

Frédéric Godet

Commentaire
sur l'évangile
de Jean

Tome 3

LES CLASSIQUES



230 rue Lupien,
Trois-Rivières (Québec)
Canada G8T 6W4

TROISIÈME SECTION

VII, 1 - VIII, 59.

III. — *Fin de la fête et ses conséquences* : VII, 37-VIII, 59.

2. — *Jésus, la lumière du monde* : VIII, 12-20.

Nous trouvons dans ce morceau : 1° un témoignage (v. 12); 2° une objection (v. 13); 3° la réponse de Jésus (v. 14-19); 4° une notice historique (v. 20).

V. 12. « Jésus, prenant donc de nouveau la parole, leur dit : Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera ¹ pas dans les ténèbres, mais il aura ² 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 *οὕν*, donc, qui dans ce cas ferait double emploi (en réponse à Weiss). Il annonce donc un nouveau témoignage, analogue à celui de VII, 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. 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 VII, 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

¹ Variante de *περιπατησει* (T. R. avec D E H etc.) et *περιπατηση* (N B F N etc.).

² N e Syrsin lisent *εχει* (α) au lieu de *εξει*.

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 Maimonide 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 Vitringa 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 ; Es. XLII, 6 : « *Je te ferai être l'alliance du peuple et la lumière des nations.* » Comp. aussi Es. XLIX, 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 (voy. 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 (VII, 37 et suiv.). Ne pensant qu'à la cérémonie qui se célébrait du temps de Jésus, ils oublient 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 *πάλι*, 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. VI Jésus était la manne, non pour le peuple seulement, mais pour l'humanité, et VII, 37 l'eau vive pour *quiconque* a soif. — Nous avons déjà expliqué, I, 4 et III, 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 partait 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 (I, 4) : une lumière qui rayonne de la vie dans la communion avec Dieu et qui dirige l'exercice de l'intelligence. — Le futur *περιπατήσει*, dans le texte reçu, est probablement une correction d'après le *ἔξει* suivant. Il faut lire l'aor. conjonctif *οὐ μὴ περιπατήσῃ* ; comp. X, 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. » — *Ἐξει* : il possèdera intérieurement.

Il y a une liaison profonde entre ce témoignage et le précédent. VII, 37, Jésus s'est présenté comme la vie (*ἰδὼν ζωῆς*) ; VIII, 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*).

V. 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 V, 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. 15-18).

V. 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 ; mais¹ vous, vous ne savez d'où je viens ni² où je vais. » — Jésus avait accepté au ch. V 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 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.

¹ N F H K omettent *δε*.

² Nous traduisons d'après la leçon *η* dans B D K N T U X Δ. On lit *και* dans T. R. d'après N E F G H L et beaucoup de Mnn.

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*.

V. 15 et 16. « **Vous, vous jugez selon la chair ; moi, je ne juge personne ; 16 et si même il m'arrive de juger, mon jugement est vrai¹, parce que je ne suis pas seul, mais nous sommes là, et moi et le Père² 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 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 fausement (l'esprit ou le sens charnel) ; c'est plutôt, d'après l'art. *τῆν*, 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.

¹ T. R. lit *αληθῆς* avec 12 Mj. (N N T Δ Δ etc.) et presque tous les Mm., tandis que B D L T X lisent *αληθινῆ*.

² N D Syrsin omettent *πατηρ* après *ο πεμφας με*.

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. 49. 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)¹. Mais dans ces sens on ajoute ce qui n'est pas dit. Ou, sans ellipse et dans le sens de III, 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 III, 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*. Comp. 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 (*ὑμεῖς*, *vous*). « Moi, voudrait dire Jésus, en tant que livré à moi-même, réduit à ma propre individualité humaine, je ne me

¹ Hilgenfeld (*Einleit.*, p. 728) va même jusqu'à conclure de ce v. que « le IV^e 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 (V, 27-29).

permets rien de semblable ; comme tel je ne juge personne. » C'est la même pensée, sous forme négative, que V, 30 sous forme affirmative : « *Comme j'entends*, je juge. » L'accent serait sur le pron. *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^{re} et 2^{me} 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 :

V. 17 et 18. « **Et il est écrit¹ 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 VII, 16 et 28). Le droit mosaïque exigeait deux témoins, pour qu'un témoignage fût valable (Deut. XVII, 6 ; XIX, 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 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 V, 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 V, 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

¹ ἢ lit γεγραμμενον εστι au lieu de γεγραπται.

se connaît lui-même. Voilà pourquoi son témoignage porte aux yeux de quiconque a un sens pour percevoir Dieu le sceau de cette divine autorité¹. — Dans cette expression : *notre 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. V de ce que valent ces assertions. Weiss, Keil, Reuss lui-même voient dans ce *notre* 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 : *notre Père* (Matth. V, 16. 45. 48; VI, 8. 15. 32, etc.), ou, quand il veut exprimer la paternité divine à la fois par rapport à lui et à nous : « *Mon Père et votre Père* » (XX, 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 VII, 19 : « Moïse ne nous a-t-il pas donné la loi ? » Jésus se sait infiniment élevé au-

¹ 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.

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 :

V. 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 ? Combien de baptisés comprennent ce qu'a dit saint Paul du témoignage intérieur de l'Esprit (Rom. VIII, 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 ? » Comp. XIV, 40.

V. 20. « **Jésus prononça ces paroles-là, enseignant près de la trésorerie, dans le temple¹ ; 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 prépos. *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 XII, 41 et de Luc XXI, 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 consacré 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*

¹ N omet *διδασκων εν τω ιερω* (variante omise par Tischendorf, 8^e éd.).

bibl. Archeol., 1^{re} partie, p. 146, note 13). ¹ 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 assemblé² (VII, 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 :* » VIII, 21-29.

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.

V. 21 et 22. « **Jésus leur dit donc de nouveau** ³ : **Je m'en vais, et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché ; là où je vais, vous n'y pouvez 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 de-

¹ D'après Schürer, *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.

² Weiss relève avec un point d'exclamation ces expressions qu'il paraît prendre à la lettre. C'est à moi de m'étonner.

³ N : *ελεγεν ουν* au lieu de *ειπεν ουν παλιν*.

vait 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'auront rejeté, le ciel, où il va rentrer, leur sera fermé ; il ne leur restera que la perdition. Cette déclaration est une répétition plus accentuée de VII, 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 ἁμαρτίᾳ 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 subst. 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. XIII, 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 (XIV, 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 » (XIV, 6). — A leur tour, et comme par une sorte de revanche, les Juifs renchérissent sur la réponse qu'ils avaient faite à sa déclaration précédente, VII, 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 :

V. 23-25. « Et il leur disait ¹ : Vous êtes d'en-bas, moi

¹ N B D L N T X : *ελεγεν* au lieu d'*ειπεν*.

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 croyez¹ pas que c'est moi... vous mourrez dans vos péchés. 25 Ils lui disaient donc² : Qui es-tu, toi ? Jésus leur dit³ : 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 courte proposition par laquelle Jésus formule le contenu de la foi : « Si vous ne croyez pas que je suis .. » (littér.), 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 (p. ex. Deut. XXXII, 39 ; Es. XLIII, 10 : *ki ani hou*, littér. *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'au-

¹ N D lisent *μοι* après *πιστευσητε*.

² N T omettent *ουν* après *ελεγον*.

³ N D lisent *ειπεν ουν*. T. R. avec 11 Mj. (N Δ Λ etc.) : *και ειπεν*. B L T X : *ειπεν*.

tre. » 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 δτι ἐγὼ 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*, I, 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 I, 1 ? Puis, dans ce sens, le parf. *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 ex., 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 *δ 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 XV, 27 ? Et il faut avouer que l'inversion de *τὴν ἀρχὴν* 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 ἀρχὴν*, et l'emploi du présent *λαλῶ*, au lieu du parfait *λελάληκα* qui aurait certainement mieux convenu dans ce cas ? — Les interprètes qui donnent à *ἀρχή* un sens *logique* et font de *τὴν ἀρχὴν* 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* (Rom. III, 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 *εἰ τι* ? Le prendre dans le sens de *τι* ou de *διὰ τι*, *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 IX, 11, p. ex.) ne doivent point s'expliquer ainsi. Le seul emploi analogue de ce mot me paraît se trouver dans les LXX, 1 Chron. XVII, 6 ; comp. avec 2 Sam. VII, 7. Cela suffit-il pour le légitimer dans notre passage ? De plus, la locution si rare *τὴν ἀρχὴν* n'est point suffisamment mo-

tivée 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^o de la position saillante du mot *τὴν ἀρχήν*, *absolument* ; 2^o du choix du pronom *ὃ 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^o de la particule *καί*, *aussi*, qui fait expressément ressortir l'identité entre son être et son parler ; 4^o de l'emploi du verbe *λαλεῖν*, *énoncer*, au lieu de *λέγειν*, *dire, enseigner* ; comme l'observe très bien Keil, en réponse à Weiss : « *Σοφία 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 adéquate de son être ; » enfin 5^o du présent du verbe, qui fait comprendre que ses témoignages ne sont pas à leur terme. On objecte, il est vrai, que *τὴν ἀρχήν* 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 connaî-

trez... » 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. 25 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. II), comme l'eau vive (ch. IV), comme le vrai Fils (ch. V), comme le pain du ciel (ch. VI), 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 (VI, 66-69), le fruit des expériences de la foi. Comp. Matth. XVI, 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.

V. 26 et 27. « J'ai beaucoup de choses à vous dire et de jugements à porter sur vous ; mais celui qui m'a envoyé¹ est digne de foi, et ce que j'ai entendu de lui², c'est là ce que je déclare³ au monde. 27 Ils ne com-

¹ N ajoute *πατηρ*.

² N lit *παρ' αυτω* (*chez lui*) au lieu de *παρ' αυτου*.

³ Les Mss. se partagent entre *λεγω* (EFG etc.) et *λαλω* (NBDN etc.).

prirent pas qu'il leur parlait du Père ¹. » — Plusieurs interprètes, anciens et modernes, ont essayé de lier grammaticalement ce v. au précédent, en faisant des derniers mots de celui-ci : *δτι και λαλω υμιν*, une proposition incise, et des premiers mots du v. 26, *πολλα εχω*, la suite de la proposition commencée par *την αρχην* (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 *την αρχην* 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 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* (*πολλα*, 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 ex-

¹ N D It^{pl}er Vg. ajoutent *τον θεον* à la fin du verset.

primée 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, comp. V, 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. *

V. 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 reconnaître 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 *ἔλεγε* ne peut être pris ici que dans le même sens que VI, 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.

V. 28 et 29. « Jésus leur ¹ 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 ² conformément aux enseignements de mon ³ Père, 29 et que celui qui m'a envoyé est avec moi ; le Père ⁴ ne m'a point laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable. » — 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 III, 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 recon-

¹ B L T omettent *αυτοις* après *ειπεν ουν*. N D Sah. Syr. ajoutent *παλιν*.

² N a e Syrsin : *ουτως* au lieu de *ταυτα*.

³ *Μου* est omis par N D L N T X Itp^{ler} Vg. Sy^{hier}. sin.

⁴ N B D L T X 5 Mnn. Itp^{ler} Vg. Sah. Cop. Sy^{hier}. sin retranchent *ο πατηρ* après *μονον*.

naissance 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 XIII, 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'Eternel.* » Ez. VII, 4. Comp. la même formule Ez. XI, 10; XII, 20; Ex. X, 2, etc. Weiss rapproche de cette parole celle de Jésus sur le signe de Jonas (Matth. XII, 39 et suiv.). Un parallèle plus frappant encore dans les synoptiques me paraît être cette parole adressée au sanhédrin, Matth. XXVI, 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 *ὄψεσθε*, 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 (καθώς) 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...*; » comp. v. 24. « *Rien de moi-même, mais conformément aux...*; » comp. VII, 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 propos. du v. 29 du verbe: *Vous connaîtrez*; elle résume les déclarations de VIII, 16-18. La propos. 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 *ὄν ἀφῆκε* 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'aor. ἀφῆκε dans le sens où nous le trouvons dans le passage Act. XIV, 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 ; comp. les paroles X, 17 et XV, 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^e 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* : » VIII, 30-59.

Jésus, dans son second discours (v. 12-20), 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. 30-50) : 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. 51-59).

1° Le jugement de Jésus sur Israël : v. 30-50.

Et d'abord son état d'esclavage, v. 30-36.

V. 30-32. « **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. XII, 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 (III, 1. 2) et par l'enthousiasme de la multitude galiléenne (VI, 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. VI. Sans doute ces Juifs croyants n'étaient pas tous les πολλοί, *plusieurs*, du v. précédent, mais seulement un groupe parmi eux, comme le pensent Weiss et Westcott. Aux yeux de ce dernier, la différence entre les deux régimes ἀδὲν, à lui, et εἰς αὐτόν, 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 pron. *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.

V. 32. *Kat* : 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.

V. 33 et 34. « Ils lui répliquèrent : Nous sommes la postérité d'Abraham, et nous n'avons jamais été es-

claves 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]¹. » — 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 du diable. Lücke envisage donc v. 30-32 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. 30-32. 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, II, 23. 24 : « Et plusieurs à Jérusalem crurent en son nom... ; mais Jésus ne se fait 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 Rom. VII : les angoisses d'une lutte sérieuse, mais impuissante, avec le péché. Jésus discernait bien cela, et voilà pourquoi il leur parlait, v. 31, de

¹ D b Syrsin omettent *της αμαρτίας* (du péché).

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 (Lév. XXV). 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 !

V. 34. Le gén. *τῆς ἁμαρτίας*, *du péché*, est omis par le *Canabrigiensis*, la *Syriaque du Sinaï*, un document important de l'*Itala* ; sans ce complément, 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 Rom. VI, 16-18 offre une idée analogue à celle de cette parole. — Le partic. présent *ὁ ποιῶν*, *qui fait* (le péché), réunit les deux notions d'acte et d'état ; l'acte sort de l'état, puis l'affermir. C'est un esclavage dont l'individu est responsable, parce qu'il a lui-même concouru à le créer. Le gén. *du péché* (s'il est authentique) fait ressortir le caractère dégradant de cette dépendance ; la propos. suivante en montre la conséquence redoutable :

V. 35-36. « **L'esclave ne demeure pas à toujours dans la maison ; le Fils y demeure à toujours**¹. **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 cepen-

¹ ἢ X I' omettent les mots *ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (*le fils y demeure à toujours*) ; sans doute confusion des deux *εἰς τὸν αἰῶνα*.

dant 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, 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. — *Ὁδὸ 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 *fiis* doit désigner la *qualité* de fiis, non la personne du Fiis. Celui qui est vraiment fiis 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 *fiis* s'applique évidemment à Jésus seul. C'est que dans cette maison la dignité filiale et l'individu Fiis se confondent. Il n'y a là proprement qu'un fiis, qui porte en lui la *gens* tout entière ; tous les autres ne deviennent fiis que par l'acte de *manumissio*, de libération, de sa part (v. 32). — De même que le passage Gal. IV, 21-31 semble n'être qu'un développement de notre v. 35, ainsi la parole Rom. VIII, 2 : « *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi (ἐλευθέρωσε με) de la loi du péché et de la mort,* » est le commentaire du v. 36. C'est au Fiis, 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. 37-47.

V. 37 et 38. « *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 que¹ j'ai vu chez le Père²; et vous, vous faites les choses que³ vous avez entendues de la part de votre père⁴. » — Jésus ne récusé 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, Matth. III, et à celle de Paul, Rom. IX. — 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 (comp. 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 *χωρεῖν* a deux sens principaux : l'un transitif, *contenir* (II, 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, plu-

¹ ⚭ B C D L N X Or. quelques Mnn. Cop. lisent *α* (*les choses que*) au lieu de *ο* (*ce que*) que lit T. R. avec E F G H K M S T^{woi} U Γ Δ Δ Mnn. It. Syr.

² B C L T X Or. retranchent *μου* que lit T. R. avec les autres Mss. et presque toutes les Vss.

³ ⚭ B C D K N X (non L) lisent *α* (*les choses que*) dans la seconde propos. ; T. R. lit avec les autres *ο* (*ce que*).

⁴ B C K L X 45 Mnn. Cop. Syr^{hier} Or. (souvent) lisent *ηκουσατε παρα τον πατρος* (*les choses que vous avez entendues de la part du père*) ; T. R. avec D E F G H M N S U Γ Δ Δ It^{pler} Syr sch. p. sin : *εωρακατε παρα το πατρι* (... *que vous avez vues auprès du père*). Cette leçon, notée dans la 7^e éd. de Tisch., manque dans la 8^e (rétablie dans les *Prolégomènes*, p. 1277). ⚭ T : *εωρακατε παρα τον πατρος* (... *que vous avez vues de la part du père*). — B L T omettent *υμων* après *τον πατρος*.

sieurs ont expliqué : « n'a pas en vous *la place* pour se développer, » 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*; comp. 2 Cor. VI, 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^{re} propos. et que l'on peut retrancher, d'après le principe posé). Ce texte de K est celui que nous avons rendu dans la traduction ¹. — L'expression : *ce que j'ai vu chez le Père*, ne se rapporte pas, comme le pen-

¹ *Ἐγὼ οὐ εἶδονα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὐκ ἀκηροῦσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν ποιεῖτε.*

sent Meyer, Weiss et d'autres, à l'état de préexistence divine du Seigneur; la propos. parallèle : *ce 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 V, 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 propos. 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 pron. *μου* après *πατρι* caractérise Dieu comme le seul Père, dans le vrai sens du mot. Le pron. sing. *ὁ*, *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 pron. plur. *ἃ*, *les choses que*, caractérise au contraire la capricieuse inconséquence des velléités diaboliques. Ce contraste est en relation avec celui du parf. *ἑώρακα* et de l'aor. *ἠκούσατε* : 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 » (Ps. XXXVI, 40). 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 prépos. *παρά* (avec le dat.), *auprès de*, et *παρά* (avec le gén.), *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'impér., *faites*, il ne faudrait pas voir ici une invitation dans le genre de celle de XIII, 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.

V. 39-41^a. « Ils répliquèrent et lui dirent : Notre père,

c'est Abraham. Jésus leur dit : Si vous êtes¹ enfants d'Abraham, faites² 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. 41^a Vous faites les œuvres de votre père. » — 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 *εστε* (*vous êtes*), il faut sans doute accepter aussi avec Origène et Augustin la leçon de B : *ποιετε* : « Si vous êtes..., faites, » à laquelle se range Weiss. — Abraham s'était distingué par une docilité absolue à la vérité divine (Gen. XII ; XXII) et par un amour respectueux pour ceux qui en étaient auprès de lui les organes (Gen. XIV ; XVIII) ; quel contraste avec la conduite de ses descendants selon la chair ! Remarquez la gradation (v. 40) : 1^o faire mourir un *homme* ; 2^o un homme organe de la *vérité* ; 3^o 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, comme moi je fais celles du mien. »

V. 41^b-43. « Ils lui dirent donc³ : Nous ne sommes pas des enfants nés⁴ dans l'impureté ; nous n'avons qu'un père, Dieu. 42 Jésus leur dit⁵ : Si Dieu était votre Père,

¹ 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 \aleph B D L T 4 Cod. de l'Ital^a (ff^z) Vg. Syr^{sin} Or. (10 fois) Aug.

² Tous les Mss., même ceux qui lisent *εστε*, ont *ποιετε* (*vous feriez*), excepté B qui avec Or. (7 fois) lit *ποιετε* (*faites*) ; ff^z Vg. Syr^{sin} Augustin : *facite*. — *Av* est omis par 12 Mjj. 80 Mnn. Or. (12 fois).

³ \aleph B L T It^{pler} Syr. retranchent *ουν*.

⁴ B D : *ουν γεγεννηθημεν* au lieu de *ου γεγεννημεθα*.

⁵ Le *ουν* du T. R. n'a pour lui que 7 Mjj. (\aleph D M etc.).

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 (comp. 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* (Phil. III, 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 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 ἐξῆλθον 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.

V. 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* ? *Λαλιὰ*, *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 ; comp. V, 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 v. 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 :

V. 44. « Vous êtes issus du ¹ 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 ² le père du menteur. » — La lumière ne parvient point à percer dans ce milieu juif, parce qu'il est soumis à un principe ténébreux. — Ἰμεῖς, *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 démiurge 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 ³. 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*, » II, 16) ? Enfin il suffit de comparer 1 Jean III, 10 pour comprendre qu'il appelle les Juifs, non les *frères*, mais les *fils* 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 (ἐπιθυμῆαι) 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,

¹ T. R. omet, avec quelques Mnn. seulement, του (le) devant πατρός. K 4 Mnn. Syr^{sin} omettent τον πατρός.

² Au lieu de και, Italic et quelques Pères lisent ως και ou καθως και (comme aussi).

³ Hilgenfeld : « Les Ophites envisageaient Jaldabaoth (le créateur du monde et le Dieu des Juifs), comme le *père du serpent* » (Einl., p. 725).

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* (V, 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. Comp. 1 Jean III, 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 I, 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*

ἀληθεία 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 parf. ἔστηκα 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 ¹. 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 propos., 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 *δτι*, *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 v. Ne voulant rien puiser dans la vérité divine, Satan est réduit à tirer tout ce qu'il dit de son propre 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 pro-

¹ Westcott explique la forme οὐκ au lieu de οδχ devant ἔστηκεν, dans \aleph B D L N X etc., en faisant de ce verbe l'imparfait de στήκω (ἔστηκεν) ; comp. Rom. XIV, 4, et aill. 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.

duire 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 αὐτὸς ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*. Seulement on peut se demander à quel subst. il faut rapporter le pronom *αὐτοῦ* (*son*) : au mot *ψεύστης*, *menteur*, ou au mot *ψεῦδος*, *mensonge*, dans la propos. 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) ¹. 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 subst. 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 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,

¹ La leçon *ὡς καὶ* ou *καθὼς καὶ* (*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 ἐν* (*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 t. I, p. 493 et 494.

le caractère et le rôle de cet être mystérieux ¹. — Après cela Jésus revient du père aux enfants : ils sont ennemis de la vérité, tout comme l'être malfaisant dont ils dépendent :

V. 45-47. « 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 ² je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ³ ? 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 :

¹ Si saint Augustin, et à son exemple les interprètes catholiques et plusieurs modernes, ont eu le tort de voir dans l'expression *οδη ἐστνηκεν* 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 *ἐστνηκεν* 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 *ἐστνηκα*, 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. »

² T. R. : *ει δε* avec 44 Mjj. ; *ει* tout court dans \aleph B C L N X II 20 Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Syr.

³ D 3 Mnn. omettent le v. 46 (confusion des deux *ου πιστευετε μοι*).

Moi, l'organe de la vérité, en opposition à Satan, celui du mensonge.

V. 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. VII, du crime dont on l'avait accusé au ch. V. 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 VII, 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 prémisses au raisonnement suivant. « Eh ! bien donc, si (*εἰ δέ, or si, ou εἰ*, 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 l'influence de l'action divine. C'est le contraire du *οὐχ ἔστηκεν* 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. — *Ἀκοῦειν*, proprement *entendre*, prend ici, comme souvent le terme français, le sens d'une *audition intelligente* (de là le régime à l'accusatif). Comp. 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 v., et sur le *δὲ* suivant : « C'est pour cela..., c'est-à-dire parce que... »

La *parfaite* sainteté de Christ est démontrée dans ce pas-

sage, 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 : v. 48-50.

V. 48-50. « Les Juifs répliquèrent donc ¹ 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. 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 Pier. II, 23). Cette parole semble avoir été

¹ N B C D L N X It¹er Sah. Cop. Syr^{sch}. sin omettent *ovv*.

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 où 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 calomniateurs : 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 : v. 51-59.

V. 51-53. « 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 ¹ : 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 ²

¹ N B C Italiq Cop. Syrsch. hier. sin omettent *οὐν*.

² B e lisent *θανάτων οὐ μὴ θεωρησῆ* (comme v. 51). — T. R. : *γενεσται* avec EFH. Tous les autres : *γεννηται*.

à jamais¹ ! 53 Es-tu plus grand que notre père² Abraham, qui est mort ? Et les prophètes aussi sont morts ! Qui prétends-tu³ 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 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 VI, 50 et XIV, 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

¹ D Italiq omettent *εις του αιωνα*.

² D Itpler Syr^{sin} omettent *πατρις ημων* (notre père).

³ Σν est retranché par 43 Mj. (N A B C D N etc.) 50 Mnn. It. Vg. Sah. Cop. Or.

amère que l'homme est condamné à boire. — Le mot *εις τον αιωνα*, 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. » Comp. XIII, 8. — Le pron. *δους*, au lieu du simple *δς*, 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.

V. 54-56. « Jésus répondit: Si je me glorifie¹ moi-même, ma gloire n'est rien: celui qui me glorifie, c'est mon Père, lui dont vous dites qu'il est votre² 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 vous³, 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 *εγω*, moi, « moi seul, sans le Père, recherchant et m'attribuant une position qui ne m'aurait point été donnée. » Le mot *δοξασω* peut être soit le futur indic., soit l'aor. 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;

¹ Au lieu de *δοξαζω* que lit T. R. avec 45 Mjj. et les Mnn., on lit *δοξασω* dans \aleph B C D It^{pler} Or.

² Au lieu de *υμων* que lit T. R. avec \aleph B D F X la majorité des Mnn. It^{pler}, on lit *ημων* (notre) dans les 45 autres Mjj. 400 Mnn. Sah. Cop. Syr. (non Syr^{sin}, qui omet le pronom).

³ Au lieu de *υμιν* que lisent A B D, les autres: *υμων*.

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. 55. 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 *ἐγγνώκατε* (littér. : 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 *ἔνα ἰδῆν*, 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 Gen. XII, 3 et XXII, 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 XVII, 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 en-

tendent 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 *ἴνα 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'aor. second pass. *ἔχαρη* 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 naturel. Les Pères appliquent le *εἶδε, 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 (Gen. XVIII). 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.

TABLE

TOME III

	Pages.
Troisième section (suite)	1
<i>Deuxième cycle</i> , IX et X	53
Première section : Le miracle, IX, 1-41	53
Deuxième section : Le premier discours, X, 1-21	74
Troisième section : Le second discours, X, 22-42	98
<i>Troisième cycle</i> , XI et XII	118
Première section : La résurrection de Lazare, XI, 1-57	119
Sur la résurrection de Lazare	158
Deuxième section : Les derniers jours du ministère de Jésus, XII, 1-36	165
Troisième section : Coup d'œil rétrospectif sur le fait mystérieux de l'incrédulité juive, XII, 37-50	208
TROISIÈME PARTIE : Le développement de la foi chez les disciples, XIII-XVII	223
Première section : Les faits, XIII, 1-30	224
Deuxième section : Les discours, XIII, 31-XVI, 33	254
Troisième section : La prière, XVII, 1-26	345
QUATRIÈME PARTIE : La Passion, XVIII et XIX	381
Première section : L'arrestation de Jésus, XVIII, 1-11	382
Deuxième section : Le procès de Jésus, XVIII, 12-XIX, 16 ^a	389
Troisième section : Le supplice de Jésus, XIX, 16 ^b -42	433
Sur le jour de la mort de Jésus	458
CINQUIÈME PARTIE : La Résurrection, XX, 1-29	481
Sur la résurrection de Jésus	502
CONCLUSION, XX, 30-31	514
APPENDICE, XXI, 1-25	518
Notes additionnelles	551