplice. Pilate y est l'ami de Joseph d'Arimatee (v. 3) et appelle Jésus le Fils de Dieu (v. 46). G. G.

par des injustices criantes et de se voir accusé auprès d'un empereur soupçonneux dont *un trait de plume* (Reuss) pouvait le précipiter dans l'abîme ; entre le froid scepticisme enfin et les impressions passagères de la religiosité naturelle et même de la superstition païenne. Reuss reconnaît que c'est « le quatrième évangile qui donne la véritable clef du problème de la conduite inconcevable de Pilate : « Jésus fut sacrifié par lui à une exigence de position (p. 675). Sauf les lacunes naturelles résultant « de ce qu'aucun témoin n'a tout vu d'un bout à l'autre » le récit évangélique (y compris celui de Jean) porte, selon cet auteur, « le cachet d'une entière authenticité » (*ibidem.*). Ces deux figures, en effet, l'une d'une froide et diabolique perversité (Caïphe, comme représentant du sanhédrin), l'autre d'une lâcheté et d'une mobilité d'impression digne de pitié, contrastant toutes deux avec la calme dignité et la sainte majesté du Christ, — forment un tableau que nous ne craignons pas d'appeler le chef-d'œuvre de l'évangile de Jean et qui, à lui seul, pourrait au besoin servir à tout cet écrit de certificat d'authenticité.

Où Jean a-t-il puisé des renseignements si parfaits ? Peut-être a-t-il tout vu lui-même. Les séances judiciaires chez les Romains étaient publiques, et il n'était pas empêché d'entrer dans la cour du prétoire par le même scrupule que les Juifs. Car il n'avait pas, lui, de pâque à manger le soir.

## TROISIÈME SECTION

### Le supplice de Jésus.

1. Le crucifiement : v. 16<sup>b</sup> à 18;
2. L'écriteau : v. 19 à 22;
3. Le partage des vêtements : v. 23-24;
4. Le legs filial : v. 25 à 27;
5. La mort : v. 28 à 30;
6. Le brisement des jambes et le coup de lance : v. 31 à 37;
7. L'inhumation : v. 38 à 42.

Jean ne veut pas présenter le tableau complet du supplice de Jésus. Il relève quelques circonstances omises par ses devanciers et en même temps complète et précise leurs récits.

Le crucifiement :

**19.16 Alors il le leur livra pour être crucifié. Or<sup>a</sup> ils prirent Jésus<sup>b</sup>; 17 et portant sa croix<sup>c</sup>, il sortit de la ville vers le lieu appelé la place du Crâne, en hébreu Golgotha, 18 où ils le crucifièrent et avec lui deux autres, un de chaque côté, Jésus au milieu.**

Ces deux versets, 17 et 18, résument très sommairement le récit synoptique. Le sujet de *ils prirent* est : les Juifs (v. 16<sup>a</sup>); c'étaient eux qui exécutaient la sentence par les mains des soldats. Il en serait autrement si les

<sup>a</sup>Les Mss. se partagent entre δε (T. R. avec 14 Mjj.) et ουν (B L X). παρελαβον (T. R. 14 Mjj.) et παραλαβοντες (M N U).

<sup>b</sup>Après τον Ιησουν. T. R. lit avec A plusieurs Mnn. It<sup>aliq</sup> : και απηγαγον (et l'emmenèrent); 10 Mjj. 130 Mnn. : και ηγαγον; B L X plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Cop. retranchent ces mots. **N** M N U : απηγαγον (**N** : οι δε λαβοντες τον Ι. απηγαγον αυτον).

<sup>c</sup>T. R. avec 12 Mjj. : αυτου (εαυτου); B X : αυτω; **N** L Π : εαυτω.

mots suivants : *et l'emmenèrent*, dans le T. R., étaient authentiques. Car alors le sujet serait : les soldats. — D'après d'anciens témoignages, les condamnés devaient porter eux-mêmes leur croix, du moins la pièce de bois horizontale. C'est ce que suppose d'ailleurs l'expression figurée employée par Jésus dans les synoptiques : « *Si quelqu'un veut venir après moi... , qu'il se charge de sa croix* » (Matthieu 16.24 et parallèles). Jean seul mentionne ce trait des souffrances de Jésus. Il ne contredit point, en cela, les synoptiques, qui racontent que Simon de Cyrène fut requis d'accomplir cet office. Car le participe βασταζων, *portant*, se lie étroitement au verbe ἐξῆλθεν : *il sortit, portant*. Au moment du départ, Jésus fut soumis à la règle commune. Plus tard, on craignit sans doute de le voir succomber, et on profita de la rencontre de Simon pour le décharger du fardeau. — Moïse avait interdit les exécutions capitales dans l'enceinte du camp (Lévitique 24.14 ; Nombres 15.33), et l'on était resté fidèle à l'esprit de cette loi, en mettant à mort les criminels hors de l'enceinte des villes (1 Rois 21.13 ; Actes 7.58). C'est sur cet usage qu'est fondée l'exhortation Hébreux 12.13. Ἐξῆλθεν signifie donc : *il sortit de la ville*. Le Saint-Sépulcre se trouve aujourd'hui assez avant dans l'intérieur de Jérusalem ; mais le mur d'enceinte peut avoir été déplacé. Le rocher encore à nu en cet endroit semble prouver que cette partie de la ville n'était pas habitée autrefois. Du reste, sur le lieu du supplice et sur celui de la sépulture de Jésus, il n'existe aucune tradition certaine<sup>a</sup>. — Le nom de *place du crâne* ne vient point des exécutions qui avaient lieu en cet endroit ; il faudrait le pluriel : endroit *des crânes* ; et l'on n'eût pas laissé

<sup>a</sup>Il paraît aujourd'hui établi, entr'autres par les travaux de Schick, que le mur de la ville, au temps de Jésus, — c'est-à-dire le « second » mur, car le « troisième, » qui suivait sans doute à peu près le tracé du mur actuel, ne fut construit que sous Agrippa I (41-44), — passait au sud et à l'est du Saint-Sépulcre actuel, et laissait par conséquent celui-ci en dehors des limites de la ville d'alors. Il est certain aussi que le Calvaire traditionnel est formé par un rocher naturel où l'on constate l'existence de nombreuses grottes sépulcrales. Rien ne s'oppose donc à l'authenticité de la tradition concernant Golgotha et le tombeau de Jésus. Voir l'article de Guthe (« das heilige Grab, » dans la *Realen-cyclopedie* de Hauck, VII, spécialement p. 46-49), qui se prononce nettement en sa faveur. C'est également l'avis d'un juge aussi compétent que le Dr K Furrer (*Zeitschr. fur neutest. Wissenschaft*, 1902. p. 265) G. G.



chez les Juifs de tels restes à découvert. L'origine du nom était sans doute la forme arrondie et l'aspect dénudé de la colline. *Golgotha* : de גלגול, en araméen גלגול, *crâne*, de גלל, *rouler*. — Le mot ἑβραϊστί se trouve quatre fois dans notre évangile, deux fois dans l'Apocalypse, du reste nulle part dans tout le N. T.

La croix avait la forme d'un T. Elle était peu élevée (voir v. 29). Parfois on la couchait par terre ; on y clouait le condamné ; puis on la dressait. Mais le plus souvent, elle était affermie en terre : le condamné était amené à la hauteur convenable au moyen de cordes (*in crucem tollere*) ; puis les mains étaient clouées sur la pièce de bois transversale. Pour qu'elles ne fussent pas déchirées par le poids du corps, celui-ci reposait sur un billot de bois fixé au fût de la croix et sur lequel le condamné était comme à cheval. On a longuement discuté, dans les temps modernes, la question de savoir si les pieds aussi étaient cloués. Les passages des anciens cités par Meyer (voir à Matthieu 27.35) sont décisifs : ils prouvent que, dans la règle, les pieds étaient cloués. Luc 24.39 fait penser qu'il en fut ainsi de Jésus. On vivait ordinairement sur la croix une douzaine d'heures, quelquefois jusqu'au troisième jour.

Ce genre de mort réunissait au plus haut degré les douleurs et l'infamie de tous les autres supplices. *Crudelissimum teterrimumque supplicium*, dit Cicéron (*in Verrem*). L'inflammation croissante des plaies, la position contre nature, l'immobilité forcée et la rigidité des membres qui en résultait, les congestions locales, surtout à la tête, l'angoisse inexprimable résultant du trouble de la circulation, une fièvre et une soif ardentes torturaient le condamné sans le tuer. — Étaient-ce les Juifs qui avaient demandé l'exécution de deux autres condamnés, afin de rendre plus complet l'opprobre de Jésus ? Ou devons-nous voir ici une insulte de Pilate au peuple juif, figuré par ces deux compagnons de supplice de son roi ? Il est difficile de le dire.

L'écriteau :

**19.19 Pilate fit faire aussi une inscription et la fit mettre au haut de la croix; il y était écrit : Jésus de Nazareth, le Roi des Juifs. 20 Beaucoup de Juifs lurent donc cette inscription, parce que le lieu où Jésus fut crucifié était près de la ville; et elle était écrite en hébreu, en grec et en latin<sup>a</sup>. 21 Les grands-sacrificateurs des Juifs disaient donc à Pilate : N'écris pas : Le Roi des Juifs<sup>b</sup>, mais que celui-là a dit : Je suis roi des Juifs. 22 Pilate répondit : Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit.**

Jean complète ici le récit très abrégé des synoptiques. D'après la coutume romaine, le *cruciarus* portait lui-même ou l'on portait devant lui, sur le chemin du supplice, un écriteau (*titulus*, τίτλος, ἐπιγραφή, σανίς, ἀτία) renfermant l'indication de son crime et qui était ensuite fixé à la croix. Pilate profita de cet usage pour stigmatiser les Juifs, en proclamant encore une dernière fois ce malfaiteur leur roi. — Tholuck, de Wette ont pensé qu'il fallait expliquer le ἔγραψε le sens de *avait écrit* : Meyer et Weiss admettent que Pilate fit écrire pendant et placer l'inscription après le crucifiement. Mais le δὲ καί, *or aussi* est une liaison assez lâche pour permettre de placer ces actes au moment même du crucifiement, ce qui est plus naturel. La mention des trois langues dans lesquelles était rédigée cette inscription, se trouverait aussi dans Luc selon la leçon ordinaire; mais cette leçon est incertaine. L'hébreu était la langue nationale, le grec la langue universellement comprise, et le latin celle des maîtres. Pilate voulait ainsi donner à l'inscription la plus grande publicité possible. Jésus, au degré le plus profond de son abaissement, a donc été proclamé Roi-Messie dans la langue des trois principaux peuples du monde. — L'expression : *les grands-sacrificateurs des Juifs*, v. 21, est remarquable. Elle ne se retrouve nulle part. Hengstenberg l'explique par un contraste intentionnel avec le terme de *roi des Juifs*. C'était bien, en effet, entre ces deux puissances théocratiques qu'était la lutte. Cependant cette explication est recherchée;

<sup>a</sup>Au lieu de εβρ., ελληγν., ρωμ., B L N X 8 Mnn. e Sah. Cop. Syr<sup>hier</sup> lisent εβρ., ρωμ., ελληγν.

<sup>b</sup>omet v. 20 et 21 jusqu'à αλλ' οτι non compris.

cette expression signifie plus simplement qu'ils agissaient ici comme défenseurs de la cause du peuple théocratique. — L'imparfait *ils disaient* caractérise la tentative qui échoue. Le présent *n'écris pas* est celui de l'idée. Pilate répond par le parfait deux fois répété : *j'ai écrit* ; c'est le temps du fait accompli. Nous retrouvons ici Pilate tel que le caractérise Philon : *inflexible de caractère* (Hengstenberg).

Le partage des vêtements :

**19.23 Les soldats donc, après avoir crucifié<sup>a</sup> Jésus, prirent ses vêtements et en firent quatre parts, une pour chaque soldat, puis la tunique<sup>b</sup> ; or la tunique était sans couture, d'un seul tissu depuis le haut jusqu'en bas. 24 Ils se dirent donc les uns aux autres<sup>c</sup> : Ne la déchirons pas ; mais tirons au sort à qui l'aura. Afin que s'accomplisse l'Écriture qui dit<sup>d</sup> : ils ont partagé entre eux mes vêtements, et ils ont jeté le sort sur ma robe. — Voilà donc ce que firent les soldats.**

Encore ici, Jean complète ses devanciers, quant à la description de la tunique et quant à l'accomplissement de la prophétie. La loi romaine *De bonis damnatorum* adjugeait aux exécuteurs les vêtements des condamnés. On admet ordinairement que le détachement tout entier se composait de quatre hommes<sup>e</sup>. Keim pense que chaque croix avait son détachement particulier<sup>f</sup>. Les soldats firent deux opérations. Ils répartirent entre eux soit les différentes pièces d'habillement des trois condamnés, telles que les bonnets, les ceintures, les vêtements de dessus, les sandales et les tuniques des deux malfaiteurs, soit les vêtements de Jésus seul (αὐτοῦ, *de lui*, v. 23), s'il s'agit uniquement du détachement particulier qui le concernait. Puis, comme la tunique de Jésus ne pouvait être partagée et qu'elle était trop

<sup>a</sup>Au lieu de οτε εσταυρωσαν, **N** : οι σταυρωσαντες.

<sup>b</sup>**N** It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch</sup> omettent les mots και τον χιτωνα (*puis la tunique*).

<sup>c</sup>**N** : αυτους au lieu d'αλληλους.

<sup>d</sup>**N** B It<sup>pler</sup> omettent η λεγουσα (*qui dit*).

<sup>e</sup>Philon, *in Flaccum*.

<sup>f</sup>Comparez Actes 12.4, où l'on trouve quatre détachements, chacun de quatre hommes ; sans doute un pour chacune des quatre veilles.

précieuse pour figurer dans l'une des parts, ils jetèrent le sort sur cette pièce. Cette tunique était sans doute un don des femmes qui servaient Jésus (Luc 7.2-3; Matthieu 27.55). Elle était tissée dans toute son étendue, comme l'était d'après Josèphe le vêtement des prêtres. De là l'emploi du sort (*donc*, v. 24). Ainsi se réalisa jusqu'au dernier trait de lettre ce qu'avait décrit le psalmiste en traçant le tableau du roi d'Israël au comble de sa souffrance. La critique prétend, il est vrai, que les deux membres du verset cité par l'évangéliste (Psaume 22.19) sont complètement synonymes et que Jean est le jouet de son imagination en voulant distinguer soit entre les verbes *partager* et *jeter le sort*, soit entre les substantifs ἱμάτια, *vêtements*, et ἱματισμός, *robe* (LXX). Mais une étude plus approfondie du parallélisme, dans la poésie hébraïque, montre que le second membre ajoute toujours une nuance ou une idée nouvelle à l'idée du premier. Autrement le second ne serait qu'une oiseuse tautologie. Il n'y a pas répétition, mais progression. Ainsi, dans ce verset, la gradation du pluriel בגדים, *vêtements*, au singulier לבוש est manifeste. Le premier terme désire les différentes pièces composant l'habillement de dessus, et le second, le vêtement proprement dit, après l'enlèvement duquel on est entièrement nu, la tunique. Le passage de Job 24.7-10 confirme cette distinction naturelle. La gradation d'un verbe à l'autre n'est pas moins sensible. C'est déjà une grande humiliation que de voir ses vêtements *partagés*. Après cela, le condamné doit se dire qu'il n'a plus qu'à mourir. Mais quelle humiliation plus grande que de voir ses vêtements tirés au *sort* et d'être ainsi assimilé à un vil jouet! David avait voulu décrire ces deux degrés, et Jean fait remarquer que dans le supplice de Jésus ils se sont littéralement reproduits l'un et l'autre; non que l'accomplissement de la prophétie tint à ce détail, mais il ressort plus distinctement par cette coïncidence, et cela d'autant mieux que tout s'exécute par le ministère d'agents grossiers et aveugles, les soldats romains: comparez les remarques sur 12.13,16. — C'est sur cette dernière idée que Jean veut appuyer, quand il conclut le récit de cette scène par ces mots: *Voilà donc ce que firent les soldats*. Le gouverneur romain avait proclamé Jésus le

*roi des Juifs* ; les soldats romains, sans le vouloir, le signalèrent comme le vrai David promis dans le Psaume 22.

Strauss pense (*Leben Jesu für das d. Volk*, p. 569 et suiv.) que lorsque les prétentions messianiques de Jésus eurent été démenties par la croix, l'Église chercha dans l'A. T. l'idée du Messie souffrant et l'y trouva, surtout dans les Psaumes 22 et 69. On imagina dès lors sur ce programme tout un tableau fictif de la Passion. Ainsi les faits auraient d'abord créé l'exégèse ; puis l'exégèse aurait créé les faits. Mais 1° l'idée du Messie souffrant existait dans la théologie juive avant et indépendamment de la croix (⇒ et ⇒). 2° Il sera toujours difficile de démontrer qu'un juste *quelconque* dans l'ancienne alliance ait pu espérer, comme l'auteur du Psaume 22, que l'effet de sa délivrance serait la conversion des peuples païens et l'établissement du règne de Dieu jusqu'au bout de La terre (v. 28-32).

Le legs filial :

**19.25 Or près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère. Marie<sup>a</sup>, la femme de Clopas, et Marie-Madeleine. 26 Jésus donc, ayant vu sa mère, et à côté d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère<sup>b</sup> : Femme, voilà<sup>c</sup> ton fils. 27 Puis il dit au disciple : Voilà<sup>d</sup> ta mère. Et dès cette heure-là<sup>e</sup> ce disciple la prit chez lui.**

Ce trait nous a été conservé par Jean seul. Matthieu et Marc disent bien qu'un certain nombre de femmes galiléennes se trouvaient présentes, mais « *regardant de loin*. » Il résulte du récit de Jean, soit que quelques-unes d'entre elles, particulièrement la mère de Jésus, se tenaient plus près de la croix, — ce détail a pu aisément être omis dans la tradition synoptique, — soit que au moment de la mort de Jésus, elles s'étaient retirées à l'écart

<sup>a</sup>Syr<sup>sch</sup> et les Vss. persane et éthiopienne lisent και devant Μαρια η τ. K. (et Marie, femme de Cl.).

<sup>b</sup>ⲛ B L X It<sup>aliq</sup> omettent αυτου.

<sup>c</sup>Les Mss. se partagent entre ιδε (B D N etc.) et ιδου (ⲛ A E etc.).

<sup>d</sup>

<sup>e</sup>A E 40 Mnn. Sah. : ημερας ; (*jour*) au lieu de ωρας.

pour observer ce qui allait se passer : car c'est seulement alors que la présence de ces femmes est mentionnée dans les synoptiques. — Παρά ne veut pas dire *au pied*, mais *auprès de* ; la croix était peu élevée (v. 29). — Nous avons dit déjà, dans l'Introduction (⇒), que Wieseler, se rattachant à la leçon de la *Peschitto* (voir note critique 1), trouve dans ce verset la mention non de *trois* femmes, mais de *quatre*. Il évite ainsi la difficulté de deux sœurs portant le même nom de Marie : la mère de Jésus et la femme de Clopas. La sœur de Marie, mère de Jésus, ne serait pas du tout nommée : elle ne serait autre, en réalité, que Salomé, la mère de Jean, indiquée par Matthieu 27.56 et Marc 15.40 comme assistant aussi au supplice. L'opinion de Wieseler a été admise par Meyer, Luthardt, Weiss, Westcott, etc. Le trait ici raconté devient, dit-on, beaucoup plus compréhensible ; car si la mère de l'apôtre Jean était la sœur de Marie, et cet apôtre le cousin germain de Jésus, on s'explique plus facilement que Jésus pût lui confier sa mère, malgré la présence de ses fils. Cette interprétation me paraît inadmissible. En omettant un *καί*, *et*, devant les mots : *Marie, femme de Clopas* (si du moins le texte *tous* nos Mss. sans exception est exact), l'évangéliste se serait exprimé d'une manière bien équivoque. Et si cette parenté si étroite entre Jésus et les fils de Zébédée eût existé, comment n'y en aurait-il pas, dans toute l'histoire évangélique, la moindre trace ? N'est-il pas plus simple, d'admettre que Jean s'est abstenu de mentionner sa mère comme il le fait dans le reste de l'évangile ? Deux sœurs pouvaient difficilement, quoi qu'en dise Wahle, porter le même nom, mais le terme grec γαλόωσ, qui signifie *belle-sœur*, est si peu usité que Jean pouvait préférer se servir, pour exprimer cette notion, du terme plus simple d'ἀδελφή, (*sœur*). La parole de Jésus ne renfermait d'ailleurs rien de désobligeant, ni pour ses propres frères qui ne croyaient pas même encore en lui, ni pour la mère de Jean lui-même, qui n'était nullement par là séparée de son fils. Hégésippe raconte positivement que le frère de Joseph, qu'il appelle aussi l'oncle de Jésus (ou de Jacques), se nommait Clopas (⇒ et suivantes). Ce nom doit dans ce cas être envisagé comme la forme grecque de l'araméen ܥܠܦܝ, *Alphée*. Reuss voit

là « une des plus grossières méprises de l'exégèse moderne » et pense que Clopas est une corruption judaïque du nom grec *Kléopatros*. Mais en parlant ainsi Reuss confond lui-même Clopas avec *Cléopas*, nom que connaît aussi le N. T. (Luc 24.18)<sup>a</sup>. — Les synoptiques ne mentionnent pas la présence de la mère de Jésus, peut-être parce qu'elle quitta la croix immédiatement après le fait rapporté par Jean et qu'ils ne parlent de la présence des amis de Jésus et des femmes qu'à la fin de tout le récit.

Jésus, dépouillé de tout, semblait n'avoir plus rien à donner. Cependant, du milieu de cette pauvreté profonde, il avait fait déjà de beaux dons ; à ses bourreaux il avait légué le pardon de Dieu, à son compagnon de supplice, le paradis. Ne trouverait-il rien à laisser à sa mère et à son ami ? Ces deux êtres bien-aimés, qui avaient été ses plus précieux trésors sur la terre, il les lègue l'un à l'autre, donnant ainsi à la fois un fils à sa mère, une mère à son ami. Ce mot plein de tendresse doit avoir achevé de briser le cœur de Marie. Ne pouvant supporter cette vue, elle quitta sans doute à ce moment-là ce lieu de douleur. — Le mot *chez lui* ne suppose point que Jean possédait une maison à Jérusalem, mais simplement qu'il y avait un logis ; comparez le même εἰς τὰ ἴδια appliqué à tous les apôtres, 16.32. Dès ce moment, Marie demeura avec Salomé et Jean, à Jérusalem d'abord, puis en Galilée (⇒). D'après l'historien Nicéphore Callite (mort en 1330), elle vécut onze ans chez Jean à Jérusalem et y mourut à l'âge de 59 ans. On montre son tombeau dans une grotte à quelques pas du jardin de Gethsémané. D'après d'autres, elle aurait accompagné Jean en Asie Mineure et serait morte à Ephèse. — Sur le mot : *Femme*, qui n'a rien que de respectueux, voir à 2.4.

Keim, à l'exemple de Baur, envisage ce trait comme une invention du pseudo-Jean, destinée à exalter l'apôtre dont il prend le nom et à faire de celui-ci le chef de l'Eglise, supérieur même à Jacques et à Pierre. Renan at-

---

<sup>a</sup>Voir cependant, sur ce point, comme sur l'identification des noms Alphée et Clopas, t. II, p.205, note 2. G. G.

tribue cette même fiction à l'école de Jean, qui aurait cédé au désir de faire de son patron le vicaire du Christ. Pour qui a le sens du vrai, cette scène et ces paroles ne comportent pas une explication de ce genre. D'ailleurs n'est-ce pas Pierre que notre évangéliste présente comme le grand et hardi confesseur de Jésus (6.68-69)? N'est-ce pas à ce même apôtre qu'est attribuée au ch. 21 la direction de l'Eglise, et cela par une promesse éclatante trois fois répétée (v. 15-16)? Enfin cette supposition impliquerait que la mère de Jésus est ici le type de l'Eglise, ce dont il n'y a pas trace, soit dans ce texte, soit dans tout l'évangile.

La mort :

**19.28 Après cela, Jésus, qui savait<sup>a</sup> que tout était maintenant consommé, afin que l'Écriture s'accomplît<sup>b</sup>, dit : J'ai soif. 29 Il y avait<sup>c</sup> là un vase rempli de vinaigre; et les soldats, ayant imbibé une éponge de vinaigre et l'ayant mise au bout d'une tige d'hysope<sup>d</sup>, l'approchèrent de sa bouche. 30 Quand donc Jésus<sup>e</sup> eut pris le vinaigre, il dit : Tout est consommé. Puis, ayant baissé la tête, il remit son esprit.**

Jean complète par quelques détails importants le récit déjà connu des derniers moments de Jésus. — Μετά τοῦτο, *après cela*, doit être pris dans un sens large, comme dans tout notre évangile. C'est entre le trait précédent et celui-ci que se place l'indicible angoisse du sein de laquelle Jésus s'écria : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* » — L'expression : *Tout est consommé*, se rapporte à sa tâche de Rédempteur, telle qu'il pouvait l'accomplir durant son existence terrestre, et en même temps au tableau prophétique dans lequel cette tâche avait été tracée à l'avance.

<sup>a</sup>E G H K S Y Γ 70 Mnn. a Cop. : ἰδὼν (*voyant*) au lieu de εἰδώς.

<sup>b</sup>Au lieu de τελειωθη 15 Mnn. : πληρωθη.

<sup>c</sup>A B L X It<sup>aliq</sup> omettent le οὖν (*donc*), que lit T. R. avec les autres Mjj., sauf **N** qui lit δε (*or*).

<sup>d</sup>**N** B L X quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Sah. σπογγον οὖν μεστον οξους υσσωπω περιθεντες (*ayant mis sur une tige d'hysope une éponge pleine de vinaigre*), au lieu de οι δε πλησαντες σπογγον οξους και υσσωπω περιθεντες que lit T. R. avec 14 Mjj. Vg. Syr, (*eux, ayant rempli une éponge de vinaigre et l'ayant mise sur une tige d'hysope*).

<sup>e</sup>**N** a omettent ο Ἰησους.



Cependant il restait un trait de la prophétie qui n'était pas accompli encore. De nombreux interprètes (Bengel, Tholuck, Lange, Meyer, Luthardt, Bæumlein, Keil, Wahle) font dépendre ἵνα, *afin que*, de τετέλεσται : « Sachant que tout était consommé à cette fin que l'Écriture fût accomplie. » Ce sens ne me paraît pas admissible. L'accomplissement des Écritures ne saurait être envisagé comme le *but* de l'accomplissement de l'œuvre de Jésus. D'ailleurs il résulte précisément des v. 28 et 29 que, si l'œuvre rédemptrice était consommée, il manquait cependant encore un trait à l'accomplissement du tableau prophétique des souffrances du Messie, et que Jésus ne veut pas laisser ce trait inaccompli. Le *afin que* dépend donc du verbe suivant, λέγει : *Jésus dit*. Ainsi Chrysostome, Lücke, de Wette, Weiss, etc. Seulement il ne faut pas, comme Weiss, attribuer le but à Dieu ; c'est celui de Jésus lui-même, comme le fait sentir le εἰδώς, *sachant que*. . . En disant : *J'ai soif*, Jésus voulait réellement provoquer l'accomplissement littéral du dernier trait des souffrances du Messie : « *Il m'ont abreuvé de vinaigre* » (Psaume 69.22). Jésus était dès longtemps tourmenté par la soif — c'était l'une des plus cruelles tortures de ce supplice — et il eût pu comprimer, jusqu'au bout comme il l'avait fait jusqu'à ce moment, l'expression de cette sensation douloureuse. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il savait que ce dernier trait devait encore s'accomplir et qu'il voulait qu'il s'accomplît sans retard. Jean dit τελειωθη et non πληρωθη (que substituent à tort quelques documents). Il s'agit en effet non de l'*accomplissement* de cette prophétie spéciale, mais de l'*achèvement* de l'accomplissement des prophéties scripturaires, *en général*. Keil, Wahle pensent que ce rafraîchissement momentané lui était nécessaire pour qu'il put rendre lui-même son âme à Dieu. — La boisson offerte à Jésus n'est point le breuvage assoupissant qu'il avait refusé au moment du crucifiement et qui était un vin étourdissant, mêlé de myrrhe (Marc) ou d'absinthe (Matthieu). Jésus l'avait refusé, parce qu'il voulait conserver la parfaite lucidité de son esprit jusqu'à la fin. La boisson que le soldat lui offre maintenant n'est pas non plus le vin des soldats, comme on le dit d'ordinaire, car dans ce cas l'éponge et le bâton

d'hysope eussent été là sans aucun but. C'était du vinaigre préparé *pour les condamnés* eux-mêmes. — Dans les deux premiers évangiles le cri de Jésus : « *Eli, Eli !... Mon Dieu, mon Dieu...* » avait provoqué de la part d'un soldat un acte analogue, mais trois heures s'étaient écoulées depuis lors. — L'hysope est une plante qui n'a qu'un pied et demi de hauteur. Puisqu'une tige de cette longueur suffisait pour atteindre les lèvres du condamné, il résulte de là que la croix n'était pas si haute qu'on la représente ordinairement. — Ostervald et Martin traduisent tout à fait à faux : « Ils mirent de l'hysope *autour* [de l'éponge]. . . ; » ou : « *l'environnant* d'hysope. . . » Un critique hollandais, de Koe (*Conjecturaal Critik en het Evangelie naar Johannes*, 1883), a proposé de substituer à ὑσσώπῳ (*hysope*) ὑσσῶν, *une lance*<sup>a</sup>. La conjecture est ingénieuse, mais non suffisamment motivée.

« *J'ai soif* » fut la cinquième parole du Sauveur, et « *Tout est accompli*, » la sixième. Les trois premières de ses sept paroles sur la croix ont eu trait à ses relations personnelles : c'étaient la prière pour ses bourreaux (Luc), la promesse faite au brigand son compagnon de supplice, le legs fait à sa mère et à son ami (Jean). Les trois suivantes se sont rapportées à son œuvre de salut : le cri « *Mon Dieu...* » (Matthieu et Marc), aux douleurs morales du sacrifice expiatoire ; le gémissement : « *J'ai soif* » (Jean), à ses souffrances physiques ; la parole triomphante : « *Tout est accompli*, », à la consommation des unes et des autres. La septième et dernière, qui n'est mentionnée expressément que par Luc : « *Père, je remets mon esprit entre tes mains*. » est impliquée, chez Jean dans ce mot παρέδωκε, elle se rapporte à lui-même, à l'achèvement de son existence terrestre. Le terme grec n'est pas exactement rendu par notre locution *rendre l'esprit*. Il exprime un acte spontané. « *Personne ne prend ma vie, avait dit Jésus ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre* » (10.18) : il faudrait pouvoir traduire par le mot *transmettre* (confier). Tel fut aussi le sens de ce *grand cri* avec lequel, selon Matthieu et Marc, Jésus expira. — Le mot κλίνας, « *ayant baissé la*

<sup>a</sup>Un Ms. de la Vulgate (h) lit réellement ainsi.

tête, » indique que jusqu'alors il avait tenu sa tête élevée.

Le brisement des jambes : v. 31 à 37

**19.31 Les Juifs donc, afin que les corps ne demeuraient pas sur la croix pendant le sabbat, parce que c'était jour de préparation<sup>a</sup> (car le jour de ce sabbat-là<sup>b</sup> était très solennel), demandèrent à Pilate que les jambes des crucifiés fussent brisées et qu'ils fussent enlevés.**

Jean retrace ici une série de faits providentiels, omis par ses devanciers, qui se sont passés coup sur coup et qui ont concouru à imprimer à la personne de Jésus dans l'état de son plus profond abaissement le sceau messianique. Les Romains laissaient ordinairement les corps des condamnés sur la croix ; ils devenaient la proie des bêtes sauvages ou de la dissolution. Mais la loi juive voulait que les corps des suppliciés disparaissent avant le coucher du soleil, afin que, dans la journée suivante, la Terre-Sainte ne fût pas souillée par la malédiction attachée à ce corps inanimé, monument d'une condamnation divine (Deutéronome 21.23 ; Josué 8.29 ; 10.26 ; Josèphe, *Bell. jud.* IV, 5, 2). A l'ordinaire, les Romains ne s'inquiétaient pas de cette loi, sans doute. Mais, dans ce cas particulier, les Juifs n'eussent absolument pas pu en tolérer la violation parce que, comme le fait observer Jean, le jour suivant n'était pas un jour ni même un sabbat ordinaire ; c'était un sabbat d'une solennité tout exceptionnelle. Ceux qui pensent que, d'après Jean lui-même, le peuple juif avait déjà célébré la Pâque le soir précédent et qu'à ce moment se terminait le grand jour sabbatique du 15 nisan, donnent ici au mot παρασκευή, *préparation*, le sens technique de *vendredi*, et expliquent la solennité particulière du samedi qui allait, suivre, par le fait que ce sabbat appartenait à la semaine *pascale*. Ils rappellent

<sup>a</sup>Les mots επει παρασκευη ην (*parce que c'était préparation*) sont placés par **Ν B L X Y 8 Mnn. It<sup>pl</sup>er Vg. Syr. Sah. Cop.** immédiatement après οι ουν Ιουδαιου (*les Juifs donc*), et non après εν τω σαββατω (T. R. avec 12 Mjj.).

<sup>b</sup>Au lieu de εκεινη que lit T. R. (ς<sup>e</sup>) avec B H quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>p. hier</sup> (*ce jour-là du sabbat*), on lit εκεινου dans *8varsigma* et tous les autres documents (*le jour de ce sabbat-là*).

aussi que le 16 nisan se célébrait l'offrande de la gerbe sacrée, acte de culte bien connu par lequel s'ouvrait chaque année la moisson. Mais ni l'une ni l'autre de ces raisons ne peut expliquer la solennité extraordinaire que Jean attribue au sabbat du lendemain. Le 16 nisan était si peu lui-même un jour sabbatique, que, pour couper, le soir du 15 au 16, les épis destinés à former la gerbe sacrée, les envoyés du sanhédrin étaient, obligés d'attendre que le peuple leur criât : « Le soleil est couché : » alors seulement le 16 avait commencé et ils pouvaient prendre la faucille. Aussi le 16 est-il appelé Lévitique 23.11-14 « le jour *après le sabbat*. » Comment le sabbat hebdomadaire eût-il pu tirer une sainteté supérieure de sa coïncidence avec ce jour purement ouvrable ? Quant au sens technique de *vendredi*, donné à παρασκευή, il est écarté ici par le manque de l'article. Enfin le γάρ, *car*, met clairement l'idée de *préparation* en relation logique avec celle de la sainteté extraordinaire du sabbat qui allait commencer à six heures du soir, et oblige ainsi de conserver à ce mot son sens naturel de *préparation*. Il résulte de là que le moment de la mort de Jésus était le soir du 14, et non celui du 15, puisque le jour sabbatique était sur le point de commencer, non de finir. Les mots : « *Car c'était préparation*, » signifient, à la fois préparation du sabbat (comme vendredi) et préparation du grand jour pascal (comme veille du 15 nisan) : il y avait donc double préparation ce jour-là, parce qu'il y avait cumul de repos sabbatique dans le jour suivant, qui se trouvait être à la fois le sabbat hebdomadaire et le grand sabbat, premier jour de la fête. Par ces mots, l'évangéliste rappelle indirectement que l'acte essentiel de la préparation, l'immolation de l'agneau, avait lieu dans le temple en ce moment même et que le repas pascal allait suivre dans quelques heures. Voilà pourquoi il était de toute nécessité du point de vue juif que les corps disparussent sans retard, avant que le jour suivant commençât (à six heures du soir). — Pilate, respectant ce scrupule, consentit à l'opération qui lui était demandée. Le brisement des jambes ne donnait pas la mort immédiatement, mais il avait pour but de l'assurer, et ainsi de permettre l'enlèvement des corps. Car il rendait tout retour à la vie impossible, parce que la gangrène en

résultait nécessairement et immédiatement. L'existence de cet usage (σκελοκοπία, *crurifragium*), chez les Romains, dans certains cas exceptionnels, est parfaitement constatée (voir les nombreux passages cités par Keim). Aussi Renan dit-il : « L'archéologie juive et l'archéologie romaine du v. 31 sont exactes. » Si Keim lui-même élève malgré cela des difficultés, demandant pourquoi les synoptiques ne mentionnent pas ce fait s'il est historique, il est aisé de lui répondre : Parce que Jésus lui-même n'en a point été atteint. Or sa personne seule leur importait, non celles des deux malfaiteurs. Jean n'aurait pas non plus mentionné ce détail sans sa relation avec l'accomplissement d'une prophétie, qui l'avait vivement frappé. — Faut-il entendre le ἀρθῶσι *fussent enlevés*, seulement de l'enlèvement *de la croix* ? Je ne le pense pas. Ce qui importait aux Juifs qui faisaient la demande, ce n'était pas que les corps lussent décloués, mais qu'ils disparussent. La loi Deutéronome 21.23, qui leur imposait cette demande, n'avait pas trait au supplice de la croix, inconnu à Israël.

**19.32 Les soldats vinrent donc et brisèrent le jambes du premier, puis de l'autre qui avait été crucifié avec lui. 33 Mais quand ils vinrent à Jesus, voyant qu'il était déjà mort<sup>a</sup>, ils ne lui brisèrent pas les jambes ; 34 mais l'un des soldats lui perça le côté avec sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau.**

Le mot : *ils vinrent*, s'explique plus naturellement si l'on admet avec Storr, Olshausen, Weiss, Wahle, que c'étaient d'autres soldats que ceux qui avaient accompli le crucifiement. Ils avaient été envoyés spécialement dans ce but avec les instruments nécessaires. — Si le but pour lequel on rompait les membres des condamnés était celui que nous avons dit, cette opération devenait inutile à l'égard de Jésus par le fait de sa mort. Le coup de lance du soldat ne fut donc que comme une compensation de l'opération omise : il signifiait : Si tu n'es pas déjà mort, voici de quoi t'achever. Il serait absurde de réclamer des exemples pour un fait pareil qui n'avait

<sup>a</sup>Ν : ευρον αυτον ηδη τεθνηκοτα και ου, au lieu de : ως . . . τεθνηκοτα, ου.

rien de juridique. — Le verbe *νύσσειν* indique un coup de pointe plus ou moins profond, en opposition à un coup de taille. Ce terme est employé parfois chez Homère pour désigner des blessures mortelles. — Le fait de l'effusion du sang et de l'eau doit-il être envisagé comme un phénomène naturel ? Sans doute, en général, lorsqu'on perce un cadavre, il n'en soit aucun liquide : cependant, si l'on vient à atteindre l'un des gros vaisseaux, il peut arriver qu'il s'écoule de la blessure un sang noirâtre couvert d'une couche de sérum. Serait-ce là ce que Jean appellerait *du sang et de l'eau* ? C'est peu probable. Ebrard suppose donc que la lance avait atteint des dépôts de sang extravasé. Gruner (*Commentatio de morte Jesu Christi vera*, Halle, 1805) le pense également. Il croit que la lance avait percé des dépôts aqueux qui, pendant ce long supplice, s'étaient formés autour du cœur, puis le cœur lui-même<sup>a</sup>. William Stroud (Londres, 1847) allègue des phénomènes observés dans des cas de mort subite par crampe du cœur. Ces explications restent toutes assez improbables. L'expression : *du sang et de l'eau*, désigne naturellement deux substances coulant simultanément, mais distinctes pour les yeux du spectateur ce qui n'a lieu dans aucune de ces suppositions. Baur, Strauss, etc., concluent à la nécessité d'une interprétation symbolique et retrouvent ici la nature purement idéale du récit. L'auteur aura voulu exprimer, par ce fait de son invention, l'abondance de vie spirituelle qui dès ce moment émanera de la personne du Christ (Baur) ; l'eau représente plus spécialement le Saint-Esprit, le sang la sainte Cène, avec allusion à l'usage de couper d'eau le vin de ce sacrement (Strauss, dans sa nouvelle *Vie de Jésus* ; voir aussi Holtzmann. *Hand-Comm.*). Mais quelle idée faudrait-il se faire de la moralité d'un homme qui affirmerait solennellement *avoir vu* (v. 35) ce qu'il avait la conscience de n'avoir contemplé qu'*en idée* ? On a invoqué en faveur de cette explication allégo-

<sup>a</sup>On me communique et je crois devoir résumer ici l'opinion analogue d'un médecin d'aujourd'hui, qui déclare qu'il n'est pas rare qu'après une longue agonie il s'écoule de la plèvre (si elle est percée, comme c'est certainement le cas ici) un mélange de sang et de sérum, c'est-à-dire un liquide aqueux, incolore, mêlé de filets rouges ; donc pour le laïque, « sang et eau. » G. G.

rique la parole 1 Jean 5.6 : « *il est venu non seulement avec l'eau, mais avec l'eau et le sang.* » Mais cette parole n'a pas le moindre rapport avec le fait qui nous occupe. *L'eau*, dont parle Jean dans son épître désigne, comme 3.5, le baptême : Jésus n'est pas venu seulement, comme le précurseur, avec le baptême d'eau, symbole de purification, mais avec le *sang* qui apporte l'expiation elle-même. Il ne reste à nos yeux qu'une explication : c'est d'admettre que ce fait mystérieux s'est passé en dehors des lois de la physiologie commune et qu'il est en relation avec la nature exceptionnelle d'un corps que le péché n'avait jamais altéré et qui marchait à la résurrection, sans avoir à passer par la dissolution. Avec l'instant de la mort, commence en général la dissolution. Le corps de Jésus a dû prendre dès ce moment une voie différente : il est entré dans celle de la glorification. La restauration de la vie a commencé pour lui à l'instant même où commence chez tout pécheur le travail de dissolution qui va détruire le corps. Le *saint de Dieu*, dans le sens *absolu* du mot, a aussi été *absolument exempt* de la *corruption* (Paume 16.10). C'est là le sens que l'évangéliste me paraît avoir attribué à ce phénomène sans précédent, dont il a été témoin. Ainsi s'explique l'affirmation en quelque sorte sacramentelle par laquelle il en certifie la réalité dans le verset suivant : non que l'affirmation du v. 35 ne se rapporte qu'à ce fait : car elle a certainement trait à tout l'ensemble des faits mentionnés v. 33 et 34 (voir plus bas). Weiss admet ici un phénomène naturel qui ne peut s'expliquer sûrement : mais il pense que Jean a vu dans le sang le moyen de notre rédemption et dans l'eau le symbole de sa force purificatrice. Dans ce cas il doit imputer à l'apôtre une idée grossièrement superstitieuse : de quel droit ? Le texte ne dit mot d'un pareil sens symbolique. D'après Reuss, également, le sang désignerait la mort rédemptrice et l'eau le baptême, et nous aurions ici une explication mystique d'un fait qui avait frappé l'auteur. Tout cela n'est pas mieux fondé que l'opinion de ceux qui pensent que l'évangéliste a voulu combattre l'idée que Jésus n'était pas réellement mort (Lücke, Néander) ou celle qu'il n'avait qu'un corps apparent (Olshausen). La première de ces idées est entièrement moderne ; la

seconde prête à l'auteur un argument qui n'a aucune force, puisque les docètes ne niaient pas le moins du monde les *apparences* sensibles dans la vie terrestre de Jésus.

**19.35 Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est véritable<sup>a</sup>, et il sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi<sup>b</sup> croyiez<sup>c</sup>. 36 Car ces choses sont arrivées afin que l'Écriture fût accomplie : « Aucun de ses os<sup>d</sup> ne sera rompu. » 37 Et une autre parole dit encore : « Ils regarderont à celui qu'ils ont percé. »**

Plusieurs, Weisse, Schweizer, Hilgenfeld, Weizsäcker, Keim, Bäumlein, Reuss, Sabatier, prétendent que dans ces paroles, v. 35, l'auteur de l'évangile se distingue expressément de l'apôtre et qu'il se donne uniquement comme le rédacteur du témoignage oral de ce dernier. Il déclarerait aux lecteurs de l'évangile que Jean l'apôtre *a vu* cela, qu'il en *a rendu témoignage*, et qu'il a eu la conscience intime de dire une chose vraie en racontant ce fait. Ainsi cette parole, que l'on avait toujours envisagé comme l'une des plus fortes preuves de la composition johannique de notre évangile, se transformerait en une dénégation formelle de son origine apostolique. Nous avons examiné déjà cette question ⇒ et suivantes. Nous présenterons encore ici les observations suivantes :

1. Quant à l'école de Baur, qui prétend que l'auteur veut tout du long se faire passer pour l'apôtre, elle aurait évidemment dû se garder d'accepter cette explication. Cependant elle n'a pu s'empêcher de mordre à l'appât : mais elle a bien senti la contradiction dans laquelle elle se jetait par là : voir l'embarras de Hilgenfeld à l'égard de cette question (*Einl.*, p. 731). En effet, si l'auteur veut dans tout son écrit se faire passer pour Jean l'apôtre, com-

<sup>a</sup>Ν : ἀληθῆς au lieu d'ἀληθινῆ.

<sup>b</sup>11 Mjj. (Ν A B N etc.) 25 Mnn. It. Vg. Sah. Syr. lisent καὶ devant υμεῖς (« afin que vous aussi croyiez ») ; T. R. omet ce mot avec 7 Mjj. (E G etc.) les autres Mnn. Cop.

<sup>c</sup>Ν B : πιστευητε au lieu de πιστευσητε

<sup>d</sup>Ν Γ 65 Mnn. It<sup>pl</sup>er Vg. Sah. Syr. : ἀπ' αὐτοῦ au lieu d'αὐτοῦ d'après Exode 12.46 dans les LXX.



ment déclarerait-il ici ouvertement le contraire ? La réponse de Hilgenfeld est celle-ci : « Il oublie (tombe hors de) son rôle » (p. 732). Singulière inadvertance assurément, chez un faussaire d'une habileté aussi consommée que celui auquel les critiques attribuent la composition de notre évangile.

2. D'autres critiques, tels que Reuss, ne se trouvent pas moins embarrassés de l'apparent avantage qu'ils cherchent pourtant à tirer de cette parole. En effet, il existe au ch. 21 un passage analogue, dans lequel les dépositaires de notre évangile, ceux qui ont reçu la mission de le publier, attestent expressément l'identité du *rédacteur* de cet écrit avec l'apôtre témoin des faits, avec *le disciple que Jésus aimait*. Comment expliquer une telle déclaration de la part des dépositaires de l'écrit, si l'auteur avait lui-même attesté dans notre passage sa non identité avec l'apôtre, le témoin oculaire ? Mentent-ils sciemment ? Reuss n'ose l'affirmer. Sont-ils dans l'erreur ? Il faudrait en conclure qu'eux-mêmes, les éditeurs, n'avaient jamais lu l'écrit auquel ils donnaient cette attestation contraire à celle de l'auteur. Bien plus, s'ils ont reçu de celui-ci son livre à publier, ils doivent le connaître personnellement : d'ailleurs, c'est d'après cette connaissance personnelle qu'ils ont de lui et de son caractère qu'ils se portent garants de sa véracité. Comment donc pourraient-ils se tromper à son sujet ? — Et sur quelles raisons fait-on reposer des suppositions aussi impossibles ? On allègue avant tout le pronom ἐκεῖνος, par lequel l'auteur désigne, l'apôtre en le distinguant de lui-même. Mais dans tout le cours de notre évangile nous avons vu ce pronom employé, non pour opposer un sujet plus éloigné à un sujet plus rapproché, mais dans un sens exclusif ou très affirmatif, afin de souligner en quelque sorte le sujet auquel il se rapporte (comparez 1.18 ; 5.39 ; 7.29 ; 11.51 ; 19.31 etc., et particulièrement 9.37, où nous voyons que celui qui parle, lorsqu'il le fait en s'objectivant et en parlant de lui-même à la troisième personne, peut fort bien employer ce pronom)<sup>a</sup>. Jean, forcé de parler de lui-même dans ce cas, emploie ce pronom, parce que *seul* il avait

<sup>a</sup>Voir sur l'emploi du pronom ἐκεῖνος dans le IV<sup>e</sup> évang. : Steitz, *Stud. u. Kritik.*, 1859, p. 497-606, et Buttmann, *ibid.* 1860. p. 505-536.

été témoin du fait spécial qu'il raconte.

3. Keim n'insiste plus sur cette question philologique ; il en appelle à « la logique raisonnable, » qui ne permet pas d'admettre « qu'un écrivain s'objective aussi longuement. » Mais comparez saint Paul 2 Corinthiens 12.2-4 ! Et c'est précisément la « logique raisonnable » qui ne permet pas d'attribuer à un autre écrivain, différent de Jean, cette affirmation : *Et son témoignage est véritable*. Un disciple de Jean, attester à l'Eglise que l'apôtre, son maître, n'a pas menti ou n'a pas été dupe d'une illusion ! La première de ces attestations serait une injure pour son maître lui-même ; la seconde une absurdité : car a-t-il le droit de rien affirmer sur un fait qu'il n'a pas vu et qu'il ne connaît que par le témoignage de Jean lui-même ?

4. Reuss s'appuie, sur le parfait *μεμαρτύηκε*, *a rendu témoignage*. Le récit du témoin, d'après cela, serait présenté comme un fait passé depuis longtemps. Mais comparez 1.34 où le : *j'ai rendu témoignage* s'applique à la déclaration que vient de prononcer Jean-Baptiste au moment même. Il en est de même ici : ce verbe s'applique à la déclaration que l'auteur vient de faire, dans les lignes précédentes sur le fait raconté : « C'est dit ; le témoignage est rendu et demeure désormais : » voilà le parfait.

5. Il me paraît qu'il faut surtout tenir compte de l'expression : « *Il sait qu'il dit vrai.* » Voici le sens que l'on serait forcé de donner à ces mots : « Le témoin de qui je tiens le fait sait qu'il dit vrai. » Mais de quel droit l'écrivain peut-il rendre témoignage de la conscience qu'a le témoin de la vérité de qu'il dit ? On témoigne pour sa propre conscience, non pour celle d'autrui.

6. Hilgenfeld, Keim, Bæumlein, Reuss, Sabatier, citent comme analogie 21.24. « *C'est ce disciple (le disciple bien-aimé) qui témoigne de ces choses et qui les a écrites ; et nous savons que son témoignage est véritable.* » Mais l'analogie même de l'expression en fait d'autant mieux sentir la différence. Les attestants disent, non comme dans notre passage : « *il sait (οἶδε)* qu'il dit vrai, »

mais : « *nous savons* (οἶδαμεν) qu'il dit vrai : » ils font ce qu'aurait dû faire l'évangéliste dans notre passage, s'il eût voulu, comme eux, se distinguer de l'apôtre : ils emploient la première personne : *nous savons*.

L'adjectif ἀληθινή ne signifie pas plus ici qu'ailleurs *véridique* (ἀληθής); le sens est : un témoignage réel, qui mérite vraiment ce nom, parce qu'il énonce un fait vraiment vu. Καὶ ὑμεῖς, *vous aussi* : « vous qui lisez, aussi bien que moi qui ai vu et témoigné. » Il s'agit non de la croyance au fait rapporté, mais de la *foi*, dans le sens absolu du mot, de leur foi *en Christ*, qui doit tirer son affermissement de ce fait et de ceux qui sont mentionnés ensuite, comme c'étaient ces faits qui avaient jadis affermi la foi de l'auteur lui-même. Ce n'est point seulement du fait de l'effusion du sang et de l'eau que ce résultat est attendu. Le *car* du v. 36 prouve qu'il s'agit de la manière dont les deux prophéties rappelées v. 36 et 37 ont été accomplies par les trois traits racontés v. 33 et 34. — La première citation est tirée d'Exode 12.46 et Nombres 9.12; non de Psaume 34.21, comme le pensent Bæumlein et Weiss; car ce dernier passage se rapporte à la conservation de la *vie* du juste, non à celle de l'intégrité de son corps. L'application que fait l'évangéliste de cette parole suppose admise la signification typique de l'agneau pascal; comparez 13.18, une application typique semblable. — L'agneau pascal appartenait à Dieu et figurait l'Agneau de Dieu. Voilà pourquoi la loi l'avait mis si expressément à l'abri de tout traitement violent et brutal. C'est aussi la raison pour laquelle les restes de sa chair devaient être brûlés immédiatement après le repas.

Comme la prophétie fut accomplie par ce qui ne se fit pas à l'égard de Jésus (le brisement des jambes), elle le fut du même coup par *ce qui se fit* envers lui (le coup de lance), v. 37. Zacharie 12.10 avait représenté Jéhova comme *percé* par son peuple, en la personne du Messie. La conduite des Juifs livrant Jésus au supplice de la croix avait pleinement réalisé cette prophétie. Mais cet accomplissement a dû prendre un caractère plus littéral encore (voir à 12.15; 18.9; 19.24). Le sens du terme hébreu רקרו, *ils ont percé*,

a été considérablement affaibli par les LXX, qui ont trouvé sans doute que cette expression était trop forte, appliquée à Jéhova, et l'ont rendue par *κατωρχήσαβτο*, *ils ont insulté*, outragé Dieu par l'idolâtrie. L'évangéliste remonte au texte hébreu ; comparez également Apocalypse 1.7. Le terme *ils verront*, ὄψονται, se rapporte à ce qui se passera au moment de la conversion des Juifs, quand, dans ce Jésus rejeté par eux, ils reconnaîtront leur Messie. Il s'agit du regard de repentance, de supplication, de foi, qu'ils jetteront alors sur lui (εἰς ὄν) ; scène saisissante magnifiquement décrite dans le même tableau prophétique, Zacharie 12.8-14.

Pour bien comprendre ce que Jean a ressenti dans le moment qu'il décrit ici, représentons-nous un Juif croyant, bien au fait de l'A. T., voyant approcher les soldats qui doivent rompre les jambes des trois condamnés. Que va-t-il se passer à l'égard du corps du Messie, plus sacré encore que celui de l'agneau pascal ? Et voici que, par une suite de circonstances inattendues, il voit ce corps soustrait à toute opération brutale ! Le même coup de lance qui lui épargne dont il était menacé, réalise à la lettre celui qu'avait annoncé le prophète ! De tels signes n'étaient-ils pas propres à fortifier sa foi et celle de l'Eglise ? Voilà ce qu'avait éprouvé Jean comme témoin oculaire et ce qu'il a voulu dire dans ce passage, v. 31 à 37.

L'ensevelissement de Jésus : v. 38 à 42.

Jean complète ici, comme dans le morceau précédent, le récit de ses devanciers. Il fait ressortir la part que prit Nicodème aux honneurs funèbres rendus à Jésus, et met en lumière la relation qu'il y eut entre l'heure avancée du jour et le lieu du sépulcre où le corps fut déposé. Il rend ainsi compte de faits dont les synoptiques n'indiquaient pas la relation.

**19.38 Après cela<sup>a</sup>, Joseph d'Arimatee, qui était disciple de Jésus, mais en secret, à cause de la crainte qu'il avait des Juifs, alla demander à Pilate de pouvoir prendre le corps de Jésus<sup>b</sup> ; et Pilate le lui permit.**

<sup>a</sup>δὲ est omis par 11 Mjj. (N A B etc.) 65 Mnn. Sah. Syr<sup>sch. hier.</sup>

<sup>b</sup>Au lieu de το σωμα του Ι, B L X Λ lisent το σωμα αυτου ; N It<sup>plur.</sup> : αυτον.

Il vint<sup>a</sup> donc et prit le corps de Jésus<sup>b</sup>. 39 Nicodème, qui au commencement était venu de nuit vers Jésus, vint aussi, apportant<sup>c</sup> un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ cent livres. 40 Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent dans<sup>d</sup> des linges avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume d'ensevelir.

La demande des Juifs, v. 31, se rapportait aux trois condamnés ; mais, comme Jean l'a fait remarquer, l'ordre de Pilate n'avait été exécuté que par rapport à deux d'entre eux. Joseph se présente alors devant lui avec une demande toute nouvelle qui ne s'applique qu'à Jésus seul. Bäumlein : « Quelquefois, surtout à l'occasion d'une fête le cadavre des suppliciés était livré aux parents. Philon, *in Flacc.* § 10. » Marc raconte que Pilate, en entendant cette demande, s'étonna de ce que Jésus fût déjà mort ; ce qui selon Strauss, contredit la permission qu'il venait de donner pour le brisement des jambes. Mais cette opération n'entraînait pas immédiatement la mort, comme le reconnaît Strauss lui-même ; elle ne servait qu'à l'assurer. Pilate put par conséquent s'étonner de la fin si promptement arrivée. Peut-être aussi sa surprise fut-elle causée par la nouvelle que Jésus était déjà mort avant l'accomplissement de cette opération : car, comme l'atteste également Marc 15.44, il se fit rendre, par le centurion qui avait présidé au supplice, un compte détaillé de la manière dont les choses s'étaient passées. — *Arimathée* désigne sans doute la ville de *Rama* ou *Ramathaim* (au nom s'ajoute l'article, représenté par la syllabe *ar*), à 2 lieues au nord de Jérusalem, en Ephraïm<sup>e</sup>, la patrie de Samuel (1 Samuel 1.1). En tous cas, Joseph était maintenant établi à Jérusalem avec sa famille, puisqu'il y possédait un caveau mortuaire, mais depuis peu de temps, car le sépulcre n'avait pas

<sup>a</sup>Au lieu de ῥλ.ϑε et ῥρεν, **N** **N** It<sup>pler</sup> Sah. Syr<sup>hier</sup> lisent ῥλ.ϑον et ῥραν (*vinrent et prirent*).  
<sup>b</sup>3

<sup>c</sup>**N** lit εχων (*ayant*) au lieu de φερων — **N** **B** : ελιγμα (*un enroulement*) au lieu de μιγμα.  
<sup>d</sup>**N** **B** **K** **L** **N** **X** **Y** **Π** It<sup>pler</sup> Vg. omettent εν devant οθονιοις.

<sup>e</sup>Plus exactement en Benjamin, mais « sur la montagne d'Ephraïm » (voir *Bible annotée*, à 1 Samuel 1.1). Il ne s'agit en tous cas pas de la ville actuelle de *Ramleh*, à 8 lieues de Jérusalem, près de Lydde, sur la route de Jaffa.

encore été employé. — En mentionnant Joseph et Nicodème, Jean fait ressortir le contraste entre leur hardiesse actuelle et la circonspection de leur conduite précédente à tous deux. Ce qui semblait devoir achever de les abattre, la mort ignominieuse de Jésus, fait éclater la foi de ces membres de l'aristocratie juive, et les affranchit de toute crainte humaine. Sans doute, en voyant le Seigneur suspendu à la croix, Nicodème se rappelle ce type du serpent d'airain que Jésus lui avait fait contempler à l'avance (3.14). — τὸ πρῶτον désigne ici, comme 10.40, le commencement du *ministère* de Jésus. Si Nicodème n'avait été pour Jean, comme semble le prétendre Reuss, qu'un type fictif, comment le ferait-il reparaître ici comme un personnage réel et agissant, et en se rappelant expressément la scène du ch. 3 ? — La myrrhe est une gomme odoriférante ; l'aloès, un bois de senteur. Après les avoir triturés, on en faisait un mélange dans lequel ou enveloppait le cadavre. Probablement on coupait ce drap par bandes pour envelopper les membres à part. C'est ce que paraît indiquer le pluriel ὀθόνια<sup>a</sup>. Les mots : « Comme *les Juifs* ont coutume... » opposent ce mode d'embaumer à celui des Egyptiens, qui enlevaient les intestins et obtenaient par des procédés beaucoup plus longs et compliqués la conservation de l'enveloppe corporelle. — Les cent livres rappellent la profusion avec laquelle Marie avait répandu le nard sur les pieds de Jésus, ch. 12 ; c'est un hommage vraiment royal. Les synoptiques nous apprennent que les saintes femmes avaient l'intention de compléter aussi pour leur part cet embaumement provisoire, mais *après le sabbat* seulement.

**19.41 Or il y avait dans le lieu où il fut crucifié un jardin, et dans ce jardin un sépulcre neuf où personne n'avait encore été mis<sup>b</sup>. 42 C'est**

<sup>a</sup> ὀθόνια (diminutif de ὀθόνη, toile fine) : « Petit morceau de toile, charpie, dont on se sert pour bander les plaies. » (Dictionnaire de Pape.) — A défaut d'autres considérations, ce détail précis suffirait à condamner la thèse sensationnelle lancée par le D<sup>r</sup> P. Vignon, d'après laquelle le fameux « suaire de Turin » — le linceul même dans lequel Jésus fut enseveli (!) — aurait conservé l'empreinte de son corps et reproduirait son image authentique. Voir le résumé de la question donné par M. F. Puaux, dans la *Revue chrétienne*, 1902, I, p. 456-464. G. G.

<sup>b</sup> **Ν** B : ἡν τεθειμενος au lieu de ετεθη.

**là qu'ils déposèrent Jésus, à cause de la préparation des Juifs<sup>a</sup> ; car le sépulcre était proche.**

D'après Matthieu le sépulcre appartenait à Joseph lui-même, et ce fut là la raison de l'emploi qui en fut fait. D'après Jean on choisit ce sépulcre à cause de sa proximité de Golgotha, parce que le sabbat allait commencer. Ces deux raisons, bien loin de se contredire, se complètent. A quoi eût servi la proximité du sépulcre, s'il n'eut pas appartenu à l'un des amis du Seigneur ? Et ce fut assurément la circonstance que Joseph possédait ce sépulcre près de l'endroit du crucifiement, qui fit naître chez lui l'idée de demander le corps de Jésus. — Jean et Luc 23.53 font remarquer que le sépulcre était neuf. Comparez Luc 19.30 : « *Vous trouverez un ânon attaché que personne n'a jamais monté.* » Ce sont là des faits providentiels qui appartiennent à la gloire royale de Jésus. Lorsqu'on reçoit un roi, on ne consacre à son usage que des objets qui n'ont pas encore été employés. — L'expression : *la préparation des Juifs*, signifierait, d'après ceux qui admettent que la mort de Jésus eut lieu non le 14, mais le 15 : *le vendredi des Juifs*. Mais quel serait le but d'une expression aussi singulière ? Elle était destinée, répond Rotermund<sup>b</sup>, à faire comprendre comment il arrivait que le lendemain d'un jour sabbatique (du 15) fût de nouveau un sabbat (le samedi). Par là le premier sabbat devenait comme *la préparation* du second. Mais si le premier des deux jours était sabbatique comme le suivant, le transport du corps, que l'on ne voulait pas faire le lendemain, n'eût pas dû non plus se faire ce jour-là. Le sens tout simple est que c'était l'heure où *les Juifs* (ainsi s'explique le complément *des Juifs*) préparaient leur grand repas national et religieux en immolant l'agneau. L'on était obligé de se hâter, parce qu'avec le coucher du soleil allait prendre fin ce jour de préparation, le 14, jour non sabbatique, et que le jour suivant, le 15, était cette année-là un jour doublement sabbatique (v. 31) ; comparez Luc 23.54,56.

<sup>a</sup>Syr<sup>sch. sin</sup> lisent : *quia sabbatum advenerat*, au lieu de *δια την παρασκευην των Ιουδ.*

<sup>b</sup>*Von Ephraïm nach Golgotha (Stud. u. Kritik., 1876 1<sup>ier</sup> cahier).*

## Sur le jour de la mort de Jésus <sup>a</sup>.

Sur le jour de la *semaine* auquel a eu lieu la mort de Jésus, l'accord des quatre évangélistes est manifeste : c'était un vendredi (Matthieu 27.62; Marc 15.42; Luc 23.54; Jean 19.31). Mais ils paraissent différer sur la question de savoir si ce vendredi était le 14 ou le 15 du mois de nisan, différence insignifiante en apparence, mais qui en implique une plus considérable. Car, suivant que on se prononce pour l'une ou pour l'autre date, on admet que Jésus a célébré le repas pascal avec tout le peuple juif et qu'il est mort le lendemain 15, — ou bien au contraire qu'il est mort le 14 et que le peuple juif a célébré le soir de sa mort ce repas, qui tombe toujours sur la soirée du 14 au 15.

### I. L'intuition de Jean.

D'après Jean 13.1, Jésus a célébré son dernier repas *avant la fête de Pâques*. Rotermond (dans l'article cité ⇒) prétend sans doute, avec Langen, que la fête de Pâques ne commençait que le 15 et que par conséquent ce souper, qui eut lieu *avant la fête*, doit être placé le soir du 14 et être identifié avec le repas pascal. Mais voir à 13.1. Jean n'eût pas désigné ce repas simplement par ces mots : « *un souper*, » ou même, si l'on veut, « *le souper*. » Pour des lecteurs grecs, il n'eût pu s'abstenir de désigner ce souper comme celui de *la Pâque*. — Le passage 18.28, malgré tous les efforts de plusieurs savants (comparez par exemple Kirchner, *Die jüdische Passahf'eier*, 1870), dit clairement que le repas pascal juif n'était pas encore célébré le matin où Jésus a été condamné et que par conséquent Jésus a été mis à mort le 14

---

<sup>a</sup>Nous mettons, ici et dans l'appendice sur la résurrection, entre crochets les notes ajoutées au texte de l'auteur.



et non le 15<sup>a</sup>. — Les passages 19.14,31,42 conduisent au même résultat. Ni Kirchner, ni Rotermund ne sont parvenus à prouver que des expressions telles que celles ci : *le vendredi pascal*, *le vendredi des Juifs*, fussent naturelles. Que ce fût un vendredi, cela est certain ; que le mot *paraskeué*, *préparation*, puisse désigner le vendredi, comme préparation du sabbat, cela n'est pas douteux. Mais que, dans le contexte de Jean, ce terme de *paraskeué*, *préparation*, puisse avoir le sens technique de vendredi, cela est inadmissible<sup>b</sup>. — Après les observations de Kirchner et de Luthardt, je renonce à alléguer comme décisif 13.29, quoique l'on se demande pourtant toujours comment un achat aurait pu se faire durant la nuit de Pâques, toutes les familles riches ou pauvres étant à ce moment réunies autour de la table pascale et tous les magasins par conséquent fermés.

## II. L'intuition apparente des synoptiques.

Elle paraît ressortir avec évidence des trois parallèles Matthieu 26.17 : « Le premier jour des pains sans levain (le 14 nisan) les disciples de Jésus s'approchèrent de lui, disant : Où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque ? » Marc 14.12 : « Et le premier jour des pains sans levain, où l'on immolait la pâque, les disciples lui dirent. . . ; » Luc 22.7 : « Le jour des pains sans levain arriva où il fallait immoler la pâque, et il envoya Pierre et Jean. . . » Il paraît tout naturel de placer cette question des disciples, ou (selon Luc) cette commission que Jésus donne à deux d'entre eux, au matin du 14 où l'on faisait pour le soir les préparatifs du repas pascal. Et c'est précisément de là que résulte la contradiction apparente avec le récit de Jean ; car, si Jésus a donné cet ordre le 14 au matin, le repas que les disciples devaient préparer pour le soir ne pouvait être que le repas pascal,

<sup>a</sup>[Toute l'érudition dépensée par Zahn (*Einkl*, II, p. 525-527) n'a pas réussi à prouver le contraire et à renverser le sens naturel de l'expression « manger la pâque, » dans ce passage, où, d'ailleurs, Zahn ne serait pas loin de proposer de lire ἄγωσιν (qui s'appliquerait à toute la durée de la fête) pour φάγωσιν (p. 514).]

<sup>b</sup>[Quoi qu'en dise Zahn II. p. 524.]

d'où il résulterait que son dernier souper a coïncidé avec la Pâque de cette année-là. Or, d'après Jean, nous venons de le constater, le repas pascal juif ne devait avoir lieu que dans la soirée qui *suivit* celle du dernier souper de Jésus, c'est-à-dire dans la soirée du jour de sa mort.

C'est ici l'une des plus grandes différences entre les synoptiques et Jean. Dès les premiers temps, elle a attiré l'attention de tous ceux qui ont étudié de près les Ecritures. Et déjà au II<sup>e</sup> siècle, comme nous le verrons, on rencontre de nombreuses traces des discussions qu'elle a soulevées.

### III. Les essais de solution.

Dès le temps de saint Jérôme, l'intuition du récit synoptique était devenue régnante dans l'Eglise : elle le demeura jusqu'à la Réformation : Jésus avait célébré la Pâque, avec tout le peuple avant de mourir. Mais à ce moment le réveil des études bibliques fit sentir le besoin de se rendre un compte plus exact des narrations évangéliques ; leur désaccord apparent sauta aux yeux, et l'on chercha à le résoudre. Calvin et Théodore de Bèze, puis Scaliger et Casaubon relevèrent l'idée, déjà énoncée par Eusèbe et Chrysostome (voir Tholuck, p. 41), que les Juifs, afin de n'avoir pas à célébrer deux jours sabbatiques successifs (le vendredi 15 nisan, comme premier jour de fête, et le lendemain, 16 qui tombait cette année sur le samedi), auraient retardé exceptionnellement d'un jour la célébration de la fête, tandis que Jésus aurait maintenu pour lui-même le jour légal. Ainsi s'expliquerait le fait qu'il ait célébré cette fois la Pâque un jour plus tôt que le reste du peuple. Il paraît qu'aujourd'hui encore, lorsque le 15 nisan tombe sur un vendredi, les Juifs transportent la fête de ce jour au samedi. Cette solution est très simple et naturelle. Seulement nous ne trouvons ni dans le N. T., ni chez Josèphe, ni dans le Talmud, aucune trace d'une semblable transposition, qui constituerait une grave dérogation à la loi.

On a cherché d'autres motifs qui pouvaient engager Jésus à dévier en cette circonstance de l'usage généralement reçu. Stier a pensé qu'il s'était

rattaché à la manière de faire de quelques sectes, comme celle des Karaïtes, qui auraient eu la coutume de célébrer le repas pascal, non le soir du 14 au 15, mais celui du 13 au 14. — Ebrard a supposé qu'à raison du grand nombre d'agneaux à égorger dans le temple (parfois plus de 250 000 d'après Josèphe) de 3 à 6 heures de l'après-midi, les Galiléens auraient été autorisés à immoler et à manger l'agneau le 13 au lieu du 14. Serno applique la même supposition à tous les Juifs de la dispersion. Mais ces hypothèses n'ont aucun fondement historique<sup>a</sup> et sont en tous cas bien moins vraisemblables que celle des Réformateurs. — Rauch a prétendu que les Israélites en général célébraient légalement et habituellement le repas pascal le soir du 13 au 14, et non celui du 14 au 15. Mais cette opinion qui, même admise, ne résoudrait point encore la difficulté, se heurte à toutes les données connues, bibliques et historiques.

Lutteroth, dans sa brochure *Le jour de la préparation*, 1855, et dans son *Essai d'interprétation de l'évangile de saint Matthieu*, 1876, place le jour de l'entretien de Jésus avec ses disciples beaucoup plus tôt, au 10 nisan, où les Juifs mettaient à part l'agneau qui devait être immolé le 14. Ce serait dans ce même jour du 10 que Jésus aurait été crucifié : il serait resté dans le tombeau les 11, 12 et 13 ; le 14 serait le jour de sa résurrection. Cette chronologie complètement nouvelle se heurte au premier mot de l'entretien. Comment serait-il possible que le 10 nisan fût appelé par les évangélistes *le premier jour des pains sans levain*, surtout lorsque cette détermination est encore précisée, comme elle l'est chez Marc, par celle-ci : « *quand on immolait la pâque*. Il est vrai que Lutteroth essaie de faire porter ce *quand* uniquement sur l'idée des pains sans levain : « les azymes que l'on mange quand

---

<sup>a</sup>[Il en est de même de celle de Chwolson, qui pense que, lorsque le 15 nisan tombait sur un samedi, l'immolation des agneaux se faisait dans la soirée du 13 et non dans celle du 14 (pour éviter de violer le sabbat par cet acte) et qu'alors on était libre de célébrer le repas pascal le soir du 13 au 14 (ce qu'auraient fait Jésus et les pharisiens) ou celui du 14 au 15 (ce qu'auraient fait les grands-prêtres sadducéens). Mais cette hypothèse repose sur l'idée fautive que les agneaux étaient immolés après le coucher du soleil, et non de 3 à 5 heures, comme le veulent Josèphe et la Mischna. Voir Zahn. *Einl.*, II, p. 523.]

on immole la pâque. ». La parole Luc 22.7 : « Le jour des pains sans levain arriva où l'on devait immoler la pâque, » est plus rudement traitée encore : ce n'est pas un fait historique que rapporte Luc, c'est une réflexion morale par laquelle l'évangéliste annonce dès le commencement que la Passion aura une fin (!) (*Essai*, p. 410 et 411<sup>a</sup>). — [Il faut ranger aussi au nombre de ces tentatives manquées l'essai de conciliation proposé par Bengel et renouvelé par Wahle *Das Evang. nach Joh.* p. 496-508), qui consiste à admettre deux repas différents, l'un rapporté Jean 13.1-32 et au cours duquel Judas, démasqué pour la première fois, se serait retiré, assez tard dans la nuit (v. 30 : « il était *nuit*, » indiquerait la 2<sup>e</sup> veille, donc environ minuit), pour s'en aller tout combiner et préparer en vue de l'arrestation de Jésus (Matthieu 26.14 et parall.). Ce premier repas aurait eu lieu dans la soirée du 13 au 14 nisan et l'on s'expliquerait que les disciples, voyant sortir Judas, supposent qu'il va faire quelque achat pour la fête du lendemain (Jean 13.28-29). L'autre repas serait le repas pascal raconté par les synoptiques, qui eut lieu (comme celui des Juifs) dans la soirée du 14 au 15 et dans lequel Jésus institua la Cène et prononça les derniers discours d'adieu Jean 13.33-16.33 Judas y aurait assisté ; cela ressort de Jean 14.22 (car s'il n'eût pas été présent, il n'eût pas été nécessaire de le distinguer de l'autre Jude) et des synoptiques (Matthieu 26.20 et suiv.) ; et il se serait glissé hors de la salle au moment où Jésus se leva de table avec les disciples dans l'intention de se rendre à Gethsémané (14.31).

Ainsi les deux dates, celle de Jean (13.1), le 13, et celle des synoptiques (Matthieu 26.17), le 14, ne se contrediraient point et seraient également exactes. Mais cette hypothèse offrirait encore d'autres avantages ; elle permettrait d'expliquer l'expression de Jean : « *un repas ayant eu lieu* » (13.2), qui ne semble pas indiquer le repas solennel de la Pâque, tandis que le repas des

---

<sup>a</sup>Nous tenons à dire que, malgré ces excentricités, les ouvrages de Lutteroth n'en sont pas moins des monuments de sérieuse érudition et de persévérante investigation. Les pages 60, 76, 77 de la brochure sur la Pâque démontrent dans la littérature patristique des points de contact intéressants avec les vues particulières de l'auteur sur cette question.

synoptiques est certainement un repas pascal, et elle laisserait toute une journée libre pour les démarches du traître et donnerait un peu plus de temps pour les événements de la nuit depuis la sortie définitive de Judas (qui peut, dans cette hypothèse, avoir eu lieu plus tôt que l'heure indiquée par Jean 13.30) jusqu'au chant du coq (3 h du matin) : fin des derniers entretiens, Gethsémané, arrestation, séances chez Anne et Caïphe, etc.

Mais l'expression 13.2 peut s'expliquer autrement ; 14.22 ne prouve nullement que Judas fut présent à ce moment ; et 13.30 permet aussi bien de supposer qu'il soit sorti peu après 9 heures du soir (commencement de la 2<sup>e</sup> veille) que vers minuit. L'hypothèse en question se heurte d'autre part à des difficultés nombreuses. Comment Judas, après la scène Jean 13.21-30, qui équivaut à une expulsion, serait-il revenu dans le cercle des douze ? C'est manifestement sa sortie définitive que Jean entend raconter au v. 30. Comment la solennelle annonce de la trahison se fût-elle répétée deux soirs de suite dans les mêmes termes (Jean 13.24 ; Matthieu 26.24), suivie les deux fois de la douloureuse surprise des disciples ? Comment Jésus eût-il à deux reprises désigné le traître par le même signe du morceau de pain (Jean v. 26 ; Matth. v. 23-25) ? Evidemment c'est la même scène et le même repas. — Il ne semble pas naturel de couper par un intervalle de vingt-quatre heures (après 14.31. selon Bengel ; après 14.32, selon Wahle) les entretiens Jean ch. 13 à 16 qui forment un tout si bien lié. — Enfin, l'hypothèse ne résout ni n'atténue les deux principales difficultés : celles qui résultent de Jean 18.28 (les Juifs devant encore « manger la pâque ») et de tous les indices fournis par les synoptiques eux-mêmes contre la date qu'ils assignent à la mort de Jésus (le 15 nisan).]

Après toutes ces tentatives infructueuses, on comprend qu'un grand nombre de critiques se bornent à constater le désaccord et à le déclarer insoluble ; c'est ce que font Lücke, Néander, Bleek, de Wette, Steitz, J. Müller,

Weiss, de Pressensé<sup>a</sup>, etc.

#### IV. La vérité du récit de Jean.

Mais si la contradiction existe, il reste à savoir lequel des deux mérite la préférence ; et il faut expliquer comment une différence aussi grave a pu se produire dans la narration évangélique.

Les critiques de l'école de Tubingue, Baur, Hilgenfeld, Keim ne sont pas embarrassés : ce sont les synoptiques qui ont conservé la vraie tradition historique. Quant à la narration de Jean c'est une altération réfléchie de l'histoire réelle, destinée, d'une part, à faire coïncider la mort de Jésus, comme vrai agneau pascal, avec le moment de l'immolation de l'agneau dans le temple et, d'autre part, à reléguer dans l'ombre le repas pascal juif en faisant du dernier souper de Jésus un simple repas d'adieu. Mais ni l'un ni l'autre de ces buts n'exigeait un moyen aussi compromettant que celui que l'on prête ainsi au pseudo-Jean. Un pareil désaccord avec les trois premiers évangiles, déjà reçus dans toute l'Eglise, et avec la tradition apostolique dont on savait que ces écrits étaient les dépositaires, risquait de rendre grandement suspecte l'œuvre du quatrième évangéliste, et cela fort inutilement pour lui. Car, pour présenter Jésus comme le vrai agneau pascal, il n'était pas besoin d'un expédient aussi désespéré que celui de déplacer le jour connu de sa mort ; il suffisait que cet événement se trouvât avoir lieu dans la semaine pascale ; il n'y avait donc rien à changer à la tradition de l'Eglise ; comparez la parole de Paul 1 Corinthiens 5.7 : « Christ, notre pâque, a été immolé pour nous ; » celle de 1 Pierre 1.19, et tous les passages de l'Apocalypse où Christ est appelé *l'Agneau*. Quant à la Pâque juive, au II<sup>e</sup> siècle, il n'était plus besoin de la rabaisser : elle était déjà remplacée partout, soit dans l'Eglise, soit dans les sectes, par la Cène chrétienne (Schürer, *De controversiis paschalibus*.1869, p. 29-34).

---

<sup>a</sup>« Nous regardons jusqu'ici, dit cet auteur (7<sup>e</sup> éd.). la contradiction comme insoluble, tout en donnant entièrement raison au récit de Jean » (p. 603, note).

Une seconde classe de critiques cherchent, comme nous l'avons vu, à interpréter les textes de Jean de manière à les mettre d'accord avec ce qu'ils pensent être le sens du récit synoptique. Ce sont, par exemple, Lightfoot, Tholuck, Olshausen, Hengstenberg, Wieseler, Luthardt, Wichelhaus, Hofmann, Lichtenstein, Lange, Riggenbach, Ebrard, Bäumlein, Langen, Keil et en dernier lieu Zahn<sup>a</sup>. Mais tous leurs efforts n'ont pas réussi à faire sortir du texte de Jean un sens contraire à celui qui saute aux yeux en le lisant.

Quant aux troisièmes, qui concèdent une différence réelle entre nos récits évangéliques, la plupart donnent la préférence à celui de Jean ; ainsi, parmi les modernes, Weiss, Pressensé (voir note page précédente), Beyerschlag<sup>b</sup>, Reuss lui-même<sup>c</sup>. Et en effet si le conflit est réel, le choix ne saurait être douteux. Les témoins en faveur de l'exactitude historique du récit de Jean sont les suivants :

1. *Les synoptiques eux-mêmes.* — Ces écrits renferment une série de faits et un certain nombre de paroles qui sont en accord complet avec le récit de Jean et en désaccord non moins évident avec l'intuition qu'on leur attribue. S'il y avait une heure sacrée pour la conscience juive, c'était celle du repas pascal ; et c'est à cette heure-là qu'une foule d'huissiers et de serviteurs des sacrificateurs et des anciens auraient quitté leurs maisons et leurs familles, réunies autour de la table pascale, pour venir arrêter Jésus à Gethsémané<sup>d</sup> ! Bien plus, nous savons que tout ce qui est répréhensible le jour du sabbat, comme de monter sur un arbre, d'aller à cheval, de tenir une séance de tribunal, est interdit également *dans le jour de fête* (*Traité Béza*, V, 2) ; et l'on aurait tenu cependant, dans cette nuit sabbatique du 14 au 15, au

---

<sup>a</sup>*Einl.*, II, p. 509 et suiv., 522 et suiv.

<sup>b</sup>*Leben Jesu*, 4<sup>e</sup> éd., I, 1902 p. 390-398.

<sup>c</sup>*Theol. johann.*, p. 59 et 60. [Voir aussi O. Holtzmann (*Das Johannesevangelium*, 1887, p. 34 et 35 ; *Leben Jesu*, p. 311-313), qui établit de la façon la plus décisive l'impossibilité de placer au 15 nisan les faits de la dernière nuit et de la dernière journée de Jésus, et donne par conséquent pleinement raison à Jean contre les synoptiques.]

<sup>d</sup>[Il était défendu de quitter la maison pendant la nuit pascale (Exode 12.22). Voir Beyerschlag, *Leben Jesu*, I, p. 396.]

moins deux séances de tribunal, dans l'une desquelles aurait été prononcée la sentence de mort de Jésus ; puis auraient eu lieu toutes les longues négociations avec Pilate, ainsi que l'envoi chez Hérode : tout cela malgré le caractère férié et sabbatique du 15 nisan ! On répond qu'une séance de tribunal était permise dans le jour férié, pourvu que la sentence ne fût pas couchée *par écrit*, et qu'en général la règle des jours *fériés* est moins rigoureuse que celle des *sabbats* proprement dits<sup>a</sup>. Mais au fond toute la différence entre ces deux espèces de jours se borne à l'autorisation de préparer les aliments nécessaires dans le jour férié, si même il est permis de tirer une conclusion générale d'Exode 12.16. Or une si légère différence suffirait-elle pour justifier l'emploi qui est ici supposé d'un jour semblable ? — Simon de Cyrène *revient des champs* (Matthieu 27.32) ; Joseph d'Arimatee s'en va *acheter* un linceul (Marc 15.46) ; les femmes renoncent à *embaumer* le corps, parce que *le sabbat approche* (Luc 23.56) : tout cela s'explique-t-il dans la supposition que le jour où les choses se passaient ainsi, fût lui-même un jour sabbatique, le 15 nisan ? On répond que Simon revenait d'une simple promenade dans la campagne ou que c'était un campagnard qui se rendait à la ville<sup>b</sup>, et que les achats peuvent se faire un jour de fête, pourvu que l'on *ne paie* pas immédiatement. Il n'en est pas moins vrai que l'impression qui résulte du récit synoptique est que le jour de la mort de Jésus était un jour *ouvrable*, entièrement différent du jour sabbatique qui allait suivre ; que c'était par conséquent le 14, et non pas le 15 nisan.

Cela ressort également d'un certain nombre de paroles disséminées dans ce même récit. Ainsi Matthieu 26.18 : « Mon temps est proche ; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples. » Quel est le lien logique qui unit les deux propositions de ce message ? La seule relation satisfaisante à établir entre elles est celle-ci : « Il faut que je me hâte ; car demain ce

<sup>a</sup>[Mais voir O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 312. Il était permis de travailler la veille de la Pâque jusqu'à midi seulement, exceptionnellement jusqu'au soir. A plus forte raison était-il interdit de le faire le jour même de la fête (le 15).]

<sup>b</sup>[L'expression du texte ne convient pas à cette supposition.]



sera trop tard ; je ne serai plus là ; fais donc en sorte que je puisse manger immédiatement la Pâque chez toi avec les miens (πρωιῶν, le présent)<sup>a</sup>. » — Matthieu 27.62 : L'évangéliste appelle le samedi durant lequel le corps de Jésus reposa dans le tombeau : « *le lendemain qui est après la préparation.* » Dans cette locution il est impossible que le mot de *préparation* ait le sens de *vendredi*, comme si Matthieu avait voulu dire que le sabbat que Jésus passa dans le tombeau, fut *le lendemain d'un vendredi* ! On ne désigne pas le jour le plus solennel d'après celui qui l'est moins, mais l'inverse. Si le jour du 15 est désigné ici d'après son rapport au jour moins solennel de *la préparation* qui l'avait précédé, c'est que ce jour de préparation était devenu de beaucoup le plus important, comme jour de la mort de Jésus. De cette locution étrange il ressort donc que Jésus a été crucifié le 14. — La même conclusion doit se tirer de Marc 15.42 : « Vu que c'était *préparation, c'est-à-dire avant-sabbat*. C'est du jour de la mort que Marc parle ainsi. Or il est impossible que Marc, Juif d'origine, eût caractérisé un jour tel que le 15 nisan comme simple vendredi, précédant le sabbat (samedi), ce jour du 15 étant lui-même un sabbat au premier chef. Et si l'expression : *préparation, c'est-à-dire avant-sabbat*, peut dans l'usage ordinaire désigner un vendredi, ce sens technique est inapplicable dans un contexte où est expliquée la raison pour laquelle on se permet un travail qui ne pourra pas se faire le lendemain. Le terme de *préparation* a ici son sens général d'après lequel il s'applique à tout jour de la semaine précédant *un sabbat*. Marc explique par là l'acte de Joseph d'Arimathée inhumant Jésus, après avoir acheté un linceul. « Tout cela était possible, dit-il, parce que c'était *préparation, avant-sabbat, et non sabbat*. » C'est ce que signifie également cette parole de Luc 23.54 : « Ce jour était *préparation*, et le sabbat allait luire. » Donc le jour de la mort n'était pas un sabbat (jour férié), comme l'était le 15 nisan.

<sup>a</sup>[Beyschlag dit également : « Le motif indiqué par Jésus dans Matthieu n'a de sens que s'il s'agit d'une *anticipation* du repas pascal rendue nécessaire par sa fin prochaine. » (*Leben Jesu*, I, p. 407).]

Tous ces faits et toutes ces paroles n'impliquent pas, sans doute, que les rédacteurs des récits synoptiques se rendissent parfaitement compte de la conséquence à en tirer quant au jour de la mort de Jésus. Ce sont des indices, d'autant plus significatifs qu'ils semblent plus inconscients, de la vraie tradition relative au jour de cette mort et de la parfaite conformité de cette tradition avec le récit de Jean.

[Plusieurs pensent, avec raison peut-être, trouver dans le récit de Marc (14.1-2) l'indice certain d'une tradition conforme à celle de Jean. La décision d'arrêter Jésus, prise deux jours avant la Pâque (donc le 12 nisan), dans le but de le faire mourir *avant* (et non pas *après*) la fête. — c'est le sens qui ressort de la leçon γάρ (alex., D, It et aujourd'hui aussi Syr<sup>sin</sup> ; δέ du T. R. est une correction d'après Matthieu), — peut d'autant moins avoir tardé à être exécutée que l'offre de Judas (v. 10,11) vint au-devant des desirs des chefs. L'arrestation aurait donc eu lieu le 13 et Jésus serait mort le 14, comme le veut Jean. (Voir Spitta, *Zur Gesch. u. Litteratur des Urchristenthums*, I, 1893. p. 222 et suiv. ; Preuschen, *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1904, p. 15). — Wellhausen (*Das Evang. Marci*, 1903, p. 114 et 115) se prononce dans le même sens : « On a, dit-il, reconnu avec raison que la chronologie de Marc 14.1 contredit la chronologie synoptique et que celle-là est la primitive, que Jean suit aussi. Ainsi Jésus a été crucifié *avant* la Pâque. Des raisons majeures excluent absolument, qu'une séance du sanhédrin et la condamnation de Jésus aient eu lieu dans la nuit de la Pâque, et l'exécution dans le premier jour de la fête. » — On sait que l'évangile de Pierre donne également raison à Jean, quand il dit que Pilate livra Jésus aux Juifs πρὸ μιᾶς τῶν ἄζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν (v. 5.)

2. *Le Talmud*. — Plusieurs passages de ce monument des souvenirs et des usages juifs déclarent expressément que Jésus *a été suspendu le soir de la Pâque* (*beérev happésach*), c'est-à-dire, dans le langage juif, la *veille* de la Pâque. Les détails erronés qui dans ces passages sont parfois mêlés à cette donnée fondamentale, ne diminuent point la valeur de celle-ci, parce

qu'elle se reproduit à plusieurs reprises et identiquement, ce qui indique une tradition ferme. Si l'on objecte que les savants juifs ont tiré cette donnée, non de leur propre tradition, mais de nos évangiles, c'est reconnaître qu'ils ont compris ceux-ci comme nous les comprenons nous-mêmes.

3. *Saint Paul*. — Keim cite cet apôtre comme un témoin écrasant en faveur de l'intuition synoptique. On reconnaît, dit-il dans l'institution de la sainte Cène (1 Corinthiens ch. 11) toutes les formes du repas pascal juif ; ce qui ne s'explique que si le dernier souper de Jésus a coïncidé avec la Pâque et si par conséquent il a eu lieu le soir du 14 au 15, et non le soir du 13 au 14. — Mais Jésus peut fort bien avoir employé les formes du repas pascal un soir avant celui où se célébrait ce repas ; car, comme il le dit lui-même, « son temps était proche » et il était forcé d'anticiper. De l'expression de Paul, 1 Corinthiens 11.23 : « Le Seigneur Jésus, *dans la nuit qu'il fut trahi*. . . , » il ressort bien plutôt que cette nuit n'était pas la nuit du repas pascal ; Paul l'eût sans cela caractérisée autrement que par la trahison de Judas<sup>a</sup>.

Tous les témoins que nous pouvons consulter, même les synoptiques qu'on oppose à Jean, rendent donc hommage à l'exactitude de son récit.

## V. Le sens réel du récit synoptique.

Mais est-il bien certain que les synoptiques disent réellement ce qu'on leur fait dire ? Ils disent expressément que le premier jour des pains sans levain. (Matthieu, Marc, Luc), « où l'on immolait la pâque » (Marc, comparez Luc), « arriva » (Luc), et que « les disciples interrogèrent Jésus » (Matthieu, Marc), ou que Jésus lui-même prenant l'initiative, envoya Jean et Pierre de Béthanie à Jérusalem (Luc), en vue de la recherche d'un local pour y célébrer la Pâque. On place sans hésitation cet entretien au matin du 14 nisan, par la raison toute simple que l'en compte les jours, comme

---

<sup>a</sup>[1 Corinthiens 5.7-8 prouve avec plus de force encore que Paul suit la chronologie de Jean et non celle des synoptiques. Voir Preuschen, article cité, p. 15 et 16 ; O. Holtzmann, *Johannesevang.*, p. 35.]

nous les comptons nous-mêmes, en faisant coïncider le jour officiel avec le jour naturel. Or, en calculant ainsi, on oublie que chez les Juifs le jour officiel commençait à six heures du soir et qu'ainsi, lorsqu'il est dit : Le jour des pains sans levain arriva, cette indication bien comprise nous place, non point au matin du 14, mais au soir du 13 au 14. A prendre donc les synoptiques à la lettre, nous devons admettre que l'entretien dont ils nous parlent, entre Jésus et les disciples, eut lieu, non le 14 au matin, mais tard dans l'après-midi du 13, *entre les deux soirs*, selon l'expression reçue<sup>a</sup>, c'est-à-dire entre le moment où le soleil baisse à l'horizon et celui où il disparaît, moment qui est la transition du jour civil au lendemain.

Hotermund prétend sans doute que, malgré cette manière officielle de compter les jours, c'était toujours le commencement et la fin du jour *naturel* qui déterminaient le langage populaire. Mais le contraire ressort de Luc 23.54, qui désigne le dernier moment du vendredi soir en ces mots : « C'était la préparation et le *sabbat* allait luire, » ainsi que de cette locution, usitée chez les Juifs, d'après laquelle *érev haschabbath*, *soir du sabbat*, désigne non le soir du samedi, mais celui du vendredi. D'ailleurs, nous pouvons citer un fait parlant, tiré de la vie juive à l'époque de Jésus. Le 16 nisan au matin, on offrait la gerbe sacrée, comme prémices de toute la moisson de l'année. Cette gerbe était fauchée dans un champ voisin de Jérusalem, la veille au soir, ou, comme nous dirions, nous, le 15 au soir. Les envoyés du sanhédrin arrivaient dans le champ suivis du peuple : « Le soleil est-il couché ? » demandaient-ils. — « Il l'est, » leur répondait le peuple. — « Dois-je couper ? » — « Oui, coupe. » — « Avec cette faucille ? » — « Oui. » — « Dans cette corbeille ? » — « Oui. » — Pourquoi toutes ces formalités ? Parce que le 15 était un jour sabbatique, et qu'un travail manuel, comme celui de moissonner, ne devait se faire qu'après qu'il était bien constaté que le 15 était terminé et que le 16, jour ouvrable, avait commencé. On voit par là combien était profondément entrée dans la vie sociale juive la

---

<sup>a</sup>Exode 12.6 : « Toute l'assemblée des fils d'Israël égorgera l'agneau *entre les deux soirs*, » c'est-à-dire tard dans l'après-midi du 14.

manière de compter les jours que nous attribuons ici aux synoptiques (du soir au soir, et non du matin au matin). Il est encore une circonstance qui vient à l'appui de ce que nous disons ici. Elle a été alléguée déjà par Clément d'Alexandrie et sa valeur a été reconnue par Strauss. La foule des pèlerins était si grande à Jérusalem, à la fête de Pâques, que nul n'attendait jusqu'au matin du 14 pour s'assurer le local où il célébrerait le soir le repas pascal avec les siens. C'était dès le 13 que l'on vaquait à cette recherche. Aussi Clément d'Alexandrie appelle-t-il le 13 la προετοιμασία, la *pro-préparation*<sup>a</sup> ; car la préparation elle-même était le jour du 14. Ce fut donc bien certainement dans la journée du 13, et non dans celle du 14, que les disciples s'adressèrent au Seigneur, ou lui à eux, dans le but de se procurer le local dont ils avaient besoin pour le lendemain au soir<sup>b</sup>. L'entretien rapporté par les synoptiques a donc dû avoir lieu au plus tard vers 5 ou 6 heures du soir, le 13, selon notre manière de compter les jours. Jésus envoya alors à Jérusalem les deux disciples dont il était le plus sûr, en les chargeant d'assurer une salle. Dans la pensée de tous les disciples, c'était pour le lendemain au soir ; mais Jésus fit comprendre à ses deux messagers que ce serait pour le soir même. C'est ce qu'impliquaient les ternies du message dont il les chargeait pour l'hôte qu'il avait en vue : « *Mon temps est proche ; je dois me hâter.* » Et pourquoi cette manière d'agir pleine de mystères ? La raison en est simple. Judas ne devait pas connaître à l'avance la maison où Jésus passerait cette dernière soirée avec les siens. — De 6 à 8 ou 9 heures, les disciples eurent amplement le temps de préparer le repas, même de tuer et d'apprêter l'agneau, qui était déjà mis à part depuis le 10 nisan. Ils ne l'immolèrent pas dans le temple sans doute. Mais auraient-ils pu le faire, même au jour et à l'heure officiels eux qui

---

<sup>a</sup>Clément s'exprime ainsi : « Le 13 il enseigna à ses disciples le mystère du type de l'agneau, lorsqu'ils l'interrogèrent disant : Où veux-tu que nous te préparions la Pâque ? Car ce jour était la pro-préparation de la Pâque. »

<sup>b</sup>Strauss lui-même dit (*Leben Jesu für das d. Volk.* p. 533) : « Il était naturellement difficile, sinon impossible, vu l'affluence des pèlerins étrangers, de se procurer le matin du premier jour de la fête un local dans la ville pour le soir. »

devaient être excommuniés comme adhérents de Jésus (9.22) ? Quoi qu'il en soit, d'après l'institution primitive de la Pâque (Exode 12.6-7), c'était à chaque israélite qu'il appartenait d'immoler son agneau dans sa maison l'immolation dans le temple était affaire de tradition humaine. Et en ce moment où la Pâque israélite allait prendre fin, pour être remplacée par le repas sacramentel de la nouvelle alliance, il était tout naturel de revenir à la simplicité du point de départ. L'immolation sacerdotale était inutile, là où l'agneau typique n'avait plus d'autre rôle à remplir que celui de servir à l'inauguration du repas nouveau qui allait remplacer l'ancien. On a objecté (Keim, Luthardt) que Jésus n'avait pas le droit de changer le jour légal de la Pâque. Mais s'il était le *maître du sabbat*, la pierre angulaire de toute la loi cérémonielle (Marc 2.28), il l'était certes aussi de la Pâque. Le repas pascal légal n'était plus pour lui en ce moment que le calice désormais flétri du sein duquel il allait faire éclore le repas commémoratif de la Rédemption parfaite.

Observons encore une coïncidence intéressante entre des usages juifs bien connus et le récit des synoptiques, tel que nous venons de l'expliquer. Au soir du 13, vers 6 heures, on allumait les lampes afin de fouiller les coins les plus obscurs des maisons et d'enlever toute parcelle de levain. Puis, avant que les étoiles parussent, un homme allait de chaque maison puiser l'eau pure avec laquelle devaient être pétris les pains sans levain. Cet usage ne nous explique-t-il pas bien naturellement le signe donné à Pierre et à Jean quand Jésus leur dit : « En entrant dans la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau : suivez-le dans la maison où il entrera » (Luc 22.10) ?

La solution que nous présentons ici n'est pas nouvelle ; elle est au fond celle qu'énonçaient déjà au second siècle les deux écrivains qui ont spécialement étudié cette question au moment où elle paraît avoir vivement

préoccupé l'Église, Apollinaire de Hiérapolis et Clément d'Alexandrie<sup>a</sup>. Le premier s'exprime ainsi : « Le jour du 14 est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice, dans lequel le Fils de Dieu, mis en lieu et place de l'agneau, fut livré pour être crucifié. Le second dit avec plus de précision encore : « Les années précédentes Jésus avait célébré la fête en mangeant l'agneau pascal selon que [au jour où] l'immolaient les Juifs. Mais le 13, jour où les disciples l'interrogèrent, il leur enseigna le mystère [du type de l'agneau]... C'était en ce jour-là (le 13) qu'avait lieu la consécration des azymes et la pro-préparation de la Pâque... ; et notre Sauveur souffrit le jour suivant [le 14] ; car il était lui-même la vraie Pâque... Et voilà pourquoi les grands-sacrificateurs et les scribes en l'amenant à Pilate n'entrèrent pas au prétoire, afin de ne pas être souillés et de manger la Pâque le soir sans empêchement. » En réalité nous n'avons donc fait que reproduire la solution de Clément au plus fort des disputes pascales du II<sup>e</sup> siècle, dont nous parlerons bientôt. Weiss, qui repousse toute solution, reconnaît cependant qu'à la rigueur Marc 14.12 est le seul passage qui s'oppose à celle que nous venons d'exposer. Ce qui lui semble incompatible avec elle, c'est cette remarque : « le premier jour des azymes, où l'on immolait la pâque. » Mais pourquoi ces derniers mots ne pourraient-ils pas s'appliquer au soir du 13, si ce soir, dans la manière de compter juive, appartenait déjà au 14, dans l'après-midi duquel on immolait l'agneau<sup>b</sup> ? Weiss ne peut s'empêcher d'ajouter lui-même qu'en tous cas la question des disciples, placée au matin du 14, est invraisemblable, car on n'attendait jamais à ce moment pour s'occuper du local du repas. Pressensé n'a autre chose à objecter que la parole Matthieu 26.20 : « Et le soir étant venu, il se mit à table avec les Douze, ce qui suppose, dit-il, que les préparatifs

<sup>a</sup>Dans les fragments de divers ouvrages conservés dans le *Chronicon paschale*, compilation d'extraits d'auteurs anciens, travaillée du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> s. et découverte en Sicile au XVI<sup>e</sup> s. (*Le jour de la préparation*, par Lutteroth, p. 59.)

<sup>b</sup>[La contradiction relevée par Spitta et d'autres entre Marc 14.12 et 1 (et qui les a conduits à envisager les versets 12 à 16 comme une interpolation dans le texte de Marc) tomberait par là même.]

du repas s'étaient faits, non quelques moments auparavant dans la soirée, mais durant le cours de la journée. Cette observation serait fondée peut être, si l'évangéliste avait eu en vue, en écrivant ces lignes, la question qui nous occupe. Mais, pas plus que les deux autres synoptiques, Matthieu ne paraît s'être rendu compte du problème que soulevait le récit traditionnel ; il a simplement voulu dire que ce dernier repas de Jésus eut lieu non dans la journée, mais le soir.

Il est probable que deux circonstances ont contribué au manque de clarté qui règne dans la narration synoptique : d'abord la confusion si aisée entre le jour civil et le jour naturel, et ensuite le fait que l'institution de la sainte Cène avait imprimé à ce dernier souper un caractère très semblable à celui du repas pascal.

Rappelons enfin pour mémoire les lumières que l'exégèse a demandées, sur le problème qui nous occupe, à l'astronomie. La question étant de savoir si, dans l'année de la mort de Jésus, le grand jour sabbatique du 15 nisan est tombé sur le vendredi, comme semble le supposer le récit synoptique ou sur le samedi, comme l'implique le récit de Jean, le calcul des phases lunaires pouvait, pensait-on, servir à décider la question. Deux astronomes se sont mis à l'œuvre, Wurm, de Göttingue (*Bengel's Archiv*, 1815, II) et Oudemann, professeur à Utrecht (*Revue de théologie*, 1863 p. 221). Mais il fallait commencer par déterminer l'année de la mort de Jésus, et l'on diffère encore sur ce point. Ideler et Zumpt la placent en 29 ; Winer, Wieseler, Lichtenstein, Caspari, Pressensé, etc.. en 30 ; Ewald, Renan, en 33, Keim, en 35 ; Hitzig, en 36. Dans cet état de choses les deux astronomes ont étendu leur calcul à toute la série des années 29 à 36 de notre ère. Le résultat, quant à l'an 30, que nous pensons avec la plupart des critiques, être l'année de la mort, a été celui-ci : Cette année-là, le 15 nisan est tombé sur un vendredi. Ce résultat condamnerait notre explication ; mais Caspari, reprenant le calcul de Wurm, en partant des données mêmes de cet astronome, est arrivé au résultat opposé. Selon lui, en l'an 30, le 15 nisan



aurait été un samedi, comme cela doit être d'après notre explication. Le fait est que nous nous trouvons ici en face des incalculables éventualités et subtilités du calendrier juif. Wurm lui-même déclare qu'on ne peut parler ici que de *probabilités*, qu'il restera toujours une incertitude *d'un ou deux jours*. Or, tout dépend d'un seul jour (Keim, III, p. 490-500). Il est plus sûr d'opérer sur des textes positifs que sur des bases si chancelantes. Tout bien pesé, nous pensons que la date la plus probable de la mort de Jésus peut se formuler ainsi : *Le vendredi, 14 nisan (7 avril) de l'an 30*<sup>a</sup>

Nous sommes heureux de nous rencontrer, sur la question du rapport entre Jean et les synoptiques, avec plusieurs savants modernes : Krümmel. *Litteraturblatt* de Darmstadt, février 1858 ; Baggesen, *Der Apostel Johannes*, 1869 ; Andreæ, « *der Todestag Jesu* » dans le *Beweis des Glaubens*, juillet à septembre 1870 ; Leuschner. *Das Evang. Joh.*, 1873 ; etc. — Sur les conséquences de la supériorité historique du récit de Jean pour l'authenticité du IV<sup>e</sup> évangile, voir ⇒ et suivantes.

## VI. Coup d'œil sur l'histoire des disputes pascales.

Le fait qui a provoqué ce long dissentiment entre les églises primitives, est celui-ci : Les églises d'Asie Mineure célébraient la fête pascale en jeûnant durant tout le 14 nisan et en communiant le soir de ce jour-là, au moment où les Juifs mangeaient l'agneau. Les autres églises de la chrétienté, Rome à leur tête, jeûnaient au contraire durant les jours qui précédaient le dimanche de Pâques, lequel était toujours le dimanche qui suivait le 14 ; puis elles communiaient au matin de ce dimanche pascal. — Dans les deux cas, la communion terminait le jeûne.

---

<sup>a</sup>[Date qui est confirmée par les plus récents travaux sur le sujet. Voir Preuschen, « *Todesjahr und Todestag Jesu*, » dans la *Zeitschr. für neutest. Wissenschaft*, 1904, p. 1-16. Cette date du vendredi 7 avril de l'an 30, par sa coïncidence avec le 14 nisan, donne raison à la chronologie de Jean (Preuschen. p.14). C'est aussi la conclusion à laquelle conduit le travail d'Achelis (*Versuch den Charfreitag zu datieren*, 1902), basé sur des calculs de l'observatoire de Berlin, et qui établit que, dans les années 26 à 35, le 15 nisan n'a jamais été un vendredi, mais bien le 14, deux fois, en 30 et en 33.]

*Première phase* de la discussion. Vers 155<sup>a</sup>, Polycarpe, dans une visite qu'il fait à Rome, s'entretient de ce sujet avec Anicet, évêque de Rome. Chacun défend le rite de son église au nom d'une *tradition apostolique* dont elle prétend être dépositaire (provenant à Ephèse de Jean et Philippe, à Rome de Paul et Pierre). Rien ne prouve qu'à cette occasion on ait pénétré dans le domaine exégétique et dogmatique de la question. La paix ecclésiastique demeura intacte. « La diversité dans le rite servit plutôt, comme dit Irénée, à constater l'accord dans la foi<sup>b</sup>. »

*Deuxième phase*. Quinze ans plus tard, en 170, éclate, au sein même des églises d'Asie, à Laodicée, un dissentiment au sujet de la Pâque. Il y a là des gens — qui sont-ils ? nous aurons à étudier ce point — qui comme les Asiates fêtent le 14 au soir, mais en se fondant sur ce fait : que c'est le 14 au soir que Jésus a *institué* la Cène, conformément au temps prescrit par la loi pour le repas pascal, et ils s'appuient sur le récit de Matthieu, d'après lequel le Seigneur a été crucifié le 15<sup>c</sup>. On voit que du terrain de la tradition la question est portée sur celui de l'exégèse. Méliton écrit le premier sur ce sujet, nous ignorons dans quel sens. Puis, à l'occasion (ἔξ αἰτίας) de son livre, — non contre lui, comme le prétend encore Schürer, — Apollinaire et Clément d'Alexandrie prennent aussi la plume. Tous deux d'après les fragments cités dans le *Chronicon paschale*, démontrent que Jésus a célébré son dernier repas le 13 et qu'il est mort le 14. Ils allèguent spécialement le récit de Jean en faveur de cette manière de voir.

Mais qui sont les adversaires laodicéens que combattent ces deux écrivains ? Baur, Hilgenfeld, Schürer, Luthardt répondent : Ce sont les églises d'Asie elles-mêmes, avec leur célébration du 14. Apollinaire aurait été en

---

<sup>a</sup>Des découvertes récentes, dues surtout à M. Waddington, paraissent prouver que le martyre de Polycarpe a eu lieu en 155 ou 156, et non pas plus tard, comme on l'admettait.

<sup>b</sup>*Lettre à Victor* (Eus., *H. E.* V, 24).

<sup>c</sup>Voici la parole qu'Hippolyte, dans les *Philosophoumena*, met dans la bouche de ces gens : « Le Seigneur a fait la Pâque et a souffert en ce jour-là ; c'est pourquoi je dois faire comme il a fait. » Comparez aussi cette réponse que leur fait Apollinaire, que « dans ce cas-là les évangiles se contrediraient. » (Voir ⇒.)

Asie même l'adversaire du rite asiatique. Cela est difficile à croire. Car 1° Eusèbe présente les églises d'Asie comme unanimes : « Les églises *de l'Asie tout entière* pensaient, d'après une antique tradition, devoir observer le 14 par la célébration de la sainte Cène. » Si ce consensus de toutes les églises d'Asie eût été rompu par l'exception d'un évêque et docteur aussi considérable qu'Apollinaire de Hiérapolis, Eusèbe, l'adversaire déclaré du rite asiatique, n'eût pas manqué de le faire remarquer. Baur allègue qu'un peu plus tard Polycrate, en énumérant dans sa lettre à Victor, évêque de Rome, tous les personnages illustres qui ont pratiqué le rite asiatique, ne mentionne pas Apollinaire. Mais il ne nomme que les morts. Apollinaire pouvait se trouver encore parmi les nombreux évêques dont parle Polycrate sans les nommer, qui l'entouraient au moment où il écrivait sa lettre, et qui y donnèrent leur assentiment. 2° Si Apollinaire avait fait scission d'avec ses collègues d'Asie, la dispute eût sans doute éclaté chez lui, à Hiérapolis, plutôt qu'à Laodicée. 3° La polémique d'Apollinaire n'implique nullement l'opposition au rite asiatique et l'adhésion au rite occidental. Les adversaires justifiaient leur observation du 14 en s'appuyant sur ce que c'était ce soir-là que Jésus avait *institué la Cène*. Apollinaire remarque que cette manière de voir mettrait en contradiction les trois premiers évangiles avec celui de Jean. Mais cela n'empêche pas qu'il ne célébrât aussi le 14, seulement par un autre motif. En tous cas il est impossible de comprendre comment cette manière de voir d'Apollinaire, d'après laquelle Jésus était mort le 14, non le 15, aurait pu favoriser l'observation romaine, d'après laquelle la sainte Cène de Pâques se célébrait le dimanche suivant. 4° Schürer s'embarrasse ici dans une contradiction manifeste : Selon lui, le rite asiatique ne reposait sur aucun fait de l'histoire évangélique, ni sur le moment de l'institution de la Cène, ni sur le jour de la mort de Jésus. Il provenait uniquement de ce que le 14 était le jour du repas pascal juif que l'on avait simplement transformé, en Asie, en Cène chrétienne. Mais d'autre part, en face de la polémique d'Apollinaire, il est forcé de reconnaître que ses adversaires fixaient la Cène au 14 : en souvenir du jour de *l'institution*

de la Cène. Ces deux motifs de la même observance ne coïncidant point, il ne devrait pas soutenir que les Laodicéens combattus par Apollinaire ne sont autres que les églises d'Asie en général.

C'est donc avec raison que Weitzel et Steitz, auxquels se sont associés Ritschl, Meyer, Réville, etc., ont été conduits à voir dans les Laodicéens, combattus par Apollinaire, un parti judaïsant qui s'éleva dans l'Eglise d'Asie et qui avait pour but de conserver à la sainte Cène le caractère d'un *repas pascal juif complet*, comme ils se figuraient que le Seigneur l'avait encore célébré avant de mourir. Alors la polémique d'Apollinaire et de Clément porte coup. Ces gens disaient : Nous voulons faire *comme le Seigneur a fait* [célébrer le repas pascal du 14], et cela en mangeant l'agneau pascal comme lui. Les deux Pères répondent : « Le Seigneur n'a pas fait ainsi. Il a *remplacé* le 13 au soir le repas pascal du 14, et cela en instituant la Cène. » Cette opinion n'empêchait évidemment pas Apollinaire de rester fidèle au rite de son Eglise : en effet, si les Eglises d'Asie célébraient le 14, ce n'était point, comme les Laodicéens, — Schürer lui-même en convient, — parce qu'elles croyaient fêter à cette date l'*institution de la Cène*.

Je ne me séparerai que sur deux points de Weitzel et de Steitz : 1° Les adversaires laodicéens que combat Apollinaire ne me paraissent pas avoir été une secte ébionite proprement dite, mais seulement un rameau de l'Eglise d'Asie à tendance judaïsante plus prononcée. 2° Le rite des églises d'Asie ne provenait probablement pas, comme le pensent ces savants, du fait qu'à leurs yeux Jésus était mort le 14, mais tout simplement de ce que le jour du repas pascal Israélite s'était maintenu dans ces églises. C'est là ce qui résulte des paroles suivantes d'Eusèbe : « Les églises d'Asie croyaient devoir célébrer le 14, *jour dans lequel il était ordonné aux Juifs d'immoler l'agneau* ; puis plus clairement encore, de celles de Polycrate : « Et tous mes parents (évêques avant moi) ont célébré le jour où le peuple ôtait le *levain*. ». Le rite asiatique n'est mis expressément en rapport avec le jour de la mort de Christ que dans deux passages des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, l'un chez

Epiphane, l'autre chez Théodoret (voir Schürer, p. 57 et 58) ce qui montre bien que ce point de vue ne dominait pas au début de la discussion.

*Troisième phase.* Entre 180 et 190, un certain Blaste (comparez le *Adv. hæc* du faux Tertullien, c. 22) essaya de transplanter à Rome le rite asiatique. Ce fut probablement cette circonstance qui réveilla la dispute entre les Eglises de Rome et d'Asie représentées à cette époque, l'une par Victor, l'autre par Polycrate. Celui-ci, dans sa lettre à Victor, défend sa cause non plus seulement par des arguments traditionnels, comme l'avait fait trente ans auparavant Polycarpe. « Il a parcouru avant d'écrire *toutes les saintes Ecritures* (πᾶσαν ἁγίαν γραφήν διεληλυθώς). » Et il déclare que « ses prédécesseurs aussi ont observé le 14 *selon l'évangile* (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον). » Ces mots donnent à réfléchir. On a cherché à s'en défaire par des subtilités (voir l'embarras de Schürer, p. 35). Ils prouvent évidemment, ainsi que les précédents, que Polycrate et les évêques d'Asie étaient arrivés à établir *entre les évangiles* un accord au moyen duquel non seulement ces écrits ne se contredisaient point entre eux (τὸ εὐαγγέλιον), l'évangile *unique* dans les quatre), mais encore s'accordaient avec la loi elle-même (*toutes les Ecritures*). De telles paroles impliquent que Polycrate et ses évêques avaient trouvé le rite asiatique confirmé d'abord par la loi (il s'agit de l'institution pascalle, Exode ch. 12, fixant le repas pascal au 14), puis par l'unanimité des évangiles canoniques, ce qui n'a de sens que si Polycrate accordait les synoptiques avec Jean, en les interprétant comme nous l'avons fait nous-mêmes. Il y a doute équivalence parfaite entre ces paroles de Polycrate et ce qu'avait soutenu Apollinaire contre les Laodicéens quand il disait « Non seulement leur opinion est contraire à la loi qui veut que l'agneau soit immolé le 14 (et que par conséquent le Christ aussi soit mort le 14), mais encore il y aurait [selon l'opinion qu'ils défendent] désaccord entre les évangiles [puisque selon eux Matthieu fixait la mort de Christ au 15, tandis que Jean la place au 14]. » Cette dispute fut apaisée par les efforts d'Irénée et de beaucoup d'autres, qui intervinrent auprès de Victor et l'arr-

êtèrent sur la voie des mesures violentes.

*Quatrième phase*, Elle est marquée par la décision du concile de Nicée, en 325, qui enjoignit aux Orientaux de se ranger au rite occidental maintenant généralement adopté. « En fin de cause, dit Eusèbe (dans son *περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς*; voir Schürer, p. 40), les Orientaux cédèrent... ; » et ainsi, ajoute le même historien, ils rompèrent enfin avec les meurtriers du Seigneur, et s'unirent à leurs coreligionnaires (*ὁμοδόξοις*). » En effet, la conséquence pratique du rite asiatique était que les chrétiens d'Asie se trouvaient célébrer la sainte Cène pascalle en même temps que les Juifs célébraient leur repas pascal, se séparant ainsi de tous les autres chrétiens, qui communiaient le dimanche suivant. Ce rite était devenu aux yeux des autres Eglises comme le signe d'une sympathie secrète pour les Juifs incrédules. Ce fut ce qui décida sa défaite. Il y eut cependant des chrétiens qui, comme les judaïsants de Laodicée, persistèrent dans l'observation du 14 par la raison que Jésus avait institué la Cène ce jour-là au soir. Ils figurent sous les noms d'*Audiens*, de *Quarto-décimans*, dans les listes d'hérésies postérieures. Athanase avoue franchement qu'ils ne sont guère réfutables quand ils allèguent ces mots des synoptiques : *Le premier jour des pains sans levain, les disciples vinrent à Jésus...* » (Schürer, p. 45)<sup>a</sup>. Nous surprenons ici le premier symptôme de la prépondérance qu'a finalement obtenue dans l'Eglise la narration synoptique sur celle de Jean, et qui s'est maintenue à travers le moyen âge et même jusqu'aux temps modernes. Les synoptiques, plus populaires que Jean, plus clairs en apparence, formant d'ailleurs un faisceau de trois contre un, surtout ne rencontrant plus comme contrepoids la crainte d'une promiscuité entre la Cène chrétienne et la Pâque juive, l'emportèrent dans le sentiment général. Jérôme est celui des Pères qui contribua le plus à cette victoire.

---

<sup>a</sup>C'est à l'un de ces quarto-décimans opiniâtres et désormais schismatiques qu'il faut appliquer ces mots d'Eusèbe, dans l'écrit cité plus haut (Schürer, p. 40) : « Que si quelqu'un dit qu'il est écrit : *Au premier jour des pains sans levain...* » — Il est visible que cette objection embarrasse Eusèbe autant qu'Athanase.

Mais comment nous expliquer *l'origine des deux observances, asiatique et romaine*, dès le second siècle<sup>a</sup> ? — Paul n'avait pas craint d'importer dans l'Eglise la célébration de la fête de Pâques juive (Actes 20.6 ; comparez 1 Corinthiens 5.7-8 avec 16.8). Il en transformait et spiritualisait les rites, cela n'est pas douteux ; la sainte Cène était substituée au repas pascal de l'agneau et des pains sans levain ; mais le moment de la célébration était le même : c'est ce qui paraît ressortir d'Actes 20.6 Jean assurément n'agit pas autrement : c'est ainsi que s'introduisit tout naturellement en Asie la célébration de la sainte Cène au soir du 14 nisan. Mais les églises d'Occident, plus étrangère au judaïsme, éprouvaient une certaine répugnance pour cette solidarité *temporelle* établie entre la fête juive et la fête chrétienne, et pour l'espèce de dépendance dans laquelle cette simultanéité plaçait la seconde par rapport à la première. On s'affranchit donc ; et au lieu de célébrer la sainte Cène pascalle le 14 au soir, comme on possédait déjà l'institution du dimanche hebdomadaire, distincte de celle du sabbat juif, on fixa cette cérémonie au matin du dimanche qui suivrait chaque année le 14 nisan, ou pour mieux dire, la pleine lune de mars<sup>b</sup>. Ainsi se forma sans doute l'observance occidentale, qui finit par l'emporter sur l'observance primitive. L'Eglise est libre en ces matières.

Le résultat de cette histoire longue et compliquée nous paraît quant au sujet qui nous occupe, être celui-ci : Dès que l'Eglise s'est occupée du côté exégétique de la question, elle s'est attachée à la narration johannique. Elle s'en est servie, d'un côté, pour réfuter par la plume d'Apollinaire la base exégétique sur laquelle le parti laodicéen appuyait l'observation du 14 (en faisant de ce jour, d'après Matthieu, celui de *l'institution de la Cène*) ; de l'autre, pour défendre contre Rome, par la plume de Polycrate, la célébration asiatique du 14, en présentant la Cène comme la Pâque juive spiri-

---

<sup>a</sup>Schürer nous paraît avoir jeté une vraie clarté sur ce point important et difficile, p. 61 et suiv.

<sup>b</sup>Voilà comment il se trouve, observe avec raison Schürer, que le nom de *Pâques* se trouve aujourd'hui appliqué au jour de la résurrection plutôt qu'à celui de la mort.

tualisée, c'est-à-dire comme la fête de la rédemption chrétienne, pendant de la délivrance d'Égypte. Il ne s'agissait donc pas pour l'Église d'Asie de célébrer le 14 nisan comme jour de l'*institution* de la Cène, ni même, à proprement parler, comme jour de la *mort* de Jésus (contre Steitz). On *christianisait* simplement la Pâque juive. L'observance asiatique ne fournit donc point, comme l'a prétendu Baur, une instance contre l'origine johannique du IV<sup>e</sup> évangile ; bien au contraire, la polémique d'Apollinaire contre les Laodicéens et celle de Polycrate contre Victor sont un hommage éclatant rendu au récit du IV<sup>e</sup> évangile.

En résumé, la différence entre Jean et les synoptiques peut se formuler et s'expliquer comme suit :

En rédigeant la tradition orale, les synoptiques se contentèrent, comme elle, de placer le dernier repas de Christ au 14 nisan, premier jour des pains sans levain, sans distinguer *expressément* entre le premier et le second *soir* de ce jour. Or comme Jésus avait donné à ce dernier repas, célébré le soir du 13-14, les formes du repas pascal, qui avait lieu le soir du 14-15, afin de substituer désormais la sainte Cène au repas pascal, un malentendu pouvait, aisément se produire ; on pouvait se figurer que ce repas avait été lui-même le repas pascal du 14, ce qui avait pour effet nécessaire de porter au 15 le jour de la mort de Jésus. Jean (comme il l'avait fait tant d'autres fois dans son écrit) voulut dissiper l'espèce d'obscurité qui régnait dans les synoptiques et rectifier le malentendu auquel leur récit pouvait facilement conduire. Il rétablit donc intentionnellement et clairement le cours réel des choses, auquel la narration synoptique rendait d'ailleurs de tous points témoignage.



## CINQUIÈME PARTIE

La quatrième partie de l'évangile nous a montré le peuple juif poussant *l'incrédulité* envers Jésus jusqu'à l'apostasie complète et consommant ce crime spirituel par le supplice du Messie. Dans la cinquième nous voyons la fidélité des disciples élevée à la *foi* complète par la suprême manifestation terrestre de la gloire de Jésus, sa résurrection.

Le récit de Jean suit sa voie indépendante à travers les narrations assez divergentes des synoptiques, et en fait sans effort entrevoir la conciliation. Dans un premier morceau (v. 1 à 18), l'évangéliste raconte comment, à la suite du rapport de Marie-Madeleine, les deux principaux apôtres sont parvenus à la foi à la résurrection et décrit la première apparition de Jésus. Le second morceau (v. 19 à 23) raconte son apparition au milieu des Douze, par laquelle il a fondé la foi dans le collège apostolique. Le troisième (v. 24 à 29) retrace la consommation de cette œuvre, restée inachevée après l'apparition précédente.

## I. Marie, Pierre et Jean au sépulcre ; apparition à Marie :

### versets 1 à 18

Toute la première partie de ce morceau tend à cette parole du v. 8 : « *Et il vit, et il crut.* » Après cela l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine fait de celle-ci la messagère lui doit préparer tous les disciples à la loi, comme elle avait amené les deux premiers au sépulcre.

**20.1 Le premier jour de la semaine<sup>a</sup>, Marie-Madeleine se rend de bonne heure au sépulcre, comme il fait encore obscur, et elle voit que la pierre est ôtée<sup>b</sup> du sépulcre ; 2 elle court donc et se rend auprès de Simon Pierre et auprès du disciple que Jésus aimait, et leur dit : Ils ont enlevé le Seigneur du sépulcre, et nous ne savons où ils l'ont mis. 3 Pierre sortit donc, ainsi que l'autre disciple, et ils se rendaient au sépulcre.**

Dans l'expression μία τῶν σαββάτων, on peut donner au mot σάββατα le sens de *sabbat* : « le premier jour (μία) à partir du *sabbat*. » Mais Luc 18.12 prouve que σάββατον ou σάββατα signifie aussi la *semaine* entière, en tant que formant l'espace entre deux sabbats : il vaut donc mieux expliquer μία : le premier [d'entre les jours] de la semaine. — Le nom de Μαγδαληνή (*Madeleine*) vient de celui de la bourgade de *Magdala*, probablement *El-Megdjl*, à deux lieues au nord de Tibériade sur les bords du lac de Génézareth. Plus était grande la délivrance que Marie-Madeleine devait à Jésus (Luc 7.2 ; Marc 16.9), plus ardente était sa reconnaissance, plus vif son attachement à sa personne. Jean ne parle pas de l'intention qui

<sup>a</sup>Sah. lit. τη κυριακή (*le dimanche*) ; même terme dans Syr<sup>sin</sup>, qui rend ainsi le v. 1 : « Et dans la nuit, comme le dimanche allait luire et qu'il était encore obscur, de grand matin, Marie-Madeleine vint au sépulcre. » Comparez l'évangile de Pierre, qui a deux fois ce terme technique κυριακή (v. 35 et 50) et lit dans ce dernier passage : ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριάμ ἡ Μαγδαληνή... ἦλθεν, etc.

<sup>b</sup>Ν quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> aliq Cop. Sah. Syr<sup>sin</sup> ajoutent απο της θυρας devant εκ του μνημείου (Ν) ou του μνημείου (*de la porte du sépulcre*).

l'amenait au sépulcre, mais elle est indiquée par les synoptiques ; c'était d'embaumer le corps du Seigneur. Venait-elle seule ? Cela est en soi peu probable, à une heure aussi matinale. Les synoptiques nous apprennent qu'elle avait des compagnes qui venaient avec la même intention qu'elle. C'étaient Marie, mère de Jacques, Salomé, Jeanne et plusieurs autres, venues avec Jésus de Galilée (Matthieu 28.1 ; Marc 16.1 ; Luc 24.10). Il y a chez Jean lui-même un mot qui fait comprendre qu'elle n'était pas venue seule. C'est le pluriel οἶδαμεν, *nous savons* ; car, quoi qu'en dise Meyer, il est impossible d'entendre par ce *nous* : Moi, Marie, et vous, les disciples (!). Si Marie est seule mentionnée, c'est en raison du rôle qu'elle joue dans la scène suivante. Meyer objecte le οὐκ οἶδα, *je ne sais*, du v. 13. Mais ce contraste est précisément ce qui le réfute. Là, elle est seule avec les anges et ne parle naturellement qu'en son propre nom, comme elle dit aussi : *mon Seigneur*, et non plus : *le Seigneur* (v 2) — Ces femmes ou quelques-unes d'entre elles venaient ensemble. Mais aussitôt qu'elles eurent aperçu de loin le tombeau ouvert, Marie-Madeleine, emportée par sa vivacité d'impression, se hâte d'aller avertir les disciples, tandis que ses compagnes vont jusqu'au sépulcre. Il y a une légère différence chronologique entre Jean, Matthieu, Luc qui disent : « *comme il faisait obscur*, » ou : « *Au point du jour*, » et Marc qui dit : « *Le Soleil étant levé*, ». Peut-être y a-t-il eu successivement plusieurs groupes de femmes que chaque évangéliste réunit en un seul. De là cette petite différence quant au moment de l'arrivée. Ce fut pendant l'absence de Marie que ses compagnes reçurent le message de l'ange, rapporté par les trois synoptiques. — Matthieu 28.9-10 raconte qu'à leur retour du sépulcre ces femmes eurent une apparition de Jésus. Mais le récit Marc 16.8 et surtout la parole des deux disciples d'Emmaüs, Luc 24.22-23 : « *Elles ont eu une apparition d'anges disant qu'il est vivant*, » sont incompatibles avec ce fait. Cette apparition *aux femmes* n'est donc pas autre que l'apparition à Marie-Madeleine (qui va suivre chez Jean) généralisée. Tous les détails de l'apparition coïncident. Le premier évangile applique au groupe entier ce qui s'est passé pour l'un de ses membres. Comme Marie-Madeleine n'a vu

le Seigneur qu'après que les autres femmes étaient retournées à la ville, on comprend que les deux disciples d'Emmaüs aient pu partir de Jérusalem sans avoir entendu parler d'aucune apparition de Jésus. (Luc 24.24). Il n'y a donc eu en réalité d'autres apparitions le matin de ce jour que celle des anges aux femmes, puis à Marie-Madeleine, et enfin celle de Jésus à cette dernière. Il n'y a pas là de quoi jeter contre nos récits les hauts cris que pousse la critique (Keim, III, p. 530).

La répétition de la préposition *πρός*, *chez*, v. 2, fait penser que les deux disciples avaient des domiciles différents, ce qui est naturel, si Jean habitait avec sa mère et avec Marie, mère de Jésus. — Le terme *ἐφίλει*, *aimait*, a quelque chose de plus familier que *ἠγάπα*, il est sans doute employé ici parce qu'il s'agit d'une simple indication de fait, sans accent particulier, Jésus lui-même étant absent. — L'imparfait *ἤρχοντο*, *ils venaient, se rendaient*, fait tableau ; comparez 4.30. Cet imparfait de durée reflète le sentiment d'indicible attente qui faisait battre le cœur des disciples durant cette course.

**20.4 Et ils couraient tous deux ensemble ; et l'autre disciple<sup>a</sup> courut plus vite que Pierre, et il arriva le premier au sépulcre ; 5 et, s'étant baissé, il voit les linceuls<sup>b</sup> posés à terre<sup>c</sup> ; toutefois il n'entra pas. 6 Simon Pierre, qui le suivait, arrive, et il entra dans le sépulcre ; et il contemple les linceuls posés à terre, 7 et le suaire, qui avait été mis sur sa tête, non posé avec les autres linceuls, mais roulé et posé dans un lieu à part.**

Jean, plus jeune et plus agile, arrive le premier. Mais son émotion est si forte qu'il s'arrête timidement à l'entrée du sépulcre, après y avoir jeté un regard. Pierre, d'un caractère plus viril et plus pratique, entre résolument. Ces détails sont si naturels et si conformes à la personnalité des deux disciples qu'ils portent en eux-mêmes le cachet de leur authenticité.

<sup>a</sup> **N** omet *καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς* (et l'autre disciple).

<sup>b</sup> A N X quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr. Cop. Sah. placent *οἰθονία* avant *κειμένα*.

<sup>c</sup> **N** omet la fin du v. 5 depuis *οὐ* et tout le v. 6 (confusion des deux *τὰ ο. κειμένα*).

Ils rappellent ceux du ch. 1. — Le présent *il voit* (v. 5) est opposé à l'aoriste *arriva* (v. 4) ; la même opposition se retrouve entre les verbes *il entra* et *il contemple* (v. 6). Cette différence exprime le contraste entre le moment de l'arrivée ou de l'entrée et la durée de l'examen qui suit. Le mot  $\vartheta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ , *contemple*, réunit l'observation du fait et la réflexion sur le fait. Ces linges étalés ne faisaient pas supposer un enlèvement ; car on n'aurait pas emporté le corps complètement nu. Ce suaire, surtout, roulé et mis à part avec soin, attestait, non un enlèvement précipité mais un calme réveil. Il y avait là de quoi donner à réfléchir aux deux disciples.

**20.8 Alors entra aussi l'autre disciple qui était arrivé le premier au sépulcre ; et il vit, et il crut<sup>a</sup>. 9 Car ils ne comprenaient pas encore<sup>b</sup> l'Écriture qui dit qu'il devait ressusciter d'entre les morts. 10 Puis les disciples s'en retournèrent chez eux<sup>c</sup>.**

Les singuliers *il vit* et *il crut* sont remarquables. Jusqu'ici il avait été parlé des deux disciples, et, dans le verset suivant, le récit les réunit de nouveau : *Ils ne comprenaient pas*. Ces deux verbes au singulier, qui séparent les pluriels, ne peuvent avoir été mis là sans intention : l'auteur veut évidemment parler d'une expérience qui lui est propre. Il ne peut témoigner pour l'autre disciple ; mais il peut le faire pour lui-même. Ce dut être ici en effet l'un des moments les plus ineffaçables de sa vie. Il nous initie à un souvenir personnel incomparable, à la manière dont il arriva à la foi dans le fait de la résurrection, d'abord, puis, par là, à la foi complète en Christ Messie et Fils de Dieu. L'idée de *croire*, en effet, ne se rapporte pas uniquement, comme quelques-uns l'ont pensé, au contenu du rapport de Marie-Madeleine : « ils l'ont enlevé. » Ce fait-là est objet de vue, non de foi. En examinant l'état du tombeau et la position des linges, le disciple arrive à la conviction que c'est Jésus lui-même qui a fait cela ; que par conséquent il vit. On s'attendrait à ce qu'il soit fait mention en ce moment

<sup>a</sup>  $\aleph$  It<sup>aliq</sup> : οὐκ ᾔδει (il ne comprenait pas).

<sup>b</sup> Quelques Mnn. Syr<sup>sin</sup> : ils virent et ils crurent.

<sup>c</sup> Le v. 10 est omis par  $\aleph$

d'une apparition particulière du Seigneur à son disciple bien-aimé ; il apparaît bien à Pierre et à Jacques. Mais non ; tout est sobre dans ce récit : *il vit et il crut*. Il n'eut besoin de rien de plus. Cependant il ne faudrait pas voir là un éloge que Jean se décernerait à lui-même et qui ressemblerait à une vanterie. Le verset suivant montre assez l'esprit d'humilité qui inspire son récit. Il faut paraphraser ces mots dans ce sens : « Il vit et il crut *enfin*. » Jean s'étonne lui-même de l'état d'inintelligence dans lequel il était resté plongé jusqu'à ce moment, ainsi que Pierre, à l'égard des prophéties scripturaires annonçant la résurrection du Messie. Il dit ἤδειςσαν, qui pour le sens est un imparfait : « *Ils ne comprenaient pas*. » Même alors ils ne saisissaient pas encore le sens des prophéties annonçant la mort et la résurrection du Messie. Après la résurrection seulement, ils ouvrirent les yeux sur ces révélations prophétiques (Psaumes 16.10; Esaïe 53.10, etc., comparez Luc 24.25-27, 43-46). — Quant à Pierre, nous ne savons si la vue de l'état du sépulcre l'amena aussi à la foi. Jean ne le dit pas ; car il s'agit ici d'un fait personnel intime. Peut-être fallut-il, pour obtenir pleinement ce résultat chez Pierre, l'apparition du Seigneur, qui lui fut accordée en ce jour même (Luc 24.34; 1 Corinthiens 15.5). — Le parallèle Luc 24.12 n'est très probablement qu'une glose rédigée au moyen du récit de Jean. — Tout ce passage, relatif au disciple que Jésus aimait et à Pierre, offre l'un des traits les plus frappants du caractère autobiographique de notre évangile.

L'école de Tubingue, suivie par Strauss et Renan, pense que ce récit est une fiction destinée à relever Jean au niveau de Pierre. L'auteur, un disciple de Jean, chercherait systématiquement à faire de son maître l'égal de Pierre. Quoi ! En lui attribuant des jambes plus agiles, mais aussi en échange moins d'énergie et de courage ? Ou bien en lui attribuant une foi d'un caractère plus spirituel, en opposition au caractère charnel du christianisme de Pierre et par conséquent des Douze ? Mais Jean s'accuse aussi d'inintelligence charnelle à l'égard des prophéties. Tout ce machiavélisme prêté à l'évangéliste s'évanouit à la lecture simple et non prévenue de ce

récit si sobre et si dramatique.

Colani a vu dans ces mots du v. 9 : « *Ils n'avaient pas encore compris l'Écriture,* » une contradiction avec les prédictions de la résurrection mises dans la bouche de Jésus par les synoptiques. Si ces prédictions étaient réelles, l'évangéliste aurait dû dire plutôt : « Ils ne comprenaient pas encore *les prédictions de Jésus*<sup>a</sup>. » Mais s'il ne fallut que la vue des linges et du suaire pour décider la foi dans le cœur du disciple, cela est certainement dû aux promesses de Jésus ; elles n'avaient pas suffi pour le faire croire à la résurrection du *corps* de Jésus, parce qu'il les appliquait sans doute à son retour glorieux du ciel ; mais ce furent elles qui rendirent cette circonstance suffisante pour l'amener à la foi. Jean n'était pas obligé de mentionner ce fait, puisque de ces prophéties de Jésus sur sa résurrection il n'avait cité que la parole énigmatique 2.19.

Versets 11 à 18 : Marie-Madeleine vient d'être pour les deux principaux disciples la messagère annonçant le sépulcre vide elle reçoit la première apparition du Seigneur et devient pour tous la messagère de la résurrection.

**20.11 Mais Marie se tenait près du sépulcre<sup>b</sup>, pleurant à l'entrée ; 12 et, tout en pleurant, elle se baissa pour regarder dans le sépulcre ; et elle voit deux anges<sup>c</sup>, vêtus de blanc, qui s'asseyaient, l'un à la tête, l'autre aux pieds, dans le lieu où avait été couché le corps de Jésus ; 13 et ils lui disent : Femme, pourquoi pleures-tu<sup>d</sup> ? Elle leur dit : Parce qu'on a pris mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis.**

Pierre et Jean s'éloignent, l'un au moins déjà croyant ; Marie reste et pleure, et, comme l'on fait lorsqu'on cherche inutilement un objet précieux, elle regarde toujours de nouveau là où il lui semble qu'il doit être.

<sup>a</sup>Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, p. 112.

<sup>b</sup>Au lieu de προς το μνημειον, A B E G H L M N S Δ Λ Π 60 Mnn. - lisent το μνημειω, Ν εν τω μνημειω (en retranchant εζω avec A It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch. sin</sup>).

<sup>c</sup>Ν omet δυο (deux) devant αγγελους.

<sup>d</sup>D quelques Mnn. Syr<sup>sin</sup> ajoutent : τινα ζητεις

Rien n'empêche de prendre le participe présent καθεζομένους, *s'asseyant*, dans son sens strictement grammatical. Elle aperçoit les deux anges au moment de leur apparition. Ce fait ne contredit pas l'apparition antérieure d'un ange aux femmes qui avaient visité les premières le tombeau. Les anges ne sont pas immobiles et visibles à la façon de statues de pierre. — Marie répond à la question des envoyés célestes aussi simplement que si elle eût conversé avec des êtres humains, tant elle est préoccupée d'une seule idée : retrouver son Maître. Qui eût inventé ce trait ? Weiss y voit sans raison une réminiscence de l'apparition de l'ange aux femmes, qui s'est glissée à la mauvaise place.

**20.14** Après avoir ainsi parlé, elle se retourna ; et elle voit Jésus qui se tenait là, mais sans savoir que c'était Jésus. **15** Jésus lui dit : Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? Elle, croyant que c'était le jardinier, lui dit : Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté<sup>a</sup>, dis-moi où tu l'as mis, et je l'irai prendre. **16** Jésus lui dit : Marie ! Elle, s'étant retournée, lui dit en hébreu<sup>b</sup> : Rabbouni ! ce qui signifie : Maître<sup>c</sup>.

Marie, après s'être penchée dans le sépulcre, se relève et se retourne, comme pour chercher celui qu'elle demande. Peut-être a-t-elle entendu un bruit derrière elle. On a expliqué la supposition de Marie par le vêtement que portait Jésus. Mais elle pouvait aisément penser que celui qui se trouvait là à cette heure matinale et qui l'interrogeait ainsi, était le jardinier. Et quant aux vêtements, les ouvriers n'étaient souvent vêtus que de leur ceinture (21.7). — La difficulté de reconnaître Jésus provenait de deux causes : malgré l'identité de son corps, il s'était opéré un changement dans toute sa personne par son passage à une vie nouvelle ; il apparaissait ἐν ἑτέρῳ μορφῇ, dit Marc 16.12. Les siens, en le revoyant, éprouvaient quelque chose

<sup>a</sup>Ν : εἰ συ εἰ ο βασιτασας.

<sup>b</sup>Ν BDLNOX Δ Π 7 Mnn. It<sup>pler</sup> Sah. Cop. Syr<sup>sch. p. hier</sup> lisent, après αὐτῶ, εβραιστι (en hébreu), qu'omet le T. R. avec 9 Mjj. It<sup>aliq</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup>.

<sup>c</sup>Quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin. p. hier</sup> ajoutent à la fin du verset : καὶ προσεδραμεν ἀψασθαὶ αὐτοῦ.



de semblable à ce qui se passe en nous quand nous rencontrons un ami après une longue séparation ; il nous faut un temps plus ou moins long pour le reconnaître ; puis, tout à coup, il suffit de la manifestation la plus simple pour faire tomber le bandeau de nos yeux. Mais il y avait aussi une cause interne. Le manque de foi de Marie aux promesses de Jésus faisait que l'idée de son retour à la vie était absolument étrangère à sa pensée actuelle. — Jésus approprie, comme toujours, sa conduite aux besoins de cette âme qui souffre et qui aime. Ce qu'il y a de plus personnel dans les manifestations humaines, c'est le son de la voix ; c'est par ce moyen que Jésus se fait connaître à elle. L'accent que prend dans sa bouche le nom de Marie exprime tout ce qu'elle est pour lui, tout ce qu'il est pour elle. — Il ressort du mot *στραφείσα*, *s'étant retournée*, qu'elle s'était de nouveau tournée vers le tombeau. Car elle était agitée et cherchait d'un côté, puis de l'autre. Et maintenant, au son de cette voix connue, tressaillant jusqu'au fond de l'âme, elle met à son tour tout son être dans ce cri : *Maître !* et se jette à ses pieds en cherchant à les embrasser, comme le montre le v. 17. — *Rabbouni*, qui ne se trouve qu'ici et Marc 10.31, est une forme du mot *rabbān*. Le ' est soit le ' paragogique, soit le suffixe *mon*. Dans ce second cas, il aurait peu à peu perdu sa signification, ce qui explique pourquoi l'évangéliste ne le traduit pas. Le mot *ἑβραϊστί*, *en hébreu*, qui se lit dans les plus anciens Mjj, est suspect ; cependant on peut le défendre en se rappelant combien le mot *rabbouni* était étranger aux oreilles des lecteurs grecs de l'évangile.

**20.17 Jésus lui dit : Ne me touche pas ; car je ne suis pas encore monté auprès de mon Père<sup>a</sup> ; mais va vers mes frères et dis-leur<sup>b</sup> : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. 18 Marie-Madeleine se rend auprès des disciples et leur annonce<sup>c</sup> qu'elle a vu le Seigneur et**

<sup>a</sup> **N** B D It<sup>aliq</sup> retranchent μου après πατερα, et **N** D le retranchent après αδελφους.

<sup>b</sup> **N** Syr<sup>sin</sup> ajoutent ιδου (*voici*) devant αναβαινω (*je monte*). (Variante omise dans Tisch., 8<sup>e</sup> éd.)

<sup>c</sup> **N** A B I X : αγγελουσα pour απαγγελουσα.

### qu'il lui a dit ces paroles.

A mesure que Marie étend ses bras vers lui, Jésus semble se mettre en garde ; quelle est sa pensée ? Craindrait-il cet attouchement qui pourrait avoir pour lui quelque chose de douloureux, soit à cause de ses plaies à peine cicatrisées (Paulus), soit en raison de la nature délicate de son corps en quelque sorte fraîchement éclos (Schleiermacher, Olshausen) ? Comme le dit Reuss, on ne cite de telles explications que pour mémoire. Ou cet attouchement lui semblerait-il contraire à la dignité de son corps désormais divinisé (Chrysostome, Erasme) ? Cette explication est incompatible avec l'invitation qu'il fait à Thomas de le toucher ; comparez aussi Luc 24.39. Lücke a pensé à l'emploi du verbe ἄπεσθαι dans la locution *toucher les genoux*, pour dire : *adorer, supplier*, chez Homère. On a même essayé de lier dans ce sens ces paroles à ce qui suit « Je ne suis pas encore glorifié ; ce n'est donc pas encore le moment de m'adorer. » Mais ἄπεσθαι seul n'a jamais cette signification, et Jésus accepte peu de jours après l'adoration de Thomas. On a supposé (Meyer, Bäumlein) que Jésus veut éloigner un sentiment d'inquiétude du cœur de Marie, qui cherche à s'assurer de la réalité de celui qu'elle voit. Mais dans ce cas ψηλαφᾶν serait plutôt le vrai mot que ἄπεσθαι. Ou bien on a donné au mot *toucher* le sens de *retenir*. « Ne t'arrête pas à me retenir, comme si j'étais prêt à t'échapper, mais va vers mes frères » (Néander). Mais dans ce sens il y aurait κρατεῖν (*saisir*). Cette raison exclut aussi l'explication de Baur : « Ne me retiens pas ; car il faut que je monte vers mon Père auprès duquel je ne me suis pas encore rendu. » — Le ἄπεσθαι, le *toucher*, qu'interdit Jésus n'est pas celui de l'inquiétude, mais celui de la jouissance (2 Corinthiens 6.17 ; Colossiens 2.21) : « N'embrasse pas mes pieds ; je ne suis point venu pour renouveler les anciennes relations terrestres. Le vrai *revoir* que je vous ai promis n'est pas celui-ci. Pour revenir d'une manière réelle et permanente, il faut auparavant que je sois monté. Ce moment n'est pas encore venu. » Ou, comme dit Steinmeyer, « c'est bien plutôt pour prendre congé que je suis venu. » Les

disciples se figuraient que la mort de Jésus avait été le *retour au Père* dont il leur avait parlé, et sa réapparition leur paraissait le commencement de son habitation durable avec eux. Ils confondaient la mort avec l'ascension, et le retour promis avec la Parousie. Mais Jésus leur déclare par ce message de Marie *qu'il n'est point encore monté*, et que c'est maintenant seulement qu'il *va monter*. Au lieu donc de savourer ce moment de possession, comme si Jésus lui était tout de bon rendu, Marie doit se lever et aller annoncer aux disciples ce qui se passe. Jésus ne dit pas ἀνέβην (l'aoriste), mais ἀναβέβηκα (le parfait) ; il nie qu'il soit déjà dans l'état de quelqu'un qui a fait l'acte de monter et qui peut contracter avec les siens la relation supérieure dans laquelle ils le posséderont de nouveau. — « *Mais va* » est opposé à l'acte de s'arrêter à jouir. Le message dont Jésus la charge pour les siens signifie par conséquent : « Je ne suis pas encore dans mon état de gloire ; mais dès que j'y serai, je vous y associerai, et alors rien ne s'interposera plus entre vous et moi. » De là les expressions : « *mes frères*, » et : « *mon Père et votre Père...* » Il y a là comme un avant-goût de la communion future. Ces termes font ressortir l'indissoluble solidarité qui les unira à lui dans l'état glorieux où il entre présentement. Il ne les avait point jusqu'ici appelés *ses frères* ; la même expression se retrouve Matthieu 28.10. Elle renferme plus que ne pense Weiss, quand il y voit uniquement cette idée que son élévation n'altérera point sa relation fraternelle avec eux. Je ne pense pas non plus que Jésus veuille faire ressortir par là la communauté *d'activité* qui les unira (Steinmeyer, Keil, Wahle). Il les appelle *ses frères* en tant que participant à l'adoption divine qu'il leur a acquise ; ils jouiront avec lui de la communion filiale avec Dieu lui-même. Les mots : « *mon Père et votre Père*, » en sont l'explication. Sur ce mot : *mes frères*, comparez Romains 8.29. — Dans le nom de *Père*, il y a l'intimité filiale : dans celui de *Dieu*, la complète dépendance, et cela pour les disciples comme pour Jésus lui-même. — Mais, en dedans de cette égalité si glorieuse pour les croyants, il reste une différence ineffaçable. Jésus ne dit pas et ne peut pas dire : *notre Père, notre Dieu*, parce que Dieu n'est pas leur Père, leur Dieu, dans le même

sens où il est son Père et son Dieu. — Le présent ἀναβαίνω, *je monte*, a été diversement expliqué : il désigne, selon les uns, le fait certain et prochain, comme les présents : *je m'en vais au Père* (ὑπάγω, πορεύομαι), dans les discours précédents ; selon d'autres, l'auteur entend identifier le jour de la résurrection avec celui de l'ascension (Baur, Keim) ; d'où une contradiction entre Jean et les synoptiques. Le premier sens n'est pas possible ; car l'opposition : « Je ne suis pas encore monté... mais je monte, » force à donner au présent son sens rigoureux. Le second n'est pas admissible non plus, puisque cette apparition n'a aucun caractère qui la distingue des suivantes, ce qui devrait être si l'ascension, la glorification complète, les sépare. Le : *je monte*, doit ainsi désigner une élévation de position actuelle qui n'est pas encore l'ascension. L'on ne peut échapper, quoi qu'en dise Weiss, à l'idée d'une élévation progressive, pendant les jours qui séparent la résurrection de l'ascension, élévation à laquelle correspond la transformation graduelle du corps de Jésus qui ressort clairement de tout ce qui suit. D'un côté, *il n'est plus avec les disciples* vivant avec eux de l'existence terrestre (Luc 24.44) ; de l'autre, il n'est pas encore non plus dans l'état de glorification auprès du Père. C'est un état de transition corporelle et spirituelle, exactement désigné par le mot : *je monte*.

Par ce message qu'il lui confie, Jésus veut élever les regards de Marie et ceux de ses disciples de la joie imparfaite de ce revoir passager, qui n'est qu'un moyen, à l'attente de la communion spirituelle permanente, qui est le but, mais que son retour au Père doit précéder (14.12,19 ; 16.7,16). Cet avertissement s'applique à toutes les visites qui suivront et doit consoler les siens des disparitions subites qui y mettront fin. — Le présent *elle arrive* (v. 18) exprime dans toute sa vivacité la surprise produite chez les disciples par cette arrivée et ce message.

Nous avons dit que l'apparition aux femmes racontée par Matthieu 28.9-10 nous paraît identique avec celle que Jean vient de décrire plus en détail. Et en effet il suffit pour s'en convaincre de comparer les mots : « Ne me

touche point, » et : « Va, et dis à mes frères, » avec ceux-ci : « *Elles lui embrassèrent les pieds,* » et : « *Allez, et dites à mes frères.* » Quelques critiques modernes, identifiant aussi les deux scènes, ont prétendu que la narration de Jean était plutôt une amplification poétique du court récit de Matthieu au moyen de ceux de Marc et de Luc<sup>a</sup>. Mais comment ne voit-on pas que le récit de Matthieu est un vague sommaire traditionnel, tandis que le tableau de Jean reproduit la scène réelle dans toute sa fraîcheur et sa netteté primitives ?

## II. La première apparition aux disciples :

### versets 18 à 23

Le seigneur ressuscité avance par degrés dans sa manifestation. L'apparition de Jésus à Marie-Madeleine, préparée par celle des anges, prépare à son tour, par le message confié à Marie pour les disciples, son apparition au milieu d'eux. Deux manifestations particulières du Ressuscité eurent lieu avant celle-ci dans le cours de cette journée, l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs et celle qui fut accordée à Pierre (Luc 24.13-32,34 ; comparez Marc 16.12-13). Celle du soir à tous les disciples, décrite dans ce qui suit, est évidemment identique à celle que raconte Luc (Luc 24.36 et suivants ; comparez Marc 16.14). Cette apparition avait pour but essentiel de fonder chez eux la foi à la résurrection et d'affermir par là leur foi en lui ; elle devait servir aussi à préparer leur mission apostolique.

**20.19 Le soir donc étant venu, en ce même premier jour de la semaine<sup>b</sup>, les portes du lieu où étaient<sup>c</sup> les disciples étant fermées à cause**

<sup>a</sup>Keim, par exemple (III, p. 558) : « L'évangéliste de la mystique chrétienne emprunte à Matthieu la visite de Marie-Madeleine au sépulcre et le message aux disciples. »

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> lit : *le dimanche*, au lieu de : *le premier de la semaine*.

<sup>c</sup>T. R. ajoute *συνηγμενοι* (*rassemblés*), omis dans **ⲛ A B D I L 6 Mnn.** It<sup>aliq</sup> Syr.

**de la crainte qu'ils avaient des Juifs, Jésus vint et se tint au milieu d'eux et leur dit : La paix soit avec vous !<sup>20</sup> Et, après avoir dit cela, il leur montra ses mains et son côté<sup>a</sup>. Les disciples se réjouirent donc en voyant le Seigneur.**

Le pluriel θυρῶν (*les portes*) désigne une porte à deux battants. Les mots : « à cause de la crainte... » portent sur le fait de la fermeture qui est de nouveau mentionné v. 26, mais sans l'explication donnée ici. — On a pensé que ce fait extérieur devait uniquement servir à caractériser l'état moral des disciples (Lücke) et qu'à l'arrivée de Jésus les portes lui avaient été ouvertes tout naturellement (Schleiermacher). Strauss, en échange, est si indigné contre cette explication qu'il va jusqu'à déclarer qu'il faut un vrai endurcissement contre le sens du texte évangélique pour la soutenir. Calvin, de Pressensé supposent que les portes s'ouvrirent, d'elles-mêmes miraculeusement (comparez Actes 12.10). Mais le terme ἔστη, *il se tint là*, indique moins une entrée qu'une apparition subite, et au v. 26 où le fait des portes fermées est de nouveau mentionné, il est mis en relation, non avec la crainte des apôtres, mais avec le mode de l'apparition elle-même. Je pense donc, avec Weiss, Keil, etc., que la présence *subite* de Jésus au milieu des disciples ne peut s'expliquer que par ce fait que le corps de Jésus était déjà soumis à la puissance de l'esprit. A la vérité, ce corps était encore celui qui lui avait servi d'organe pendant sa vie (v. 20) ; mais, comme déjà avant sa mort ce corps obéissait à la force de la volonté (6.16-21), maintenant, transformé par la résurrection, il était plus rapproché encore de l'état du corps glorifié et spirituel (1 Corinthiens 15.44). L'expression ἔστη se retrouve dans le récit de Luc (24.30) ; elle y est en relation évidente avec l'impression d'effroi qu'éprouvent d'abord les disciples et avec la supposition que c'est un *esprit* : car il était là sans qu'on l'eût vu entrer. A ce mode d'apparition correspondent ses subites disparitions (Luc 24.31 : ἄφαντος ἐγένετο). —

<sup>a</sup>T. R. avec 12 Mj (E G K L etc.) : εδ. αυτοις τας χειρας και την πλευραν αυτου. **NDI** : εδ. τας χειρας και την πλευραν αυτοις. **AB** : εδ. και τας χειρας και την πλευραν αυτοις. **N** : εδ. αυτοις τας χειρας αυτου και την πλευραν.

Les *disciples* : les dix, sans Thomas ; mais les deux disciples d'Emmaüs et d'autres se trouvaient aussi là (Luc 24.33,36).

La salutation de Jésus est la même chez Luc et chez Jean : *La paix soit avec vous !* Weiss ne voit ici que la salutation juive ordinaire ; mais pourquoi dans ce cas la répéter deux fois (v. 21) ? Evidemment Jésus fait de cette formule le véhicule d'une pensée nouvelle et plus élevée. Il invite ses disciples à ouvrir leur cœur à la paix de la réconciliation qu'il leur apporte en ressuscitant. « *Etant venu, dit Paul (Ephésiens 2.17), il a annoncé la paix.* »

Verset 20. Les mots : *Et ayant dit cela*, établissent une relation entre le vœu du v. 19 et l'acte raconté v. 20. Les convaincre de la réalité de son apparition, c'était leur donner la preuve de la bienveillance divine qui leur rendait leur Maître, transformer leur frayeur en paix et même en joie. — Le fait qu'il ne leur montre pas ses pieds ne peut rien prouver en faveur de l'opinion que sur la croix les pieds n'auraient pas été cloués. Les mains et le côté percés suffisaient pour démontrer son identité. D'ailleurs de Luc 24.39, il résulte que ce détail a été simplement omis par Jean.

**20.21 Jésus<sup>a</sup> leur dit donc de nouveau : La paix soit avec vous ! Comme le Père m'a envoyé<sup>b</sup>, je vous envoie<sup>c</sup> aussi. 22 Et, ayant dit cela, il souffla sur [eux]<sup>d</sup>, et leur dit : Recevez [le] Saint-Esprit. 23 A ceux à qui<sup>e</sup> vous aurez remis les péchés, ils leur sont remis<sup>f</sup> ; à ceux à qui vous les retenez, ils sont retenus.**

Ce n'est plus seulement comme à des croyants que Jésus veut leur donner la paix ; c'est en vue de leur vocation future. La paix est le fondement de l'apostolat ; de là la répétition du vœu : *La paix soit avec vous !* Ce mes-

<sup>a</sup>T. R. lit Ἰησοῦς avec 14 Mjj. (A B I N etc.) ; ce mot est omis par **N** D L O X It<sup>pler</sup> Vg. Sah. Cop. Syr<sup>sin</sup>.

<sup>b</sup>L N : ἀπεστείλεν au lieu de δ'ἀπεσταλκεν.

<sup>c</sup>Au lieu de πεμπω, **N** (j'enverrai) ; D L O : ἀποστελω.

<sup>d</sup>D Sah Cop. Syr. ajoutent : αυτοῖς (*in eos*, ou : *in eorum faciem*).

<sup>e</sup>Au mieux de τινῶν, B It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sin</sup> : τινος.

<sup>f</sup>T. R. lit ἀφιεῖνται avec 11 Mjj. (E G I etc.) ; B : ἀφιοῦνται ; A D L O X : ἀφεῶνται ; **N** It<sup>aliq</sup> Syr. : ἀφεῖθησεται (*seront remis*).

sage de la réconciliation, que Jésus leur apporte, ils auront la tâche de le prêcher au monde (2 Corinthiens 5.20). Jésus leur confère d'abord la charge (v. 21<sup>b</sup>); puis il leur communique le *don*, dans la mesure où il peut le faire dans sa position actuelle (v. 22); enfin il leur révèle l'étonnante *grandeur* de cette tâche (v. 23).

Il n'y a proprement qu'une mission du ciel à la terre; c'est celle de Jésus. Il est *l'apôtre* (Hébreux 3.1). Celle des disciples est comprise dans la sienne et achèvera de la réaliser pour le monde. De là vient que Jésus, en parlant de lui-même, emploie le terme plus solennel ἀπέσταλκε: c'est une *ambassade*; tandis qu'en passant à eux, il se sert du terme plus simple πέμπω: c'est un *envoi*.

Verset 22: La *dotation* en vue de cet envoi. — Comme il n'y a proprement qu'une mission, il n'y a aussi qu'une *force* pour la remplir, celle de Jésus qu'il communique par son Esprit. — Les mots: *Ayant dit cela*, servent, comme v. 20, à rattacher l'acte suivant à la parole précédente. Il y a deux opinions extrêmes sur la valeur de l'acte décrit dans ce verset. Selon Baur, Hilgenfeld, Keim, l'évangéliste transporterait à ce jour la Pentecôte aussi bien que l'ascension (v. 17). Mais le: *je monte*, du v. 17 ne saurait s'être accompli dans le cours de cette journée; car le v. 20 prouve que Jésus n'avait pas encore son corps glorifié. Or c'est d'auprès du Père qu'il doit envoyer l'Esprit (7.39; 16.7). De plus le manque de l'article devant πνεῦμα ἅγιον, *Esprit saint*, montre qu'il ne s'agit pas encore de l'envoi du Paraclet promis ch. 14 à 16. De là d'autres, Chrysostome, Grotius, Tholuck, ont conclu que c'était ici un acte purement symbolique, un gage sensible de l'envoi futur de l'Esprit. Mais ce sens n'est pas compatible avec l'impératif λάβετε, *recevez!* Il faudrait: *vous recevrez*. Cette expression suppose une communication actuelle. Il ne s'agit ici ni d'une simple promesse, ni de la pleine effusion de l'Esprit. Elevé lui-même à un degré de vie supérieur, Jésus les élève, autant qu'il le peut faire, à sa position nouvelle. Il les associe à son état de ressuscité, comme plus tard par la Pentecôte il les fera participer à



son état de glorifié. Il leur communique la paix de l'adoption et l'intelligence des Ecritures (Luc 24.45) ; il met leur volonté à l'unisson de la sienne pour qu'ils se préparent à l'œuvre commune (v. 21). Plusieurs commentateurs, Reuss par exemple, voient ici une allusion à Genèse 2.7 : « L'Éternel souffla dans les narines (de l'homme) un souffle de vie. » Mais la pensée de Jésus me paraît se rapporter plutôt à l'avenir qu'au passé. Cette communication préparatoire devra leur faire comprendre, quand le vent de l'Esprit soufflera, que ce vent n'est autre que le souffle personnel de leur invisible Maître.

Verset 23. L'œuvre nouvelle qui leur est confiée, est dévoilée ici dans toute sa *grandeur* ; il ne s'agit de rien moins que de donner ou de refuser le salut à tout être humain ; ouvrir et fermer le ciel, voilà leur tâche. L'ancienne alliance possédait un pardon provisoire et une réjection révocable. Avec la venue du Saint-Esprit, le monde entre dans le domaine des réalités immuables. Ce pouvoir qu'avait exercé le Fils de l'homme, de pardonner les péchés (Matthieu 9.6) ou de les retenir (Jean 9.41 ; 15.22,24), désormais, en vertu de son Esprit qui les accompagnera, ce sera le leur. Les expressions qu'emploie Jésus indiquent plus qu'une *offre* de pardon ou une *menace* de condamnation, plus même qu'une *déclaration* de salut ou de perdition par le moyen de la prédication évangélique. Jésus parle d'une parole accompagnée d'efficacité, soit pour enlever la coulpe de dessus le coupable, soit pour la lier éternellement à sa personne. Celui qui est vraiment l'organe de l'Esprit (v. 21) ne dit pas seulement « Tu es sauvé, » — il sauve par sa parole ; — ou : « Tu es damné, » — il damne réellement, et cela parce qu'au moment où il prononce cette parole par l'Esprit, Dieu la ratifie. Le présent ἀφίενται (littéralement *se pardonnent*) indique un effet actuel ; Dieu pardonne ces péchés au moment même. Le parfait ἀφέωνται, que lisent quelques Mjj., signifierait : « sont et demeurent pardonnés. » Ce parfait a probablement été amené par la symétrie de cette proposition avec la suivante (χεκράτηνται). Les copistes n'ont pas compris que, dans

la première, il s'agit d'un *fait* momentané actuel, le passage de l'état de condamnation à l'état de grâce, tandis que la seconde se rapporte à un *état* qui persiste : la condamnation affermie à toujours.

L'ordre des deux propositions indique que le premier de ces deux effets est le vrai but de la mission et que le second ne vient à se réaliser que dans les cas où le premier a échoué, — Il ne me paraît pas que rien donne le droit de voir ici un pouvoir spécial conféré aux apôtres comme tels. Il ne s'agit pas de droit, mais de force. C'est le  $\piνεϋμα$  qui en est le principe. Je ne vois donc aucune raison d'appliquer ce privilège aux apôtres seuls, comme le veut Keil. Les *disciples* des v. 18 et 19 sont certainement tous les croyants réunis (les deux d'Emmaüs étant présents, et bien d'autres non apôtres avec eux, Luc 24.33). Et comment pourrait-on restreindre le don de l'Esprit aux apôtres ? Ceux-ci ont certainement une *autorité* spéciale. Mais les forces de l'Esprit sont communes à tous les croyants. Weiss suppose que la prérogative conférée ici par Jésus n'est autre que celle de distinguer entre les péchés véniels et les péchés mortels (1 Jean 5.16). Mais cette application est beaucoup trop spéciale et étrangère au contexte. Du reste la promesse semblable faite à Pierre, Matthieu 16.19, avait déjà été étendue, dans une certaine mesure, à l'Eglise entière, Matthieu 18.18.

### III. La seconde apparition aux disciples (Thomas) :

versets 24 à 29

Un dernier principe d'incrédulité restait encore dans le cercle des Douze. Il est extirpé, et le développement de la foi arrive à son terme chez tous les futurs témoins du Christ.

**20.24** Mais Thomas, l'un des Douze, celui qui est surnommé Didyme, n'était pas avec eux lorsque Jésus vint. **25** Les autres disciples lui

**disaient donc<sup>a</sup> : Nous avons vu le Seigneur. Mais lui leur dit : Si je ne vois dans ses mains l’empreinte<sup>b</sup> des clous, et si je ne mets mon doigt dans l’empreinte des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas.**

Sur Δίδυμος, *jumeau*, voir 11.16. Nous avons appris à connaître Thomas par 11.16 et 14.5 ; l’impression produite sur lui par la mort de son Maître dut être celle du découragement le plus profond : « Je le lui avais bien dit ; » voilà ce qu’il se répétait sans doute à lui-même. Son absence en ce premier jour pouvait n’être pas sans rapport avec ce sentiment amer. C’est ce que confirme la manière dont il accueille le témoignage de ses frères. Il y a de la ténacité même dans la forme de son discours et surtout dans la répétition des mêmes termes. C’est là ce qui nous fait douter de la leçon τόπον, *le lieu*, au lieu du second τύπον, *l’empreinte*. Cette leçon, admise par Tischendorf, Weiss, Keil, etc., non seulement n’est que faiblement appuyée mais elle ôte à la dénégation du disciple ce caractère marqué d’obstination. D’autre part, il faut reconnaître que le second τύπος peut facilement avoir été substitué à τόπος, sous l’influence du précédent. Si Thomas ne parle pas des pieds de Jésus, il est ridicule d’en conclure, avec quelques interprètes, que les pieds n’avaient pas été cloués.

**20.26 Huit jours après<sup>c</sup>, ses disciples étaient de nouveau réunis dans l’appartement; et Thomas était avec eux. Jésus vient, les portes étant fermées, et il se tint là au milieu d’eux, et dit : La paix soit avec vous !**  
**27 Puis il dit à Thomas : Approche ici ton doigt, et vois mes mains, et approche ta main, et la mets dans mon côté, et ne deviens pas incrédule, mais croyant.**

---

<sup>a</sup>Ν ajoute ΟΥΝ après ΟΤΕ et le retranche au v. 25 après ΕΛΕΓΟΝ (*lors donc que Jésus vint, ils lui dirent*).

<sup>b</sup>La presque totalité des Mjj. lisent deux fois ΤΥΠΟΝ, Italiq Syr. deux fois ΤΟΠΟΝ. N lit la première fois. A It<sup>pler</sup> Vg. Or. la deuxième fois, ΤΟΠΟΝ pour ΤΥΠΟΝ. — Ν lit ΕΙΣ ΤΗΝ ΧΕΙΡΑΝ (sic) ΑΥΤΟΥ, au lieu de ΕΙΣ ΤΟΝ ΤΥΠΟΝ ΤΩΝ ΗΛΩΝ (*si je ne mets mon doigt dans sa main et si je ne mets ma main dans son côté*).

<sup>c</sup>Syr<sup>sin</sup> ajoute : *le dimanche suivant*.

Jésus avait ordonné aux disciples, par les femmes, de retourner en Galilée (Matthieu 28.7; Marc 16.7). Comment se fait-il qu'ils soient encore en Judée, huit jours après la résurrection? N'est-il pas permis de supposer que ce qui les retint fut la crainte d'abandonner Thomas et de le perdre, s'ils le laissaient en arrière dans la situation d'âme où il se trouvait? — Dans sa salutation Jésus comprend aussi ce disciple; c'est même à lui qu'il l'adresse spécialement; car il est le seul qui ne jouisse pas encore de la paix que donne la foi. — La reproduction presque littérale des paroles téméraires de Thomas a pour but de le faire rougir de la grossièreté d'une telle exigence. On peut penser avec Weiss que le terme βάλλειν εἰς, *mettre dans*, signifie simplement avancer la main sous le vêtement de Jésus pour palper la cicatrice. — Par l'expression : *Ne deviens pas*, Jésus lui fait sentir dans quelle position critique il se trouve actuellement, au point de départ des deux routes qui mènent à l'incrédulité décidée ou à la foi parfaite. Un seul point de la vérité, un seul fait de l'histoire du salut, accepté par une victoire de la foi ou obstinément rejeté, peut devenir le principe de l'incrédulité complète ou de la loi définitive.

**20.28 Thomas répondit<sup>a</sup> et lui dit : Mon Seigneur et mon Dieu ! 29 Jésus lui dit<sup>b</sup> : Parce que tu m'as vu<sup>c</sup>, tu as cru. Heureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru !**

Ce qui produit une impression si profonde sur Thomas, ce n'est pas seulement la réalité de la résurrection, qu'il touche de ses mains, c'est aussi la toute-science du Seigneur que celui-ci lui prouve en lui répétant telles quelles les paroles qu'il pensait avoir prononcées en son absence. Cette scène rappelle celle de Nathanaël (ch. 1). Tout comme chez celui-ci, la lumière brille subitement avec un éclat irrésistible jusqu'au fond de l'âme de Thomas; et, par une de ces réactions fréquentes dans la vie morale,

<sup>a</sup> **¶** B C D G L X Sah. Syr<sup>sin</sup> It<sup>pler</sup> retranchent καὶ (*et*) devant ἀπεκρίθη (*répondit*).

<sup>b</sup> Au lieu de λέγει, **¶** : εἶπεν δε.

<sup>c</sup> Tous les Mjj. 150 Mnn. It. Sah. Cop. Syr., après εωρακας με, retranchent Θωμα (*Thomas*), que lit T. R. avec quelques Mnn. — **¶** lit καὶ (*aussi*) après με.

du degré de foi le plus bas il s'élève au faite d'un seul bond, et proclame la divinité de son Maître par une expression plus catégorique que toutes celles qui étaient jamais sorties de la bouche d'aucun de ses collègues. Le dernier devient en un instant le premier, et la foi des apôtres atteint enfin, en la personne de Thomas, à toute la hauteur de la réalité divine formulée dans les premiers mots du prologue. C'est en vain que Théodore de Mopsueste, les Sociniens et d'autres ont voulu appliquer à Dieu, non à Jésus, le cri d'adoration de Thomas, en en faisant soit une parole de louange, soit une exclamation à l'honneur de Dieu. Il ne devrait pas y avoir, dans ce cas, εἶπεν αὐτῷ, « il *lui* dit ; » d'ailleurs le terme *mon Seigneur* ne peut se rapporter qu'à Jésus. On objecte le monothéisme de Thomas. Mais c'est précisément parce que ce disciple comprend qu'il porte désormais à Jésus un sentiment qui dépasse ce qui peut être accordé à une créature, qu'il est forcé, par son monothéisme même, de placer cet être dans le sein de la divinité. — La répétition de l'article et celle du pronom μου donnent une solennité particulière (Weiss).

Verset 29. En elle-même cette allocution du disciple n'aurait pas une valeur décisive. Elle pourrait être une exagération du sentiment. Mais ce qui lui donne une importance absolue, c'est la manière dont Jésus l'accueille. Le Seigneur ne réprime pas cet élan, comme l'ange de l'Apocalypse, qui dit à Jean : « *Adore Dieu !* » Il répond au contraire : « *Tu as cru,* » et accepte ainsi l'expression par laquelle Thomas a proclamé sa divinité. Dans un article du *Lien* (mai 1869) on a objecté que cette réponse approbative de Jésus peut porter non sur l'expression : *mon Dieu*, mais sur la foi de Thomas au fait de la résurrection. Mais si Jésus n'eût approuvé qu'en partie l'exclamation du disciple, il eût trouvé le moyen d'écarter l'alliage, tout en conservant l'or pur. — Le parfait περίσχευας, *tu as cru*, signifie : « Tu es désormais *en possession* de la foi. » On pourrait aussi prendre ce verbe dans un sens interrogatif. Car Meyer observe, non sans raison, qu'il y a dans les mots : *parce que tu as vu*, une nuance de reproche qui s'accorde bien avec ce

sens. — Dans les derniers mots Jésus signale le caractère tout nouveau de l'ère qui commence, celle d'une foi qui devra se contenter du témoignage, sans prétendre se fonder sur la vue, comme l'avait fait celle de Thomas. Cette parole clôt l'histoire du développement de la foi chez les apôtres, et fait entrevoir une toute nouvelle phase qui va commencer, celle de la foi de l'Eglise reposant sur le témoignage apostolique. Baur pense que Jésus oppose ici à la foi aux *faits extérieurs* celle qui n'a plus son contenu qu'en elle-même, dans *l'idée* dont le croyant est désormais pleinement conscient. Mais les v. 30 et 31 expriment une pensée directement opposée à celle-là. Aussi Baur les a-t-il déclarés interpolés, sans la moindre preuve. Le contraste que Jésus signale est tout autre : c'est celui d'une foi charnelle, qui pour accepter un miracle veut absolument le *voir*, et d'une foi de nature morale, qui accepte le fait divin sur le fondement d'un *témoignage* digne de confiance. Il a encore été accordé à Thomas d'être sauvé sur la première voie ; mais dès ce moment il faudra se contenter de la seconde. Autrement la foi ne serait plus possible dans le monde qu'à la condition de miracles sans cesse renouvelés et d'apparitions célestes se répétant pour chaque individu. Ce ne doit point être là la marche de l'œuvre divine sur la terre. — Le participe aoriste ἰδόντες, proprement : *qui auront vu*, indique un acte antérieur par rapport à la foi, et le participe aoriste πιστεύσαντες, *qui ont cru*, est dit au point de vue du développement de l'Eglise envisagé comme consommé.

Cette réponse de Jésus à Thomas est la clôture normale du quatrième évangile. Elle indique le terme du développement de la foi apostolique et le point de départ de l'ère nouvelle qui doit lui succéder sur la terre. La foi apostolique, telle qu'elle vient de s'élever à la complète hauteur de son objet, pourra désormais retentir dans le monde par le témoignage des messagers choisis, pour s'y reproduire incessamment.

## Sur la résurrection de Jésus-Christ<sup>a</sup>.

Strauss a dit en parlant de la résurrection de Jésus<sup>b</sup> : C'est ici le point décisif, où l'opinion naturaliste doit rétracter toutes ses assertions précédentes ou réussir à expliquer la foi à la résurrection sans faire intervenir un fait miraculeux. Et Strauss a raison. Il s'agit ici d'un miracle *sui generis*, du miracle proprement dit. Les expédients usités pour expliquer les miracles de Jésus, « les forces cachées de la spontanéité, » l'influence mystérieuse exercée sur les nerfs « par le contact d'une personne exquise, » tout cela n'a plus ici d'application ; car aucun être humain n'a concouru à la résurrection de Jésus, si elle a eu lieu. Si réellement Jésus est sorti vivant du tombeau à la suite de son crucifiement, il n'y a plus qu'à dire avec saint Pierre : « DIEU a ressuscité Jésus. »

On dit : Un tel fait bouleverserait les lois de la nature. Mais si c'était au contraire la loi de la nature bien comprise qui réclamait ce fait ? La mort est le salaire du péché. Si Jésus a vécu ici-bas innocent et pur, s'il a vécu en Dieu et *de Dieu*, comme il le dit lui-même Jean 6.57, la vie doit être la couronne de cet unique vainqueur. Sans doute il a pu se livrer volontairement à la mort pour accomplir la loi qui condamne l'humanité pécheresse ; mais ce coup, frappant une nature parfaitement saine, moralement et physiquement, ne rencontrerait-il pas en elle des forces exceptionnelles capables de réagir victorieusement contre toutes les puissances de dissolution ? Aussi nécessairement une vie de péché aboutit à la mort, aussi nécessairement la sainteté parfaite aboutit à la vie, et, par conséquent, s'il y a eu mort, à la résurrection. Bien loin donc que la loi naturelle soit contraire à ce fait, c'est elle qui le réclame.

Mais, si ce fait est rationnel, une fois la sainteté parfaite de Jésus admise, est-il possible ? Nier qu'il le soit, ce serait affirmer un dualisme ir-

---

<sup>a</sup>Voir aussi l'exposé plus développé de l'auteur, dans son *Commentaire sur l'évangile de Luc* : 3<sup>e</sup> éd., t. II, p. 580-602.

<sup>b</sup>*Das Leben Jesu*, 1864, p. 288.

réductible entre le *bien* et l'*être*. Ce serait nier le monothéisme. La volonté divine est la base de l'être, et l'essence de cette volonté c'est d'aller au bien. En créant l'être, elle s'est donc réservée les moyens de réaliser le bien sous toutes les formes de l'existence et de faire triompher dans l'être la souveraineté absolue de la sainteté. C'est là tout ce que nous pouvons statuer *a priori*, au point de vue théiste. « Tout historien, dit Strauss, doit posséder assez de philosophie pour savoir nier le miracle ici comme ailleurs. » Tout vrai historien, répondrons-nous, doit avoir assez de philosophie pour laisser avant tout la parole aux faits, ici comme ailleurs.

Étudions d'abord les quatre ou plutôt les cinq récits des apparitions du Ressuscité.

## I. Les récits<sup>a</sup>.

*Jean* mentionne trois apparitions de Jésus (Marie-Madeleine, les Douze, Thomas), toutes trois en Judée et dans la semaine qui suivit la résurrection. — Est-ce à dire que l'auteur n'en connût pas un plus grand nombre ? Le chapitre 21, qui provient directement ou indirectement de lui, prouve le contraire. Car ce chapitre en mentionne une nouvelle qui eut lieu en Galilée. Celle de Thomas clôt l'évangile proprement dit, par des raisons qui tiennent au plan et au but de cet écrit (voir à 20.28-29).

*Matthieu* raconte deux apparitions : celle aux femmes en Judée, qui paraît n'être qu'un double généralisé de l'apparition à Marie-Madeleine (chez Jean), et celle aux Onze sur la montagne où il leur avait donné rendez-vous. C'est dans celle-ci que Christ fit connaître aux apôtres son élévation à la royauté messianique, à la souveraineté sur toutes choses. Voilà pourquoi elle clôt le premier évangile, destiné à démontrer la dignité messianique de Jésus, et aux yeux de l'auteur sert à résumer toutes les autres celle-ci a lieu en Galilée, comme celle du ch. 21 de Jean.

---

<sup>a</sup>Voir sur ce point l'*Introduction au N. T.* de l'auteur, t. II, p. 393-413, 552-563, et le travail de M. Ed. Riggensbach, *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte* (dans le recueil dédié à M. d'Orelli, 1898); voir aussi Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Werth*, 1898.



Si nous faisons abstraction de la fin inauthentique de *Marc*<sup>a</sup>, nous ne trouvons dans cet évangile que la *promesse* d'une apparition aux croyants en Galilée. Nous ignorons ce que devait renfermer la vraie conclusion de cet écrit. Celle que nous possédons, composée d'après Jean et Luc, mentionne l'apparition à Marie-Madeleine (Jean) et celles aux deux d'Emmaüs et aux disciples le soir du jour de la résurrection (Luc).

*Luc* mentionne trois apparitions : celle sur le chemin d'Emmaüs, celle à Pierre, celle aux disciples le soir du premier jour ; toutes trois en Judée et le jour même de la résurrection. Il serait difficile de croire qu'il ne connût que celles-là, puisqu'il avait travaillé à l'évangélisation du monde païen avec saint Paul qui, comme nous allons le voir, en mentionne plusieurs autres. Luc lui-même, *Actes* 1.3, parle de *quarante jours* durant lesquels Jésus *se fit voir* vivant aux apôtres. Il a donc voulu simplement rapporter les premières apparitions qui servirent à fonder dans le cœur des apôtres la foi au fait de la résurrection.

Quant à *Paul*, il énumère, *1 Corinthiens* 15.3 et suiv., comme des faits appartenant à la tradition apostolique qui lui a été transmise, d'abord les apparitions à Pierre et aux Douze qui ont suivi immédiatement la résurrection ; puis une apparition ultérieure à plus de cinq cents frères dont il connaissait lui-même personnellement plusieurs ; de plus, deux apparitions, l'une à Jacques, l'autre à tous les apôtres. Enfin, à ces cinq il ajoute celle qui lui fut accordée à lui-même sur le chemin de Damas. — Nous connaissons déjà les deux premières, l'une par Luc, l'autre par Luc et Jean. La troisième nous étonne, puisqu'elle n'est racontée dans aucun des quatre évangiles. Mais elle est probablement identique avec celle dont parle Matthieu et qui eut lieu sur la montagne de Galilée où Jésus avait convoqué dès avant sa mort (*Matthieu* 26.32 ; *Marc* 14.28) tous ses adhérents, lors même que dans Mat-

---

<sup>a</sup>[L'auteur s'exprime moins catégoriquement sur l'inauthenticité de ce morceau dans son *Introd. au N. T.*, II, p. 412 et 413. Après avoir discuté l'hypothèse de M. Conybeare, qui en fait l'œuvre du presbytre Aristion, il déclare « envisager la question comme encore ouverte. »]

thieu il ne s'adresse qu'aux Onze pour les appeler à la mission auprès du monde entier. La quatrième (Jacques) mentionnée par Paul seul, est confirmée par la conversion des frères de Jésus (Actes 1.14). La cinquième (tous les apôtres), est évidemment celle de l'ascension, le mot *tous* faisant allusion non à Jacques, comme on l'a pensé, mais à Thomas, qui avait manqué lors de la première apparition aux Onze. S'il n'est pas fait mention des deux premières apparitions chez Jean et chez Luc, celles à Marie-Madeleine et aux deux d'Emmaüs, c'est qu'elles avaient un caractère privé, Marie et les deux disciples n'appartenant point au cercle des témoins officiels choisis par Jésus pour déclarer publiquement ce qui le concernait.

Malgré la variété de ces récits, il n'est pas difficile de reconstruire par leur moyen tout le cours des choses<sup>a</sup>. Il y a eu dix apparitions connues :

1. Celle à Marie, le matin, au sépulcre (Jean, Matthieu, Marc) ;
2. Celle aux deux d'Emmaüs, l'après-midi du premier jour (Luc et Marc) ;
3. Celle à Pierre, le même jour (Luc et Paul) ;
4. Celle aux Onze (sans Thomas), le soir de ce premier jour (Jean, Luc, Marc) ;
5. Celle à Thomas, huit jours après (Jean) ;
6. Celle aux sept disciples, sur les bords de la mer de Galilée (Jean ch. 21) ;
7. Celle à cinq cents croyants, sur la montagne de Galilée (Matthieu, Paul) ;

---

<sup>a</sup>[Il est de mode, dans la critique actuelle, d'admettre que les premières et décisives apparitions ont eu lieu en Galilée (Matthieu, Marc) et de renvoyer au domaine de la légende celles à Jérusalem que racontent Luc et Jean. Voir les objections très habiles que présente contre ce point de vue Loofs (p. 18 et suiv.), qui soutient énergiquement — mais trop exclusivement — l'historicité des apparitions judéennes. Une critique impartiale reconnaîtra que les apparitions (comme qu'on les explique d'ailleurs) ont pu se produire et en Galilée et en Judée, ainsi que l'attestent les textes. Voir Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeialters*, 1904, p. 19, et sur le travail cité de Riggerbach, qui montre clairement que, d'après Paul comme d'après les évangiles, les premières apparitions (Pierre, les Douze, etc.) ont dû avoir lieu à Jérusalem et qu'« une tradition qui ne connaîtrait que des apparitions galiléennes n'existe pas. »]

8. Celle à Jacques (Paul) ;
9. Celle de l'ascension (Luc, Paul).
10. Enfin, pour compléter : Celle à Paul, plusieurs années après, sur le chemin de Damas.

Evidemment personne n'avait tenu un protocole exact de ce qui s'était passé dans les jours qui suivirent la résurrection. Chaque évangéliste a puisé dans le trésor des souvenirs communs ce qui était à sa portée, et reproduit ce qui répondait le mieux au but de son écrit. On ne songeait pas aux futurs critiques ; la simplicité est la fille de la bonne foi. Mais ce qui frappe, dans ce désordre apparent, c'est la gradation morale remarquable dans la suite de ces apparitions. Dans les premières, Jésus console ; il est en face de cœurs brisés (Marie, les deux d'Emmaüs, Pierre). Dans les suivantes (les Douze, Thomas), il travaille surtout à fonder la foi au grand fait qui vient de s'accomplir. Dans les dernières, il dirige plus particulièrement le regard des siens vers l'avenir en les préparant à la grande œuvre de la mission. C'est bien ainsi qu'il devait parler et agir, s'il a réellement agi et parlé comme ressuscité.

### **Le fait.**

Que s'est-il *réellement passé* qui ait donné lieu aux récits que nous venons d'étudier ?

Selon les Juifs contemporains, dont l'assertion a été reproduite au II<sup>e</sup> siècle par Celse et au XVIII<sup>e</sup> par l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, la réponse est : rien du tout. Toute cette histoire de la résurrection de Jésus ne serait qu'une fable, fruit d'une tromperie préméditée des apôtres. Ils auraient eux-mêmes fait disparaître le corps de Jésus, puis proclamé sa résurrection. — A cette explication nous ne saurions mieux répondre qu'en disant avec Strauss : « Sans la foi des apôtres à la résurrection de Jésus, l'Eglise ne serait jamais née. » Après la mort de leur Maître les apôtres

étaient trop découragés pour inventer un pareil conte, et c'est dans la conviction de sa résurrection qu'ils ont puisé la foi triomphante qui a été l'âme de leur ministère. L'existence de l'Eglise, qui a renouvelé moralement le monde, s'explique plus difficilement encore par un mensonge que par un miracle.

D'autres, Strauss à leur tête, répondent : il s'est passé quelque chose, mais quelque chose de purement intérieur et subjectif. Les apôtres ont été, non des imposteurs, mais des dupes de leur imagination. Ils ont sincèrement cru voir les apparitions qu'ils ont racontées. Le jour de la mort de Jésus ou le lendemain, ils s'enfuirent en Galilée ; et, en se retrouvant dans les lieux vécu avec lui, ils s'imaginèrent de nouveau le voir et l'entendre ; ces hallucinations se prolongèrent pendant quelques semaines, et voilà ce qui a donné lieu aux récits des apparitions. — Mais :

1. à ce point de vue les premières scènes d'apparitions devraient être placées en Galilée, non à Jérusalem, comme c'est le cas dans toutes les narrations, même dans celle qu'on peut appeler la plus décidément galiléenne, celle de Matthieu (28.1-10).
2. D'après tous les récits, et d'après la calomnie même inventée par les Juifs contre les disciples, le corps de Jésus après la descente de la croix était resté entre les mains des amis du Seigneur. Or en face du cadavre, toutes les hallucinations devaient s'évanouir. Nous serions ainsi ramenés à la première explication, qui fait des disciples des imposteurs, explication que Strauss lui-même déclare impossible. Si l'on dit : Les Juifs se sont emparés du corps et l'on soustrait<sup>a</sup>, — ils ont dans ce cas travaillé contre eux-mêmes et pour la réussite du

---

<sup>a</sup>[C'est l'opinion de M. A. Réville, qui pense que les chefs ont fait disparaître le corps pour éviter des rassemblements autour du tombeau et une surexcitation dangereuse des disciples et du peuple. Voir là-dessus les judicieuses réflexions de M. Stapfer (*La mort et la résurrection de J.-C.*, p. 282-284). — Selon O. Holtzmann (*Leben Jesu*, p. 392 et 393), ce serait Joseph d'Arimatee, — à qui il ne convenait pas de garder un crucifié dans son tombeau de famille, — qui aurait secrètement, le sabbat passé, fait déposer dans quelque autre tombe le corps de Jésus.]

mensonge qu'ils prêtaient aux apôtres. Et pourquoi ne pas produire cette pièce de conviction au grand jour, au lieu de se borner à accuser les disciples de l'avoir fait disparaître ?

3. Les hallucinations que l'on suppose, sont incompatibles avec l'état d'âme des disciples à ce moment-là. Les croyants s'attendaient si peu à la résurrection de Jésus, que c'était pour embaumer son corps que les femmes se rendaient au sépulcre. S'ils avaient encore une espérance, en raison des promesses que leur avait faites le Seigneur avant sa mort, c'était celle de son retour du ciel où ils le croyaient rentré. « Souviens-toi de moi quand tu reviendras dans ton règne, » disait le brigand sur la croix. Et c'était bien là, sans doute, ce qu'entendaient les deux disciples d'Emmaüs, quand ils disaient, Luc 24.21 : « Voilà déjà le troisième jour que ces choses sont arrivées ! » La vivification de son corps brisé sur la croix, nul n'y songeait. Ce qu'espéraient ceux qui espéraient quelque chose, c'était une parousie, non une résurrection proprement dite. Et c'est aussi là ce qu'ils croient contempler au premier moment, quand Jésus leur apparaît ; ils le prennent pour un *pur esprit* revenant du ciel. Comment dans une pareille disposition auraient-ils été eux-mêmes les créateurs des apparitions du Ressuscité ?
4. Encore, si ces apparitions consistaient uniquement dans une figure lumineuse, une forme éthérée flottant à distance, aperçue entre ciel et terre et s'évanouissant bientôt dans l'azur ! Mais c'est un vivant qui s'approche, qui les invite à le palper, qui converse avec eux, qui les blâme de ne voir en lui qu'un esprit et qui non seulement parle, mais agit (« Il souffla sur eux disant : Recevez le Saint-Esprit »), donne des ordres positifs (se réunir sur une montagne, baptiser les nations, demeurer à Jérusalem) et s'entretient d'une manière intime avec quelques-uns d'entre eux (les deux d'Emmaüs, Thomas, Pierre) : l'hallucination ne comporte pas de pareils traits. Il faut toujours re-

venir à la supposition de la fiction et du mensonge. Quant à une formation légendaire, on ne peut y songer ici, puisque Paul, du vivant même des témoins, fait allusion à tous ces récits.

5. Qu'une personne nerveuse ait des hallucinations, cela se voit fréquemment ; mais qu'une seconde personne partage ces illusions, ceci est déjà plus extraordinaire. Or, dans ce cas, le phénomène se serait produit simultanément non chez deux, mais chez onze, et bientôt même chez cinq cents personnes (1 Corinthiens 15.6). On cite, il est vrai, les Camisards hallucinés des Cévennes. Mais les bruits qu'ils entendaient dans l'air, les roulements de tambour, les chants de psaumes, ne ressemblent en rien aux communications précises du Seigneur avec les siens et à l'aperception nette qu'ils reçoivent de sa personne et de ses traits. Si tout cela n'était vraiment que visions, contemplées simultanément par un si grand nombre de personnes, il faudrait se représenter toute l'assemblée des croyants montée à un degré d'exaltation tellement étrange et maladif qu'il deviendrait absolument incompatible avec la calme possession d'eux-mêmes, l'admirable lucidité d'esprit, l'énergie pratique de la volonté, que chacun est forcé d'admirer chez les fondateurs de l'Eglise.
6. Mais la difficulté la plus insoluble pour les partisans de cette hypothèse est celle que Keim a fait ressortir mieux qu'aucun autre, je veux dire la fin soudaine des apparitions. Au bout de quelques semaines, après huit ou neuf visions si précises que Paul les compte en sorte sur ses doigts, à un certain jour marqué, celui de l'ascension, tout est fini. Les visions cessent aussi brusquement qu'elles sont venues ; ces cinq cents exaltés sont comme par enchantement revenus au sang-froid. Le Seigneur, toujours vivant pour leur foi, a disparu de leur imagination. Quoique bien inférieure en intensité, l'exaltation montaniste a duré tout un demi-siècle. Ici, au bout de six semaines, la cessation est complète, parfaitement tranchée. En face de ce fait, il

devient évident qu'une cause extérieure a présidé à ces manifestations extraordinaires et que, la cause cessant d'agir le phénomène a pris fin. Nous sommes ainsi amenés à rechercher le fait historique qui forme le fond des récits que nous étudions.

Voici les différentes opinions énoncées sur ce point :

I. Quelques modernes (Paulus, Gfroerer, Schleiermacher, Hase, etc.) pensent que la mort de Jésus n'était qu'apparente et qu'après un long évanouissement, il revint à lui sous l'influence des aromates et de la fraîcheur du sépulcre. Quelques amis esséniens<sup>a</sup> l'assistèrent peut-être aussi de leurs soins. Il reparut donc, semblable à un ressuscité, au milieu des siens ; c'est là le fond des récits d'apparitions que nous lisons dans nos évangiles.

Strauss a fait justice mieux que personne de cette hypothèse. Comment, après un supplice aussi atroce que celui de la croix, Jésus, revenu à lui par des moyens purement naturels, pourrait-il se mouvoir avec une parfaite aisance, se rendre à pied à quelques lieues de distance de Jérusalem et revenir encore le même après-midi dans cette ville ; être là sans qu'on se soit aperçu de son entrée ; disparaître sans qu'on remarque son départ ? comment surtout un être à demi-mort, qui se serait traîné péniblement hors de sa tombe et dont le faible souffle de vie n'eût pu être entretenu qu'à force de soins et de ménagements, aurait-il produit sur les apôtres l'impression triomphante d'un vainqueur de la mort, du prince de la vie, et par sa vue transformé leur tristesse en enthousiasme, leur découragement en adoration ? Dans l'intervalle entre ces visites, que devenait ce moribond ? Où se cachait-il ? Et comment s'est terminé cet étrange genre de vie qui le condamnait à se tenir à l'écart même de ses amis ? On veut nous persuader qu'il a été mourir dans quelque auberge de Phénicie, épargnant à ses disciples la connaissance de cette triste fin. . . il faut ajouter aussi : les laissant croire à son triomphe sur la mort et prêcher vaillamment sa résur-

---

<sup>a</sup>[Ou encore Joseph d'Arimatee ou Nicodème (Gfroerer). Hase fait aussi appel à la puissance de guérison que possédait Jésus et qu'il aurait une fois revenu à la conscience, déployée sur lui-même !]

rection ! C'est l'imposture transportée des disciples au Maître lui-même. Devient-elle par là plus admissible ?

II. Une opinion qui, sans nier le miracle, se rapproche de la précédente, est celle exprimée par Reuss<sup>a</sup>. Il y a eu pour Jésus un réel retour à la vie, mais exactement dans le même corps qui lui avait précédemment servi d'organe. En effet, ce corps porte encore les empreintes des clous et du coup de lance<sup>b</sup>. Mais n'est il pas clair que le corps du Seigneur, quoique identique sous certains rapports à son corps précédent, a subi par le fait miraculeux de la résurrection une profonde transformation de nature, et que dès lors il vivait et agissait dans de toutes nouvelles conditions ? Il paraît et disparaît d'une manière soudaine, il obéit à la volonté au point de devenir visible dans un appartement dont les portes ne lui ont point été ouvertes, il n'est point reconnu de ceux au milieu desquels Jésus avait passé sa vie. Tout cela ne nous permet pas de croire que la résurrection n'ait consisté pour Jésus, comme pour les morts qu'il avait lui-même ressuscités, qu'en un retour à la vie dans son ancien corps. Ceux-ci sont rentrés dans leur ancienne sphère d'infirmité et de mort ; Jésus a pénétré dans la sphère supérieure de l'incorruptibilité.

III. Weiss émet une opinion tout opposée. Selon lui, la résurrection a été la complète glorification du corps du Seigneur, qui est devenu dès ce moment le *corps spirituel* dont parle saint Paul 1 Corinthiens 15.44-49. Mais comment expliquer dans ce cas les apparitions sensibles de Jésus ? Car il n'y a pas de relation entre un pareil corps et nos sens terrestres. Il ne reste qu'à admettre avec Weiss un acte de condescendance par lequel le Ressuscité s'appropriait à certains moments une forme sensible qu'il dé-

---

<sup>a</sup>*Histoire évangélique*, p. 706 et 707.

<sup>b</sup>Sans aller aussi loin que Reuss, Pressensé insistant sur la corporalité réelle du Ressuscité, donne en preuve le fait que Jésus, après la course d'Emmaüs, n'arriva pas à Jérusalem en même temps que ses deux compagnons, qui le précédèrent dans la chambre haute. (*Jésus-Christ*, 7<sup>e</sup> éd. p. 662). On nous permettra de ne pas attacher grand prix à cette raison : pourquoi n'y aurait-il pas eu un intervalle entre le moment de son retour et celui de son apparition au milieu des disciples ?



posait ensuite. Mais cette forme matérielle n'était pas une enveloppe quelconque, elle portait les traces des plaies qui lui avaient été faites sur la croix. N'était-ce qu'une apparence, une sorte de déguisement ? Cela est inadmissible. Ou, si ces empreintes visibles étaient réelles, comment pouvaient-elles appartenir au corps spirituel ? D'ailleurs, si l'on tient compte de cette parole du Seigneur à Marie : « Je ne suis pas encore monté, mais je monte vers mon Père et votre Père. . . , » il n'est pas possible de méconnaître la différence entre la résurrection et la glorification complète du Seigneur. Cette déclaration montre que la résurrection est bien l'entrée dans un état supérieur, mais que cet état n'est pas encore parfait. Il reste place pour un dernier acte divin, l'ascension, qui l'introduira dans son état de gloire définitif.

IV. Il n'y a qu'une nuance entre la théorie de Weiss et celle que Sabatier a exposée dans le *Christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, avril 1880. D'après celle-ci il n'y aurait pas eu retour à la vie pour le corps mis à mort sur la croix ; le fait réel a été la réapparition du Seigneur dans un corps entièrement nouveau, le corps spirituel dont parle saint Paul<sup>a</sup>. Les éléments matériels du corps dans lequel Jésus avait vécu ici-bas sont retournés à la terre. — Au fond, ce qu'enseigne ainsi Sabatier n'est pas autre chose que ce qu'attendaient les disciples, une parousie, Jésus Glorifié revenant de l'autre vie, mais non une résurrection. Et pourtant c'est un fait que la réalité n'a pas correspondu à l'attente des disciples, mais qu'elle l'a complètement dépassée. On allait pour embaumer ; on cherchait où le cadavre avait été mis ; et c'était ce corps qui était vivant ! — Puis, comment expliquer autrement que par une résurrection ce tombeau trouvé vide ? Nous avons vu que les deux suppositions d'un enlèvement par les disciples ou par les Juifs sont également impossibles. Le retour à la terre de ces éléments matériels a dû s'opérer par les mains de quelque agent. Jésus aurait-il été son propre fossoyeur ? — Comment d'ailleurs, avec un corps purement spiri-

---

<sup>a</sup>[Ce point de vue paraît être aussi celui de M. Stapfer (ouvrage cité p. 271 et suiv., 275, 285, 296 et suiv.).]

tuel, Jésus aurait-il pu dire aux disciples : « Touchez-moi, » leur montrer ses plaies, leur demander à manger, et cela afin de les convaincre de la réalité matérielle du corps qu'il portait ! Sabatier répond que ces détails se trouvent uniquement chez Luc et Jean qui nous présentent les apparitions sous une forme matérialisée par la légende, tandis que la tradition normale se trouve encore chez Matthieu et Marc et de plus chez Paul (1 Corinthiens ch. 15)<sup>a</sup>. Chez Matthieu ? Mais il raconte que les femmes saisirent *les pieds* de Jésus ; les pieds d'un corps spirituel ? Chez Marc ? Mais nous n'avons pas la conclusion du récit de Marc. Chez Paul ? Mais il énumère cinq apparitions dont plusieurs sont identiques à celles de Luc, et il confirme ainsi les récits de ce dernier. Est-il vraisemblable, au surplus, que Luc, le compagnon d'évangélisation de Paul, ait eu, sur ce point fondamental de la résurrection du Seigneur, une autre manière de voir que l'apôtre ? Et Paul lui-même, que veut-il prouver dans le XV<sup>e</sup> chapitre de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens ? Que nous recevrons un corps nouveau sans relation organique avec notre corps actuel ? Au contraire il accentue de toutes manières le lien étroit entre ces deux organes successifs de notre personnalité. C'est *ce mortel* qui revêtira l'immortalité, *ce corruptible* qui revêtira l'incorruptibilité. Seuls les éléments corruptibles de la chair et du sang seront exclus de cette transformation qui, d'après Philippiens 3.21, fera du corps de notre humiliation un corps de gloire semblable au corps actuel du Seigneur. A une résurrection, Sabatier substitue une création. En rompant tout lien entre le corps actuel et le corps futur, il supprime la victoire du Seigneur sur la mort et par conséquent sur le péché et sa condamnation ; il porte ainsi atteinte, tout en croyant ne traiter qu'un point secondaire, à l'essence de la rédemption chrétienne.

V. Le moyen le plus étrange d'échapper à la notion d'une résurrection corporelle et d'attribuer pourtant quelque objectivité aux apparitions du Seigneur a été imaginé par Weisse, puis adopté et développé par Keim.

---

<sup>a</sup>[Voir les développements de M. Stapfer sur ce sujet, ouvrage cité, p. 253-268.]

Les apparitions de Jésus ressuscité seraient des manifestations *spirituelles* de Jésus glorifié à l'esprit de ses disciples. Leur réalité appartiendrait uniquement au monde intérieur ; elles n'en seraient pas moins des faits historiques positifs. Mais la disparition du corps de Jésus reste toujours inexplicquée, comme dans la plupart des hypothèses précédentes. Et la singulière façon d'agir que celle d'un être, *pur esprit*, qui, apparaissant à l'esprit des siens, se donnerait tant de peine pour leur prouver qu'il est de chair et d'os ! Comment enfin les apôtres, qui s'attendaient si peu à une résurrection corporelle, en seraient-ils venus à substituer à des révélations purement spirituelles de grossiers faits matériels<sup>a</sup> ?

Après avoir épuisé toutes ces explications si divers revenons à la pensée qui se dégage naturellement de cette parole du Seigneur : « Je ne suis pas encore monté, mais je monte... » L'intervalle entre la résurrection et l'ascension a été pour lui une période de transition. Il avait bien son ancien corps mais, par le changement qui s'était fait dans sa position personnelle, ce corps était soumis à de nouvelles conditions d'existence. Ce n'était pas encore le corps spirituel, mais l'esprit en disposait plus librement, c'était déjà l'organe docile de la volonté. Ainsi s'expliquent les phénomènes opposés qui caractérisent les manifestations du Seigneur dans cette période de son existence, en particulier ses apparitions et disparitions subites. On s'est heurté à ce fait : que le Seigneur a mangé. On aurait raison, s'il avait mangé par faim, mais cet acte n'était pas le résultat d'un besoin : il voulait montrer qu'il *pouvait* manger, c'est-à-dire que son corps était réel, qu'il n'était point un pur esprit ou un fantôme. L'ascension a

---

<sup>a</sup>[Il n'en est pas moins intéressant de constater que l'impossibilité d'expliquer les apparitions par des visions purement subjectives est aujourd'hui reconnue par maint théologien de gauche ; ainsi Dobschütz, qui déclare (ouvr. cité, p. 13-19) que la transformation des disciples, atterrés par le vendredi-saint, en confesseurs joyeux ne saurait se comprendre sans l'intervention d'un facteur objectif. Les apôtres ont fait des expériences — spécifiquement différentes de celles que peut faire un chrétien d'aujourd'hui — qui ne s'expliquent pas par des motifs simplement psychologiques. Wernle lui-même (*Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 70) est disposé à admettre une action personnelle du Christ glorifié sur les disciples, qu'affirme plus nettement encore Otto (*Leben und Wirken Jesu*, 1902, p. 45).]

consommé ce que la résurrection avait commencé.

Il y a trois miracles dans le développement de la nature :

1. l'apparition de la matière ;
2. l'apparition de la vie dans la matière ;
3. l'apparition de la volonté consciente et libre dans le domaine de la vie.

Il y a trois miracles décisifs dans l'histoire du Seigneur :

1. sa venue en chair ou son entrée dans l'existence matérielle ;
2. la réalisation de la vie, de la sainte communion avec Dieu dans cette existence corporelle ;
3. l'élévation de cette vie à la liberté de la vie divine par la résurrection et l'ascension.

# CONCLUSION

En terminant son récit, l'évangéliste rend compte de la *manière* dont il a procédé (v. 30) et du *but* en vue duquel il a écrit (v. 31).

Comment s'expliquer cette fin si brusque, après l'entretien de Jésus et de Thomas ? Le récit renfermé dans l'appendice du ch. 21 montre bien que l'auteur n'avait pas épuisé les matériaux en sa possession. Il n'y a donc pas à douter que cette fin ne soit en relation étroite, essentielle, avec l'intention qui a présidé à la narration tout entière, avec *l'idée même du titre*. Si l'auteur a voulu retracer *le développement de la foi des disciples et de la sienne propre, la naissance* de cette foi devait être le point de départ de la narration — c'est bien le cas ; comparez 1.19 et suiv. — et la *consommation* de cette foi devait en être le terme. Cette consommation, nous la trouvons dans l'exclamation de Thomas.

Il ne faut donc point s'étonner de ne pas rencontrer dans un tel évangile le récit de *l'ascension*, non plus que celui du *baptême* de Jésus. Ni l'un ni l'autre de ces événements ne rentrent dans le cadre que s'était tracé l'auteur. Et l'on voit combien sont dénuées de fondement les conséquences qu'une critique mal avisée a tirées de ce silence, pour contester soit la foi de l'auteur à ces événements, soit la réalité de ces faits eux-mêmes<sup>a</sup>. Si Jean

---

<sup>a</sup>*Keim*. III, p. 61 fi : « Jean ignore une ascension visible, quoique Jésus en parle une fois dans une parole » (6.62).

croit à la réalité de la résurrection corporelle de Jésus, — et le chapitre précédent ne laisse pas de doute à cet égard, — il ne peut avoir admis que le corps du Ressuscité ait de nouveau été assujéti à la mort : il faut donc qu'il lui ait attribué, comme mode de départ, l'ascension telle que l'admettait l'Eglise apostolique en général. C'est ce que prouvent d'ailleurs les paroles qu'il met dans la bouche de Jésus, 6.62 et 20.17. C'est ce que prouverait au besoin son silence même, qui exclut toute autre supposition.

**20.30 Jésus donc a fait beaucoup de miracles, autres que ceux-ci, en présence de ses<sup>a</sup> disciples, lesquels ne sont point écrits dans ce livre-ci. 31 Mais ceux-ci sont écrits afin que vous croyiez<sup>b</sup> que Jésus est bien le Christ, le Fils de Dieu, et<sup>c</sup> afin qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.**

Le μέν prépare le contraste suivant. L'apôtre tient à faire bien ressortir que son objet n'a point été de retracer le tableau complet de tout ce qu'il a vu et entendu, car la supposition contraire aboutirait à rendre suspects les faits racontés dans d'autres écrits et non mentionnés par lui ce qui est loin de sa pensée. Parmi la multitude des faits compris dans l'histoire de Jésus, il a fait un choix approprié au but qu'il s'est proposé. Comment, en face de cette déclaration de l'auteur, des critiques sérieux peuvent-ils raisonner ainsi : Jean omet, donc il nie ou ignore, par exemple, l'histoire de la naissance miraculeuse, la tentation, les guérisons de lépreux ou de démoniaques, la transfiguration, l'institution de la sainte Cène, Gethsémané, l'ascension, etc. ! — D'après plusieurs interprètes, depuis Chrysostome jusqu'à Baur, les mots : *les signes que Jésus a faits*, désignent uniquement les apparitions racontées dans notre chapitre, comme *signes* ou preuves de la résurrection ; d'où il résulterait que ces v. 30 et 31 sont la conclusion, non de l'évangile, mais seulement du récit de la résurrection. Cette opinion est

<sup>a</sup>ΑΥΤΟΥ est omis par A B E K S Δ Π 13 Mnn.

<sup>b</sup>Ν B : ΠΙΣΤΕΥΗΤΕ au lieu de ΠΙΣΤΕΥΣΗΤΕ.

<sup>c</sup>Ν omet και (et) devant ἵνα (afin que) et, avec C D L T<sup>d</sup> 12 Mnn. It<sup>aliq</sup>, ajoute αἰώνιον ζῶην (la vie éternelle).

incompatible :

1. avec le terme ποιῆν, *faire* : on ne fait pas des apparitions ;
2. avec les deux expressions *beaucoup* et *d'autres* : les apparitions n'ont été ni si nombreuses, ni si diverses ;
3. l'expression *dans ce livre* montre qu'il s'agit du contenu de l'ouvrage entier, et non pas seulement d'une de ses parties.

Les *signes* dont veut parler Jean sont essentiellement les miracles, mais non séparés des enseignements « qui en sont presque toujours le commentaire » (Weiss). — Par les termes : *en présence de ses disciples*, Jean fait ressortir le rôle destiné aux Douze dans la fondation de l'Eglise. Ils étaient les *témoins attitrés* des œuvres de Jésus, choisis pour l'accompagner, non seulement pour le développement de leur foi personnelle, mais encore en vue de l'établissement de la foi dans tout le monde ; comparez 15.27 et Actes 1.21-22. Quoi qu'en disent Luthardt, Weiss, Keil, Wahle, il me paraît difficile de ne pas voir dans la position du pronom τοῦτω, *après* le substantif βιβλίω : « ce livre-ci, » une opposition tacite à d'autres écrits renfermant les choses omises dans celui-ci. Cette expression, ainsi comprise, concorde avec toutes les preuves que nous avons rencontrées de la connaissance que Jean avait déjà de nos synoptiques. L'apôtre confirme donc par ces mots le contenu de ces évangiles antérieurs au sien et fait entendre qu'il a travaillé à les compléter.

Et quel *but* s'est-il proposé en écrivant une histoire de Jésus dans ces conditions ? Le v. 31 répond à cette question. Il a voulu amener ses lecteurs à la même foi qui le remplit lui-même. Il a par conséquent choisi dans la vie de son Maître les faits et les témoignages qui avaient le plus efficacement contribué à former et à affermir sa propre foi. C'est de ce choix qu'est né l'évangile de Jean. — En disant : *vous*, l'apôtre s'adresse à des chrétiens déterminés, mais qui, comme dit Luthardt, représentent pour lui l'Eglise entière. Ils *croient* déjà, sans doute ; mais la foi doit toujours progresser, et à chaque progrès, nous l'avons vu, la foi précédente apparaît

comme ne méritant pas encore le nom de foi (voir 2.11 et ailleurs). — Jean caractérise Jésus, l'objet de la foi, de manière à signaler les deux phases qui avaient constitué le développement de la sienne propre : d'abord *le Christ* ; puis *le Fils de Dieu*. Le premier de ces termes rappelle l'accomplissement des prophéties et de l'espérance théocratique. C'est en cette qualité que l'avait d'abord accueilli la foi des disciples (1.42,46). La solennité avec laquelle cette notion de *Messie* est rappelée dans ce verset, sommaire de la foi, écarte absolument l'idée d'une tendance opposée au judaïsme chez l'auteur du quatrième évangile. Mais la reconnaissance du Messie en Jésus n'avait été que le premier degré de la foi apostolique. De là Jean et ses collègues s'étaient élevés bientôt à une conception supérieure de la dignité de celui en qui ils avaient cru. Dans ce Messie ils avaient reconnu *le Fils de Dieu*. Le premier titre se rapportait à sa *charge* ; celui-ci se rapporte à sa *personne* elle-même. C'est surtout depuis le ch. 5 de notre évangile que cette nouvelle lumière s'est fait jour dans l'âme des disciples sous l'empire des déclarations de Jésus. Elle est arrivée à sa perfection dans la parole de Thomas : *Mon Seigneur et mon Dieu*, qui vient de clore l'évangile. — Si ces deux termes avaient le même sens, le second ne serait ici qu'une pure tautologie. Le premier se rapporte à la relation de Jésus avec Israël et avec les hommes, le second à sa relation personnelle avec Dieu. — Si Jean s'est proposé d'associer ses lecteurs à sa foi, c'est parce qu'il a appris par sa propre expérience que cette foi produit la vie : *afin que, croyant, vous ayez la vie*. Recevoir Jésus comme le Fils de Dieu, c'est ouvrir son cœur à la plénitude de vie divine dont il est lui-même rempli ; l'existence humaine se trouve ainsi saturée, dans la communion avec Dieu, de béatitude et de force. Les mots *en son nom* dépendent, non de *en croyant*, mais de l'expression *avoir la vie*. Ce nom est la révélation parfaite que Jésus a donnée de lui-même, en se manifestant comme Christ et comme Fils de Dieu.

Ou bien donc l'auteur qui parle ainsi du but de son livre nous trompe, ou bien il n'a nullement écrit au service de la spéculation. Il vise non à



la connaissance, mais à la foi et, par la foi, à la vie. Il n'est pas un philosophe, mais un témoin ; son œuvre d'historien fait partie de son ministère apostolique. Dans tous les temps, ceux qui *n'auront pas vu*, pourront, par son témoignage, parvenir à la même foi et à la même vie que lui. Nous sommes ainsi éclairés sur la méthode et sur l'esprit de son livre.

## APPENDICE

Après la conclusion 20.30-31, ce morceau est une surprise pour le lecteur. Il renferme deux scènes, l'une d'un intérêt général pour tout le cercle des disciples (v. 1-14) l'autre d'un intérêt plus spécial, ayant trait aux deux principaux apôtres (v. 15-23). Il se termine par une nouvelle conclusion, v. 24-25. — La composition de ce morceau doit être postérieure à celle de l'évangile ; cela résulte 1° de la formule de clôture, à la fin du chapitre précédent, et 2° de la relation que nous avons constatée entre l'entretien de Jésus avec Thomas et le plan général du livre. Plusieurs, Hengstenberg, Lange, Hœleman, Hilgenfeld, etc., récemment encore Jülicher<sup>a</sup>, ont cherché à effacer le point final, apposé par l'auteur lui-même dans le passage 20.30-31. Lange voudrait faire envisager le chapitre 21 comme un épilogue servant de pendant au prologue 1.1-18. « De même, dit-il<sup>b</sup>, que l'évangéliste a représenté au ch. 1 le règne anté-historique du Christ... de même il trace maintenant le tableau de son règne post-historique, jusqu'à la fin du monde. » Mais ce rapprochement est plus ingénieux que solide. Ce sont les apôtres qui sont en scène dans le récit suivant, bien plus que le Seigneur lui-même ; et c'est leur sort à venir qui s'y trouve annoncé plutôt que n'y est décrit le règne du Christ glorifié. Le pendant du prologue, au

---

<sup>a</sup> *Einl in das N. T.*, p. 312. [Jülicher insiste sur la relation intime entre le contenu du ch. 21 et le reste de l'évangile ; il soutient, contre l'évidence, semble-t-il, que 20.30-31 n'était pas, dans l'intention de l'auteur, une clôture, mais une simple exhortation aux lecteurs à bien user de son livre.]

<sup>b</sup> *Leben Jesu*, IV, p. 752.

point de vue signalé par Lange, ce n'est pas le ch. 21 ; c'est l'Apocalypse. Weitzel a fait une remarque qui ne me paraît guère mieux fondée<sup>a</sup>. « Les trois autres évangiles, dit-il, se terminent chacun par un morceau relatif à l'activité future des apôtres ; comparez Matthieu 28.19-20 ; Marc 16.20 ; Luc 24.53. Le chapitre 21 a le même rôle dans notre évangile. » Il est évident que dans chaque évangile Jésus ressuscité parle aux apôtres de leur tâche prochaine. Mais de telles paroles diffèrent trop du ch. 21 de Jean pour qu'on puisse tirer une conclusion de ce fait. — Cet appendice a été composé après l'évangile ; mais il doit l'avoir été assez tôt pour qu'on ait pu l'ajouter à l'écrit principal avant que lui-ci fût mis en circulation dans l'Eglise. Autrement il se serait sans doute formé, comme pour l'évangile de Marc, deux familles d'exemplaires, l'une ne possédant point l'appendice, l'autre dérivant du manuscrit où il aurait d'abord été inséré. C'est donc entre le moment de la composition de l'évangile et celui de sa publication que nous devons placer la rédaction et l'addition de ce chapitre. Renan en juge à peu près de la même manière : « Je finis, dit-il, la rédaction première à la fin du ch. 20. Le ch. 21 est une addition presque contemporaine, ou de l'auteur lui-même ou de ses disciples » (p. 534). Cette date est confirmée par le passage relatif à la parole sur l'avenir de Jean (v. 21-23). Nous l'avons vu (⇒ et suivantes) : c'est au moment où la mort de Jean, toute récente ou prévue comme imminente, semblait donner un démenti à la promesse connue de Jésus, que la rectification renfermée dans ce passage a dû paraître nécessaire. Ce fait fixe la date de notre chapitre. Seulement il ne faut pas conclure de là, avec Weiss, Reuss et d'autres, que cette rectification ait été l'unique but de la rédaction et de l'addition du chapitre entier. Deux raisons s'y opposent : 1° les v. 1-20 constitueraient un préambule beaucoup trop considérable ; 2° le v. 14 sépare très nettement les deux parties du récit. Sur l'auteur de cet appendice, voir au v. 23.

Dans l'apparition 20.19-23, Jésus avait conféré aux disciples leur mis-

<sup>a</sup>*Das Selbstzeugniss des vierten Evangelisten über seine Person*, dans *Stud. u. Kritiken*, 1849, p. 578 et suiv.

sion. Dans la première scène du ch. 21, celle qui concerne les sept disciples (v. 1-14), il leur donne un signe à jamais ineffaçable du succès magnifique assuré à cette mission, tant qu'ils y travailleront sous sa conduite.

## I. Jésus et les disciples :

### versets 1 à 14

Cette première scène renferme deux tableaux celui de la *pêche* et celui du *repas*.

La pêche : versets 1 à 8.

Le théâtre de cette scène est remarquable : ce sont les bords de la mer de Tibériade, en Galilée. Par là la tradition johannique, de laquelle émane en tous cas ce récit, établit le lien entre la narration de Matthieu, qui (sauf l'apparition aux femmes à Jérusalem) ne raconte qu'une apparition galiléenne, et celle de Luc, qui ne renferme que des apparitions en Judée (comparez cependant les *quarante jours* dont parle Luc Actes 1.3). Notre récit fournit la conciliation positive entre ces deux formes de narration, en prouvant qu'il y a réellement eu des apparitions sur ces deux théâtres. Les disciples revinrent donc en Galilée après la fête et y reprirent momentanément leur genre de vie précédent. Puis, vers la fin des quarante jours, sur l'ordre de Jésus sans doute, ils se rendirent à Jérusalem, où ils devaient commencer l'œuvre de la prédication publique ; et c'est dans ce nouveau séjour à Jérusalem qu'il faut placer l'ordre que le Seigneur leur donna, le jour de l'ascension, de ne pas quitter cette ville jusqu'à la venue du Saint-Esprit (Luc 24.49, comparez avec Actes 1.3-4). Expédients harmonistiques, s'écrie Meyer ; parti pris anti-harmonistique, répondrons-nous.

D'après Matthieu 26.31-32 et 28.7-10, tous les croyants (*le troupeau*), même les femmes, — *vous* s'adresse aussi à elles, — devaient après la mort de Jésus se rassembler de nouveau en Galilée et là le revoir. Les apparitions en Judée, en groupant les apôtres, ne furent que le commencement de cette réunion complète du troupeau. Par l'obstination de Thomas, une semaine entière s'écoula avant que ce but préalable pût être atteint. C'est après avoir recueilli cette brebis qui s'égarait, que les disciples purent retourner en Galilée, où Jésus leur apparut d'abord sur le rivage de la mer, puis sur la montagne désignée par lui (comparez Matthieu 28.16). Lors même que Matthieu, dans le récit de cette apparition, la plus importante de toutes par les révélations qu'elle renferme sur Christ et la fondation de son règne messianique, ne mentionne que les chefs du troupeau, les Onze, comme agents responsables de cette œuvre, nous comprenons, par 1 Corinthiens 15.6, que ce fut bien là la grande assemblée de tous les croyants galiléens de plus de cinq cents personnes, que Jésus avait eue en vue dès avant sa mort et dans laquelle il prit congé de son Eglise.

**21.1 Après cela Jésus se manifesta de nouveau aux disciples<sup>a</sup>, sur les bords de la mer de Tibériade; et voici comment il se manifesta. 2 Simon Pierre et Thomas, appelé Didyme, et Nathanaël, de Cana en Galilée, et les fils de Zébédée<sup>b</sup> et deux autres d'entre ses disciples, étaient réunis.**

La transition μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, est familière à Jean (5.1; 6.1; 7.1, etc.). Elle sert à relier l'appendice à l'évangile et spécialement au récit de la dernière apparition, 20.29. L'expression ἐφάνέρωσεν ἑαυτόν, *il se manifesta*, est également conforme à la manière de Jean (φάνέρωσον σεαυτόν, 7.4; ἐτάραξεν ἑαυτόν, 11.33); cette forme fait ressortir la volonté consciente et libre avec laquelle Jésus sort de la sphère de l'invisibilité pour se manifester lui-même. Jusque-là, visible, il avait manifesté sa gloire; maintenant il manifeste sa personne. — Le terme *mer de Tibériade* est dans le N. T. une

<sup>a</sup>D G H M U X Γ 50 Mnn. It<sup>pler</sup> Syr. Cop. ajoutent αὐτοῦ à μαθηταῖς.

<sup>b</sup>ⲛ D E lisent οἱ υἱοὶ au lieu de οἱ.

dénomination purement johannique (6.1). Les synoptiques disent mer *de Galilée* (Matthieu 4.18) ou *lac de Génézareth* (Luc 5.1). L'A. T. ne connaît ni l'une, ni l'autre de ces expressions. Josèphe les emploie toutes deux. — La proposition : *Et voici comment...* n'est pas oiseuse ; elle fait pressentir la solennité de la scène qui va suivre. — D'entre les sept personnages indiqués au v. 2, les cinq premiers seuls sont apôtres ; les deux derniers appartiennent au nombre des *disciples*, dans le sens large qui est si souvent celui de ce mot dans notre évangile (6.60 ; 7.3 ; 8.31, etc.). S'il en était autrement, pourquoi ne seraient-ils pas nommément désignés aussi bien que les précédents ? Hengstenberg affirme que « chacun devait comprendre que c'étaient André et Philippe » (!) [Cette hypothèse, déjà avancée par d'anciens théologiens, comme J. Gerhard et J. Lightfoot, a été soutenue en dernier lieu par Haussleiter (*Zwei apostol. Zeugen fur das Johannesevang.*, 1904), qui, du fait que les deux disciples ne sont pas nommés, conclut qu'ils sont eux-mêmes les auteurs de l'appendice (ch. 21). André y poursuit spécialement le but de réhabiliter son frère Pierre. C'est lui qui, à l'attestation faite en commun avec Philippe au v. 24, ajoute pour son propre compte le v. 25. — Nous avons dit ci-dessus pourquoi ces deux disciples ne peuvent être des apôtres. Il peut être intéressant de noter que le texte de l'évangile que suivait Nonnus (auteur d'une paraphrase en vers de l'évangile de Jean, vers 400), mentionnait ici, comme le fait aussi l'évangile de Pierre, André à côté de Pierre.]. — Les *filis de Zébédée* occupent donc la dernière place parmi les apôtres proprement dits. Ce fait est significatif ; car dans toutes les listes apostoliques, ils sont constamment joints à Pierre et placés avec lui au premier rang. La seule raison qui explique cette circonstance, c'est que l'auteur de ce récit, sous sa forme orale ou écrite, était lui-même l'un des deux fils de Zébédée. On a objecté que Jean ne se nommait jamais, ni lui, ni son frère. Mais il ne le fait pas non plus ici ; il se désigne seulement, parce qu'il devait indiquer sa présence en vue de la scène suivante (v. 7 et surtout v. 22). — Sur Thomas Didyme, voir à 11.16. — L'explication : *de Cana en Galilée*, n'avait pas été donnée au ch. 1. L'auteur répare ici cette

omission. — Les deux *disciples* non nommés ne seraient-ils point cet Arision et ce presbytre Jean, dont parle Papias comme d'anciens *disciples du Seigneur* (μαθηταὶ τοῦ κυρίου) et qui vivaient à Ephèse au moment où Jean écrivait et y avaient presque le rang d'apôtres<sup>a</sup> ?

**21.3** <sup>b</sup> **Simon Pierre leur dit : Je m'en vais pêcher. Ils lui disent : Nous y allons aussi avec toi. Ils sortirent<sup>c</sup> et ils entrèrent<sup>d</sup> dans la barque ; et ils ne prirent<sup>e</sup> rien cette nuit-là. 4 Mais, le matin étant déjà<sup>f</sup> venu<sup>g</sup>, Jésus se tint là sur<sup>h</sup> le rivage ; cependant les disciples ne savaient<sup>i</sup> pas que c'était Jésus.**

Entre leur premier appel et le commencement du ministère actif de

<sup>a</sup>Encore un petit échantillon du genre de Reuss : Faisant allusion à cette hypothèse, que nous avons expressément donnée pour telle, il dit : « Quant aux deux disciples, il faudra s'adresser aux commentateurs qui savent tout. »

<sup>b</sup>[On sait que le fragment qui nous est parvenu de l'évangile de Pierre se termine ainsi : « Mais moi, Simon Pierre, et André mon frère, ayant pris nos filets, nous en allâmes vers la mer ; et avec nous était Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur. . . » Il n'est guère douteux que l'évangile de Pierre racontait ici une scène analogue à celle de Jean ch. 21 : une apparition de Jésus au bord du lac de Tibériade qui, d'après ce qui précède (v. 58-59), était présentée comme la *première* apparition du Ressuscité. On a cru retrouver dans ces récits de Jean et de l'évang. de Pierre la conclusion aujourd'hui perdue de l'évang. de Marc (Rohrbach, Harnack). Voir la réfutation de cette hypothèse dans Riggenbach, ouvr. cité. — On a pensé également que les v. 15-19 de notre chapitre ne pouvaient se rapporter qu'à une *première* rencontre entre Jésus ressuscité et Pierre et que celle-ci devait en conséquence être identifiée avec celle que Paul mentionne comme la première de toutes (1 Corinthiens 15.5), ce qui excluait les apparitions judéennes de Luc et de Jean. Cette ingénieuse combinaison a contre elle non seulement nos v. 1 et 14 et le témoignage concordant de Luc et de Jean, qui placent à Jérusalem les premières apparitions de Jésus aux apôtres, mais celui de Paul lui-même, qui place certainement à Jérusalem l'apparition à Pierre et celle qui suit aux Douze, comme cela ressort de la mention du « troisième jour » (v. 4-5). Rien n'oblige d'ailleurs à considérer la scène Jean ch. 21 comme une première rencontre de Jésus avec Pierre. Il y a même à cela de sérieuses difficultés (voir Riggenbach).]

<sup>c</sup> A P It<sup>aliq</sup> Cop. Syr. ajoutent και (et) devant, et Ν G L N X ουν (donc après εζήλθον (ils sortirent)).

<sup>d</sup>T. R. avec Δ Λ : ανεβησαν (montèrent) ; presque tous les Mjj. : ενεβησαν. — Ν B C D L N X Δ quelques Mnn. It. Vg. Syr. Cop. omettent ευθυς (incontinent) qu'ajoutent ici les autres.

<sup>e</sup>Ν : εκοπισαν (travaillèrent) au lieu d'επισαν.

<sup>f</sup>Ν quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. Syr.<sup>sch. sin</sup> omettent ηδη (déjà).

<sup>g</sup>A B C E L 10 Mnn. : γινομενης (venant) au lieu de γενομενης.

<sup>h</sup>Ν A D L M U X lisent επι au lieu de εις (τον αιγιαλον).

<sup>i</sup>Ν L X It<sup>aliq</sup> Vg. : εγνωσαν (connurent) au lieu d'ηδειςαν.

leur Maître (voir à 2.12), les disciples étaient retournés à leur profession naturelle. Ils paraissent avoir agi de la même manière, une fois revenus en Galilée après la résurrection. Comme d'ordinaire, l'initiative part de Pierre. — Le mot *πιάζειν*, *prendre*, employé v. 3 et 10, se trouve six fois encore dans notre évangile, nulle part dans les synoptiques (Hengstenberg). En échange le mot *πρωΐα* ne se retrouve pas chez Jean. Bæumlein observe avec raison que les *asyndet* λέγει, λέγουσιν, ἐξῆλθον, etc., sont dans la manière de Jean. — Cette longue nuit de travail sans résultat avait sans doute rappelé aux apôtres celle qui avait précédé leur vocation à la fonction de prédicateurs de l'Évangile (Luc ch. 5).

**21.5 Jésus leur dit donc : Enfants, n'avez-vous rien<sup>a</sup> à manger ? Ils lui répondirent : Non. 6 Il leur dit<sup>b</sup> : Jetez le filet du côté droit de la barque, et vous trouverez. Ils le jetèrent donc<sup>c</sup> ; et ils ne pouvaient<sup>d</sup> pas le retirer à cause de la quantité des poissons.**

Le terme *παιδία*, *jeunes gens*, *garçons*, n'est point étranger à la langue de Jean (1 Jean 2.14,18). Si le terme plus tendre *τεκνία*, *petits enfants*, n'est pas employé comme 13.33, c'est que Jésus n'eût pu s'exprimer ainsi sans se faire connaître. Il se sert de l'expression d'un maître parlant à ses ouvriers. Le sens négatif de la forme interrogative *μή τι* peut, comme 6.67, se rendre ainsi : *Vous n'avez donc rien... ?* La suite expliquera cette question. Jésus ne vise pas seulement à une pêche, comme Luc ch. 5, mais à un *repas*. Il n'est donc pas nécessaire de supposer, avec Chrysostome, Tholuck et d'autres, que Jésus voulait se présenter à eux comme un marchand qui désirait acheter du poisson. — Le mot *προσφάγιον* ne se retrouve pas chez Jean ; il désigne littéralement ce qui s'ajoute au pain dans le repas ; dans ce cas, le *poisson*. — Les apôtres supposent que cet étranger s'entend à la pêche et qu'il a remarqué quelque symptôme propre à motiver son

<sup>a</sup> N omet τι.

<sup>b</sup> N It<sup>aliq</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sch. hier. sin</sup> : λέγει αυτοις au lieu de ο δε ειπεν αυτοις.

<sup>c</sup> N D Cop. : οι δε εβαλον au lieu d'εβαλον ουν.

<sup>d</sup> N B C D L N Λ Π 10 Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. : ισχυον (*pouvaient*) au lieu d'ισχυσαν (*purent*).



conseil. On a pensé que l'opposition entre le côté gauche de la barque, où ils ont jeté inutilement le filet pendant la nuit, et le côté droit, où ils vont faire cette prise magnifique, figurait le contraste entre l'insuccès de l'évangélisation en Israël et ses fruits infiniment riches dans le monde païen. Mais, outre que cela paraît contraire à ce qui est raconté Actes ch. 2 à 5 et 21.20 (μυριάδες), il faut s'en tenir à l'idée générale des immenses succès que remportera dans le monde la prédication, chaque fois que les apôtres se laisseront diriger par le Seigneur et travailleront avec lui. Ce sens ne pouvait leur échapper, pour peu qu'ils se souvinsent des termes de la vocation primitive : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes vivants.* » Ils ne purent le comprendre cependant qu'après avoir reconnu Jésus.

**21.7 Alors ce disciple-là, que Jésus aimait, dit à Pierre : C'est le Seigneur! Simon Pierre, ayant entendu que c'est le Seigneur, mit son vêtement et se ceignit (car il était nu) ; et il se jeta à la mer<sup>a</sup>. 8 Mais les autres disciples vinrent avec la barque<sup>b</sup> (car ils n'étaient pas loin de la terre, mais environ à la distance de deux cents coudées<sup>c</sup>), remorquant le filet avec les poissons.**

Quelle caractéristique des deux apôtres, que celle qui ressort de ces simples traits ! Jean contemple et devine ; Pierre agit et s'élanche. « On ne manquera pas de remarquer, dit Reuss, que Pierre a besoin d'être instruit par Jean ; » ce qui signifie que par ce détail l'auteur cherche à élever Jean au-dessus de Pierre. Mais dans ce qui suit (v. 7, 11, 15-17, 19) tout concourt au contraire à donner à Pierre le premier rang. On constatera simplement dans le récit l'intention de caractériser les deux principaux

---

<sup>a</sup>Syr<sup>sin</sup> omet les mots : « car il était nu, » et ajoute à la fin du verset : « et nagea et aborda, car ils n'étaient pas loin de la terre. » Blass (*Evang. secundum Johannem*, 1902) a admis pour ces derniers mots la place que leur assigne Syr<sup>sin</sup> ; ils expliqueraient ainsi comment Pierre put nager jusqu'au rivage, tandis que, placés comme ils le sont au v. 8, ils paraissent aller à contre-sens. — Mais, au v. 8, ces mots n'ont pas pour but d'expliquer pourquoi les disciples restèrent dans la barque, mais comment ils purent, tout en tirant le filet, arriver, eux aussi, promptement au rivage.

<sup>b</sup>Ν lit ἀλλω devant πλοιαριω (avec l'autre barque!).

<sup>c</sup>Syr<sup>sin</sup> omet ici toute la parenthèse.

apôtres avec leurs dons différents, tels qu'ils se sont montrés plus tard dans toute leur carrière : Pierre, l'homme de l'activité missionnaire ; Jean, celui de la connaissance contemplative. — Le vêtement appelé ἑπενδύτες est un intermédiaire entre le χιτῶν l'habit de dessous, la chemise, et le ἱμάτιον le vêtement de dessus, le manteau ; c'est la *blouse* de l'ouvrier. Après l'avoir ôté, Pierre était réellement *nu*, sauf le *subligaculum*, le *tablier*, réclamé par la décence. Mais on peut admettre aussi, avec Meyer, qu'il avait conservé un vêtement de dessous ; l'usage grec du mot γυμνός, *nu*, autorise ce sens. Le mot διεζώσατο littéralement, *il se ceignit*, renferme les deux idées de *passer* le vêtement et de le *serrer*. — Tandis que Pierre s'élançait dans l'eau et nage vers le Seigneur, Jean reste avec les autres disciples dans la barque. Πλοιαρίῳ, datif local (Meyer), ou, mieux peut-être, instrumental : au moyen de la barque (en opposition à Pierre, qui s'était jeté à la nage). Ils remorquèrent simplement le filet. Le *car* explique comment ils purent avoir recours à ce moyen : *Ils n'étaient pas fort éloignés du rivage*. Deux cents coudées font à peu près une centaine de mètres. Ἄπό n'est employé pour mesurer la distance que dans notre évangile (11.18) et dans l'Apocalypse (14.20), comme le fait remarquer Hengstenberg. Le même auteur observe que les termes πλοῖον et πλοιαρίον alternent dans ce morceau, comme 6.17 et suivants.

On a supposé que ce récit d'une pêche miraculeuse se rapportait au même fait que le récit semblable Luc 5.4 et suivants ; les uns (Strauss, Weisse, un grand nombre de modernes) voyant dans le récit de Jean une reproduction libre de celui de Luc ; d'autres, comme Weiss, trouvant plutôt dans le récit de Luc une *réminiscence anticipée* du fait raconté par Jean ch. 21. La transposition d'un fait, dans l'histoire évangélique, ne serait pas sans doute une impossibilité. Mais qui croira que, Pierre s'élançant dans l'eau pour aller à Jésus debout sur le rivage, et Pierre prosterné à genoux devant lui dans la barque et lui disant : « Retire-toi de moi qui suis un pécheur ! » ne soient que deux variantes d'un même fait ! Je pense plutôt que Jésus,

lorsqu'il voulut réhabiliter Pierre et le remettre à la tête de ses frères dans l'œuvre de l'apostolat, le fit en lui rappelant par celle pêche magnifique les circonstances de son premier appel et en l'encourageant, par le renouvellement de ce symbole des succès inouïs qui couronneraient son travail, à se livrer de nouveau tout entier à cette tâche.

Le repas : versets 9 à 14.

**21.9 Lors donc qu'ils sont descendus<sup>a</sup> à terre, ils voient un brasier allumé là, et un poisson mis dessus, et du pain. 10 Jésus leur dit : Apportez de ces poissons que vous venez de prendre. 11 Simon Pierre monta<sup>b</sup> sur la barque et tira sur la grève<sup>c</sup> le filet plein de cent cinquante-trois grands poissons ; et bien qu'il y en eût un si grand nombre, le filet ne se rompit point.**

Si cette pêche est pour les disciples le symbole et le gage des succès de leur prédication, le repas est sans doute l'emblème de l'assistance spirituelle et temporelle sur laquelle ils peuvent compter de la part de leur Seigneur glorifié, aussi longtemps que durera ce travail. Grotius, Olshausen et d'autres ont pensé qu'en opposition à la mer qui représente le champ de travail, la terre ferme et le repas représentent le ciel, d'où Jésus assiste les fidèles et où ils les reçoit après la mort. On est plus naturellement conduit au premier sens par la question précédente : « *Vous n'avez donc rien à manger ?* » — Le mot ἀνθρακιά, *brasier*, ne se trouve qu'ici et dans le récit du reniement de saint Pierre, et cela chez Jean seul (18.18 ; Marc et Luc ont πῦρ et φῶς). — Le singulier ὀψάριον, *poisson rôti*, est pris par Luthardt, Meyer, Weiss, Wahle, dans le sens collectif : *du poisson*, comme s'il y en avait eu plusieurs. On s'appuie sur v. 13. Mais là il y a l'article, qui peut avoir le sens générique. S'il y en avait eu plusieurs, pourquoi Jésus les inviterait-il à apporter *des leurs* ? Le v. 10 et 6.9, où le pluriel est employé,

<sup>a</sup> N H : ἀνεβησαν, Λ : επεβησαν au lieu d'ἀπεβησαν.

<sup>b</sup> N L : ενεβη au lieu d'ανεβη. — N B C L N X quelques Mnn. Cop. ajoutent ουν.

<sup>c</sup> N A B C L N P X Δ Π : εις την γην au lieu de επι της γης. D : επι την γην.

parlent plutôt en faveur du sens singulier d'ὀψάριον. Seulement le récit n'insiste pas là-dessus ; car dans ce cas il eût fallu ἕν. — D'où provenaient ce pain et ce poisson ? Luthardt pense au ministère des anges ; Bæumlein et Weiss attribuent le tout à l'activité de Pierre. Ce disciple a pu en effet allumer le feu ; mais d'où aurait-il procuré le pain et le poisson ? Lampe pense que Jésus s'était procuré ces aliments auprès de quelque pêcheur du voisinage : en tous cas il ne les a pas créés ; ce procédé serait contraire à tous les antécédents (2.7 ; 6.9 ; comparez ⇒ et ⇒). Le mot : *C'est le Seigneur*, nous dispense sans doute de nous inquiéter de cette question (Luc 19.31). — Les aliments offerts par Jésus doivent être complétés par le produit de leur propre pêche. Ce détail serait absolument incompréhensible, si toute cette scène n'avait pas un sens symbolique. Jésus veut leur apprendre qu'il s'occupera de leurs besoins, mais qu'avec sa bénédiction et son assistance devra concourir leur fidèle travail ; comparez Psaume 128.2 : « *Le fruit de ton travail, tu le mangeras.* » — *Il tira* : naturellement avec l'aide de ses compagnons ; mais c'était Pierre qui dirigeait. — Le nombre de *cent cinquante-trois* est devenu le texte des plus étranges commentaires. Cyrille d'Alexandrie y voit l'emblème de Dieu et de l'Eglise (100 figurant les païens ; 50, les Juifs ; 3, la Trinité). Augustin se livre à des subtilités inouïes (voir Westcott, qui énumère une foule d'autres explications étranges de Grégoire le Grand, Robert de Deutz, etc.). Hengstenberg voit dans ce chiffre une allusion aux 153 600 prosélytes cananéens qui furent reçus dans la théocratie au temps de Salomon (2 Chroniques 2.17). D'après une explication assez répandue aujourd'hui chez nos critiques, ce chiffre proviendrait de l'idée reçue dans ce temps chez les naturalistes que le nombre total des espèces de poissons est de 153. Kœstlin a cité en effet un passage de Jérôme qui paraît prouver l'existence de cette idée chez les savants de l'époque par une parole d'un poète de Cilicie, Oppien, contemporain de Marc-Aurèle : « Ceux qui ont écrit sur les espèces d'animaux... et parmi eux le très savant Oppien, Cilicien, disent qu'il y a 153 espèces de poissons, qui ont toutes été prises

par les apôtres et dont aucune n'est restée sans être prise<sup>a</sup>. » Ce chiffre serait donc le symbole de la totalité des nations païennes. Hilgenfeld, pour compléter cette interprétation, admet que le poisson et le pain qu'avait auparavant préparés Jésus représentent le peuple juif. Mais Strauss fait observer (*Leben Jesu*, 1864, p. 414) qu'Oppien n'indique point lui-même le total 153, mais qu'il donne seulement une énumération assez peu claire, dont la somme peut tout aussi bien être un nombre ou plus grand ou plus petit. D'ailleurs l'ouvrage d'Oppien est postérieur à celui de Jean, et de la phrase de Jérôme lui-même on doit conclure que c'est le chiffre de Jean qui a été exploité au profit de cette fable scientifique. Quant à l'idée de Hilgenfeld (*Einkl.*, p. 718), comment supposer qu'un écrivain raisonnable ait voulu représenter le peuple juif sous l'image d'un poisson et d'un pain rôtis ?

Nous n'indiquerons qu'en passant, les explications plus bizarres encore de quelques modernes, qui trouvent la clef de ce nombre dans le calcul des lettres du nom de Pierre ; ainsi Egli, d'après la forme hébraïque : *Schimeon Jonah* (Simon, fils de Jona) ; — Volkmar (*Himmelf. Mose*, p. 62), d'après la forme : *Schimeon (71) bar (22) Jonah (31) Kepha (29)* ; total 153 ; — Keim lui-même (*Gesch. Jesu*, III, p. 564), sous cette autre forme : *Schimeon (71) Jochanna (53) Kepha (29)*. Mais le nom de Pierre n'a pas la moindre importance dans cette partie du récit. — [M. G. Linder (dans un article de la *Revue de théol. et de philos.*, 1898, p. 168-179, où il trouve dans l'évangile trois parties, rattachées aux trois idées de prophète, de roi et de sacrificateur) découvre dans ce nombre le mot hébreu *happésach*, l'agneau pascal (ק, 5 ; פ, 80 ; ד, 60 ; ט, 8 ; total 153). Jésus est le vrai agneau pascal, que les disciples doivent manger spirituellement ; les poissons désignent donc Jésus. Comparez l'antique symbole du poisson et du pain pour représenter la Cène et le mot ἰχθύς (poisson) employé comme anagramme du nom de Jésus (!!). — Dans

<sup>a</sup>Jérôme, sur Ezéchiel 47.9 : « Añunt qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui ἁλιευτικῶν tam latino quam græco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est poeta doctissimus : CLIII esse genera piscium, quæ omnia capta sunt ab apostolis et nihil remansit inceptum. »

un travail ultérieur (*ibid.* 1899, p. 190-194), M. Linder, sans abandonner le sens précédent, en découvre un nouveau : *Cohen Jehuda haggadol*, « le grand-prêtre de Juda, » notion qui joue un rôle spécial dans les ch. 20 et 21, et qui donne aussi comme valeur numérique 153 (et de même l'addition de *nabi*, prophète, et *mélech*, roi : 63 + 90 = 153). (!! — Ces tentatives qui se contredisent sont, comme le dit Weiss, la meilleure preuve que le chiffre n'est pas inventé.]

La mention de ce nombre n'a rien de plus étonnant que celle du nombre des hommes rassasiés et des corbeilles remplies de restes, après la multiplication des pains, au ch. 6. Le fait est simplement rappelé pour constater deux choses : 1° la richesse de cette pêche ; 2° le vif intérêt avec lequel les apôtres firent le compte de leur prise. — L'intégrité du filet est peut-être mentionnée comme symbole de la protection spéciale du Seigneur sur l'Eglise et sur tous ceux qu'elle renferme.

**21.12 Jésus leur dit : Venez et déjeunez. Mais<sup>a</sup> aucun des disciples n'osait lui demander : Qui es-tu ? sachant bien que c'était le Seigneur<sup>b</sup>. 13 Jésus s'approche<sup>c</sup> et prend le pain et le leur donne ; et du poisson de même<sup>d</sup>. 14 Ce fut<sup>e</sup> déjà là la troisième fois que Jésus se manifesta à ses<sup>f</sup> disciples comme ressuscité d'entre les morts.**

Jésus prend le rôle de l'hôte. Il s'était tenu un peu à l'écart ; maintenant il s'avance. Un sentiment de crainte respectueuse empêche les disciples de s'approcher de ce personnage mystérieux. Jésus les invite à manger ; mais alors même, ils n'osent lui adresser la parole. Ce ne sont plus les relations familières de jadis. Rien de plus naturel que cette contradiction apparente entre *savoir* (pressentir) et ne pas *oser* interroger. Les termes  $\tau\omicron\lambda\mu\tilde{\alpha}\nu$  et  $\epsilon\tilde{\zeta}\epsilon\text{-}\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  ne sont pas employés ailleurs chez Jean.

<sup>a</sup>B C omettent  $\delta\epsilon$ .

<sup>b</sup>Syr<sup>sin</sup> lit : « parce qu'ils croyaient que c'était lui. »

<sup>c</sup>ⲛ B C D L X omettent  $\omicron\upsilon\nu$  (*donc*).

<sup>d</sup>Syr<sup>sin</sup> : « prit le pain et le poisson, et prononça la bénédiction sur eux, et les leur donna. »

<sup>e</sup>ⲛ G L N X ajoutent  $\delta\epsilon$  après  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ . N Syr<sup>sin</sup> omettent  $\eta\delta\eta$ .

<sup>f</sup>ⲛ A B C L N quelques Mnn. It<sup>aliq</sup> omettent  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  après  $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota\varsigma$ .

L'indication donnée au v. 14 coupe en deux ce récit. Cependant le commencement du v. 15 : *Lors donc qu'ils eurent déjeuné*, relie l'entretien suivant à la scène du repas, v. 13. L'auteur a voulu séparer ce qui, dans cette apparition, avait un caractère général et se rapportait à l'œuvre de l'évangélisation représentée par tous les disciples présents, de ce qui concernait spécialement le rôle et le sort à venir des deux principaux apôtres, Pierre et Jean. — L'expression τοῦτο ἤδη τρίτον, *ce fut déjà là la troisième fois*, renferme une de ces finesses comme nous en avons remarqué plusieurs dans le cours de cet évangile. Elle rappelle les formes déjà expliquées 2.11 : ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχήν, et 4.54 : τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν. Comme celles-ci, elle a pour but de rectifier tacitement le récit synoptique. D'après Matthieu (et Marc ?) la première apparition de Jésus aux disciples semblait avoir eu lieu en Galilée, non en Judée. Nullement, dit notre auteur : quand il leur apparut en Galilée, *c'était déjà la troisième fois* qu'il se montrait à eux comme ressuscité. Les deux apparitions précédentes auxquelles il fait allusion sont évidemment les deux dernières du chapitre 20 (v. 19 et suiv., et v. 26 et suiv.). Il ne compte pas celle de Marie-Madeleine, parce que, comme il le dit expressément, *c'est des apparitions aux disciples* qu'il veut parler. Reuss objecte que les disciples présents n'étaient qu'au nombre de sept. Qu'importe ? C'était un groupe considérable d'entre eux et il était conduit par Pierre. Dans l'apparition 20.19 et suiv., ils n'étaient pas non plus au complet. — Quant aux apparitions aux deux d'Emmaüs et à Pierre (Luc, Paul), elles appartiennent à une autre catégorie : ce sont des apparitions à certains individus, non *aux disciples*. Le mot *déjà* laisse supposer d'autres apparitions *subséquentes* ; ce sont celles de Matthieu ch. 18 et de 1 Corinthiens 15.7 et Actes ch. 1.

[Loofs, partant de l'idée que la scène Jean 21.15-19 doit être identifiée avec l'apparition à Pierre 1 Corinthiens 13.5 (voir plus haut), en conclut que le récit v. 15-23 a été combiné à tort avec une (troisième) apparition aux disciples au bord du lac de Tibériade (v. 1-14), avec laquelle il n'a rien à faire. L'apparition à Pierre ra-

contée par Jean a donc parfaitement pu avoir lieu, non en Galilée, mais en Judée (comparez Luc, Paul). Du reste, l'énumération 1 Corinthiens ch. 15 exclut une troisième apparition aux apôtres ; d'où il suit que l'apparition Jean 21.1-13 ne saurait être historique, et que ce récit n'est qu'une autre version de la pêche miraculeuse (Luc 5.8) combinée avec une apparition du Ressuscité aux disciples et à Pierre (combinaison que Luc 5.8 pouvait facilement suggérer). — Mais la séparation que l'on établit ainsi entre nos v. 1 à 14 et 15 à 23, comme entre deux scènes entièrement étrangères l'une à l'autre, va directement contre l'intention de l'auteur (voir v. 1 et 14), et l'exégèse montre le lien qui unit les deux parties de notre chapitre. Quant à Paul, l'énumération qu'il fait des apparitions ne peut avoir la prétention d'être complète ; elle omet plusieurs apparitions mentionnées dans les évangiles, dont il n'y a pas de raisons de contester l'historicité.]

## **II. Pierre et Jean :**

### **versets 1 à 14**

Pierre : versets 13 à 19<sup>a</sup>.

L'entretien suivant complète la scène précédente par la réinstallation expresse de saint Pierre non seulement dans l'apostolat, mais dans la direction du collège et de l'œuvre apostoliques. Sans doute Jésus lui avait annoncé le pardon de sa faute dans l'apparition particulière qu'il lui avait accordée (Luc 24.34 ; 1 Corinthiens 15.5). Dans l'apparition générale 20.21-23, il l'avait déjà traité comme apôtre. Mais il ne lui avait pas encore rendu toute son ancienne position, dont son reniement l'avait privé, celle de chef de l'apostolat. C'est ce qu'il fait dans la première partie de l'entretien suivant (v. 15-17).



**21.15 Quand donc ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon Pierre : Simon, fils de Jean<sup>a</sup>, m'aimes-tu plus que ne font ceux-ci<sup>b</sup> ? Il lui dit : Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime<sup>c</sup>. Il lui dit : Pais mes agneaux<sup>d</sup>.**

Comme il y a un rapport, qui n'est peut-être pas accidentel, entre la situation extérieure dans laquelle Pierre avait été appelé la première fois au ministère et celle qui vient d'être décrite, il y en a un aussi entre la situation dans laquelle il avait perdu cette charge par son reniement, et ce brasier auprès duquel il la recouvre. — La dénomination : *Simon, fils de Jona*, ou, selon la leçon des alexandrins, du *Cantabrig.* et de plusieurs Vss. (Itala, Copte, Syr. du Sinai) : *Simon, fils de Jean*, n'est pas opposée sans intention à celle de *Simon Pierre*, dont se sert l'évangéliste dans ce verset même. Elle rappelle à Pierre son origine naturelle et par conséquent l'état de péché d'où l'appel de Jésus l'avait tiré, mais dans lequel il s'était replongé par sa chute. L'allusion au triple reniement de l'apôtre dans les trois questions suivantes n'est pas douteuse, quoi qu'en pense Hengstenberg. La triple profession de son amour pour Jésus doit effacer en quelque sorte la triple flétrissure qu'il s'est infligée. Jésus lui-même tient à lui en fournir l'occasion. En ajoutant : *plus que ne font ceux-ci*, il lui rappelle certainement la supériorité présomptueuse que Pierre s'était attribuée quand il avait dit, Matthieu 26.33; Marc 14.29 : « *Quand tous les autres se scandaliseraient en toi, je ne serais point scandalisé.* » Sans doute, Jean n'a pas mentionné cette parole; mais son récit est en rapport constant avec celui des synoptiques. On ne cite que pour mémoire l'interprétation qui fait du mot *ceux-ci* l'objet de *aimes* et qui le rapporte aux engins de pêche ou aux poissons : « M'aimes-tu plus que tu n'aimes ton ancienne profession ? » Pierre, avec une humilité commandée par le souvenir de sa chute, re tranche d'abord dans

<sup>a</sup>B C D L It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> lisent Ιωαννου (Jean) (B D : Ιωανου) au lieu de Ιωνα (voir à 1.42). N omet ce mot.

<sup>b</sup>Quelques Mnn. It<sup>pler</sup> Syr<sup>sin</sup> omettent πλεον τουτων.

<sup>c</sup>a e Syr<sup>sin</sup> omettent les mots : « Tu sais que je t'aime. » a Syr<sup>sin</sup> les omettent aussi au v. 16.

<sup>d</sup>CD It<sup>pler</sup> : προβατα (brebis) au lieu de αρνια (agneaux).

sa réponse ces derniers mots : *plus que ceux-ci* ; puis il substitue au terme ἄγαπᾶν, *aimer* dans le sens supérieur et spirituel du mot, aimer de l'amour de vénération, le terme φιλεῖν, *chérir*, aimer dans le sens de l'attachement personnel. Il croit pouvoir sans présomption s'attribuer ce dernier sentiment ; et pourtant il ne le fait pas sans exprimer une certaine défiance de lui-même et sans chercher la garantie du témoignage de son cœur, auquel il n'ose plus se fier, dans la connaissance infaillible du cœur des hommes qu'il attribue maintenant à son Maître. Il ne s'agit pas ici de la toute-science dans le sens absolu du mot. Comparez 2.24-25. Cet appel adoucit, comme dit Luthardt, ce qu'un simple *oui* aurait eu de trop décidé.

Sur cette réponse, Jésus lui rend le soin de son troupeau. « Il confie ceux qu'il aime à celui qui l'aime, » dit Luthardt. Cette expression : *les agneaux*, désigne selon plusieurs une classe particulière des membres de l'Eglise, les enfants et les commençants ; mais le troupeau tout entier, au point où en étaient les choses, ne se composait que de commençants et de faibles. Cette parole nous rappelle celle que Jésus avait adressée à Pierre avant sa chute : « Quand tu seras relevé, raffermis tes frères » (Luc 22.32). Les agneaux sont ainsi tout le troupeau des fidèles, apôtres et simples croyants. Le terme *paître*, βόσκειν (*faire paître*), désigne le soin d'un troupeau au point de vue de l'alimentation. Cette fonction, au sens spirituel, suppose une sympathie intime qui ne peut procéder que de l'amour.

**21.16 Jésus lui dit encore pour la seconde fois<sup>a</sup> : Simon, fils de Jean<sup>b</sup>, m'aimes-tu ? Il lui dit : Oui<sup>c</sup>, Seigneur, tu sais que je t'aime. Il lui dit : Conduis mes brebis<sup>d</sup>. 17 Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de Jean<sup>e</sup>, m'aimes-tu ? Pierre fut attristé de ce qu'il lui avait dit pour la**

<sup>a</sup>D c e omettent πάλιν (*encore*), **¶** It<sup>pler</sup> Vg. Syr<sup>sin</sup> omettent δευτερον (*pour la seconde fois*).

<sup>b</sup>Encore ici B C D It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup>, cette fois avec **¶** lisent Ιωαννου (Ιωανου) au lieu de Ιωνα.

<sup>c</sup>**¶** omet ναί (*oui*).

<sup>d</sup>B C lisent προβατῖα (*petites brebis*) au lieu de προβατα que lisent tous les autres.

<sup>e</sup>**¶** B C D It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> : Ιωαννου (Ιωανου) au lieu de Ιωνα.

**troisième fois : M'aimes-tu ? Et il lui dit<sup>a</sup> : Seigneur, tu sais toutes choses, tu connais que je t'aime. Jésus<sup>b</sup> lui dit : Pais mes brebis<sup>c</sup> .**

Jésus renouvelle sa question « afin, comme dit Weiss, de pousser Pierre à un examen plus sévère de lui-même. » — Comme le : *plus que ceux-ci*, avait atteint son but, Jésus en fait maintenant grâce à l'apôtre ; mais il persiste dans l'emploi du terme le plus élevé pour désigner l'amour, ἀγαπᾶν. Pierre, de son côté, ne s'enhardit pas à s'appliquer un pareil terme ; il affirme d'autant plus énergiquement son amour dans le sens plus modeste du mot φιλεῖν, et de nouveau en appelle au regard scrutateur du Seigneur. A cette condition, Jésus lui confie de nouveau son troupeau, mais avec deux différences caractéristiques. Au mot βόσκειν, *paître*, qui se rapportait surtout à l'enseignement collectif ou privé par la parole, il substitue le terme ποιμαίνειν, *conduire*, terme qui désigne plutôt le gouvernement de l'Eglise dans son ensemble. D'après le *Vatic.* et le *Cod. d'Ephrem*, il emploie ici le terme de προβάτια, proprement petite *brebis*, chères brebis, au lieu de πρόβατα, *brebis* ; leçon qui pourrait bien être la vraie ; car, tout en exprimant encore une nuance de faiblesse, comme le mot *agneaux*, ce terme désigne pourtant un état plus avancé et forme la transition à celui de *brebis*, πρόβατα, dans la troisième phase de l'entretien.

Enfin la troisième question ne laisse plus de doute à Pierre sur le fait humiliant que le Seigneur veut lui rappeler, et ce souvenir l'affecte d'autant plus douloureusement que Jésus substitue cette fois, comme l'avait fait Pierre lui-même dès le commencement, au terme ἀγαπᾶν celui de φιλεῖν, par où il semble mettre en doute même cet attachement personnel dont l'apôtre faisait modestement profession. Pierre sent la pointe du poignard pénétrer jusqu'au vif de son être. Cette fois, il supprime le *oui*, ex-

<sup>a</sup> **N** A D N X : λεγει au lieu d'ειπεν.

<sup>b</sup> **N** D It<sup>pl</sup>er Vg. Cop. Syr<sup>sin</sup> omettent ο Ιησους.

<sup>c</sup> A B C : προβατια au lieu de προβατα. Syr<sup>sin</sup> et la version arménienne lisent ici « mes boucs » (plus exactement : mes *béliers*), ce qui donne, pour les trois termes employés v. 15 à 17, la gradation intéressante : agneaux, brebis, boucs. Voir Merx, *Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 1, 1902, p. XII et suiv., 366 et suiv.

pression de sa conscience personnelle, et se borne à en appeler plus humblement encore au regard pénétrant du Seigneur : *Tu sais toutes choses !* C'est sous ce regard de la toute-science qu'il se place comme pour dire : « Vois toi-même si je ne t'aime pas ! » Cet appel au savoir supérieur de Jésus provient du sentiment douloureux des grandes illusions qu'il s'était faites sur lui-même (Weiss). Trois anciens manuscrits lisent ici (comme plus haut deux d'entre eux) *προβάτια* mais n'est-il pas probable que les copistes, ne saisissant pas les nuances, ont répété à tort ce diminutif et que Jésus a dit cette fois *πρόβατα*, mes *brebis*, qui désigne de nouveau le troupeau complet, mais considéré comme se trouvant dans l'état normal ? Jésus reprend le terme de *paître*, par où il fait entendre à Pierre que la surveillance générale de l'Eglise ne doit pas empêcher le pasteur de s'occuper de l'enseignement individuel et collectif des membres de son troupeau. Actes 20.31 montre bien que c'est ainsi que les apôtres ont compris leur saint mandat. Le passage 1 Pierre 5.1-4 semble être un écho de ces paroles de Jésus adressées à l'auteur de cette épître. Westcott fait ressortir avec raison le triple pronom *μου* (*mes*). Le Seigneur n'abdique pas son droit de propriété sur ceux qu'il confie à ses serviteurs. « *Oves vieas pasce*, dit Augustin, *sicut meas, non sicut tuas.* »

Après avoir rendu à Pierre son ancienne position directrice, Jésus lui annonce, v. 18-19<sup>a</sup>, quel sera le *terme* de son ministère. La liaison entre cette nouvelle idée et le dialogue précédent est facile à saisir. Pierre apprend de quelle manière il lui sera donné de témoigner à son Maître l'amour dont il vient de faire profession et d'achever ainsi d'effacer son reniement.

**21.18 En vérité, en vérité, je te dis : quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même, et tu allais où tu voulais ; mais, quand tu seras devenu vieux, tu étendras tes mains<sup>a</sup>, et un autre te ceindra<sup>b</sup> et te mènera où<sup>c</sup> tu ne voudras pas. 19 En parlant ainsi, il faisait entendre de quelle**

<sup>a</sup> **N** : τὴν χεῖρα.

<sup>b</sup> **N** D Π : ἄλλοι ζώσουσιν (*d'autres te ceindront*).

<sup>c</sup> **N** : ποιήσουσι σοι ὅσα (*te feront tout ce que*) au lieu de οἴσει ὀπου.

**mort il devait glorifier Dieu. Après avoir ainsi parlé, il lui dit : Suis-moi.**

La forme ἀμὴν, ἀμὴν, *en vérité, en vérité*, est exclusivement propre à Jean (voir ⇒). Il faut bien remarquer, dans la parole suivante, la correspondance entre les trois membres de phrase des deux propositions. Au : *Tu étais plus jeune*, répond le : *Quand tu seras devenu vieux*. Pierre devait donc être alors dans l'âge intermédiaire entre la jeunesse et la vieillesse. Cela s'accorde avec le fait qu'il était déjà marié depuis un certain temps (Luc 4.38). Il est placé entre les allures spontanées du jeune homme (*tu étais*) et la grave passivité du vieillard (*tu seras*). Seulement celle-ci recevra des circonstances un caractère plus sérieux encore que d'ordinaire. — Aux mots : *Tu te ceignais toi-même*, correspondent ceux-ci : *Tu étendras tes mains, et un autre te ceindra*. On tend les mains pour se laisser attacher. Il n'est pas possible d'appliquer ces mots, comme l'ont fait tant d'interprètes (plusieurs Pères, Tholuck, de Wette, Bæumlein, etc.), à l'acte d'étendre ses bras sur la croix pour le crucifiement. Comment ce trait précéderait-il les suivants qui représentent l'apôtre conduit au lieu du supplice ? C'est plutôt, comme le dit Reuss, le geste de la passivité en face de la violence. Cette ceinture sera la chaîne du malfaiteur ; comparez Actes 21.11. On a vu dans cette parole l'anéantissement de la propre volonté, de ce trait dominant du caractère naturel de Pierre. Mais le dépouillement du moi a commencé pour lui longtemps avant l'âge de la vieillesse. — Enfin aux mots : *Et tu allais où tu voulais*, est opposé ce dernier trait : *Et il te conduira où tu ne voudras pas*. Ce terme de *vouloir* se rapporte ici à la répugnance du cœur naturel pour la souffrance. D'après Bleek, le mot *un autre* désignerait Jésus lui-même. Mais cette explication se lie au sens purement moral, faussement attribué aux mots précédents ; φέρειν, *porter*, plus énergique que ἄγειν, *conduire* (Marc 15.22). — Le terme : *de quelle mort*, se rapporte à la mort du martyr en général, et non spécialement, comme le croit Reuss, au supplice du crucifiement ; il exclut l'idée d'une mort naturelle. L'auteur parle de la mort de Pierre comme d'un fait connu des lecteurs. Celle-ci a

eu lieu selon la plupart en juillet 64, selon d'autres deux ou trois années plus tard. L'expression de *glorifier Dieu* pour désigner le martyre est entrée dans la terminologie ecclésiastique postérieure ; nous la trouvons ici dans sa fraîcheur originale. La locution τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων est spécialement johannique, aussi bien que le ποίω θανάτω qui suit ; comparez 12.33.

Jean : versets 19<sup>b</sup> à 21.

Cet entretien se rapporte à l'avenir de Jean, comme le précédent à l'avenir de Pierre.

**21.20 Et<sup>a</sup> Pierre, s'étant retourné, voit le disciple que Jésus aimait (celui qui s'était penché dans le souper sur le sein de Jésus, et avait dit<sup>b</sup> : Seigneur, qui est celui qui te trahit ?) qui les suit<sup>c</sup>. 21 Pierre, l'ayant<sup>d</sup> vu, dit<sup>e</sup> à Jésus : Seigneur, et celui-ci, que lui arrivera-t-il ?**

On a donné des sens très divers à cet ordre : *Suis-moi*. Paulus l'a compris dans le sens le plus littéral : « Suis-moi dans l'endroit où je vais te conduire pour m'entretenir seul avec toi. » Et c'est réellement aussi le sens le plus naturel, comme le reconnaissent Tholuck, Weiss (jusqu'à un certain point), Wahle et Westcott. Chrysostome et Bäumlein entendent : « Suis-moi dans l'œuvre active du ministère apostolique. » Meyer : « Suis-moi sur la voie du martyre où mon exemple te conduit. » Luthardt : « Suis-moi dans ce monde invisible où je suis déjà rentré et où te conduira le martyre. » Mais les mots suivants : « *Pierre, s'étant retourné,* » prouvent qu'il s'agit réellement d'un départ de Pierre avec Jésus, qui a commencé à s'effectuer, et ils parlent par conséquent en faveur du sens littéral du mot *suiivre*. Ce sens est d'ailleurs celui de ce même mot (ἀκολουθοῦντα) dans le verset suivant. Après avoir annoncé à Pierre son martyre, Jésus se

<sup>a</sup>A B C Π It<sup>aliq</sup> omettent δε.

<sup>b</sup>Ν : λεγει au lieu d'ειπεν Ν C D ajoutent : αυτω.

<sup>c</sup>Ν omet ακολουθοουντα ος.

<sup>d</sup>Ν B C D It<sup>pler</sup> Vg. Cop. Or. ajoutent ουν après τουτον.

<sup>e</sup>Ν lit ειπεν au lieu de λεγει et omet κυριε.

met en marche pour s'éloigner, en ordonnant à Pierre de le suivre. Jean, voyant cela, les suit, sans y avoir été expressément invité ; il s'y sent autorisé par sa relation intime avec Jésus. Keil objecte que Jésus disparaissait miraculeusement et ne s'en allait pas ainsi sur ses pieds. Mais, s'il avait à s'entretenir en particulier avec Pierre, pourquoi n'aurait-il pas pu s'éloigner un moment avec lui ? Il ne résulte pourtant pas de là que le sens de l'ordre : *Suis-moi*, soit purement extérieur. Il est clair que par ce premier pas Pierre rentre dans cette voie de l'obéissance envers Jésus qui le conduira au terme tragique de son apostolat. C'est ainsi que le sens supérieur se lie naturellement à l'inférieur, aussi bien que 1.39. Ce symbolisme fait le fond de l'évangile de Jean tout entier. — Quel pouvait être l'objet de l'entretien particulier que Jésus désirait avoir avec Pierre ? Il est possible qu'il se proposât de lui donner les instructions nécessaires pour la convocation de ces quelques centaines de croyants galiléens auxquels il voulait se manifester personnellement avant de retirer entièrement à la terre sa présence visible (1 Corinthiens 15.6). Matthieu s'exprime ainsi 28.16 en parlant de cette réunion si considérable : « sur la montagne que Jésus *leur avait désignée*. » Il y eut donc un ordre précis, un rendez-vous donné à une certaine heure. Tout cela suppose une communication ; et si Pierre la reçut en ce moment, ce fut sa réinstallation de fait dans cette fonction de conducteur du troupeau qui venait de lui être rendue de droit. Le mot *s'étant retourné* rappelle 20.14,16 ; c'est une forme toute johannique. — Jean suivait Jésus et Pierre ; de quel droit ? C'est ce que doivent sans doute expliquer ces deux traits par lesquels il est caractérisé : *Celui que Jésus aimait*, et : *Celui qui s'était appuyé sur le sein de Jésus et lui avait dit...* Celui qui avait joui à ce point de l'intimité du Maître savait bien qu'il ne pouvait rien se passer entre Jésus et Pierre qui dût rester un secret pour lui. Ce trait n'est donc point un panégyrique non motivé de Jean, qui contredise l'origine johannique du récit. Le  $\chi\alpha\iota$  après  $\omicron\varsigma$  : « lequel *aussi*, » fait ressortir la relation entre cette intimité exceptionnelle et sa qualité de disciple bien-aimé.

Le motif de la question de Pierre, v. 21, aurait été, non seulement selon l'école de Tubingue, mais aussi d'après des interprètes tels qu'Olshausen, Lucke, Meyer, Bæumlein, un sentiment de jalousie à l'égard de Jean. Est-il possible de prêter à l'homme auquel Jésus vient de confier ses brebis, un caractère si dénué de noblesse ? « Si je dois subir le martyre, j'espère que celui-ci n'y échappera pas non plus ! » Pierre et Jean étaient au contraire étroitement unis et s'aimaient véritablement (v. 7). Le premier avec sa nature virile éprouvait pour le second, plus timide et plus sensible, ce qu'un frère aîné ressent pour son cadet tendre et délicat. C'est la sympathie qui lui inspire cette question : *Et celui-ci, que lui adviendra-t-il ?* Il est naturel que l'émotion produite dans l'âme de Pierre par l'annonce de sa fin tragique se traduise dans son cœur par cette pensée : « Celui-ci, devra-t-il donc aussi passer par là ? »

**21.22 Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi<sup>a</sup> ! 23 Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait point ; mais Jésus ne lui avait pas dit<sup>b</sup> qu'il ne mourrait point, mais : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne<sup>c</sup>.**

Cette question de Pierre, quoique provenant d'un sentiment affectueux, avait quelque chose d'indiscret ; c'est ce que le Seigneur lui fait sentir par les mots : *Que t'importe ?* — La *venue du Seigneur*, dans le quatrième évangile (ch. 14 à 16), désigne sa venue *en Esprit* dès la Pentecôte. Ce sens n'est pas applicable ici, puisque Pierre, aussi bien que Jean, a assisté à cet événement. Dans le passage 14.3, l'expression « la venue » de Jésus comprend, outre son retour en Esprit, la *mort* des apôtres. Cette application a été essayée ici, en ce sens que Jésus prédirait à Jean une mort douce et

<sup>a</sup> **N** A B C D It<sup>pl</sup>er Vg. Or. placent *moi*, devant ακολουθει. Syr<sup>sin</sup> lit *pour le moment* devant *suis-moi*.

<sup>b</sup> **N** B C Or. : ουκ ειπεν δε au lieu de και ουκ ειπεν.

<sup>c</sup> Nous retranchons ici les mots τι προς σε (*que t'importe ?*) qu'omettent **N** quelques Mnn. a e Syr<sup>sin</sup>.



naturelle au terme d'une longue carrière apostolique, en opposition au martyre de Pierre. C'est là, ou à peu près, le sens de Grotius, Olshausen, Weitzel, Ewald, Wahle. Mais le Seigneur voudrait-il dire qu'il ne revient que pour ceux des siens qui meurent de mort naturelle, et non pour ceux qui périssent de mort violente ? Ce serait une idée étrange, absurde même, et que contredit le récit de la mort d'Etienne. Comme la venue du Seigneur désigne dans les synoptiques et chez Jean lui-même (1 Jean 2.28; 3.2) le retour glorieux de Jésus au terme de l'économie présente, Meyer, Reuss, Weiss et d'autres appliquent ici ce sens : « Si je veux que celui-ci demeure *jusqu'à ma Parousie*. » C'était ainsi que les contemporains de Jean avaient jusqu'à sa mort interprété cette parole ; car ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre la conclusion qu'ils en avaient tirée qu'il ne mourrait point, c'est-à-dire qu'il appartiendrait à ce groupe de fidèles qui, vivant au moment de la Parousie, seront non ressuscités, mais transmués (1 Corinthiens 15.51). Cette explication était d'autant plus naturelle à cette époque qu'on croyait à la proximité de la Parousie. Elle persista même après la mort de Jean, sous la forme de la légende populaire d'après laquelle Jean se serait couché lui-même dans son sépulcre et y dormirait jusqu'au retour de Christ, ou bien sous celle de la légende grecque d'après laquelle Jean se serait ressuscité immédiatement après sa mort et devrait reparaître avec les deux témoins de l'Apocalypse pour soutenir l'Eglise dans sa lutte suprême contre l'Antéchrist. Mais, abstraction faite de ces légendes, si l'on accepte ce sens, il faut ou soutenir résolument avec Weiss que Jésus a partagé l'erreur de ses contemporains relativement à la proximité de son retour, ce que contredisent absolument les documents synoptiques (voir mon *Commentaire sur Luc*, t. II, p. 419 et 420), ou se retrancher avec Meyer derrière cette forme hypothétique de la parole de Jésus : *Si je veux* ; ce qui n'est pas moins inadmissible, car Jésus ne saurait avoir présenté comme possible (à la condition de son bon vouloir) une chose impossible. — Il promettrait, selon plusieurs (Lange, Luthardt, etc.), la conservation de Jean jusqu'au grand jugement de la ruine de Jérusalem, que l'on peut bien appeler le

premier acte de la venue du Christ ; comparez Matthieu 10.23 : « Je vous dis que vous n'aurez pas achevé de faire le tour des villes d'Israël, que le Fils de l'homme ne soit venu ; » et 26.64 : « *Dès maintenant* vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance *et venant sur les nuées du ciel.* » Pierre n'a pas vu cette grande manifestation du Christ glorifié ; mais Jean y a survécu. Oui, objecte Weiss, mais beaucoup trop longtemps pour cette explication. Mais peu importe le temps que Jean a vécu encore après cet événement. Car le *jusqu'à* n'a rien d'exclusif. De tous ces sens proposés, celui-ci nous paraîtrait le moins invraisemblable. On a encore essayé d'appliquer cette parole à la vision apocalyptique, que Jésus promettrait ici à Jean (Bengel, Hengstenberg) ; ou bien on y cherche une preuve en faveur de la nécessité de l'apostolat jusqu'à la fin des temps (Thiersch) ; Schelling (comparez Bonnet) y voyait la promesse de la période johannique qui, succédant à celle de Pierre (le moyen âge) et à celle de Paul (la Réformation), terminerait le développement terrestre de l'Eglise. — J'ai déjà précédemment fait observer que, comme l'époque primitive de l'humanité avait eu son Hénoch, l'époque théocratique son Elie, l'époque chrétienne pourrait bien avoir aussi son affranchi de la mort. Et j'ai demandé si Jean n'accompagnerait pas d'une manière mystérieuse la marche de l'Eglise terrestre, comme dans la scène de la pêche il avait accompagné jusqu'au rivage la barque abandonnée brusquement par Pierre ? On ne soulève évidemment une pareille question que lorsqu'on n'est complètement satisfait d'aucune des solutions qui s'offrent plus naturellement<sup>a</sup>.

D'ici se découvre à nous l'unité du ch. 21. Le fond de toute la scène est la pêche miraculeuse, qui figure l'avenir du ministère chrétien, en général. Sur ce fond se détachent les deux récits particuliers, relatifs au rôle et au sort des deux principaux apôtres, Pierre qui quittera brusquement la

---

<sup>a</sup>L'idée exprimée par Holtzmann (art. *Johannes*, dans le *Bibel-lexicon* de Schenkel), que cette parole de Jésus n'est qu'une application personnelle à Jean de la promesse Matthieu 16.28 ; Marc 9.1 ; Luc 9.27, est ingénieuse, mais ne convient ni à la situation si précise dans laquelle les synoptiques placent cette promesse, ni à celle non moins précise dans laquelle notre évangile place la parole qui nous occupe.

barque de l'Église par la mort violente du martyr, et Jean qui l'accompagnera jusqu'au rivage.

Après cette parole relative à Jean, Jésus invite de nouveau Pierre à le suivre pour recevoir ses ordres et reprendre dès cet instant le service actif du ministère et de la direction de l'apostolat momentanément interrompus. Le  $\sigma\acute{\upsilon}$ , *toi*, que Jésus fait ici ressortir (comparez la différence, v. 19), oppose Pierre à Jean : « *Toi*, songe à ce que je *te* commande, et laisse à Dieu ses secrets. » Les alex. placent le  $\mu\omicron\iota$ , *moi*, avant le verbe, ce qui lui donnerait un accent particulier : « Occupe-toi de *moi* et de nul autre ! » Cela me paraît forcé. L'auteur, sans indiquer au v. 23 le sens de la parole de Jésus qu'il ne connaît peut-être pas lui-même, se contente de rectifier le malentendu qui s'y était attaché. — Les derniers mots : *que t'importe ?* ne sont point indispensables, et il est possible que la leçon du *Sinaiticus*, de quelques documents latins et de Syr<sup>sin</sup>, qui les omet, soit la vraie. Le présent  $\text{o}\acute{\upsilon}\chi \text{ \acute{\alpha}\pi\omicron\theta\nu\acute{\eta}\sigma\chi\epsilon\iota}$ , *il ne meurt pas*, est celui de l'idée. On sent que l'auteur reproduit ce  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , ce *dire-là*, tel qu'on le répétait dans l'Église au moment même où il écrivait.

A qui attribuer la rédaction de ce supplément ? Le cachet du style et de la manière johannique y est tellement imprimé d'un bout à l'autre<sup>a</sup> qu'il n'y a qu'une alternative : ou un homme vivant dans la société habituelle de l'apôtre a rédigé ce récit, après l'avoir souvent entendu de sa bouche ; ou bien Jean l'a rédigé lui-même. Entre ces deux suppositions, le choix est de peu d'importance. En faveur de la seconde on peut alléguer : 1<sup>o</sup> la dernière place attribuée aux deux fils de Zébédée entre les apôtres nommés au v. 1 ; 2<sup>o</sup> la manière si délicate dont sont rendues les plus fines nuances de l'entretien entre Jésus et Pierre. Pour la première peut parler : 1<sup>o</sup> l'emploi de quelques termes qui ne se retrouvent pas dans les écrits de Jean ; 2<sup>o</sup> la relation entre le v. 23 et le v. 24, qui conduit à envisager celui qui a écrit le v. 23 comme l'un de ceux qui disent : *nous savons*, au v. 24, et sans doute

---

<sup>a</sup>Comme l'a montré entre autres Eberhardt, *Evang. Johann. Cap. XXI*, 1897.

aussi comme celui qui parle à la première personne du singulier au v. 25<sup>a</sup>.

Baur et une partie de son école ont vu dans la rédaction et l'adjonction de cet appendice une manœuvre destinée à élever Jean, l'apôtre de l'Asie Mineure, au-dessus de Pierre, le patron de l'église de Rome. D'autres, comme Weizsäcker, H. Holtzmann, Wendt<sup>b</sup>, Brandt<sup>c</sup>, sans aller aussi loin, admettent que l'auteur veut montrer que Jean n'est en rien inférieur à Pierre ou lui est même supérieur. Mais c'est bien plutôt Pierre qui est relevé dans ce récit (comparez v. 1, 11, 15-17, 19, 22). Aussi Köstlin et Volkmar ont-ils retourné le char et prétendu que, contrairement à l'intention de l'évangile tout entier, ce chapitre était une addition romaine destinée à relever Pierre<sup>d</sup>, que l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile avait constamment cherché à rabaisser. Reuss s'exprime avec plus de circonspection : l'auteur voulait rétablir la considération de Pierre, compromise par son reniement. — Les deux premières suppositions se valent. Celle de Reuss conviendrait plutôt au but que se proposait Jésus dans la scène elle-même, qu'à l'intention qui a présidé à sa rédaction.

---

<sup>a</sup>[On peut aussi relever d'une part le fait que, dans tout le reste de l'évangile, Jean et les siens paraissent uniquement sous le voile de l'anonyme, tandis que lui et son frère sont désignés ici au v. 2 (comme souvent dans les synoptiques) sous le nom de « fils de Zébédée, » et de l'autre les expressions du v. 20 et du v. 23, qui semblent trahir une autre plume que celle de Jean. (Voir Zahn, *Einl. in das N. T.*, II, p. 485.) — Bon nombre des partisans de l'authenticité de l'évangile, en dernier lieu Zahn, Loofs, Haussleiter, Horn (*Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Cap. XXI*, 1904), attribuent, comme l'auteur de ce Commentaire, l'appendice ch. XXI à une autre plume que le reste de l'évangile. L'affirmation v. 24<sup>a</sup> (« c'est ce disciple... qui les a écrites ») ne laisse pas alors que d'embarrasser un peu. Godet rapporte ces mots à ch. 1 à 20 seulement, tandis que Zahn les applique indirectement à ch. 21 (en tant que le témoignage de Jean y a été consigné sur son ordre par ses disciples), directement à ch. 1 à 20. Cette difficulté n'existe pas pour ceux qui attribuent l'appendice à l'auteur même de l'évangile, comme Wetzel (*Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evang. Johannis*, I. 1899), Bonnet, E. Riggenbach, etc.]

<sup>b</sup>*Das Evang. Joh.*, 1900, p. 231, 232.

<sup>c</sup>*Die evangel. Geschichte*, 1893, p. 404-408.

<sup>d</sup>C'est aussi l'opinion de l'abbé Loisy, dans son récent ouvrage : *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 943.

## Conclusion de l'appendice :

### versets 24 et 25

**21.24 C'est lui qui est le disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites<sup>a</sup> ; et nous savons que son<sup>b</sup> témoignage est vrai.<sup>c</sup> 25 Il est encore beaucoup d'autres choses que<sup>d</sup> Jésus a faites ; et si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde même pût contenir<sup>e</sup> les livres qu'on en écrirait<sup>f</sup>.**

Cette apostille atteste deux choses : 1° la composition de l'évangile par l'apôtre Jean (v. 24) ; 2° la richesse infinie de l'histoire évangélique, qui ne se laisse enfermer dans aucune parole écrite, quelle qu'en puisse être l'étendue (v. 25).

Il existe sur l'origine de ces deux versets des opinions très diverses. Les uns (Hengstenberg, Weitzel, Hœlemann, Weizsäcker, Hilgenfeld, etc.) les attribuent tous deux à l'auteur du ch. 21, qui est en même temps celui du livre entier, soit l'apôtre Jean (les trois premiers), soit un pseudo-Jean (Hilgenfeld, etc.). De même Lange et Schaff, qui attribuent seulement les mots : « *Et nous savons que son témoignage est vrai,* » à une autre main. Wetzel voit dans le v. 24<sup>a</sup> le témoignage de Jean lui-même, dans les v. 24<sup>b</sup> et 25 en revanche celui de l'éditeur qui reçut le livre de la main de l'apôtre. Meyer, Tischendorf, etc., attribuent le v. 24 à l'auteur du tout, mais ils voient dans le v. 25 une interpolation postérieure. D'autres (Tholuck, Luthardt, Keil) envisagent les v. 24 et 25 comme ajoutés tous deux par une autre main que

<sup>a</sup>Au lieu de *και γραφας*, B D It<sup>aliq</sup> Cop. lisent *και ο γραφας*. Plusieurs Mnn. c Syr<sup>P</sup> : *ο και γραφας*. — B Or. : *ο και μαρτυρων*.

<sup>b</sup>B C D placent *αυτου* avant *η μαρτυρια*.

<sup>c</sup>Blass supprime v. 24<sup>b</sup>, sur le seul témoignage de Nonnus (voir ⇒).

<sup>d</sup>Au lieu de *οσα*, que lit T. R. avec 13 Mjj. (A D etc.), **Ν** B C X lisent *α*.

<sup>e</sup>**Ν** B C Cop. : *χωρησειν* au lieu de *χωρησαι*.

<sup>f</sup>**Ν** A B C D plusieurs Mnn. It<sup>pler</sup> Vg. Syr. Cop. Sah. Or. omettent le *αμην* que lisent les autres documents à la fin du verset. — Tout ce v. 25 manque, d'après Tischendorf, dans **Ν** (non dans Cod. 63, comme on le disait par erreur depuis Mill, Wetstein, Griesbach ; voir Tischendorf, VIII<sup>e</sup> éd.) Mais voir plus bas, ⇒.

celle de Jean, auteur du reste du ch. 21. De Wette, Lücke, Weiss, Wahle, Horn, Haussleiter les attribuent à l'auteur de l'appendice, mais sans admettre que ce soit l'apôtre. De même Holtzmann et Wendt, qui pensent que le ch. 21 ne peut être de l'auteur de l'évangile, qui est achevé avec 21.30-31.

Le pronom οὗτος, *lui*, ne peut se rapporter qu'au disciple que Jésus aimait (v. 23), et les pronoms τούτων et ταῦτα, *ces choses*, qu'au contenu du livre entier. Car l'appendice seul (v. 1 à 23) n'aurait pas assez d'importance pour motiver une pareille déclaration. On peut même se demander si le ch. 21 est lui-même compris dans le mot : *ces choses* — dans ce cas, nous aurions aussi au v. 24 l'attestation de l'origine johannique de ce chapitre — ou si plutôt ce n'est pas l'auteur lui-même de ce ch. 21, qui conclut l'appendice en rendant témoignage à l'origine johannique de l'évangile proprement dit. Cette seconde manière de voir me paraît plus vraisemblable ; car, comme nous l'avons vu, la relation des v. 23 et 24 est si étroite qu'il est difficile de ne pas les attribuer à la même plume.

Comme la conclusion 20.30-31 terminait l'évangile, ainsi cette nouvelle conclusion, imitation de la précédente, clôt l'écrit entier, complété par l'appendice. L'auteur de cette apostille dit du disciple bien-aimé que c'est lui *qui témoigne* (ὁ μαρτυρῶν) des faits racontés et *qui les a écrits* (ὁ γράψας). Si l'on n'admet pas ici une imposture pure et simple, il faut reconnaître que « cette déclaration si précise exclut toute possibilité d'une composition uniquement *indirecte* par l'apôtre Jean. » Ainsi s'exprime Weiss en réponse à Weizsäcker et Hase ; nous ajoutons : et à Reuss. Celui-ci pense que les rédacteurs de ce supplément (ceux qui disent : « *nous savons* ») peuvent avoir été de bonne foi en attribuant par erreur la rédaction de l'évangile à l'apôtre Jean. A une certaine distance, ils ont pu méconnaître la distinction que l'auteur avait faite lui-même expressément entre sa personne et celle de l'apôtre témoin, dans le passage 19.35 (*Théol.joh.*, p. 105). Mais Reuss se livre ici à une bienveillante illusion. En affirmant la rédaction jo-

hannique de l'évangile, ces hommes se donnent pour des gens qui sont au fait de l'état des choses, qui connaissent même personnellement l'apôtre (voir plus bas) ; une erreur involontaire est donc impossible. Ils disent : « qui *témoigne* et qui *a écrit*. » Le présent *témoigne* se rapporte, selon la plupart (Weiss, Keil, etc.) à la permanence du témoignage dans cet écrit composé par Jean. Mais dans ce cas, l'épithète ὁ μαρτυρῶν, *qui témoigne*, aurait dû être placée après ὁ γράψας, « *qui a écrit*, et qui ainsi témoigne dans l'Eglise d'une manière durable. » La priorité des mots *qui témoigne* et le contraste entre ce participe *présent* et le participe *passé* qui suit, ne permettent pas d'autre sens que : « qui témoigne présentement, encore à cette heure » (Meyer, Luthardt, etc.). Cette apostille a donc été ajoutée du vivant de l'apôtre, « *Johanne adhuc in corpore constituto*, » comme dit, en citant Papias, un manuscrit du Vatican (Tischendorf : *Wann wurden uns. Ev. verf.*, p. 119) ; ce qui concorde avec le but de l'appendice. Qui, plus que Jean, devait tenir à ce que fût rectifiée la teneur de la parole que le Seigneur avait prononcée à son sujet ? Telle est aussi l'opinion de Wetzel, Wuttig, Haussleiter, Horn, etc.<sup>a</sup> — Le verbe οἶδαμεν, *nous savons*, ne peut avoir pour sujet Jean lui-même, ni seul, comme le voulait Chrysostome en lisant οἶδα μὲν, *je sais sans doute*, ni dans la société des personnes qui l'entourent (Weitzel) ou même des lecteurs (Meyer). Ce ne peut être qu'une pluralité d'individus en dehors de laquelle se trouve Jean lui-même. Lesquels donc ? Le Fragment de Muratori met en scène, à l'occasion de la composition de notre évangile, l'apôtre André et d'autres apôtres (Philippe peut-être) qui

<sup>a</sup>[Wetzel et Wuttig insistent sur le peu de sens qu'aurait la rectification v. 23 après que la mort de l'apôtre aurait elle-même réfuté la légende. La manière dont cette rectification évite de rien préciser sur l'accomplissement de la parole du Seigneur à l'égard de Jean, prouve qu'elle a dû être faite de son vivant, alors que cet accomplissement était encore obscur, même pour lui ; selon Wuttig, peu après la mort de Pierre (qui en a fourni l'occasion) et encore avant la ruine de Jérusalem, que désigne ici, comme souvent, la « venue du Seigneur, » v. 22 (*Das johann. Evangelium*, 1897, p. 82-88).]

vivaient en Asie à ce moment-là, puis les évêques d'Ephèse<sup>a</sup>. S'il s'agit d'apôtres, le *nous savons* signifie que, connaissant par eux-mêmes les faits racontés, ils peuvent en attester l'exactitude ; « *recognoscentibus cunctis*, » dit le même fragment. Mais si ce *nous* désigne les chrétiens qui entouraient Jean à Ephèse, ce « nous savons » veut dire qu'ayant vécu personnellement avec Jean, ils connaissent sa sincérité et le déclarent incapable de raconter quelque chose de faux. Rien n'empêche de réunir dans le *nous* ces deux classes de personnes, au nombre desquelles pouvaient se trouver aussi Aristion et le presbytre Jean, dont parle Papias<sup>b</sup>. Les personnes qui parlent ainsi étaient en tous cas les dépositaires aux mains desquels l'apôtre avait remis son écrit et qu'il avait chargés de le publier en temps convenable. Ce fut en s'acquittant de cette commission qu'ils y ajoutèrent sans doute l'appendice du ch. 21, puis le revêtirent de l'attestation du v. 24. Peut-être était-elle rendue nécessaire à leurs yeux par les différences remarquables qui existaient entre le récit de Jean et les narrations synoptiques déjà répandues dans l'Eglise.

Le v. 25 procède-t-il de la même pluralité de témoins ? Trois indices ne permettent pas de le penser : 1° la forme grammaticale et syntactique est plus compliquée que celle du v. 24 ; 2° le singulier *οἶμαι*, *je pense*, fait contraste avec le pluriel *οἶδαμεν*, *nous savons* ; enfin 3° l'exagération non exempte d'emphase qui caractérise ce verset contraste avec la gravité simple du v. 24. D'autre part, on n'a pas le droit de conclure de là que ce verset ait été interpolé postérieurement à la publication, comme le pensent

<sup>a</sup>« Jean, le disciple, exhorté par ses condisciples et ses évêques, dit... ; dans cette même nuit il fut révélé à André, l'un des apôtres... » L'expression *ses évêques* (*episcopis suis*) ne permet pas de penser à une autre contrée que l'Asie Mineure. Là seulement Jean a eu un diocèse à lui, dont les évêques installés par lui ont pu être appelés *siens*.

<sup>b</sup>T. I, p. 60. — Voir, sur la présence en Asie, vers la fin du siècle apostolique, de plusieurs disciples immédiats de Jésus, l'étude approfondie de Zahn : « Die Apostel und Jünger Jesu in Asien » (*Forsch. zur Gesch. des neutest. Kanons*, VI, p. 158-224).



Meyer et Tischendorf. A la vérité, le *Sinaiticus* l'omet<sup>a</sup>, mais ce Ms. est seul dans ce cas, et l'on sait combien il abonde en omissions et en négligences. L'on peut d'ailleurs supposer un retranchement intentionnel, provoqué par l'hyperbole étrange qui distingue ce verset. Comme il ne manque nulle part ailleurs, on ne saurait douter que, comme le v. 24, il n'ait été joint à l'évangile au moment de sa publication. C'est probablement une addition personnelle, provenant de l'un de ces amis de Jean qui avaient rédigé le v. 24. Celui qui tenait la plume a cru devoir ajouter le v. 25. Ainsi s'explique tout naturellement le passage de la 1<sup>re</sup> du pluriel à la 1<sup>re</sup> du singulier, qui prouve d'ailleurs sa bonne foi. De là aussi, peut-être, la différence de style entre ces deux versets. Le ton du dernier n'est pas sans quelque rapport avec celui des descriptions emphatiques de Papias, dans son tableau du règne de mille ans, ou dans son récit de la mort de Judas, et l'on pourrait être tenté de voir dans le vieil évêque de Hiérapolis le sujet du verbe : *je pense*. Ce pourrait être là la vérité de cette étrange notice renfermée dans le manuscrit du Vatican que nous citons tout à l'heure, d'après laquelle Papias aurait été le secrétaire de Jean dans la rédaction de son évangile<sup>b</sup>. En tous cas, l'auteur de ce verset veut dire que, si cet évangile de Jean est tout entier la vérité (v. 24), il n'est pas *toute* la vérité. Et en parlant ainsi, l'objet de son enthousiasme n'est évidemment pas l'apôtre et son écrit, mais le Maître et son œuvre. Une narration évangélique complète est à ses yeux une tâche irréalisable en raison de l'infini de son objet. Il exprime ce sentiment juste et profond au moyen d'une hyperbole orientale un peu étrange, telle que nous en trouvons à chaque instant dans les lettres d'Ignace, mais tout en ayant soin de l'atténuer par le mot : *je pense*. C'est qu'en effet l'infini déborde inévitablement le fini, et que la catégorie de *l'esprit* reste toujours

<sup>a</sup>Cette omission dans le texte primitif de **N**, que le premier correcteur **N**<sup>a</sup> aurait déjà réparée, fut mise en doute par Trégelles, après une inspection attentive du manuscrit. Elle est aujourd'hui formellement contestée par des savants comme Westcott (*The N. T.*, Appendix, 2<sup>e</sup> éd., 1896, p. 90-94) et Zahn (*Einl. in das N. T.*, II, p. 497), qui envisagent comme prouvé (par Gwynn, *Hermathena*, VIII, 1893) que ce verset est de la même main que le reste du manuscrit.

<sup>b</sup>Tischendorf : *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* p. 119.

absolument supérieure à celle de *l'espace*. Qu'on ajoute écrits à écrits pour décrire « la gloire du Fils unique de Dieu, plein de grâce et de vérité, » de deux choses l'une : ou cette quantité d'écrits n'épuiseront pas le sujet ; ou, s'ils l'épuisent, ils ne tiendront pas dans le monde !

De cette étude du ch. 21, nous concluons :

1. Que le récit v. 1-23 provient, sinon de la main, du moins de la narration orale de l'auteur de l'évangile ;
2. Que le v. 24 est une attestation émanant des amis qui l'entouraient et qui, après avoir provoqué la composition de son écrit, l'avaient reçu de lui en dépôt pour le publier au moment convenable ;
3. Que le v. 25 provient de l'un de ces amis qui ont rédigé l'apostille du v. 24 ;
4. Que l'adjonction de cette attestation solennelle (v. 24 et 25) a eu lieu encore du temps de la vie de l'apôtre<sup>a</sup> .

Après cela, il ne reste plus qu'à admettre : ou que Jean est l'auteur et le rédacteur de notre évangile, comme l'attestent ceux qui le publient, ou que l'auteur anonyme qui l'a composé au II<sup>e</sup> siècle, après s'être présenté au monde dans ce récit avec tous les caractères de l'apôtre, a poussé l'impudence jusqu'à se faire délivrer par un complice de sa fraude, ou plutôt — car d'un tel homme rien n'est impossible — s'est délivré lui-même, comme au nom d'un et de plusieurs amis de Jean, un certificat d'identité avec cet apôtre. Si quelqu'un veut admettre pareille histoire... , qu'il l'admette ! Elle contient à nos yeux sa propre réfutation.

L'ouvrage dont nous terminons l'étude retrace la réalisation d'un idéal qui, nous l'avons observé plus d'une fois, pour être décrit doit avoir été contemplé, et pour avoir été contemplé doit avoir été vécu. Ce n'est point

---

<sup>a</sup>Voir encore, sur le ch. 21 et sur les deux derniers versets en particulier, ⇒, ⇒ et suivantes, ⇒. Comparez Zahn.. *Einl. in das N. T.*, II, p. 483-498, qui aboutit, pour l'essentiel, aux mêmes conclusions que l'auteur de ce Commentaire.

une description abstraite, comme un caractère de La Bruyère, c'est un tableau concret, détaillé, abondant en faits positifs et précis, aussi bien qu'en paroles originales et pleines d'à propos ; une vraie vie humaine qui est comme le transparent au travers duquel resplendit jusqu'à nous la vie divine... Tout cœur sincère se sentira toujours aussi incapable de renier cet idéal qu'impuissant à le créer.

# Table des matières

<b>Introduction historique et critique</b>	<b>2</b>
<b>Avant-propos</b>	<b>2</b>
<b>Preliminaires</b>	<b>13</b>
I. Coup d'œil sur la formation de la littérature évangélique . . . .	13
II. Les discussions relatives à l'authenticité du quatrième évangile	20
1. Les adversaires . . . . .	20
2. Les défenseurs . . . . .	36
3. Les moyens termes . . . . .	45
4. Conclusion . . . . .	48
<b>L'apôtre saint Jean</b>	<b>51</b>
1. Dans la maison paternelle . . . . .	51
2. A la suite de Jésus . . . . .	54
3. A la tête de l'Eglise judéo-chrétienne . . . . .	60
4. En Asie Mineure . . . . .	66
5. La mort de saint Jean . . . . .	92
6. Le rôle de saint Jean . . . . .	96

<b>Analyse et caractéristique du quatrième évangile</b>	<b>98</b>
I. Analyse . . . . .	98
II. Caractéristique . . . . .	115
1. La narration . . . . .	117
1.1 L'idée maîtresse . . . . .	117
1.2 Les faits . . . . .	120
1.3 Les discours . . . . .	157
A. Relation du prologue avec les discours et la nar- ration en général . . . . .	158
B. Difficultés alléguées contre le caractère historique des discours . . . . .	163
1. Difficultés internes . . . . .	165
2. Relations des discours avec ceux de Jean- Baptiste, le prologue et 1 Jean . . . . .	174
3. Différences avec les synoptiques . . . . .	181
C. La notion johannique de la personne de Jésus . . . . .	207
2. Relation du quatrième évangile avec la religion de l'An- cien Testament . . . . .	214
3. Le style du quatrième évangile . . . . .	224
<b>L'origine du quatrième évangile</b>	<b>231</b>
I. Le temps . . . . .	233
De 160 à 170) . . . . .	234
De 130 à 155 . . . . .	243
De 100 à 125 . . . . .	259

Avant l’an 100 . . . . .	274
II. L’auteur . . . . .	275
1. Les témoignages traditionnels . . . . .	276
2. Les objections . . . . .	281
3. La preuve interne . . . . .	320
4. Hypothèses contraires . . . . .	331
III. Le lieu . . . . .	337
IV. L’occasion et le but . . . . .	338
<b>Résumé et conclusions</b>	<b>349</b>
<b>Supplément</b>	<b>355</b>
<b>Commentaire</b>	<b>375</b>
<b>Avant-propos</b>	<b>375</b>
<b>Préliminaires</b>	<b>377</b>
I. La conservation du texte . . . . .	377
II. Le plan de l’évangile . . . . .	390
Le titre de l’évangile . . . . .	402
<b>Prologue (1.1-18)</b>	<b>405</b>
Le logos (1.1-4) . . . . .	410
L’incrédulité (1.5-11) . . . . .	425
La foi (1.12-18) . . . . .	440

Considérations générales sur le prologue . . . . .	471
I. Le plan . . . . .	471
I. L'intention . . . . .	472
III. L'idée et le terme du Logos . . . . .	475
IV. La vérité et l'importance de l'enseignement du prologue sur la personne de Jésus-Christ . . . . .	483
<b>Première partie (1.19 à 4.54) ; premières manifestations de la Parole ; nais- sance de la foi ; premiers symptômes d'incrédulité</b>	<b>495</b>
Premier cycle (1.19 à 2.11) . . . . .	496
Première section (1.19-37) ; les témoignages de Jean-Baptiste	497
Premier témoignage : 1.19 à 28 . . . . .	497
Second témoignage : 1.29 à 34 . . . . .	511
Troisième témoignage : 1.35 à 37 . . . . .	529
Les témoignages du précurseur . . . . .	531
Deuxième section (1.38-52) ; commencements de l'œuvre de Jésus ; naissance de la foi . . . . .	535
Premier groupe (1.38-43) . . . . .	536
Second groupe (1.44-52) . . . . .	544
Le Fils de l'homme . . . . .	556
Troisième section (2.1-11) ; le premier miracle ; affer- missement de la foi . . . . .	568
Sur le miracle de Cana . . . . .	584
Deuxième cycle (2.12 à 4.54) . . . . .	589
Première section (2.12 à 3.6) ; Jésus en Judée . . . . .	589

I. Jésus dans le temple (2.12-22) . . . . .	589
Les frères de Jésus . . . . .	593
II. Jésus à Jérusalem (2.23 à 3.21) . . . . .	615
III. Jésus dans la campagne de Judée (3.22 à 3.36) . . . . .	663
Deuxième section (4.1-42) ; Jésus en Samarie . . . . .	682
I. Jésus et la Samaritaine (4.1-26) . . . . .	685
II. Jésus et les disciples (4.27-38) . . . . .	708
III. Jésus et les Samaritains (4.39-42) . . . . .	719
Troisième section (4.43-54) ; Jésus en Galilée . . . . .	721
<b>Deuxième partie (ch. 5 à 12) ; le développement de l'incrédulité en</b>	
<b>Israël</b>	<b>732</b>
Premier cycle (ch. 5 à 8) . . . . .	737
Première section (5.1-47) ; première explosion de la haine en	
Judée . . . . .	738
I. Le miracle, versets 1 à 16. . . . .	738
II. Le discours de Jésus, versets 17 à 47. . . . .	751
Le Fils ouvrier du Père, versets 17 à 30 . . . . .	751
2. Le témoignage du Père appuyant celui que	
se rend le Fils, versets 31 à 40 . . . . .	783
3. La condamnation de l'incrédulité juive, ver-	
sets 41 à 47 . . . . .	791
Deuxième section (6.1-71) ; le grand témoignage messianique	
et la crise de la foi en Galilée . . . . .	798
I. Les miracles, versets 1 à 21. . . . .	800



1. La multiplication des pains, versets 41 à 47 .	800
2. Jésus marchant sur les eaux , versets 14 à 21	812
II. Les discours, versets 22 à 65. . . . .	819
Troisième section (7.1 à 8.59) ; la lutte à son plus haut de gré d'intensité à Jérusalem . . . . .	876
I. Avant la fête (7.1-13) . . . . .	876
II. Pendant la fête (7.14-36) . . . . .	888
1. La doctrine de Jésus (7.14-24) . . . . .	889
2. La vraie origine de Jésus. (7.25-30) . . . . .	900
3. Le prochain départ de Jésus. (7.31-36) . . . . .	904
III. Dans et après le grand jour de la fête (7.37 à 8.59)	908
1. La vraie source, versets 37 à 52 . . . . .	909
Le récit de la femme adultère (7.53 à 8.11) . . . . .	923
2. Jésus, la lumière du monde, versets 12 à 20 .	934
3. Jésus, le vrai Messie, versets 21 à 29 . . . . .	944
4. La nature incurable de l'incrédulité juive, versets 30 à 59 . . . . .	956
Deuxième cycle (ch. 9 et 10) . . . . .	987
Première section (9.1-41) ; le miracle . . . . .	988
I. Le fait (9.1-12) . . . . .	988
II. L'enquête (9.13-34) . . . . .	996
III. Le résultat moral (9.35-41) . . . . .	1004
Deuxième section (10.1-21) ; le premier discours . . . . .	1009
I. Le berger (10.1-6) . . . . .	1010

II. La porte (10.7-10) . . . . .	1018
II. Le bon berger (10.11-18) . . . . .	1024
IV. Conclusion historique (10.19-21) . . . . .	1033
Troisième section (10.22-42) ; le second discours . . . . .	1033
I. Introduction historique (10.22-24). . . . .	1037
II. Première allocution (10.25-31). . . . .	1039
III. Seconde allocution (10.32-39). . . . .	1046
IV. Conclusion historique (10.40-42). . . . .	1053
Troisième cycle (ch. 11 et 12) . . . . .	1054
Première section (11.1-57) ; la résurrection de Lazare . . . . .	1055
I. La préparation (11.1-16). . . . .	1056
II. Le miracle (11.17-44). . . . .	1067
1. Jésus et Marthe . . . . .	1067
1. Jésus et Marie. . . . .	1073
3. Jésus et Lazare. . . . .	1080
III. L'effet produit par ce miracle (11.45-57). . . . .	1087
Sur la résurrection de Lazare. . . . .	1096
Deuxième section (12.1-36) ; les derniers jours du ministère de Jésus . . . . .	1104
I. Le repas à Béthanie (12.1-11). . . . .	1104
II. L'entrée à Jérusalem (12.12-19). . . . .	1118
III. La dernière scène dans le temple (12.20-36). . . . .	1126
Troisième section (12.37-50) ; coup d'œil rétrospectif sur le fait mystérieux de l'incrédulité juive . . . . .	1148

I. Les causes de l'incrédulité juive (12.37-43) . . . . .	1149
II. Les conséquences de la foi et de l'incrédulité (12.44-50) . . . . .	1157
<b>Troisième partie (ch. 13 à 17) ; le développement de la foi chez les disciples</b>	<b>1163</b>
Première section (13.1-30) ; les faits . . . . .	1164
I. L'ablution des pieds (13.1-20). . . . .	1164
II. L'éloignement de Judas (13.21-30). . . . .	1184
Deuxième section (13.31 à 16.33) ; les discours . . . . .	1195
I. La séparation ; sa nécessité (13.31 à 14.31) . . . . .	1197
Sur les entretiens du chapitre 14. . . . .	1240
II. La position des disciples dans le monde après l'effusion de l'Esprit. (15.1 à 16.15) . . . . .	1241
III. Le dernier adieu. (16.16-33) . . . . .	1275
Troisième section (17.1-26) ; la prière . . . . .	1289
<b>Quatrième partie (ch. 18 et 19) ; la passion</b>	<b>1325</b>
Première section (18.1-11) ; l'arrestation de Jésus . . . . .	1327
Deuxième section (18.12 à 19.16) ; le procès de Jésus . . . . .	1334
I. Le procès devant le Sanhédrin (18.12-27) . . . . .	1334
II. Le procès devant Pilate (18.28 à 19.16) . . . . .	1351
Troisième section (19.16-42) ; le supplice de Jésus . . . . .	1381
Sur le jour de la mort de Jésus . . . . .	1406

<b>Cinquième partie (20.1-29) ; la Résurrection</b>	<b>1431</b>
I. Marie, Pierre et Jean au sépulcre ; apparition à Marie (20.1-18) .	1432
II. La première apparition aux disciples (20.19-23) . . . . .	1443
III. La seconde apparition aux disciples ; Thomas (20.24-29) . . .	1448
Sur la résurrection de Jésus-Christ. . . . .	1453
<b>Conclusion (20.30-31)</b>	<b>1467</b>
<b>Appendice (21.1-25)</b>	<b>1472</b>
I. Jésus et les disciples : (21.1-14) . . . . .	1474
II. Pierre et Jean (21.15-23) . . . . .	1486
Conclusion de l'appendice : (21.24-25) . . . . .	1499
<b>Table des matières</b>	<b>1514</b>
<b>Accès ch. 1 à 10</b>	<b>1516</b>
<b>Accès ch. 11 à 21</b>	<b>1517</b>

## ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
<b>1</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51
<b>2</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
<b>3</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36
<b>4</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54
<b>5</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47
<b>6</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71
<b>7</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
<b>8</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59
<b>9</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41
<b>10</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42

## ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
<b>11</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57
<b>12</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50
<b>13</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
<b>14</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
<b>15</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
<b>16</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33
<b>17</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
<b>18</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40
<b>19</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42
<b>20</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
<b>21</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25