

Frédéric Godet

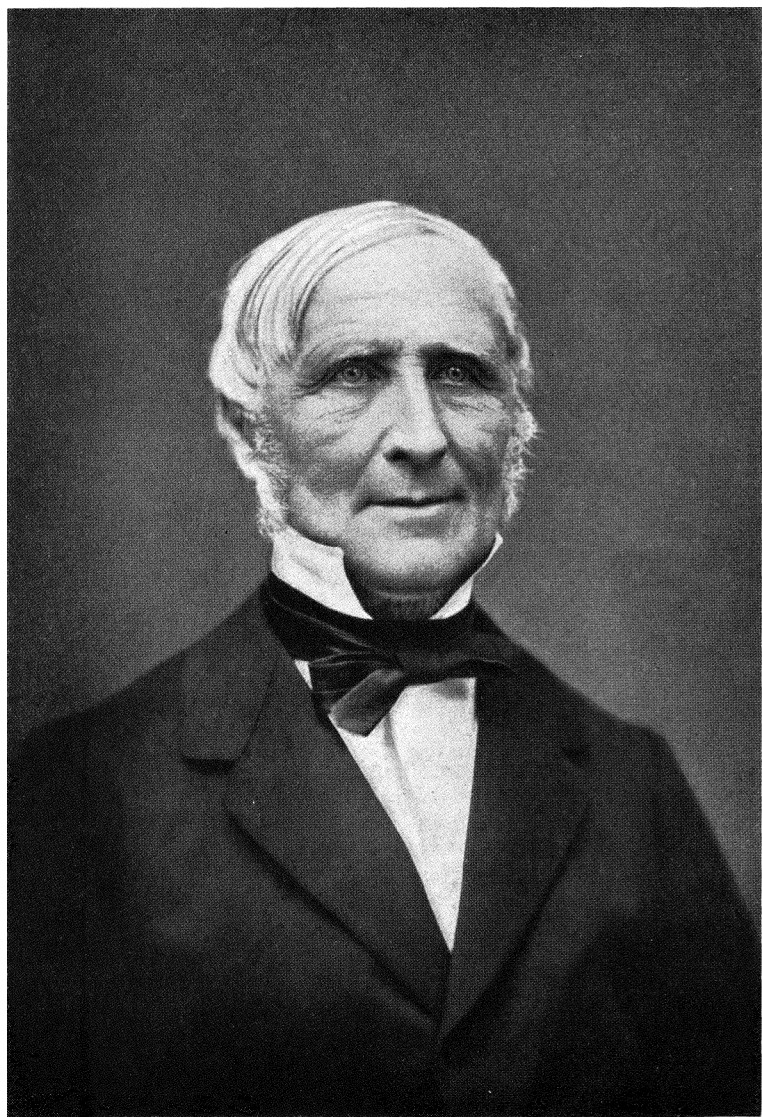
JEAN

Volume 1

LES CLASSIQUES

ÉDITIONS
IMPACT

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



FRÉDÉRIC GODET

LIVRE II

ANALYSE ET CARACTÉRISTIQUE DU IV^e ÉVANGILE

Biedermann, dans sa *Dogmatique chrétienne* (page 254), appelle le quatrième évangile « le plus merveilleux de tous les livres religieux. » Et il ajoute : « D'un bout à l'autre de cet écrit, la plus profonde vérité religieuse et la monstruosité la plus fantastique s'y rencontrent non seulement l'une avec l'autre, mais l'une dans l'autre. » Ni cette admiration, ni ce dédain ne sauraient surprendre. Car la conception johannique possède au plus haut degré ces deux traits dont l'un repousse et dont l'autre attire le panthéisme : la transcendance de la personnalité divine et l'immanence de la vie parfaite dans l'être fini.

CHAPITRE PREMIER

Analyse de l'évangile.

Nous ne voulons pas discuter ici les différents plans de la narration johannique, proposés par les commentateurs ¹. Nous indiquerons seulement la marche de la narration, telle qu'elle se dégage d'une étude attentive du livre lui-même.

I. La narration est précédée d'un *préambule* qui, comme le reconnaît la presque unanimité des interprètes ², comprend les dix-huit premiers versets du premier chapitre. Dans

¹ Voir en tête du Commentaire, vol. II.

² Reuss fait exception ; voir à I, 4.

cette introduction, l'auteur expose la grandeur sublime et l'importance vitale du sujet qu'il va traiter. Ce sujet n'est rien moins, en effet, que l'apparition en Jésus du parfait révélateur, la communication en sa personne de la vie de Dieu même à l'humanité. Repousser cette *Parole faite chair*, ce sera donc le péché et le malheur suprêmes, comme le montre l'exemple des Juifs rebelles; l'accueillir, ce sera connaître et posséder Dieu, comme le prouve déjà l'expérience de tous les croyants juifs et païens. Les trois aspects du fait évangélique ressortent en conséquence dans ce prologue: 1° La *Parole*, agent de l'œuvre divine; 2° le *rejet* de la Parole, par l'acte de *l'incrédulité*; 3° l'*accueil* fait à cette Parole, par l'acte de la *foi*. La première de ces trois idées domine dans v. 4-5; la seconde dans v. 6-11; la troisième dans v. 12-18.

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

II. La *narration* s'ouvre par le récit des trois jours, I, 19-42, dans lesquels a commencé l'œuvre du Fils de Dieu sur la terre et dans le cœur de l'évangéliste, s'il est vrai, comme l'admettent la plupart des interprètes, que le compagnon anonyme d'André, v. 35 et suiv., ne soit autre que l'auteur lui-même.

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

frère ; un léger indice, I, 42 (voir l'exégèse), semble indiquer que l'autre disciple amène également son propre frère (Jacques, frère de Jean). Le premier noyau de la société des croyants est formé.

Trois jours suivent (I, 43 — II, 41) ; les deux premiers ont pour résultat d'ajouter deux nouveaux croyants, Philippe et Nathanaël, aux trois ou quatre précédents ; le troisième jour, celui des noces de Cana, sert à fortifier la foi naissante de tous. Ainsi la foi, née du témoignage du précurseur et du contact des premiers disciples avec Jésus lui-même, s'étend et s'affermir par le spectacle croissant de sa *gloire* (II, 41).

Jésus, de retour en Galilée et encore entouré de sa famille, quitte Nazareth et vient se fixer à Capernaüm, ville bien plus propre à devenir le centre de son travail (II, 42).

Mais la fête de Pâques approche. Le moment est venu pour Jésus de commencer l'œuvre messianique dans la capitale théocratique, à Jérusalem, II, 43-22. Dès ce moment, il appelle ses disciples à l'accompagner d'une manière constante (v. 17). La purification du temple est un appel significatif à toute conscience israélite : le peuple et ses chefs sont invités par cet acte hardi à coopérer tous ensemble au relèvement spirituel de la théocratie, sous la direction de Jésus. Jésus lui-même ne dit nullement qu'il accomplisse cet acte en sa qualité de Messie. Il invoque uniquement son sentiment filial, froissé par la profanation du temple. Si le peuple se fût livré à cette impulsion, tout était gagné. Au lieu de cela, il reste froid. C'est l'indice d'une hostilité secrète. La victoire future de l'incrédulité est comme décidée en principe. Jésus discerne et révèle par une parole profonde la gravité de ce moment (v. 19).

Quelques symptômes de foi se montrent néanmoins en face de cette opposition naissante (II, 23 — III, 21) : mais un alliage charnel trouble ce bon mouvement. C'est comme *faiseur de miracles* que Jésus attire l'attention. Un exemple remarquable de cette foi qui n'est pas *la foi*, est présenté en la personne de Nicodème, pharisien, membre du sanhédrin. Comme plusieurs de ses collègues et beaucoup d'autres croyants dans la capitale, il reconnaît à Jésus une mission divine, attestée par ses œuvres miraculeuses (III, 2). Jésus

travaille à lui donner une intelligence plus pure de son œuvre de salut, que celle qu'il a puisée dans l'enseignement pharisaïque, et il le congédie par cet adieu plein d'encouragement (v. 21) : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière. » La suite de l'évangile montrera l'accomplissement de cette promesse ; comp. VII, 50 et suiv. ; XIX, 39 et suiv.

Pendant ces quelques vestiges de foi ne contrebalancent point le grand fait de l'incrédulité nationale qui s'accroît de plus en plus. Ce fait tragique est le sujet d'un dernier témoignage que Jean-Baptiste rend à Jésus avant de quitter la scène (III, 22-36). Ils baptisent tous deux en Judée ; Jean profite de cette proximité pour le proclamer encore une fois l'Époux d'Israël. Puis, en face de l'indifférence marquée du peuple et des chefs touchant Celui qu'il proclame « le Fils de Dieu, » il prononce cette menace, dernier écho des tonnerres du Sinai, mot suprême de l'Ancien Testament (v. 36) : « Celui qui refuse obéissance au Fils ne verra point la vie : mais la colère de Dieu demeure sur lui. »

À l'occasion de cette simultanéité momentanée des deux ministères de Jésus et de Jean, l'évangéliste fait cette remarque qui étonne (v. 24) : « Car Jean n'avait pas encore été mis en prison. » Rien, dans la narration précédente, n'avait pu faire naître l'idée que Jean fût déjà arrêté. Pourquoi cet éclaircissement non motivé ? Assurément, l'auteur veut rectifier une opinion contraire qu'il suppose exister chez ses lecteurs. La comparaison de Matth. IV, 12 et de Marc I, 14¹ nous explique cette rectification jetée en passant.

Avec cette incrédulité générale, d'une part, et cette foi défectueuse, chez quelques-uns, contraste d'une manière réjouissante le spectacle d'une ville tout entière qui, sans le secours d'aucun miracle, accueille avec foi Jésus, comme tout Israël aurait dû le recevoir. Et cet exemple de foi, c'est la Samarie qui le donne (IV, 1-42). C'est le prélude du sort futur de l'Évangile dans le monde.

Jésus rentre pour la seconde fois en Galilée (IV, 43-54). L'accueil qu'il y reçoit de ses compatriotes est plus favorable que celui qu'il a trouvé en Judée : ils se sentent honorés

¹ « Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée. » « Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée. »

par la forte impression que leur concitoyen a produite dans la capitale. Mais c'est toujours l'opérateur de miracles, le *thaumaturge*, qu'ils saluent en lui. Comme échantillon de cette disposition, est racontée la guérison du fils d'un personnage qui accourt de Capernaüm à Cana, au premier bruit de l'arrivée de Jésus.

Nous rencontrons encore ici une remarque (v. 54) destinée à combattre une fausse notion que la narration précédente n'avait nullement pu occasionner : la confusion entre les deux retours en Galilée qui avaient été mentionnés précédemment (I, 44 et IV, 3). L'auteur fait ressortir la distinction entre ces deux arrivées par la différence des deux miracles, tous deux accomplis à Cana, qui les ont signalées. La cause de la confusion qu'il travaille à dissiper est aisée à signaler : elle se trouve dans le récit de nos synoptiques ; comp., outre les passages déjà cités, Luc IV, 14 (avec tout le contexte qui précède et qui suit).

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

III. Le développement de l'incrédulité nationale (ch.

V-XII). — Lors même que Jésus s'était décidé à quitter la Judée à la suite d'un rapport malveillant fait aux pharisiens sur son activité dans cette contrée (IV, 1. 3), dès le ch. V nous le retrouvons à Jérusalem. Il voulait faire dans cette capitale une nouvelle tentative. Il profite pour cela de l'une des fêtes nationales, probablement de celle de Purim, qui avait lieu un mois avant la Pâque; sa pensée était sans doute de prolonger son séjour dans cette capitale, s'il était possible, jusqu'à cette dernière fête. Mais la guérison de l'impotent en un jour de sabbat fait éclater la haine qui couvait contre lui chez les chefs; et quand il se justifie en alléguant son devoir filial de travailler à l'œuvre de salut qu'accomplit son Père, l'indignation ne connaît plus de bornes; on l'accuse de blasphémer en se faisant égal à Dieu. Jésus se défend en montrant que cette prétendue égalité avec Dieu n'est au fond que la plus profonde dépendance de Dieu. Puis, à l'appui de ce témoignage qu'il se rend à lui-même, il cite non seulement celui de Jean-Baptiste, mais surtout celui du Père, d'abord dans les œuvres miraculeuses qu'il lui donne d'accomplir, puis dans les Ecritures, en particulier dans les écrits de Moïse lui-même, au nom duquel on l'accuse. Par cette apologie, à laquelle le miracle récemment accompli donnait une force irrésistible, il échappe au danger actuel: mais il se voit forcé de quitter immédiatement la Judée, qui pour un long temps lui reste fermée.

Au ch. VI nous le retrouvons donc en Galilée.

La Pâque est proche (v. 4). Jésus ne peut aller la célébrer à Jérusalem. Mais Dieu lui ménage, ainsi qu'à ses disciples, un équivalent en Galilée. Il se rend avec eux dans un lieu désert: les foules l'y suivent: il les accueille miséricordieusement et leur improvise un divin banquet (la multiplication des pains). Le peuple est transporté: mais ce n'est pas la faim et la soif de la justice qui l'exalte, c'est l'attente des jouissances et des grandeurs terrestres du règne messianique, qui leur paraît tout proche; ils veulent *le faire roi* (VI, 15). Jésus mesure le danger dont cet enthousiasme charnel menace son œuvre. Et comme il n'ignore pas combien ses apôtres sont encore accessibles à cet esprit d'erreur et qu'il discerne peut-être dans tel d'entre eux l'auteur de ce

mouvement, il se hâte de les isoler du peuple, en leur faisant repasser la mer. Lui-même reste seul avec les foules, afin de les calmer ; puis, après avoir recommandé tout de nouveau dans la solitude son œuvre au Père, il rejoint, en marchant sur les eaux, ses disciples qui luttent contre le vent ; et le lendemain, dans la synagogue de Capernaüm, où viennent le rejoindre les foules, il parle de manière à refroidir leur faux zèle. Il leur fait comprendre qu'il n'est nullement un Messie comme celui qu'ils cherchent, qu'il est « le pain céleste, » destiné à nourrir les âmes spirituellement affamées. Il pousse tellement loin l'opposition aux idées vulgaires, que la presque totalité de ses disciples qui le suivent habituellement, rompent avec lui. Non content de cette épuration, Jésus veut même la faire pénétrer plus avant, jusque dans le cercle des Douze, à qui il donne hautement la liberté de se retirer aussi. On comprend que c'était surtout à Judas, le représentant le plus décidé du messianisme charnel au milieu des Douze, qu'il ouvrait ainsi la porte ; l'évangéliste le fait observer lui-même en terminant cet incomparable récit (v. 70-74).

Tout un été se passe, sur lequel nous n'apprenons rien. La fête des Tabernacles approche (ch. VII). Jésus s'entretient avec ses frères ; ils s'étonnent de ce qu'ayant déjà négligé d'aller célébrer à Jérusalem les deux fêtes de Pâques et de Pentecôte, il ne paraisse pas se disposer à se rendre à celle-ci, pour se manifester aussi à ses adhérents de Judée. Il leur répond que le moment de sa manifestation publique, comme Messie, n'est pas encore venu. Ce moment en effet — il le sait bien — sera infailliblement celui de sa mort : or son œuvre n'est pas encore achevée. Il se rend cependant à Jérusalem, mais comme en cachette, et seulement pour le milieu de la fête ; il surprend ainsi les autorités et ne leur donne pas le temps de prendre des mesures contre lui. Le dernier et grand jour de la fête, il se compare à ce rocher, dans le désert, dont les eaux désaltérèrent autrefois le peuple haletant. De vives discussions s'engagent à son sujet entre ses auditeurs. A chaque parole qu'il prononce, il est interrompu par ses adversaires, et, tandis qu'une partie de ses auditeurs reconnaissent en lui un prophète, que quelques-

uns même le déclarent le Christ, il doit reprocher aux autres de nourrir envers lui des sentiments inspirés par celui qui est menteur et meurtrier dès le commencement. Tous les discours qui remplissent les ch. VII et VIII se résument, comme il le dit lui-même, dans ces deux mots : *jugement et témoignage* ; jugement sur l'état moral du peuple, témoignage rendu à sa propre mission divine. Une première mesure juridique est prise contre lui. Des huissiers sont envoyés par l'autorité pour le saisir dans le temple où il parle (VII, 32). Mais la puissance de sa parole sur leur conscience et celle du sentiment public, encore favorable à Jésus, les arrêtent : ils reviennent sans avoir mis la main sur lui (v. 45). Les chefs font alors un nouveau pas. Ils déclarent exclu de la synagogue quiconque reconnaîtra Jésus pour le Messie (comp. IX, 22) ; et, à la suite d'une de ses paroles qui leur paraît blasphématoire (« Avant qu'Abraham fût, je suis, » VIII, 58), ils font une première tentative de le lapider.

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

Trois mois s'écoulent : l'évangéliste ne parle pas de leur emploi. Il est inadmissible qu'au point où en étaient les choses, Jésus ait passé tout ce temps à Jérusalem ou même en Judée, lui qui n'avait pu, avant de telles scènes, reparaitre

à Jérusalem que par surprise. Il est sans doute retourné en Galilée. A la fin de décembre, Jésus se rend à la fête de la Dédicace (X, 22-39). Les Juifs l'entourent, résolus à lui arracher le grand mot : « Dis-nous si tu es le Christ ? » Jésus, comme toujours, affirme la chose en évitant le mot. Il accentue sa parfaite unité avec le Père, qui implique nécessairement son caractère messianique. Les adversaires lèvent déjà les pierres pour le lapider . . . Jésus les fait tomber de leurs mains par cette question (v. 32) : « Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs belles œuvres ; pour laquelle me lapidez-vous ? » Il savait bien que c'étaient ses deux miracles précédents (ch. V et IX) qui avaient fait déborder leur haine. Puis il en appelle, contre l'accusation de blasphème, au caractère divin attribué par l'Ancien Testament lui-même aux autorités théocratiques, ce qui aurait dû préparer Israël à croire au caractère divin de l'envoyé suprême, le Messie.

De Jérusalem, Jésus se rend en Pérée, dans la contrée où Jean avait baptisé, et qui avait été le berceau de son œuvre (X, 40-42).

C'est là que l'atteint (ch. XI) l'appel des sœurs de Lazare. L'on est surpris de voir (v. 1) Béthanie désignée comme le *bourg de Marie et de Marthe*. Ces deux sœurs n'ayant point été nommées encore, comment leur mention peut-elle servir à orienter le lecteur ? Il faut bien admettre, ici encore, que l'auteur fait allusion à d'autres narrations qu'il suppose connues des lecteurs (comp. Luc X, 38-42 ; puis aussi Jean XI, 2, avec Matth. XXVI, 6-13 et Marc XIV, 3-9). Le miracle de la résurrection de Lazare achève ce qu'avaient préparé les deux précédents. Il amène à maturité les plans des ennemis de Jésus. Sur la proposition de Caïphe (XI, 49-50), le sanhédrin décide de se défaire de l'imposteur. Et tandis que Jésus se retire vers le nord, dans le voisinage d'un hameau isolé, nommé Ephrem, les chefs se décident enfin à prendre contre sa personne une première mesure publique. Tout Israélite est invité à déclarer le lieu où Jésus se trouve (v. 57). Alors germa peut-être dans le cœur de Judas la première pensée de la trahison. Peu après, six jours avant la Pâque, Jésus prend le chemin de Jérusalem : il s'arrête à Béthanie, et là,

dans un banquet qui lui est offert par ses amis, il surprend la première manifestation de la haine meurtrière de Judas (XII, 4 et 5).

Le lendemain a lieu l'entrée royale de Jésus dans sa capitale ; cet événement réalise le vœu que six mois auparavant lui exprimaient ses frères. Ses miracles, la résurrection de Lazare, en particulier, ont excité au plus haut degré l'enthousiasme des pèlerins venus à la fête : les chefs sont comme paralysés et laissent faire. Ainsi s'accomplit le grand acte messianique par lequel, une fois au moins, Jésus dit publiquement à Israël : « Voici ton roi. » Mais en même temps la rage de ses adversaires est par là poussée à bout (XII, 9-19). La résurrection de Lazare et l'hommage public qui en résulta, telles furent donc, d'après le récit de Jean, les deux causes prochaines de la catastrophe dès longtemps préparée.

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

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

Cependant cet aveuglement général n'avait pas été univer-

sel (v. 42). La lumière divine avait pénétré dans bien des cœurs, même parmi les membres du sanhédrin : la crainte seule des pharisiens les empêchait de confesser leur foi. En effet, dans cette partie même de l'évangile consacrée à retracer le progrès de l'incrédulité nationale, l'élément de la foi ne manque pas entièrement. Dans tout le récit, nous pouvons suivre la trace d'un développement de la foi, parallèle, quoique subordonné, à celui de l'incrédulité : ainsi dans la confession de Pierre, ch. VI ; dans le triage qui s'opère à Jérusalem, ch. VII et VIII : chez l'aveugle-né, au ch. IX, et chez ces brebis du ch. X qui, à l'appel du berger, le suivent hors du bercail théocratique ; enfin chez les nombreux adhérents de Béthanie et dans les foules qui accompagnent Jésus le jour des Rameaux. Voilà les cœurs préparés pour former l'Église de la Pentecôte.

IV. Comme, depuis le ch. V, nous avons vu se former le courant dominant de l'incrédulité, ainsi, dès le ch. XIII, c'est la foi, dans la personne des disciples, qui devient l'élément prépondérant du récit ; et cela jusqu'à ce que cette foi soit arrivée à sa perfection relative et que Jésus puisse rendre grâces de l'œuvre accomplie (ch. XVII). Ce développement s'opère par des manifestations, non plus de puissance, mais d'amour et de lumière. C'est d'abord le lavement des pieds, destiné à leur faire comprendre que la vraie gloire est de servir, et à extirper de leur cœur le faux idéal messianique qui leur voilait encore le plan divin. Ce sont ensuite les discours dans lesquels il leur explique en paroles ce qu'il vient de leur révéler en acte. Il les tranquillise avant tout au sujet de la prochaine séparation (XIII, 31 — XIV, 31) : elle sera suivie d'un prochain revoir, son retour en esprit. Car la mort sera pour lui le chemin de la gloire, et s'ils ne peuvent le suivre maintenant dans la communion parfaite du Père, ils pourront le faire plus tard sur le chemin qu'il va leur frayer. En attendant, par la force qu'il leur communiquera, ils accompliront à sa place l'œuvre qu'il n'a pu que préparer. S'il s'éloigne, au lieu de revenir, comme ils l'espéraient, c'est pour entrer avec eux dans une communion spirituelle indissoluble. S'ils l'aiment, qu'ils se réjouissent donc de son départ, au lieu de s'en attrister, et que, comme dernier adieu, ils reçoivent sa

paix. Après cela, Jésus les transporte en pensée au moment où, par le lien du Saint-Esprit, ils vivront en lui et lui en eux de la même manière que le sarment vit uni au cep (XV, 1 — XVI, 15) : il leur indique le devoir unique de cette position nouvelle, *demeurer en lui* par l'obéissance à sa volonté ; puis il leur décrit sans ménagement aucun la relation d'hostilité qui se formera entre eux et le monde : mais il leur révèle aussi la force qui combattra par eux et par laquelle ils vaincront : l'Esprit *qui le glorifiera en eux*. Enfin, en terminant (XVI, 16-33), il revient à cette séparation imminente qui les préoccupe si douloureusement. Il leur en dépeint vivement la brièveté ainsi que les effets magnifiques. Et, résumant l'objet de leur foi dans ces quatre propositions qui s'entre-répondent (v. 28) : « Je suis issu du Père, et je suis venu dans le monde ; et maintenant je quitte le monde, et je m'en vais au Père, » il les illumine d'une si vive clarté que le jour promis, celui du Saint-Esprit, leur semble arrivé et qu'ils s'écrient : « Nous croyons que tu es issu de Dieu ! » Jésus leur répond : « *Enfin vous croyez !* » Et sur cette profession de leur foi il appose, dans le ch. XVII, le sceau de l'action de grâce et de la prière. Il demande au Père pour lui-même la réintégration dans son état de gloire qui lui est indispensable pour donner la vie éternelle à ses croyants sur la terre. Il rend grâces pour le gain de ces onze hommes ; il prie pour leur conservation et leur consécration parfaite à l'œuvre qu'il leur confie. Il intercède enfin pour ce monde entier auquel leur parole doit apporter le salut. Cette prière du ch. XVII récapitule, sous la forme la plus solennelle, l'œuvre accomplie chez ses disciples (ch. XIII-XVII), de même que le regard jeté en arrière à la fin du ch. XII résumait le développement de l'incrédulité dans la nation et chez ses chefs (ch. V-XII). Cependant, comme l'élément de la foi ne manquait pas dans la partie de l'incrédulité, ainsi le fait de l'incrédulité se retrouve aussi dans ce tableau du développement de la foi. Il est représenté dans le cercle intime des disciples par le traître, dont la présence est plusieurs fois rappelée dans le cours du ch. XIII. La sortie de Judas (v. 30) indique le moment où cet élément impur cède enfin la place à l'esprit de Jésus.

L'histoire de Jésus renferme plus et autre chose que la révélation du caractère de Dieu et les impressions de foi et d'incrédulité que fait naître chez les hommes cette révélation. Le fait essentiel dans cette histoire, c'est l'œuvre de réconciliation qui s'accomplit et qui prépare la communication de la vie de Dieu lui-même aux croyants. Voilà pour quoi l'histoire de Jésus comprend, outre le tableau de son ministère d'enseignement, le récit de sa mort et de sa résurrection ¹. C'est par ces derniers faits que la foi entrera en possession complète de son objet et parviendra à sa pleine maturité, comme c'est par eux aussi que se consommera le refus qui constitue l'incrédulité définitive.

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

¹ Il est facile d'observer l'embarras de ceux qui, comme Reuss, Hilgenfeld, etc., font de l'idée de la *révélation du Logos* le fond du récit de notre évangile. Ils ne peuvent rendre compte des deux parties suivantes.

sien. Les trois reniements de saint Pierre ne sont point racontés de suite : mais ils sont, ainsi que cela a dû être dans la réalité, entrelacés avec les phases du jugement de Jésus (XVIII, 13-27). Le tableau de la comparution devant Pilate (XVIII, 28 à XIX, 16) dévoile avec une admirable précision la tactique à la fois audacieuse et rusée des Juifs. L'instinct de la vérité et le respect pour la personne mystérieuse de Jésus, qui retiennent Pilate jusqu'à ce qu'il cède enfin aux exigences de l'intérêt personnel, l'astuce des Juifs, qui passent sans pudeur d'un grief à un autre et qui finissent par arracher à Pilate par la crainte ce qu'ils désespèrent d'obtenir de lui au nom de la justice, mais qui ne remportent cette honteuse victoire qu'en reniant leur plus chère espérance et en s'inféodant eux-mêmes à l'empire païen (XIX, 13 : « Nous n'avons d'autre roi que César »), tout cela est décrit avec une incomparable connaissance de la situation. C'est peut-être le chef-d'œuvre de la narration johannique.

Un trait de ce récit doit être particulièrement remarqué. XVIII, 28, les Juifs ne veulent pas entrer dans le palais de Pilate « pour ne pas se souiller, afin de pouvoir manger la Pâque. » Le repas pascal n'était donc pas encore célébré au jour de la mort de Christ, d'après notre évangile ; il ne devait l'être que le soir. On était donc au 14 nisan, jour de la *préparation* de la Pâque. Cette circonstance est relevée d'une manière si intentionnelle dans plusieurs passages encore (XIII, 1. 29 ; XIX, 31, etc.), qu'on est amené à penser à d'autres narrations qui auraient placé la mort de Christ au *lendemain* seulement, 15 nisan, et après le repas pascal. Or, c'est ce que semble faire le récit synoptique. Nouvelle preuve de la relation constante entre les deux narrations.

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

VI. Le récit de la résurrection (ch. XX) comprend le tableau de trois apparitions qui ont lieu en Judée : celle qui

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

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

VII. Les deux derniers versets du ch. XX sont la clôture du livre ¹. L'auteur y déclare le but qu'il s'est proposé : ce n'est point d'écrire une histoire complète, mais, comme nous l'avons constaté nous-mêmes, de recueillir un certain nombre de traits destinés à produire chez les lecteurs la foi en la messianité et en la divinité de Jésus, foi dans laquelle ils trouveront la vie, comme il l'y a trouvée lui-même.

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

¹ Hilgenfeld croit pouvoir soutenir, avec quelques autres, que le récit continue jusqu'à la fin du chap. XXI. Mais c'est se heurter à l'évidence. Renan dit sans hésitation : « Avec tous les critiques, je finis la rédaction première du IV^e évangile au chap. XX » (p. 534).

livre lui-même. Cet appendice doit avoir été ajouté de fort bonne heure et avant la publication de l'écrit, puisqu'il ne manque dans aucun manuscrit et dans aucune version. Il complète le récit des apparitions de Jésus en en racontant une qui a eu lieu en Galilée. Jésus donne aux disciples, par un fait symbolique qui se rattache à leur ancienne profession terrestre, un gage des succès magnifiques qu'ils obtiendront dans leur apostolat futur (XXI, 1-14). Puis il réhabilite Pierre dans cette charge et lui annonce son futur martyre par lequel il achèvera d'effacer la tache de son reniement. L'auteur profite de cette occasion pour rétablir la teneur exacte d'une parole que Jésus avait prononcée en cette circonstance au sujet du disciple qu'il aimait ; on lui avait fait dire à tort que ce disciple ne mourrait pas (v. 15-23).

Dans cet appendice, on remarque aisément un manque de cohésion étranger au reste de l'évangile. C'est une narration à bâtons rompus et dont on ne peut établir l'unité que d'une manière un peu factice. Il faut y voir un amalgame de souvenirs divers sortis occasionnellement de la bouche du narrateur ¹.

Les versets 24 et 25, qui terminent cet appendice, sont sans contredit d'une main autre que celle de l'auteur de l'évangile. « *Nous savons,* » est-il dit au nom de plusieurs. Le singulier revient sans doute au v. 25 : « *Je pense.* » Mais celui qui parle ainsi en son propre nom, n'est autre que celui des membres de la collectivité précédente (v. 24) qui tient la plume pour ses collègues. Ceux-ci attestent tous ensemble (v. 24) par sa plume (v. 25) que le disciple particulièrement aimé de Jésus est celui « qui témoigne de ces choses et qui les a écrites. » De l'opposition entre ce présent *témoigne* et ce passé *a écrites*, il résulte naturellement que les rédacteurs de ces lignes les ont ajoutées durant la vie de l'auteur et une fois son travail achevé ².

¹ « Cette fin ressemble, dit Renan, à une suite de notes intimes, qui n'ont de sens que pour celui qui les a écrites ou pour les initiés » (p. 335). — Nous ne souscrivons pas aux derniers mots.

² Voir encore à la fin du ch. I, Livre III du présent volume.

Le livre entier se compose donc de *huit* parties, dont *cinq* forment le corps du récit ou la narration proprement dite ; *une* le préambule ; *une* la conclusion ; la *huitième* est un supplément.

Le fond permanent de l'histoire racontée est la révélation de Jésus comme Messie et Fils de Dieu (XX, 30.31). Sur ce fond se dessinent, d'abord confusément (I, 19-IV), puis d'une manière de plus en plus tranchée, ces deux faits moraux décisifs : l'incrédulité et la foi ; l'incrédulité qui repousse l'objet de la foi à mesure qu'il se dévoile plus complètement (V-XII), et la foi qui le saisit avec un empressement croissant (XIII-XVII) ; l'incrédulité qui va même jusqu'à essayer de le détruire (XVIII-XIX), et la foi qui finit par le posséder dans sa glorieuse sublimité (XX).

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

CHAPITRE II

Caractéristique du IV^e évangile.

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

Ainsi Reuss a soutenu dès ses premiers travaux que la tendance du quatrième évangile n'est point historique, mais

qu'elle est purement théologique. L'auteur a inscrit une idée spéculative en tête de son livre ; on voit par son propre récit et en le comparant avec celui des synoptiques, qu'il ne craint pas de modifier les faits au service de cette idée, et il la développe de front dans les discours qu'il met dans la bouche de Jésus et qui forment la plus grande partie de son livre.

Baur partage cette manière de voir. Le quatrième évangile est, selon lui, une œuvre entièrement spéculative. Le peu d'éléments vraiment historiques qui peuvent s'y trouver, sont des emprunts faits à la tradition synoptique. Aussi Keim, dans sa *Vie de Jésus*, dénie-t-il toute valeur historique à cet écrit. Plus récemment (1892), Jülicher appelle le IV^e évangile un évangile « idéal », composé par un chrétien d'un temps avancé, qui se figurait être arrivé à une connaissance plus profonde de la révélation que les évangélistes précédents et qui s'était attribué le rôle purement imaginaire d'un disciple bien-aimé (*Eiml.*, p. 254).

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

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

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

2^o L'attitude prise par cet écrit à l'égard de l'Ancien Testament.

3^o Les formes d'intuition et de style qui lui sont propres.

§ 1^{er}.

LA NARRATION DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

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

I. L'idée maîtresse de l'écrit.

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

Cette appréciation générale me paraît reposer sur deux erreurs.

Une idée souveraine, formulée dans le prologue, préside certainement à la narration qui suit, et la résume. Mais ce trait est-il particulier au quatrième évangile ? Il se retrouve dans le premier, qui s'ouvre par ces mots renfermant, comme nous l'avons vu, tout un programme : « Généalogie de Jésus, le Christ, fils de David, fils d'Abraham. » Il est inutile de montrer de nouveau comment cette notion de la royauté messianique de Jésus et de l'accomplissement par lui de toutes les promesses faites à Israël en David et au

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

La seconde erreur attachée à l'appréciation de Reuss est celle-ci : Une idée générale, placée en tête d'un récit, ne peut manquer d'altérer son caractère historique. Il n'en est rien. Le tableau de la vie et des conquêtes d'Alexandre-le-Grand deviendrait-il un traité didactique, parce que l'auteur donnerait pour introduction à cette histoire cette grande idée que son héros a été appelé à réaliser : la fusion de l'Orient et de l'Occident, longtemps séparés et hostiles, en un seul monde civilisé ? Ou bien l'auteur d'une vie de Napoléon compromettrait-il la fidélité de son récit, parce qu'il le placerait sous l'empire de cette idée : la restauration de la France après la tempête révolutionnaire ? Ou devrait-on, pour raconter conformément à la réalité vraie la vie de Luther, renoncer à lui donner ce titre : le réformateur de l'Eglise ? Tout grand fait historique est l'expression, la réalisation d'une idée ; et cette idée constitue l'essence, la grandeur, la vérité même du fait. La faire ressortir dès l'entrée, ce n'est pas rendre le fait suspect ; c'est le rendre intelli-

ble. La présence d'une idée en tête d'un récit n'exclut donc point son caractère historique. La seule question est de savoir si cette idée est la vraie, si elle se dégage d'elle-même du fait, ou si elle y est importée. Hase s'exprime ainsi sur ce point : « Le nerf de l'objection serait coupé, si Jésus était réellement, dans le sens métaphysique, ce qu'enseigne notre évangile (le Logos fait chair). Je n'ose l'affirmer. » Et, empruntant l'aveu que Goëthe place dans la bouche de Faust : « J'entends bien le message, dit-il, mais la foi me manque. » A la bonne heure ! Ce manque de foi est affaire individuelle. Mais l'écrivain reconnaît que le rayonnement de l'idée à travers le fait ne le résout pas en mythe. Un fait sans idée, c'est un corps sans âme. Une pareille notion n'a de place que dans le système matérialiste.

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

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

II. Les faits.

Baur a prétendu que, sauf le petit nombre de matériaux empruntés aux synoptiques, les faits racontés ici ne sont que des créations du génie de l'auteur, qui a cherché à exposer sous cette forme dramatique la dialectique interne de l'idée du Logos. Reuss, sans aller tout à fait aussi loin, envisage le récit tantôt comme librement modifié au profit de l'idée, tantôt comme complètement créé à son usage. Nicodème, la Samaritaine, les Grecs du chap. XII, ne sont que des personnages fictifs, mis en scène par l'auteur pour se donner l'occasion de mettre dans la bouche de Jésus la conception qu'il s'est faite de sa personne. L'histoire racontée dans cet

évangile est si peu réelle que, dès le commencement (chap. V), elle semble arrivée à son terme : les Juifs veulent déjà faire mourir Jésus (V, 16) ! Les séjours à Jérusalem, qui forment les points saillants de la narration, sont des scènes fictives, dont le théâtre a été choisi dans le but de faire contraster la lumière (Jésus) avec les ténèbres (les autorités juives) et de donner au Christ l'occasion de témoigner de la divinité de sa personne. Par cette même raison, les miracles du quatrième évangile sont rendus plus prodigieux que ceux des synoptiques ; et de plus ils sont présentés, non plus comme des œuvres de miséricorde, mais comme des signes de la divinité de Jésus. L'auteur les fait ainsi rentrer dans sa théorie du Logos. Le récit de la sainte Cène est omis, parce qu'à son point de vue idéaliste, l'auteur se contente d'en avoir exposé l'essence spirituelle au chap. VI. La scène de Gethsémané est supprimée, parce qu'elle présenterait le Logos dans un état peu digne de sa divine grandeur. Aucune guérison de démoniaque n'est racontée, parce que les esprits impurs sont des adversaires trop ignobles pour un tel être. Il n'est pas fait mention de la naissance miraculeuse, parce que ce prodige est effacé par le miracle plus grand de l'incarnation, etc., etc. C'est ainsi que l'étude du récit, soit en lui-même, soit en le comparant à celui des synoptiques, révèle à chaque pas les altérations dues à l'influence de l'idée sur l'histoire.

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

Le premier est certainement l'*unité* puissante du récit. La narration commence et finit exactement au point déterminé par le plan de l'écrit. L'auteur, comme nous l'avons vu, se propose de raconter le développement graduel et simultané de l'incrédulité et de la foi sous l'empire des manifestations croissantes du Christ comme Fils de Dieu. Son récit a donc pour point de départ le jour où, pour la première fois, Jésus fut révélé comme tel par le témoignage que lui rendit, sans le nommer encore, Jean-Baptiste en présence de la députation du sanhédrin, jour qui fut aussi par conséquent celui

de la première lueur de la foi en Jésus dans le cœur de ses plus anciens disciples. D'autre part, le terme du récit nous place au moment où la foi au Christ, pleinement révélé par sa résurrection, atteint son faite et, si l'on peut ainsi dire, son niveau normal par cette profession : « Mon Seigneur et mon Dieu, » sortant de la bouche du moins crédule des disciples.

Entre ces deux points extrêmes l'histoire se meut d'une manière suivie et progressive, soit du côté de Jésus, qui, à chaque occasion et spécialement à chaque fête, ajoute à la révélation de lui-même un nouveau trait en rapport avec une nouvelle situation donnée (III, 14: le serpent d'airain; IV, 10: l'eau vive; V, 19: le Fils travaillant avec le Père; VI, 35: le pain de vie; VII, 37: le rocher répandant l'eau vive; VIII, 56: celui dont la venue réjouit Abraham; IX, 5: la lumière du monde; X, 11: le bon berger; XI, 25: la résurrection et la vie; XII, 15: le roi humble d'Israël; XIII, 14: le Seigneur qui sert; XIV, 6: le chemin, la vérité et la vie; XV, 1: le vrai cep; XVI, 28: celui qui est venu du Père et s'en retourne au Père; XVII, 3: Jésus le Christ; XVIII, 37: le roi dans le royaume de la vérité; XIX, 36: le vrai agneau pascal; XX, 28: notre Seigneur et Dieu), — soit sous le rapport de la foi qui grandit en s'appropriant chacun de ces témoignages en actes et en paroles, et dont le progrès est fréquemment signalé par des formules telles que celle-ci: « Et ses disciples crurent en lui » (II, 11; comp. VI, 68. 69; XI, 15; XVI, 30. 31; XVII, 8; XX, 8. 29), — soit au point de vue de l'incrédulité juive, dont les manifestations se succèdent avec un accroissement de violence dont on peut constater tous les degrés (II, 18. 19: refus de s'associer à la réforme messianique; V, 16-18: première explosion de haine et velléité de meurtre; VII, 32: première mesure active, par l'ordre donné au sergent de saisir Jésus; VIII, 59: première tentative de le lapider; IX, 22: excommunication de quiconque le reconnaît pour le Messie; X, 31: nouvelle tentative plus décidée de le lapider; XI, 53: séance du sanhédrin dans laquelle la mort de Jésus est décidée en principe, de sorte qu'il ne reste plus qu'à trouver les voies d'exécution; XI, 57: première mesure officielle dans ce sens par

l'appel public de témoins contre Jésus; XIII, 27: contrat des chefs avec le traître; XVIII, 3: demande d'un détachement de soldats romains pour opérer l'arrestation: XVIII, 43 et 24: séances d'enquête chez Anne et de jugement chez Caïphe: XVIII, 28: demande d'exécution à Pilate: XIX, 12: suprême moyen d'intimidation employé pour obtenir son consentement: XIX, 16: l'exécution). — Voilà l'histoire telle que la retrace le quatrième évangile. Comment donc Reuss peut-il sérieusement poser cette question: « Y a-t-il quelque part la moindre trace d'un progrès, d'un développement, n'importe dans quel sens? » (p. 23); et Stap, affirmer que le « dénouement pourrait se trouver à la première page aussi bien qu'à la dernière; » et M. Sabatier, enfin, parler de « piétinements sur place, » qui caractérisent la marche de notre évangile! N'est-ce pas plutôt à la narration synoptique que l'on pourrait adresser ce reproche? Car dans celle-ci Jésus passe brusquement de la Galilée à Jérusalem et périt dans cette ville après cinq journées de lutte seulement! Est-ce une préparation suffisante pour une telle catastrophe? Reuss s'offusque de ce que, V, 16, il est dit qu'on cherche déjà à le faire mourir. Mais il peut lire exactement la même chose dans l'évangile de Marc, celui qui est, à ses yeux, le type de la narration la plus primitive, III, 6: « Alors les pharisiens tinrent conseil avec les Hérodiens contre lui *pour le faire périr.* » Cela est dit à la suite d'un des premiers miracles et au commencement du ministère galiléen.

La forte unité du récit johannique apparaît enfin dans les données exactes et complètes au moyen desquelles est jalonnée en quelque sorte la marche du ministère de Jésus, tellement que, par le moyen de cet écrit et de cet écrit seulement, nous pouvons en établir les dates principales et en recomposer le cadre. Voici les données qu'il nous fournit. II, 12 et 13: une première Pâque, où Jésus inaugure son œuvre publique; elle est suivie d'un travail de plusieurs mois en Judée et enfin d'un retour en Galilée par la Samarie, vers le mois de décembre de cette même année; ch. V: une fête à Jérusalem, assurément celle de Purim, au printemps suivant et un mois avant la Pâque; VI, 4: la seconde Pâque, que Jésus ne peut aller célébrer à Jérusalem, tant est grande

l'hostilité contre lui, et qu'il passe en Galilée; VII, 2: la fête des Tabernacles, dans l'automne de cette seconde année, à laquelle Jésus ne peut se rendre qu'incognito et comme par surprise; X, 22: la fête de la Dédicace, deux mois plus tard, en décembre, où il ne fait de nouveau qu'une apparition à Jérusalem; enfin XII, 1: la troisième Pâque, où il meurt. Voilà une série de dates esquissée d'une main ferme, avec des intervalles naturels, qui nous oriente suffisamment sur la marche et sur la durée du ministère du Seigneur, et qui nous permet d'en tracer un tableau rationnel. Le seul récit qui ne rentre pas organiquement dans cet ensemble si fortement lié est celui de la femme adultère, qui n'appartient d'une manière logique ni au développement de l'incrédulité, ni à celui de la foi, et qui serait ainsi suspect à une oreille délicate, même quand les témoignages externes ne l'excluraient pas aussi positivement qu'ils le font.

Mais en même temps cette narration si une, si suivie, si graduée, formant un si bel ensemble, se trouve être étonnamment *fragmentaire*. Elle commence au milieu du ministère de Jean-Baptiste, sans en avoir décrit la première partie. Elle s'arrête à la scène de Thomas, sans que les apparitions subséquentes en Galilée ni l'ascension elle-même soient mentionnées. — VI, 70, Jésus dit aux apôtres: « Ne vous ai-je pas choisis, vous douze? » Et il n'a pas encore été dit un mot de la fondation de l'apostolat; le lecteur ne connaît que cinq des disciples, depuis le ch. I. — Au verset 71, Judas Iscariote est nommé comme un personnage parfaitement connu: et c'est la première fois qu'il est mis en scène. — XIV, 22, la présence d'un autre Judas parmi les Douze est supposée connue: et elle n'a point été mentionnée. — XI, 1, Béthanie est appelé *le bourg de Marie et de Marthe, sa sœur*; et le nom de ces deux femmes n'a pas encore été prononcé. — XI, 2, Marie est désignée comme celle « qui avait oint de parfum le Seigneur »; et ce trait, supposé connu du lecteur, n'est raconté que plus tard (XII, 3 et suiv.). — II, 23, il est parlé de ceux qui crurent à Jérusalem *en voyant les miracles que Jésus faisait*; III, 2, Nicodème fait allusion à ces mêmes miracles, et IV, 45, il est dit que les Galiléens accueillirent Jésus à son retour, *parce qu'ils avaient vu les miracles* qu'il

avait faits à Jérusalem ; or, pas un seul de ces miracles n'est raconté !

Nous avons vu que, depuis la première Pâque jusqu'au retour de Jésus en Galilée, ch. IV, il s'est écoulé sept à huit mois (d'avril en décembre). Or, de tout ce qui s'est passé durant ce temps, dans ce long séjour en Judée, à l'exception du seul entretien avec Nicodème, nous ne connaissons qu'un fait : la continuation du baptême de Jean-Baptiste à côté de celui de Jésus et le dernier témoignage rendu par le précurseur (III, 22 et suiv.). — Depuis le retour de Jésus en Galilée, ch. IV, jusqu'à son nouveau voyage à Jérusalem, ch. V (fête de Purim), il s'écoule trois mois que l'auteur résume dans ce simple mot : *après ces choses*, V, 1. — Entre ce voyage à Jérusalem et la seconde Pâque, ch. VI, il y a tout un mois dont nous ne savons rien que cette seule parole, VI, 2 : « Et une grande multitude l'accompagnait, parce qu'ils voyaient les miracles qu'il accomplissait sur les malades. » De ces nombreux miracles qui attiraient les foules, pas un de raconté ! — Entre cette Pâque, ch. VI, et la fête des Tabernacles, ch. VII, c'est-à-dire durant les six mois d'avril à octobre, il s'est passé assurément bien des choses ; nous n'avons là-dessus que ces deux lignes, VII, 1 : « Et Jésus allait et venait après cela en Galilée ; car il ne voulait pas aller en Judée. » — Entre cette fête et X, 22 (décembre), deux mois, puis, de là à Pâques, trois mois, dont (sauf la résurrection de Lazare) rien n'est rapporté. — Ainsi, sur deux ans et demi, vingt mois touchant lesquels silence complet ! ¹

XVIII, 13, il est dit que l'on conduisit Jésus chez Anne *premièrement* : cette expression annonce une séance subséquente dans un autre local. Le récit de cette séance est omis. Elle est bien indiquée (v. 24 : « Et Anne envoya Jésus lié chez Caïphe, le grand-prêtre »), mais non racontée ; et cependant elle est un des chaînons les plus indispensables de l'histoire, puisque, dans la séance chez Anne, on ne s'était

¹ Comment, en face de pareils faits, un écrivain qui se respecte peut-il écrire les lignes suivantes : « Jean, on le sait (!), ne présente aucune trace de lacune, ou de compartiments dans lesquels se rangeaient les matériaux fournis par les synoptiques. » (Stap, *Études historiques et critiques*, p. 259).

livré qu'à une simple enquête et que, pour une exécution capitale, il fallait nécessairement une séance officielle du sanhédrin où la sentence fût prononcée selon certaines formes déterminées. La comparution suivante devant Pilate, où les Juifs s'efforcent d'obtenir de lui la confirmation de la sentence, ne laisse aucun doute sur le fait que celle-ci a été réellement prononcée. Or tout cela est omis dans notre récit, aussi bien la séance chez le grand sacrificateur Caïphe, que le prononcé de la sentence. Comment expliquer l'omission de pareils faits ? — III, 24, ces mots : « Or Jean n'avait pas encore été mis en prison, » supposent dans l'esprit du lecteur l'idée qu'à ce moment il était déjà arrêté. Or, pas un mot dans ce qui précède n'était propre à provoquer un semblable malentendu.

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

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

1° Il n'y a pas entre les deux roues d'un engrenage une relation d'adaptation plus intime que celle que l'on remarque, à une étude un peu attentive, entre les deux narrations que nous comparons. Les pleins de l'une correspondent aux lacunes de l'autre, comme les reliefs de celle-ci aux vides de la première. Jean commence son récit avec la dernière partie du ministère du Baptiste, sans en avoir décrit la première moitié, sans même avoir raconté le baptême de Jésus : juste l'inverse de ce que nous trouvons chez les synoptiques. Il raconte l'appel des premiers croyants au bord du Jourdain, sans mentionner leur élévation subséquente au rang de disciples permanents sur les bords du lac de Génézareth ; encore l'inverse du récit synoptique. Il

constate antérieurement au ministère galiléen un assez long ministère en Judée qu'omettent les synoptiques ; puis, arrivant à l'époque du ministère galiléen, si richement décrit par ses devanciers, il n'en rapporte, en commun avec eux, qu'une seule scène, celle du ch. VI (nous verrons par quel motif il fait cette exception), et, pour tout le reste de ces 10-12 mois du travail galiléen, il se borne à en indiquer le cadre et les compartiments, sans les remplir autrement que par ces deux brefs résumés, le v. 1 du ch. VI et le v. 1 du ch. VII. Ces compartiments, laissés vides, ne peuvent s'expliquer naturellement que comme références à d'autres récits que l'auteur sait connus de ses lecteurs. Mais, tandis qu'il passe ainsi, sans entrer dans le moindre détail, sur tout le ministère galiléen, il insiste avec prédilection sur les séjours à Jérusalem, qu'il décrit de la manière la plus circonstanciée et dont l'omission chez les synoptiques est une lacune si frappante¹. Dans le dernier séjour à Jérusalem, il omet les questions embarrassantes qui furent adressées à Jésus dans le temple, mais il raconte avec soin la tentative des Grecs, omise dans tous les autres récits. Il donne une place dans le tableau du dernier repas à l'acte du lavement des pieds et omet celui de l'institution de la Cène ; et dans le récit du jugement de Jésus, il relève la comparution chez Anne, omise par tous les autres, et passe en échange sous silence la grande séance du sanhédrin chez Caïphe, où Jésus fut condamné à mort. Dans le tableau de la croix, il rappelle trois paroles de Jésus non rapportées par ses devanciers, et il omet les quatre mentionnées par eux. Parmi les apparitions du Ressuscité, celles de Marie-Madeleine et de Thomas, omises ou à peine indiquées par les synoptiques, sont décrites d'une manière circonstanciée : une seule d'entre les autres est rappelée, et elle l'est avec des détails tout spéciaux.

Le rapport d'emboîtement avec les synoptiques, que nous avons signalé, pourrait-il ressortir d'une manière plus évidente ? Nous ne concluons nullement de là que Jean ait raconté *pour les compléter*, — il s'est proposé assurément un

¹ Nous pensons avoir expliqué cette étonnante omission dans notre *Introduction au N. T.*, II, p. 290-293.

but plus élevé, — mais nous croyons pouvoir affirmer qu'il a écrit *en les complétant* ; que compléter a été, non son but, mais l'une des normes de sa narration. Il y a eu de la part de l'auteur choix, triage, déterminé par les narrations de ses devanciers. Si son écrit nous laissait quelque doute sur ce point, la déclaration qui le termine devrait nous convaincre : « Jésus a fait *beaucoup d'autres* signes, en présence de ses disciples, qui ne sont pas écrits *dans ce livre-ci* (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ). » Les expressions employées ici signifient deux choses : 1^o qu'il a laissé de côté une partie des faits qu'il eût pu raconter encore ; 2^o que ces faits, il les a omis parce qu'ils étaient rapportés déjà dans d'autres écrits que le sien (*ce livre-ci*, opposé à d'autres). Quels étaient ces livres ? Il est impossible de ne pas reconnaître aux indices suivants nos trois synoptiques : L'élection des Douze, que rappelle Jean VI, 70, est racontée Marc III, 13-19 et Luc VI, 12-16. Les deux sœurs, Marthe et Marie, nommément désignées, Jean XI, comme des personnes déjà connues, sont introduites sur la scène évangélique par Luc (X, 38-42). La confusion des deux premiers retours en Galilée (comp. Jean I, 44 et IV, 3), que Jean prend si évidemment à tâche de dissiper (II, 14 et IV, 54), se trouve chez nos trois synoptiques (Matth. IV, 12 et parall.) : et l'idée que nulle activité de Jésus en Judée n'avait précédé l'emprisonnement de Jean-Baptiste, idée que Jean rectifie III, 24, se trouve expressément énoncée chez Matthieu et Marc (pass. cités). Comment donc douter de la corrélation étroite et réfléchie du récit de Jean avec celui des évangiles synoptiques ? Renan l'a toujours reconnue ¹. Et Reuss, après l'avoir plus ou moins contestée ², a consenti enfin à l'admettre. Il va même, comme nous allons le voir, jusqu'à transformer cette corrélation en un rapport de dépendance de Jean

¹ « La position de l'écrivain johannique est celle d'un auteur qui n'ignore pas qu'on a déjà écrit sur le sujet qu'il traite, qui approuve bien des choses dans ce que l'on a dit, mais qui croit avoir des renseignements supérieurs et les donne sans s'inquiéter des autres » (p. 534).

² Il disait précédemment : « On ne peut découvrir qu'avec peine dans cet évangile les traces d'une relation avec les évangiles prétendus antérieurs. Les faits ne contraignent point absolument à admettre que l'auteur ait eu connaissance de nos évangiles synoptiques. »

relativement aux synoptiques. Baur et Hilgenfeld reconnaissent également cette relation, de sorte qu'elle peut être envisagée comme un fait acquis.

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

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

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

Baur avait affirmé la dépendance où se trouve Jean, pour tous les renseignements vraiment historiques, à l'égard de la narration synoptique : Holtzmann a cherché à la démontrer en détail, et Reuss a fini par se déclarer, en dépit de ses négations antérieures, converti à cette opinion ¹.

Il faut bien distinguer ici entre la corrélation que nous venons de constater et qui, comme toute relation quelconque, est une sorte de dépendance (mais uniquement quant au mode de narration), et la dépendance qui porterait sur la connaissance même des faits. Autant nous affirmons la pre-

¹ « Dans mes ouvrages précédents, j'ai cru pouvoir maintenir l'indépendance du quatrième évangile à l'égard des textes synoptiques. J'ai dû me ranger à l'avis contraire qui est partagé aujourd'hui par ceux-là même qui, du reste, adoptent les opinions traditionnelles. » (*La Théologie johannique*, p. 76.)

mière, autant nous sommes en mesure de nier la seconde et d'affirmer que l'auteur du récit johannique est en possession d'une source de renseignements qui lui est propre et qui, pour le fond des récits, le rend absolument indépendant de la tradition synoptique. Consultons les faits :

Ce n'est pas par les synoptiques qu'il connaît le témoignage public que le précurseur a rendu à Jésus. Car, avant le baptême de Jésus, rien de semblable ne lui est et ne pouvait lui être attribué par eux, et après le baptême, les synoptiques ne mentionnent plus que cette seule parole de Jean qui est plutôt une expression de doute : « Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » Et cependant la réponse de Jésus à l'interrogatoire officiel du sanhédrin sur sa compétence messianique (Matth. XXI. 23 et parall.) implique l'existence d'un témoignage public et bien connu du précurseur, tel que celui que raconte Jean I, 19 et suiv. — Ce n'est pas des synoptiques que Jean a tiré le récit des premières relations de Jésus avec ses plus anciens disciples (ch. I) ; et cependant ces relations sont nécessairement supposées par l'appel de ceux-ci à la vocation de pêcheurs d'hommes, au bord du lac de Génézareth (Matth. IV, 18 et suiv.). — Ce n'est pas des synoptiques que Jean a appris que Jésus a inauguré son ministère public par la purification du temple, puisque ceux-ci placent cet acte dans son dernier séjour à Jérusalem. Or, toutes les vraisemblances sont en faveur de l'époque assignée par Jean à ce fait. Reuss le reconnaît lui-même, puisque, d'après lui, si Jésus a été plusieurs fois à Jérusalem (ce qu'il accepte), il est presque impossible d'admettre qu'il ait été indifférent la première fois à ce qui aurait pu exciter sa sainte colère dans une occasion postérieure ¹. — Ce n'est assurément pas aux synoptiques que Jean emprunte la correction qu'il apporte à leur propre récit, III, 24, en rappelant ce qu'ils ignoraient, que Jésus et son précurseur avaient baptisé simultanément en Judée au commencement du ministère du Seigneur, et IV, 54 (comp. avec I. 44 et IV, 3), en distinguant nettement entre les deux premiers retours de Jésus en Galilée, fondus en un par le récit synoptique. Et pourtant chacun est obligé de convenir que

¹ P. 439.

ces corrections sont des rectifications fondées et conformes au cours réel de l'histoire ; car 1^o si Jésus n'eût pas d'abord enseigné publiquement en Judée, l'emprisonnement de Jean-Baptiste n'eût pas été une raison pour lui de s'éloigner et de repartir pour la Galilée (Weizsäcker) ; et 2^o il reste dans le récit synoptique une lacune évidente entre le baptême de Jésus et l'emprisonnement de Jean-Baptiste, lacune que comble précisément le récit johannique (Holtzmann). Westcott dit parfaitement : « Matth. IV, 12 et Marc I, 14 n'ont de sens que par la supposition d'un ministère *judéen* de Jésus, que ces livres n'ont pas raconté. »

Ce n'est pas aux synoptiques que Jean emprunte le récit des séjours à Jérusalem, trait qui distingue le plus profondément sa narration de la leur. Or, si le récit johannique possède sur l'autre un caractère prononcé de supériorité, c'est bien en ce point, on peut le dire. Keim parle, il est vrai, très pathétiquement de ces « voyages essoufflés ¹ » de Jésus à Jérusalem ! Tout le monde n'en est pas moins d'accord sur ce sujet. Weiss s'exprime ainsi : « Toutes les considérations historiques parlent en faveur du récit de Jean, et dans les récits synoptiques eux-mêmes il ne manque pas d'indices qui conduisent à cette manière de comprendre l'histoire. ² » Renan lui-même fait remarquer que « des transplantés depuis quelques jours [les disciples, à supposer qu'ils n'eussent pas encore séjourné auparavant à Jérusalem] n'eussent pas choisi cette ville pour leur capitale... » Et il ajoute : « Si les choses se fussent passées comme le veulent Marc et Matthieu, le christianisme se fût surtout développé en Galilée ³. » Hausrath et Holtzmann s'expriment dans le même sens ⁴. Sans poursuivre cette énumération, bornons-nous à citer Hase qui, en peu de lignes, nous paraît résumer la question : « Pour autant que nous connaissons les circonstances du temps, il était naturel que Jésus dût chercher à obtenir la reconnaissance nationale [de sa dignité messiani-

¹ « Das athemlose Festreisen. »

² Introd. au Comment. sur Jean, 8^e éd., p. 34.

³ *Vie de Jésus*, 13^e éd., p. 487.

⁴ *Neutestam. Zeitgesch.* I, p. 385 ; *Gesch. des Volks Isr.* II, p. 372 et 373.

que] au centre même de la vie du peuple, dans la ville sainte; et même la haine mortelle des prêtres à Jérusalem serait plus difficilement explicable si Jésus ne les avait jamais menacés de tout près. Mais il est très naturel que ces voyages à Jérusalem, en tant que déterminations chronologiques, se soient effacés dans la tradition galiléenne et fondus dans l'unique et dernier voyage qui conduisit Jésus à la mort. Dans les évangiles synoptiques eux-mêmes, se sont conservées les traces d'un séjour antérieur de Jésus dans la capitale et ses alentours: « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les « prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, comme bien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme « une poule rassemble ses poussins sous ses ailes; et « vous ne l'avez pas voulu! » Cette exclamation douloureuse, échappée du plus profond du cœur de Jésus, ne trouve pas son explication dans le séjour unique et bref que Jésus fit dans cette ville d'après les synoptiques. C'est un subterfuge que l'explication de Baur, qui pense que les enfants de Jérusalem sont pris ici comme représentants du peuple entier, tandis que cette allocution s'adresse de la manière la plus précise et la plus locale à Jérusalem même; comme aussi c'est un pur expédient de Strauss, de voir là la citation d'un passage d'un écrit perdu (« la Sagesse de Dieu »), passage qui, en tout cas, n'eût pu être mis ainsi dans la bouche de Jésus qu'autant que la conscience publique se souvenait de plus d'un séjour à Jérusalem. D'après les synoptiques aussi, d'ailleurs, Jésus a des hôtes à Béthanie, chez lesquels il retourne chaque soir...⁴ » M. Sabatier rappelle en outre le maître de l'ânon à Bethphagé, celui de la maison où Jésus fait préparer la Pâque à Jérusalem, Joseph d'Arimathée qui vient réclamer son corps. Il est difficile de croire que toutes ces relations de Jésus en Judée aient été contractées dans les quelques jours seulement qui précéderent la Passion. Enfin, n'oublions pas ce fait remarquable, que Luc lui-même place à une époque bien antérieure la première visite de Jésus chez Marthe et Marie (X, 38 et suiv.).

Reuss ne peut se refuser au poids de ces raisons. Tout en

⁴ *Geschichte Jesu*, 1876, p. 40.

continuant à penser que le choix de ce théâtre a été dicté à l'auteur « par la nature même de l'antithèse, l'antagonisme entre l'Évangile et le judaïsme, » que c'est par conséquent « la pensée théologique qui a créé ce cadre, » il n'en est pas moins obligé de convenir « qu'il y a des traces évidentes d'une présence plus fréquente de Jésus à Jérusalem » que celle dont parlent les synoptiques. Mais si la vérité historique est si *évidemment* du côté de Jean, comment soutenir d'autre part que « c'est à la pensée théologique qu'est dû ce cadre ¹ » ?

Reuss est également conduit par les faits à donner la préférence au cadre *chronologique* du récit de Jean, qui assigne au ministère de Jésus deux ans et demi de durée, et non une seule année seulement, comme paraît le faire le récit synoptique. « Nous ne pensons pas, dit-il, que l'on puisse affirmer que Jésus n'a employé qu'une seule année de sa vie à agir sur l'esprit de son entourage... ² » Weizsæcker fait la même observation : « La transformation dans les idées, les intuitions, les croyances précédentes des apôtres, pour pouvoir survivre à la catastrophe finale et surgir de nouveau immédiatement après, devait avoir pénétré jusqu'au fond. Il fallait pour cela l'école d'un contact prolongé avec Jésus. Il ne suffisait ici ni d'enseignements, ni d'émotions ; il fallait croître dans l'union intérieure et personnelle avec le Maître ³. » Aussi Renan déclare-t-il que la mention des différents séjours de Jésus à Jérusalem (et par conséquent de ses deux à trois années de ministère) « constitue pour notre évangile un triomphe décisif ⁴. » Ce n'est pas ici un détail secondaire dans la relation de Jean avec les synoptiques. C'est le point capital. Comment soutenir, après de tels aveux, que le quatrième évangile est dépendant de ses devanciers ? Comment ne pas reconnaître au contraire l'indépendance complète des matériaux dont il dispose et leur supériorité *historique* décidée sur la tradition consignée dans les synoptiques ?

¹ *Théol. johann.*, p. 57-59.

² P. 58.

³ *Untersuchungen*, p. 343.

⁴ P. 487.

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

On sait que, d'après le récit de Jean, le jour de la mort de Christ a été le 14 nisan, jour de la préparation du repas pascal, et non, comme il le paraît au premier coup d'œil chez les synoptiques, du moins chez Matthieu et Marc, le 15, lendemain de ce repas¹. On a prétendu que cette différence provenait de ce que l'auteur du quatrième évangile avait voulu faire coïncider le moment de la mort de Jésus avec celui où l'on immolait l'agneau pascal, cérémonie qui avait lieu le 14 dans l'après-midi ; et cela dans un intérêt purement dogmatique et typologique. Il est difficile de comprendre ce que l'auteur aurait gagné en opérant une transposition aussi violente du fait central de l'Évangile, celui de la croix. Car enfin, le rapport typique entre l'immolation de l'agneau et le crucifiement de Christ ne dépend pas de la

¹ Je crois avoir prouvé, dans mon *Introd. au N. T.* (II, p. 294, 544-542), que Luc est, sur ce point important, d'accord avec Jean.

simultanéité de ces deux actes. Cette relation avait déjà été proclamée par Paul (2 Cor. V, 7 : « Christ, notre pâque, a été immolé pour nous »); elle était reconnue par toute l'Eglise, sur le fondement de la parole sacramentelle : « Faites ceci en mémoire de moi, » par laquelle Jésus s'était substitué à l'agneau pascal. Il est plus aisé, en échange, de comprendre ce que l'auteur risquait de perdre en faisant subir à l'histoire une altération de ce genre : il compromet-tait dans l'Eglise l'autorité de son écrit et, par là même (pour nous mettre au point de vue de ceux qui donnent cette explication), celle de sa conception du Logos, qui d'ailleurs n'avait rien à faire avec le symbolisme typologique et judaïque et y était même contraire. Mais il y a plus : nous montrerons, et cela par les synoptiques eux-mêmes, que la date johannique est la véritable. Reuss ne peut s'empêcher de l'admettre avec nous par les mêmes raisons (les faits signalés Marc XIV, 21. 46 et parall., qui n'ont pu se passer en un jour sabbatique, comme l'était le 15 nisan)¹. Ici encore c'est donc le récit de Jean qui remet en lumière le vrai cours des choses, laissé dans l'ombre par la narration synoptique².

Nous n'entrerons pas dans l'étude détaillée des récits de la Passion et de la résurrection. Je puis me borner à citer ce jugement général de Renan sur les derniers jours de la vie de Jésus : « Dans toute cette partie, le quatrième évangile contient des renseignements particuliers infiniment supérieurs à ceux des synoptiques. » Et relativement au fait de la résurrection de Lazare, il ajoute : « Or, chose singulière, ce récit est lié avec les dernières pages [de l'histoire évangélique] par des liens tellement étroits que, si on le rejette comme imaginaire, tout l'édifice des dernières semaines de la vie de Jésus, si solide dans notre évangile, croule du même coup³. » Et, en effet, tout est historiquement lié dans

¹ Voir *Théol. johann.*, p. 60.

² Voir la discussion générale de cette question de date dans mon *Introd. au N. T.*, II, p. 293-295, et à la fin du chap. XIX de Jean, dans le Commentaire. J'y reviens encore dans le Supplément du présent volume, pour répondre aux arguments du prof. Schürer.

³ P. 514.

le récit johannique : la résurrection de Lazare décide l'ovation du jour des Rameaux ; et celle-ci, jointe à la trahison de Judas, contraint le sanhédrin à précipiter le dénouement.

Il est vrai que Hilgenfeld envisage cette explication de la relation entre Jean et les synoptiques comme « une *dégradation* de ces derniers, ceux-ci n'étant plus que des commencements défectueux, dont l'écrit de Jean serait le censeur ¹. » Reuss émet plusieurs fois la même idée : « Singulière manière d'affermir la foi du chrétien, en lui suggérant l'idée que ce qu'il a pu lire précédemment dans Matthieu ou dans Luc a grand besoin d'être corrigé ². » — Mais compléter, c'est confirmer ce qui précède et ce qui suit la lacune que l'on remplit ; et rectifier une inexactitude de détail dans un récit, ce n'est pas ébranler l'autorité de l'ensemble, c'est au contraire l'affermir. Les corrections et compléments apportés par Jean au récit synoptique ont été remarqués dès les premiers siècles de l'Eglise, mais ils n'ont pas porté la moindre atteinte à la confiance qu'on avait en ces écrits.

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

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

Qu'oppose-t-on à ce résultat de faits pour la plupart concédés par les adversaires eux-mêmes ? On prétend malgré tout rencontrer dans le récit johannique certaines traces de dépendance à l'égard du récit synoptique. Holtzmann a exercé dans ce domaine sa virtuosité critique. Voici quel-

¹ *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, I, 1880.

² P. 32.

ques-unes de ses découvertes¹. Jean dit (I, 6) : « Il y eut un homme (*ἐγένετο ἄνθρωπος*). » C'est une imitation du : « Il vint une parole (*ἐγένετο ῥῆμα*), » Luc III, 2. Jean dit (I, 7) : « Celui-ci vint ; » il copie le : « Et il vint, » Luc III, 3. La parole : « Lazare, notre ami, dort » (Jean XI, 14), reproduit celle de Marc V, 39 et parall. : « Elle n'est pas morte, mais elle dort » (lors même que le terme de Marc, *καθεύδει*, est différent de celui de Jean, *κεκοιμηται*). La maladie de Lazare (Jean XI) est une copie du tableau de Lazare, couvert d'ulcères, dans la parabole Luc XVI, 20, et tout le récit de la résurrection de Lazare de Béthanie n'est qu'une fiction créée d'après cette parabole du mauvais riche. Selon Renan, c'est l'inverse. Les deux assertions se valent. Dans Luc, Abraham refuse, comme chose inutile, de renvoyer sur la terre Lazare mort ; chez Jean, Jésus le ramène parmi les vivants : quelle imitation ! On prétend encore à ce point de vue que le tableau de Marthe et Marie, ch. XI, est une imitation de celui de Luc X, 38 et suiv. ; ou bien que les 200 deniers de Philippe (VI, 7) sont tirés du texte de Marc VI, 37, comme les 300 de Judas (XII, 5) empruntés au texte de Marc XIV, 5 ; ou bien que le terme étrange de *νάργος πιστικῆ* (nard pur, digne de foi), chez Jean (XII, 3), provient de Marc (XIV, 3). La comparaison des trois récits de l'onction de Jésus à Béthanie a produit sur Reuss une impression si grande qu'elle a déterminé sa conversion au point de vue de la dépendance, soutenu par Holtzmann². Selon lui, en effet, deux onctions différentes sont racontées par les synoptiques, celle qui eut lieu en Galilée par les mains d'une femme pécheresse chez Simon le pharisien (Luc VII) et celle qui eut lieu à Béthanie de la part d'une femme de l'endroit chez Simon le lépreux (Matth. XXVI ; Marc XIV). « Eh bien, dit Reuss, l'auteur du quatrième évangile nous donne une troisième version », qui ne peut se comprendre que comme un amalgame des deux autres. Il met dans la bouche de Jésus les mêmes paroles que le récit de Marc. Et en même temps il emprunte à Luc ce détail caractéristique, que l'huile fut versée non sur sa tête (Marc et Matth.), mais sur

¹ *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1869.

² *Theol. johann.*, p. 76, note.

ses pieds. De plus, il trouve bon de s'écarter du récit des deux premiers synoptiques en transportant la scène de la maison de Simon le lépreux dans celle de Lazare récemment ressuscité. — La vérité est : 1° que Jean raconte exactement la même scène que Marc et Matthieu ; mais 2° qu'il la raconte avec des détails plus précis, et 3° sans les contredire le moins du monde. Il est plus précis : il indique exactement le jour du repas ; c'est celui de l'arrivée de Jésus de Jéricho à Béthanie, la veille du jour des Rameaux ; chez Matthieu et Marc, toute détermination chronologique manque. Il mentionne l'onction des pieds, celle de la tête s'entendant d'elle-même, puisque c'était la politesse ordinaire (comp. Ps. XXIII, 5 ; Luc VII, 46), tandis que le fait de répandre sur *les pieds* un pareil parfum constituait une prodigalité exceptionnelle ; ce fut précisément ce qui motiva le murmure de quelques disciples et l'entretien suivant. Puis, Jean seul mentionne Judas comme le fauteur du mécontentement qui se fit jour chez quelques-uns de ses collègues. Matthieu et Marc n'emploient ici que des termes vagues : *les disciples ; quelques-uns*. Mais ces évangiles eux-mêmes, par la place qu'ils assignent à ce récit, en en faisant une intercalation et comme un épisode de celui de la trahison de Judas (comp. Marc XIV, 1. 2 et v. 10. 11 ; et le parall. chez Matth.), rendent indirectement témoignage à l'exactitude de ce détail plus précis du récit de Jean. La tradition avait assigné cette place au récit de l'onction précisément en raison du rôle de Judas en cette occasion, qui fut comme le prélude de sa trahison. C'était une association d'idées à laquelle Jean substitue la vraie situation chronologique. Enfin le récit de Jean ne contredit nullement le récit parallèle des deux synoptiques quant à la maison où eut lieu le repas. Car l'expression : « Et Lazare était l'un de ceux qui était à table avec lui » (Jean), bien loin de prouver que le banquet eut lieu chez Lazare, est précisément l'indice du contraire. Il n'eût pas été nécessaire de dire que Lazare était à table dans sa propre maison et que Marthe y servait. Restent le détail identique des 300 deniers et le terme commun *πιστιμη*. Il n'y aurait rien d'impossible assurément à ce que Jean, ayant le récit de Marc sous les

yeux, y eût fait de si légers emprunts ; son indépendance historique générale n'en resterait pas moins intacte. Mais ces emprunts mêmes sont douteux ; car 1^o le récit de Jean possède, comme nous l'avons vu, des détails tout à fait originaux ; 2^o le terme *πιστική* était un terme technique, que l'on opposait à celui, technique également (voir Pline), de *pseudo-nard* ; 3^o les deux chiffres, étant certainement historiques, pouvaient se transmettre dans deux relations indépendantes l'une de l'autre. D'ailleurs, dans le récit de la multiplication des pains, les rôles attribués à Philippe et à André trahissent chez Jean la même indépendance de renseignements que nous venons de constater dans celui de l'onction de Béthanie.

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

Les faits que nous venons de constater renferment, d'une manière générale, la réponse à cette question. Si, dans les cas de divergence précédemment examinés, nous avons constaté à chaque fois la supériorité *historique* incontestable du récit de Jean, que résulte-t-il de là ? Que l'auteur a eu trop de respect pour l'histoire qu'il racontait, pour permettre à l'idée qui l'inspirait de porter atteinte à l'exposé fidèle des faits ; ou que cette idée maîtresse, appartenant à l'histoire elle-même, a plané sur la narration, non comme une cause d'altération, mais comme une norme bienfaisante et conservatrice.

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

Il y a trois faits surtout dont l'*omission* paraît significative à plusieurs critiques : la tentation, l'institution de la sainte Cène et l'angoisse de Gethsémané. Le premier et le troi-

sième de ces faits auraient paru à l'auteur indignes du Logos ; quant au second, il lui suffisait, à son point de vue spiritualiste, d'en avoir dévoilé l'essence dans le discours du ch. VI ; après cela, le rite extérieur n'avait plus de prix à ses yeux. N'en agit-il pas de même à l'égard du baptême ? Il n'en raconte pas non plus l'institution, mais il en expose l'essence, III, 5. — Nous croyons que le silence de Jean sur ces faits s'explique tout différemment. Si l'auteur craignait de compromettre la dignité du Logos en le mettant aux prises avec l'adversaire invisible, lui ferait-il dire XIV, 30 : « Je ne vous parlerai plus guère ; car le prince de ce monde vient ? » Il ne faut pas oublier que le point de départ du récit de Jean est postérieur au fait de la tentation. Il en est de même du baptême de Jésus, qui n'est pas raconté non plus, mais que l'auteur ne songe pas à nier, puisqu'il y fait distinctement allusion dans cette parole attribuée à Jean-Baptiste, I, 32 : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur lui. » — La scène de Gethsémané est omise ; mais elle est suffisamment indiquée par cette parole, qui est une vraie référence aux récits synoptiques, XVIII, 1 : « Après que Jésus eut dit ces choses, il s'en alla avec ses disciples au-delà du torrent du Cédron où il y avait un jardin dans lequel il entra, lui et ses disciples. » Jean agit ici exactement comme il le fait pour la grande séance du sanhédrin, dans laquelle Jésus fut condamné à mort ; cette scène, que suppose nécessairement celle de la comparution devant Pilate, il ne la raconte pas cependant ; mais il se contente de l'indiquer par ces mots, XVIII, 24 : « Et Anne l'envoya lié à Caïphe, le grand sacrificateur » (comp. aussi le : « chez Anne *premièrement*, » v. 13). Cette référence tacite aux synoptiques appartient à la manière de raconter de Jean. Se bornant à une indication délicate qui doit servir de *Nota bene*, il passe sur les traits qu'il sait suffisamment connus de ses lecteurs. S'il voulait éviter de compromettre la dignité du Logos, comment a-t-il raconté au ch. XII, dans une scène que seul il a sauvée de l'oubli, cette lutte intime dont Jésus n'a pas craint de livrer le secret au peuple qui l'entourait, v. 27 : « Et maintenant mon âme est dans le trouble ; et que dirai-je ? » Comment le fait-il *pleurer*

auprès du tombeau de Lazare (XI, 35) et le représente-t-il *troublé en son esprit* en face du traître (XIII, 21) ? — L'omission de l'institution de la sainte Cène s'explique non moins aisément. Jean n'écrivait pas l'évangile pour des néophytes : il racontait au sein d'églises fondées dès longtemps et où la sainte Cène se célébrait probablement toutes les semaines. Bien loin de vouloir retracer le ministère de Jésus dans sa totalité, il faisait ressortir les manifestations en actes et en paroles qui avaient surtout contribué à lui révéler à lui-même le Christ, le Fils de Dieu ; comp. XX, 30. 31. Or, ce but ne l'obligeait point à relever particulièrement l'institution de la Cène ; et comme cette cérémonie était suffisamment connue et universellement célébrée, il pouvait en omettre l'institution sans inconvénient. Il ne raconte pas davantage celle du baptême, quoiqu'il y fasse allusion III, 5 et IV, 2.

Trois exemples doivent montrer à une critique circonspecte combien il faut être sur ses gardes, quand il s'agit de tirer de semblables omissions des conclusions sur les intentions cachées de l'auteur. Il omet le récit de l'élection des douze apôtres ; est-ce pour les dénigrer ? Mais il met lui-même dans la bouche de Jésus cette parole, VI, 70 : « Ne vous ai-je pas *choisis, vous douze* ? » Supposons que cette déclaration ne se trouvât pas là, quelles conséquences une critique passionnée ne tirerait-elle pas de cette omission ? Le quatrième évangile ne raconte pas l'ascension ; prétend-il la nier ? Mais VI, 62, nous trouvons cette parole dans la bouche de Jésus : « Que sera-ce quand vous verrez le Fils de l'homme *montant là où il était auparavant* ? » Le motif de l'omission est tout simplement que le terme du récit, la scène de Thomas, est antérieur à cet événement qui, du reste, convenait on ne peut mieux à l'idée du Logos. S'il se trouvait chez les synoptiques un fait propre à être exploité au profit de cette théorie, certes, c'était celui de la transfiguration. Eh bien ! il est omis, non moins que la scène de Gethsémané. — De tels exemples devraient suffire pour ramener la critique de la fausse voie où elle s'égare depuis un demi-siècle, entraînant après elle un immense public qui la suit aveuglément.

Mais ici l'on nous arrête. Si l'auteur du IV^e évangile,

nous dit-on, se proposait réellement de compléter les deux autres, pourquoi raconte-t-il un certain nombre de faits déjà rapportés par ceux-ci : par exemple, l'expulsion des marchands et la multiplication des pains, l'onction de Marie à Béthanie et l'entrée à Jérusalem le jour des Rameaux ?

Nous l'avons dit déjà : l'auteur n'écrit pas pour compléter. Il se propose un but plus élevé, qu'il indique lui-même XX, 30. 31. Mais dans ces mêmes versets il définit aussi sa méthode, qui consiste à *trier*, parmi les choses déjà écrites ou non encore écrites, ce qui convient le mieux au but qu'il poursuit : motiver sa foi au Christ Fils de Dieu, afin de la reproduire chez ses lecteurs : « Jésus a fait beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre-ci ; mais ceux-ci sont écrits afin que... » Ce mode de triage suppose des omissions, — nous les avons constatées, — mais autorise aussi des répétitions, chaque fois que l'auteur les juge nécessaires ou seulement utiles à son but.

Ainsi l'expulsion des marchands (ch. II) est racontée de nouveau par lui, parce qu'il sait qu'elle a joué, dans le ministère de Jésus et dans le développement de l'incrédulité nationale, un rôle beaucoup plus grave que celui qui lui était attribué dans la narration synoptique. Celle-ci, en plaçant ce fait à la fin du ministère de Jésus, ne permettait plus d'y voir la démarche hardie par laquelle Jésus avait appelé son peuple à se joindre à lui pour commencer la réforme spirituelle de la théocratie ; le refus du peuple et de ses chefs en cette occasion cessait ainsi d'être le premier pas dans la voie de la résistance et du rejet.

La multiplication des pains (ch. VI) n'apparaissait dans les synoptiques que comme l'un d'entre les nombreux miracles de Jésus. Le rôle important de la crise qui était résultée de ce fait, dans l'histoire de l'incrédulité juive, y était à peu près complètement effacé. C'est ce côté du fait que Jean remet en pleine lumière. Il montre le caractère charnel et politique de l'enthousiasme galiléen, qui veut à cette occasion proclamer la royauté de Jésus et qui se heurte immédiatement après aux déclarations par lesquelles celui-ci refuse de promettre aux siens autre chose que la satisfaction de la faim et de la soif spirituelles. En même temps, le fait ainsi

présenté devient un jalon bien marqué dans l'histoire de la foi, en faisant éclater le contraste entre l'abandon de Jésus par la plupart de ses anciens disciples et l'énergique profession de saint Pierre : « A quel autre irions-nous ? Tu es le Saint de Dieu. »

Le récit de l'onction de Béthanie (XII, 1 et suiv.) est, d'un côté, en rapport avec la résurrection de Lazare, qui vient d'être racontée dans le chapitre précédent, et, de l'autre, avec la trahison de Judas, qui va jouer un si grand rôle dans le tableau du dernier repas. Ce double rapport n'apparaissait pas dans les synoptiques, qui ne racontaient pas la résurrection de Lazare et qui, en substituant au nom de Judas les expressions vagues : *quelques-uns* (Marc), *les disciples* (Matth.), ne laissaient pas entrevoir le lien entre cette manifestation malveillante et l'acte monstrueux qui allait suivre.

L'entrée à Jérusalem (XII, 12 et suiv.) est racontée si sommairement par Jean qu'elle n'est réellement qu'un complément du récit synoptique. Ainsi, quand il dit : « Ayant trouvé un ânon, » et qu'il ajoute qu'après l'ascension « les disciples se souvinrent que ces choses étaient écrites et *qu'ils lui avaient fait ces choses,* » tandis que, dans son propre récit, ils ne lui ont rien fait du tout, il est bien évident que, pour le tableau complet de la scène, il renvoie à d'autres récits déjà connus. Seulement il est obligé de rappeler le fait pour le présenter, d'une part, comme l'effet de la résurrection de Lazare (v. 17 et 18), et, de l'autre, comme la cause qui força le sanhédrin à précipiter l'exécution de la sentence déjà rendue contre Jésus (v. 19).

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

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

Un des traits qui distinguent le plus profondément son évangile des précédents, est certainement le cadre chronologique retracé plus haut. La question est de savoir si ce cadre est un produit de l'idée ou s'il appartient à l'histoire réelle. Nous avons déjà montré que, de l'aveu de Reuss, la seconde réponse est la vraie. En quoi importerait-il d'ailleurs à l'idée du Logos que le ministère de Jésus ait duré un an, ou deux ans et plus ? qu'il ait enseigné et baptisé pendant une première année en Judée, avant de se fixer en Galilée, comme le raconte Jean, ou bien au contraire qu'il se soit rendu dans cette contrée immédiatement après son baptême par le précurseur, comme cela paraît ressortir des synoptiques (Matth. IV, 12 et parall.) ? Il semble plutôt que, plus le séjour du Logos sur la terre a été court, plus magnifiquement éclate la puissance de l'œuvre accomplie par lui. Ou bien encore, ces larges interstices, entièrement dénués de faits, qui s'étendent d'un à trois ou même six mois, seraient-ils de pures inventions de l'auteur au profit de la théorie du Logos ? Mais, demande avec justesse M. Sabatier, « si l'auteur avait inventé ce cadre, comment aurait-il négligé de le remplir ? » (p. 188). Reuss croit citer un fait décisif contre la tendance historique de la narration johannique en disant : « Un seul fait remplit toute une saison, VI, 4-VII, 2 » (p. 23). Mais comment ne voit-il pas que ce silence presque total de l'auteur sur le contenu de ces six mois entiers, entre la Pâque et la fête des Tabernacles, est la preuve sans réplique qu'il n'a pas inventé cette « saison » dans un but spéculatif, et qu'il ne l'indique que dans une intention vraiment historique ?

C'est dans le fait des séjours à Jérusalem que l'on croit pouvoir constater de la manière la plus évidente l'influence de l'idée sur la narration johannique. La grande lutte entre la lumière et les ténèbres exigeait pour théâtre la capitale. Mais ceux qui raisonnent ainsi, sont forcés eux-mêmes de reconnaître dans ces séjours à Jérusalem, racontés par Jean, un élément indispensable de l'histoire, un facteur sans lequel ni le dénouement tragique à Jérusalem, ni la fondation de l'Eglise dans cette même ville, ne se peuvent comprendre (voir p. 113-115). Ces séjours ne sont donc pas un

produit de l'idée. Tout ce que l'on peut prétendre, c'est qu'ils ont été *choisis* et relevés par l'auteur comme l'objet principal de son récit, parce qu'il les a jugés particulièrement propres à faire ressortir l'idée dirigeante de son écrit. Ajoutons pourtant ici que cette idée n'est nullement une notion métaphysique, comme celle du Logos, mais le fait du développement de la foi et de l'incrédulité envers Jésus-Christ. A cette explication *idéale* des séjours à Jérusalem, M. Sabatier oppose d'ailleurs avec raison le récit du chap. VI : « On sera bien surpris, dit-il, de voir commencer en Galilée, dans la synagogue de Capernaüm, la crise dont le dénouement viendra à Jérusalem. On ne peut expliquer une telle dérogation au système » — nous disons, nous : au système *prétendu* — « de l'auteur que par le souvenir très net qu'il avait de la crise galiléenne. »

Ici s'élève sans doute une question difficile, la plus obscure de toutes celles qui se rapportent à la relation entre Jean et les synoptiques : celle de l'omission des séjours à Jérusalem chez ces derniers. Nous avons vu que leur récit tout entier suppose ces séjours et les exige ; comment ne les racontent-ils pas ? Cette omission étrange ne nous paraît s'expliquer que par ces deux faits : l'un, que nos trois synoptiques sont la rédaction de la tradition populaire qui s'était formée à Jérusalem après la Pentecôte ; l'autre, que cette tradition avait dès le commencement laissé à l'arrière-plan ces séjours par une raison quelconque qui ne peut être que devinée. Comme nous avons vu que les diverses allusions à la trahison de Judas durant le dernier repas (Jean XIII) s'étaient fondues en une seule dans le récit traditionnel et synoptique, et qu'il a fallu le récit de Jean pour les remettre en leurs places véritables ; que de la même manière le récit des trois reniements de Pierre qui, chez les synoptiques, forme un cycle unique et non interrompu, a retrouvé dans l'évangile de Jean ses articulations naturelles, un fait semblable s'est probablement passé à l'égard des voyages à Jérusalem. Dans la narration populaire, ils vinrent tous se confondre dans ce dernier voyage, le seul qui eût réellement porté coup dans l'histoire de l'œuvre messianique et qui fût par conséquent demeuré

dans la tradition. On remarque aisément, en étudiant les trois récits du ministère galiléen dans les synoptiques, qu'ils sont répartis en certains groupes ou cycles renfermant chacun une même série de récits ; c'est ce que Lachmann a appelé les *corpuscula historiæ evangelicæ*. Les voyages à Jérusalem ne rentraient dans aucun de ces groupes. Et lorsqu'a été consignée la tradition évangélique ainsi répartie et groupée, ces voyages sont restés dans l'ombre. Le contenu même des discours que Jésus avait tenus dans la capitale pouvait également contribuer à cette omission dans l'évangélisation ordinaire. Il n'était pas aisé de reproduire, devant les foules juives et païennes qui entendaient pour la première fois parler de l'Évangile, des discours tels que celui du chap. V de saint Jean sur la dépendance du Fils à l'égard du Père et sur les divers témoignages que le Père rend au Fils ; ou des discussions telles que celles qui sont rapportées dans les chap. VII et VIII, où Jésus ne peut plus dire un mot sans être interrompu par des auditeurs malveillants. Le discours du chap. VI, tenu en Galilée, n'a pu être reproduit par la même raison, tandis que le fait de la multiplication des pains, qui y avait donné lieu, est demeuré dans la tradition. Combien n'était-il pas plus aisé, plus naturel et plus immédiatement utile de reproduire des scènes variées, comme celles de la vie galiléenne, ou des discours et des entretiens moraux, comme les paraboles ou le sermon sur la montagne ? Par toutes ces raisons, ou par quelque autre encore qui nous est inconnue, cette partie importante du ministère de Jésus a été omise dans la tradition et plus tard aussi dans nos synoptiques. Mais, comme le dit si bien Hase, « de même qu'il était dans l'ordre que ceux qui, comme Luc, voulaient décrire la vie de Jésus sans avoir vécu avec lui, s'en tinssent à ce qui était publié et cru dans l'Église sur cette vie, de même il était naturel aussi que, si un disciple intime du Seigneur venait à entreprendre cette œuvre, il s'en tint beaucoup moins au fond commun qui s'était accidentellement et involontairement formulé, qu'à ses propres souvenirs. Puis, un tel homme était moins lié par la piété envers cette sainte tradition ; car il en était

encore lui-même une source vivante. Je ne m'étonne donc pas du tout qu'un évangile johannique, dans sa haute originalité, s'écarte de ce fond commun ; bien plutôt, si un évangile publié sous le nom de ce disciple ne faisait que répéter cet héritage collectif et n'en diffèrait pas davantage que les synoptiques ne diffèrent l'un de l'autre, c'est bien alors que je douterais de l'authenticité de cet évangile ¹. »

On tire aussi une objection des faits miraculeux, au nombre de sept, racontés dans notre évangile ; elle porte sur ces quatre points : 1° Ces faits ont un caractère plus prodigieux encore que ceux des synoptiques ; 2° ils sont présentés comme des manifestations de la gloire du Logos, et non plus comme les effets tout simples de la compassion de Jésus ; 3° plusieurs d'entre ces miracles sont omis par les synoptiques, ce qui, en raison même de leur grandeur extraordinaire, les rend plus suspects ; 4° aucune expulsion de démon n'est mentionnée.

1° Nous croyons qu'il serait difficile de dire en quoi le changement de l'eau en vin à Cana, chap. II, est plus extraordinaire que la multiplication des pains et des poissons, racontée également par nos quatre évangiles. Est-il plus merveilleux de transformer les qualités de la matière que de la produire ? Ce dernier acte n'a-t-il pas plus d'analogie avec l'acte créateur ? — Si, dans la guérison du fils de l'employé royal, chap. IV, le miracle est opéré à distance, il n'en est pas autrement dans celle du serviteur du centenier de Capernaüm, Matth. VIII, et dans celle de la fille de la femme cananéenne, Matth. XV. — L'impotent de Béthesda, Jean V, est malade depuis trente-huit ans : mais que savons-nous du temps depuis lequel l'impotent, dont les synoptiques racontent la guérison avec des circonstances particulières, était paralysé ? — Si, dans le récit de la marche sur les eaux, Jean VI, la barque arrive au rivage immédiatement après l'arrivée de Jésus, le récit de Matthieu présente un détail non moins extraordinaire, la personne de

¹ *Geschichte Jesu*, p. 39 et 40. Remarquons que Hase, dans ce passage, discute la question de l'authenticité. Pour nous, nous ne traitons encore que celle du caractère historique ou spéculatif de notre récit.

Pierre associée au prodige accompli en celle de Jésus. — Restent deux miracles dans lesquels le récit de Jean paraît renchérir sur les faits analogues rapportés par les synoptiques : la guérison de l'aveugle-né, chap. IX, et la résurrection de Lazare, mort *depuis quatre jours*. Par ces deux circonstances toutes particulières, l'auteur se proposerait de glorifier extraordinairement le Logos. — Mais comment accorder une pareille intention avec plusieurs paroles que le même auteur met dans la bouche de Jésus, et dans lesquelles la valeur des miracles, comme moyens de fonder la croyance, est expressément combattue ou du moins rabaisée. « Si vous ne voyez des prodiges et des signes, vous ne croirez point » (IV, 48) : c'est avec ce reproche que Jésus accueille la demande de l'employé royal. « Si vous ne me croyez pas, croyez du moins à mes œuvres » (X, 38); comp. aussi XIV, 11. Et l'auteur qui nous a conservé de pareilles déclarations de Jésus, dont tout le monde reconnaît l'authenticité et la haute spiritualité, se ferait le flatteur du matérialisme religieux le plus grossier, en inventant de nouveaux miracles et en leur donnant un caractère plus prodigieux !

2^o Est-il vrai que notre évangile contraste avec les synoptiques, en ce que ceux-ci présentent les miracles comme des œuvres de compassion, tandis que dans le premier ce sont les signes de la gloire du Logos ? — Mais remarquons avant tout que dans l'évangile de Jean les miracles ne sont pas même attribués à la puissance de Jésus. C'est l'un des traits caractéristiques de cet écrit, qu'il fait des miracles, quant à Jésus, des actes de *prière*, tandis que la puissance opérante est attribuée au Père seul. « Je ne puis *rien* de moi-même, » dit Jésus, V, 30, après la guérison de l'impotent. « Les œuvres que *Dieu m'a donné* de faire, ces œuvres témoignent pour moi, » ajoute-t-il, v. 36. Les miracles ne sont une attestation du Père que parce que c'est le Père qui les accomplit en sa faveur. XI, 41 et 42 Jésus dit publiquement, en face du sépulcre de Lazare : « Père, je te rends grâce de ce que *tu m'as exaucé*... ; je sais bien que *tu m'exauces toujours*. » Il doit donc demander, mendier ses miracles, comme le ferait l'un de nous ; et ces actes seraient la glorification de sa divine puissance ? Sans doute, il est dit aussi, II, 11,

après le miracle de Cana, « qu'il manifesta *sa gloire*, » et XI, 4, « que la maladie de Lazare est pour la gloire de Dieu, » puis, est-il ajouté, « afin que le Fils de Dieu soit glorifié par elle. » Si cette gloire n'est pas celle qu'il puise dans sa propre puissance, quelle peut-elle être ? Evidemment celle qui résulte de sa compassion manifestée dans sa prière, comme la gloire du Père résulte de son amour manifesté par l'exaucement. C'est bien ici la gloire « pleine de *grâce* et de *vérité* » dont parlait l'auteur lui-même, I, 14. Il est donc bien facile d'échapper à l'antithèse que Reuss établit entre les miracles de compassion (dans les synoptiques) et ceux de révélation et de propre glorification (dans saint Jean). La gloire du Fils chez ce dernier consiste précisément à *obtenir* du Père ce que sa compassion réclame. La résurrection de Lazare, par exemple, comment est-elle introduite dans notre évangile ? Par cette parole débordante de tendresse, et qui n'a pas sa pareille dans les synoptiques : « Et Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare » (XI, 5). Pour saisir complètement la manière dont les miracles sont présentés dans notre évangile, il faut bien considérer que le vrai *but* de ces actes dépassait de beaucoup le soulagement de l'être souffrant qui en était l'objet. Si Jésus n'eût été mû que par la compassion pour la souffrance individuelle, pourquoi, au lieu de rendre la vue à quelques aveugles seulement, ne pas extirper du monde la cécité ? Pourquoi, au lieu de ressusciter deux ou trois morts, ne pas anéantir la mort elle-même ? Il ne l'a pas fait, quoique sa compassion l'y eût certainement poussé. C'est que la suppression de la souffrance et de la mort n'est un bien pour l'humanité que comme corollaire de la destruction du péché. Celle-ci doit donc précéder celle-là ; et les miracles étaient des *signes* destinés à manifester Jésus comme celui par lequel le péché d'abord, puis la souffrance et la mort, doivent être un jour radicalement extirpés. Comme l'amour collectif pour l'humanité n'exclut pas la compassion envers un individu particulier, ainsi la notion des miracles chez Jean n'exclut pas le point de vue synoptique, mais le renferme, en le subordonnant à un point de vue plus général.

3^o Mais comment se fait-il que, sur les sept miracles racon-

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

L'omission de la résurrection de Lazare chez les synoptiques est le fait le plus difficile à expliquer. Il ne suffit pas de dire que le miracle a eu lieu en Judée; car, à l'époque où il s'est passé, les synoptiques nous montrent le Seigneur séjournant en Pérée et dans les contrées méridionales. Nous n'avons qu'une explication: la tradition s'est tue sur ce fait par ménagement pour Lazare et ses deux sœurs. Cette famille habitait à deux pas de Jérusalem et se trouvait ainsi exposée aux coups du sanhédrin. Nous lisons, Jean XII, 10, que « les sacrificateurs délibéraient de faire mourir aussi Lazare » avec Jésus, à cause de l'influence qu'exerçait la vue de ce ressuscité sur les nombreux pèlerins arrivant dans la capitale. Il pouvait en être exactement de même après la Pentecôte; et il est probable que l'on trouva prudent pour cette raison de passer ce fait sous silence dans l'évangélisation traditionnelle. On omettait également soit les noms de Marthe et de Marie dans le récit de l'onction (voir Marc et Matthieu), soit le nom de Béthanie, quand les deux sœurs étaient désignées par leurs noms (voir le récit de Luc X, 38). C'est sans doute par une raison analogue que, dans le récit de l'arrestation de Jésus à Gethsémané, le nom du disciple qui tira l'épée fut supprimé dans la tradition (voir les trois récits synoptiques), tandis qu'il est mentionné sans scrupule par Jean, qui écrivait à une époque où aucun inconvénient ne pouvait plus résulter pour Pierre de cette indication précise. On nous objecte, il est vrai, que les récits synoptiques furent rédigés après la mort de Pierre et après celle des membres de la famille de Béthanie; à quoi bon,

par conséquent, ces précautions (voir Meyer) ? Mais aussi n'attribuons-nous nullement ces précautions aux *auteurs* de ces écrits ; nous les attribuons à la tradition évangélique, formée à Jérusalem *dès les jours qui suivirent la Pentecôte*. On voit, par le récit des mauvais traitements que le sanhédrin fit subir aux apôtres, par les martyres d'Etienne et de Jacques et par les persécutions dont Saul se fit l'instrument, qu'à ce moment la puissance des ennemis de Jésus était encore intacte et qu'elle s'exerçait de la manière la plus violente. Leur haine allait croissant avec les progrès de l'Eglise ; et l'on devait craindre, en mettant publiquement en scène ceux qui avaient joué un rôle dans cette histoire, de leur faire payer bien cher un pareil honneur. Jean, qui composait à une époque où il n'y avait plus ni sanhédrin, ni peuple juif, ni temple, et qui écrivait sous l'empire, non de la tradition, mais de ses propres souvenirs, put sans crainte rétablir les faits dans leur intégrité. Voilà pourquoi il désigne Pierre comme l'auteur du coup porté dans la scène de Gethsémané, en même temps qu'à l'occasion de ce nom il se rappelle celui de Malchus, le blessé ; voilà comment il se livre au bonheur de retracer dans tous ses détails l'admirable scène de la résurrection de Lazare.

4° Nous ne nous arrêterons pas longtemps à l'omission des guérisons de démoniaques. L'auteur ne dit-il pas lui-même qu'il y a eu encore dans l'histoire de Jésus des miracles *nombreux, différents* de ceux qu'il a mentionnés (XX, 30 : *πολλά και άλλα σημεῖα*) ? Jésus ne parle-t-il pas, XIV, 30, « du prince de ce monde qui vient à lui ? » Rien n'empêcherait donc l'évangéliste de parler des victoires de Jésus sur ses suppôts. Des faits de possession ne sont mentionnés que rarement en pays grec (Act. XVI et XIX). Ils y étaient moins connus.

Le manque de tenue historique que la critique reproche aux récits de miracles du quatrième évangile, elle le retrouve dans *les personnages* que ce livre met en scène. Ce ne sont pas, prétend-elle, des êtres vivants, mais de simples types. Nicodème est la personnification du docte pharisaïsme. « On le voit venir, mais on ne le voit pas s'en aller ; » c'est là une observation favorite de Reuss ; elle passe d'un

de ses ouvrages dans l'autre. Il ajoute : « En tout cas il n'est plus question de lui. » Enfin il prétend que la réponse faite par Jésus à ce visiteur nocturne « aboutit à une exposition théorique de l'Évangile, » et par conséquent ne s'adresse nullement à lui. — Même appréciation du personnage de la Samaritaine, au ch. IV ; en cette femme est simplement personnifiée « la foi naïve et confiante des pauvres en esprit. » Et de même encore des Grecs du ch. XII ; ils représentent le paganisme aspirant au salut. Quel sens aurait en effet la médiation de Philippe et d'André à laquelle ils ont recours, et qui n'était nullement nécessaire auprès d'un être dont chacun pouvait librement s'approcher ? Ce sont donc des figures idéales, comme il convient à l'essence d'un livre qui n'est qu'un traité de théologie ¹.

Reuss voudrait sans doute que le compte rendu de l'entretien avec Nicodème eût été suivi de cette observation : Et Nicodème s'en retourna en sa maison. Le narrateur n'a pas estimé ce détail nécessaire. Il a jugé plus utile de nous raconter, au chap. VII, qu'en pleine séance du sanhédrin ce même sénateur, qui, au commencement, était venu *de nuit* auprès de Jésus, s'enhardit jusqu'à prendre sa défense et se faire insulter par ses collègues. Il a préféré nous montrer encore, au jour de l'obscurité la plus profonde, lorsque les amis les plus intimes de Jésus désespéraient de lui et de son œuvre, ce même homme offrant à son cadavre, au pied de la croix, un royal hommage et affichant publiquement sa foi à celui en qui il reconnaissait à cette heure le vrai serpent d'airain élevé pour le salut du monde ; comp. Jean III, 14 et 15. Voilà, ce semble, des traits qui attestent la réalité d'un homme, et en face desquels il ne faudrait pas dire : « En tout cas il n'est plus question de lui. » Il est tout aussi faux d'appeler la fin de l'entretien de Jésus avec lui, au ch. III, « une exposition théorique de l'Évangile ; » car chaque parole de Jésus oppose directement un trait du vrai programme messianique au faux programme pharisaïque qu'apportait avec lui Nicodème : Le Messie doit être élevé comme le serpent d'airain ; ce qui signifie : et non comme un nouveau Salomon. Dieu a tant aimé le monde : et non pas

¹ Reuss, p. 14 et 15.

seulement les Juifs. Le Fils est venu pour sauver : et non pour juger les incirconcis. Celui qui est condamné, c'est quiconque ne croit pas : et non le païen comme tel. Celui qui est sauvé, c'est quiconque croit : mais non le Juif comme tel. En ajoutant ce dernier mot : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière, » il est bien clair, pour quiconque se met dans la situation, que Jésus fait une encourageante allusion à la démarche de Nicodème : c'est ici un adieu plein de bonté qui garantit ses progrès futurs. Tout s'applique donc personnellement à lui dans ce récit, du premier mot au dernier. — Est-il possible de se représenter une scène plus réelle et plus vivante que celle du puits de Jacob ? Cette fatigue de Jésus poussée à l'extrême, jusqu'à l'exténuation (*κεκοπιακώς*) ; cette observation malicieuse de la femme : « Comment me demandes-tu à boire, à moi qui suis samaritaine ? » cette cruche qu'elle abandonne et qui demeure là comme un gage de son prochain retour ; ces Samaritains accourant, et dont l'empressement fait sur Jésus l'effet d'une moisson déjà jaunissante à la suite d'une semaille qui vient d'avoir lieu en cet instant même ; ce semeur qui se réjouit de voir, une fois au moins dans sa vie, son travail aboutir à la fête de la récolte ; ces gens de Sychar qui attestent si naïvement la différence entre leur premier acte de foi, fondé uniquement sur le récit de la femme, et leur foi présente, fruit de leur contact avec Jésus lui-même... : quel peintre fait-on de notre auteur en attribuant à son imagination créatrice de pareils mots, un pareil tableau ? — Les Grecs seraient-ils réellement perdus de vue dans la réponse que fait Jésus à la communication de Philippe et d'André ? Mais à quoi donc s'applique cette parole (XII, 32) : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai *tous les hommes* à moi » ? Le Seigneur veut dire : Il ne suffira pas de mon enseignement et de mes miracles pour répandre le règne de Dieu sur la terre et y faire entrer tous les peuples ; il faudra mon élévation sur la croix, suivie de l'élévation sur le trône. Alors seulement, « après qu'il aura été jeté en terre, le grain de semence portera beaucoup de fruit » (v. 24). Alors pourra s'accomplir ce grand fait de la chute du pouvoir de Satan et de la conversion des païens, qui

n'est pas encore réalisable en ce moment. La réponse de Jésus revient donc pour le sens à celle qu'il faisait à la femme cananéenne : « Je ne suis envoyé (durant ma carrière terrestre) qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Il nous importe peu, après cela, de savoir si les Grecs ont été admis ou non à quelques instants d'entretien avec le Seigneur. C'était la situation morale en elle-même et sa gravité pour Israël et pour le monde, que le narrateur voulait signaler, telle que Jésus lui-même l'avait si solennellement caractérisée en cette occasion ; et ce qui prouve que c'est bien Jésus qui a parlé de la sorte, c'est le tableau de l'émotion profonde que ce premier contact avec le monde païen produisit chez lui : « Et maintenant mon âme est pleine de trouble ; et que dirai-je ? Père, délivre-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. » On peut le dire à coup sûr : voilà des paroles qui n'ont pas été inventées et qui en tout cas ne l'ont pas été dans l'intérêt de la théorie du Logos ! Or, si ces paroles sont historiques, toute la scène ne peut pas ne pas l'être. Pour la médiation de Philippe et d'André, il est vraiment plus difficile de comprendre l'objection que de la résoudre.

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

Nous demandons de quel intérêt peut être, au point de vue indiqué, cette *dixième heure* si expressément mentionnée I, 40, ou ce premier séjour de Jésus à Capernaüm, indiqué II, 12, mais dont l'auteur ne nous raconte pas le moindre trait ; en quoi il est avantageux à l'idée du Logos de mentionner, VIII, 20, que le lieu où Jésus parlait était l'endroit appelé *le Trésor* du temple, ou X, 23, que « c'était l'hiver » et que « Jésus allait et venait dans le portique de Salomon » ; ou bien, XI, 54, qu'après la résurrection de Lazare, Jésus se retira en un endroit nommé Ephraïm et

voisin du désert, sans que nous apprenions rien de ce qu'il y fit et dit. Que gagne l'idée du Logos à ce que nous sachions que le nom du serviteur auquel Pierre coupa l'oreille droite s'appelait Malchus, et qu'il était le frère d'un serviteur du grand-sacrificateur ; que ce fut l'apôtre André qui découvrit le petit garçon porteur des deux pains d'orge et des cinq poissons ; ou que les disciples avaient fait déjà vingt-cinq stades quand Jésus les atteignit sur la mer (VI, 8.19) ; ou que, dans la scène du tombeau, Jean fut plus agile que Pierre, mais Pierre plus courageux que Jean ; que ce fut Philippe qui dit : « Montre-nous le Père ; » Thomas qui demanda : « Fais-nous connaître le chemin ; » Jude, « non pas l'Isariote, » qui voulut savoir pourquoi Jésus ne se révélerait qu'aux croyants et non pas au monde (ch. XIV) ? Est-ce du réalisme fictif que fait ici l'auteur en introduisant ces noms, ces chiffres, ces menus détails, ou y attacherait-il quelque signification symbolique en rapport avec la théorie du Logos ? Le sérieux de l'écrit ne permet pas la première explication, le bon sens exclut la seconde.

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

Mais supposons, malgré tant de traits étrangers ou contradictoires à la notion philosophique du Logos, que l'intention de l'auteur fût de proclamer cette thèse nouvelle et d'y gagner l'Eglise : à quoi bon pour cela apporter à la narration généralement reçue des modifications qui ne pou-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
<i>Avant-propos</i>	v
<i>Préliminaires</i>	4
CHAP. I. Coup-d'œil sur la formation de la littérature évan- gélque	4
CHAP. II. Les discussions relatives à l'authenticité du IV ^e évangile.	7
I. Les adversaires	8
II. Les défenseurs	23
III. Les moyens termes	32
IV. Conclusion	34
<i>Livre I. L'APÔTRE SAINT JEAN</i>	37
I. Dans la maison paternelle.	37
II. A la suite de Jésus	39
III. A la tête de l'Eglise judéo-chrétienne	45
IV. En Asie Mineure	54
V. La mort de saint Jean	76
VI. Le rôle de saint Jean.	80
<i>Livre II. ANALYSE ET CARACTÉRISTIQUE DU IV^e ÉVANGILE</i>	82
CHAP. I. Analyse	82
CHAP. II. Caractéristique	98
§ 1. La narration	100
I. L'idée maîtresse	100
II. Les faits	102
III. Les discours	138
A. Relation du prologue avec les discours et la narration en général	139
B. Difficultés alléguées contre le caractère histo- rique des discours	144

	Pag
1. Difficultés internes	145
2. Relations des discours avec ceux de Jean- Baptiste, le prologue et 4 Jean.	154
3. Différences avec les synoptiques	160
C. La notion johannique de la personne de Jésus.	182
§ 2. Relation du IV ^e évangile avec la religion de l'Ancien Testament	189
§ 3. Le style du IV ^e évangile	199
<i>Livre III. L'ORIGINE DU IV^e ÉVANGILE</i>	<i>205</i>
CHAP. I. Le temps	206
De 160 à 170	208
De 130 à 155	216
De 100 à 125	234
Avant l'an 100	246
CHAP. II. L'auteur.	247
§ 1. Les témoignages traditionnels	248
§ 2. Les objections	253
§ 3. La preuve interne	290
§ 4. Hypothèses contraires	304
CHAP. III. Le lieu	306
CHAP. IV. L'occasion et le but	308
<i>Résumé et conclusions</i>	<i>318</i>
<i>Supplément</i>	<i>324</i>