

Frédéric Godet

Commentaire
sur l'évangile
de Jean

Tome 2

LES CLASSIQUES



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

PROLOGUE

I, 1-18.

Chaque évangéliste commence son livre d'une manière appropriée au but de sa narration. Matthieu se propose de démontrer le *droit* de Jésus au trône messianique : il ouvre son récit par sa généalogie. Marc veut tout simplement rédiger des *souvenirs* propres à faire comprendre la grandeur du personnage dont il décrit l'activité : il se jette *in mediam rem*, en racontant sans exorde le commencement du ministère public de Jean et de Jésus. Luc se propose d'écrire une *histoire*, dans le sens propre du mot : il introduit son récit, à la manière des historiens grecs, par un préambule dans lequel il rend compte de ses sources, de sa méthode et de son but. — Le prologue de Jean est également en relation étroite avec le but de sa narration. C'est ce que fera comprendre l'étude de ce morceau remarquable, qui a exercé une influence si décisive sur la conception du christianisme jusqu'à nos jours.

Jusqu'où s'étend ce prologue ? Jusqu'au v. 5 seulement, répond Reuss. Les mots : *Il y eut un homme appelé Jean*, au v. 6, seraient le commencement de la narration ; celle-ci continuerait au v. 14 par la mention de l'incarnation du Verbe, au v. 19 par le récit du ministère du Baptiste, et arriverait enfin avec le v. 35 au ministère de Jésus.

Mais un coup d'œil sur tout le passage v. 6-18 montre que cet arrangement ne répond pas à la pensée de l'évangéliste. L'apparition historique du Messie est mentionnée déjà avant

le v. 14 ; car les v. 11-13 s'y rapportent directement ; puis, si la narration avait réellement commencé avec la mention de Jean-Baptiste au v. 6, pourquoi placer beaucoup plus tard (au v. 15 seulement) son témoignage ? Cette citation vient trop tôt, s'il s'agit de sa situation historique qui sera indiquée exactement v. 27 et 30, ou trop tard, si l'auteur voulait la rattacher à l'apparition du précurseur (v. 6). On ne peut comprendre non plus, dans la manière de voir de Reuss, l'à-propos des réflexions religieuses renfermées dans les v. 16-18, qui interrompraient d'une manière étrange la narration commencée. Il est évident que le v. 18 forme le pendant du v. 1 et ferme le cycle ouvert par celui-ci. La narration ne commence donc qu'au v. 19, et les v. 1-18 forment un tout d'un genre spécial.

Quelle est la marche des idées exprimées dans ce préambule ? Car il est clair que nous n'avons pas ici un simple panchement pieux sans plan arrêté.

Lücke admettait deux parties : la première, v. 1-5, décrivant l'existence *primordiale* du Logos ; la seconde, v. 6-18, retraçant sommairement son apparition *historique*. — Cette division n'explique point la double mention de l'apparition historique de la Parole, v. 11 (*est venue*) et v. 14 (*a été faite chair*). On allègue sans doute que le fait est saisi la seconde fois plus profondément que la première. Mais, si la marche doit être historique, cela ne résout pas la difficulté.

Olshausen et Lange admettent trois sections : 1^o v. 1-5 : l'activité *primordiale* du Logos ; 2^o v. 6-13 : son activité durant le cours de l'*ancienne alliance* ; 3^o v. 14-18 : son incarnation ; puis son activité dans l'*Eglise*. — Ce serait là un plan *historique* complet et rigoureusement suivi. Mais la question est de savoir si l'idée de cette marche est vraiment tirée du texte. Dans les v. 6-8, Jean-Baptiste est nommé personnellement ; rien n'indique qu'il doive représenter ici tous les prophètes et encore moins l'ancienne alliance en général. Puis il faudrait, d'après ce plan, rapporter la venue du Logos, décrite au v. 11, aux révélations de l'ancienne alliance, et ses effets régénérateurs décrits v. 12 et 13, aux bénédictions spirituelles accordées avant la venue de Christ aux Juifs fidèles. Or il est manifeste que les

termes employés par Jean dépassent de beaucoup une semblable application.

Luthardt et Hengstenberg, rejetant l'idée d'une marche historique, admettent une série de *cycles* qui se rapporteraient chacun à la totalité de l'histoire évangélique, en la reproduisant sous différents aspects. Le premier, v. 1-5, résumerait sommairement l'activité du Logos jusqu'à sa venue en chair, en y comprenant l'insuccès général de son ministère ici-bas. Le second cycle, v. 6-13, reprendrait la même histoire en rappelant spécialement le rôle du précurseur, afin d'arriver par là à la mention de l'incrédulité juive. Le troisième enfin, v. 14-18, décrirait une troisième fois l'œuvre de Jésus-Christ, et cela au point de vue des bénédictions extraordinaires qu'elle a apportées aux croyants. — Ce plan se rapproche de la vérité plus que les précédents. Cependant ce serait un procédé assez étrange que d'ouvrir une narration en la résumant trois fois. De plus, si ces trois cycles doivent réellement présenter chaque fois le même sujet, comment se fait-il qu'ils aient des points de départ et des points d'arrivée tout différents ? Le point de départ du premier est l'existence éternelle du Logos ; celui du second, l'apparition de Jean-Baptiste (v. 6) ; celui du troisième, l'incarnation du Logos (v. 14). Le premier aboutit à l'incrédulité du monde (v. 5) ; le second, à l'incrédulité israélite (v. 11) ; le troisième, à la parfaite révélation de Dieu en la personne du Fils (v. 18). Trois paragraphes commençant et finissant si différemment ne peuvent guère être trois sommaires de la même histoire.

Westcott divise en deux parties : I. Le Logos dans son existence éternelle (v. 1) ; II. Le Logos dans sa relation avec la création (v. 2-18). Cette seconde partie renferme trois subdivisions : 1^o les faits fondamentaux, v. 2-5 ; 2^o la manifestation historique de la Parole en général, v. 6-13 ; 3^o l'incarnation comme objet d'expérience individuelle, v. 14-18. Cette subdivision offre une belle progression ; mais la grande disproportion entre les deux parties principales ne prévient pas en faveur de ce cadre général, dont le principal inconvénient est de ne pas mettre suffisamment en relief l'idée centrale, le fait de l'incarnation du Logos,

et d'établir entre la venue de Christ en général et sa venue comme objet d'expérience individuelle une distinction peu simple et qui n'est point suffisamment indiquée dans le texte.

Le Commentaire de Milligan et Moulton propose le plan suivant : 1° La Parole en elle-même et dans ses manifestations générales (v. 1-5) ; 2° La Parole apparaissant dans le monde (v. 6-13) ; 3° La Parole pleinement révélée par son incarnation (v. 14-18). — Mais la différence entre les deux dernières parties ne ressort pas distinctement.

Gess¹ admet quatre parties : I. La relation primordiale du Logos avec Dieu et avec la création (v. 1-4). II. La conduite des ténèbres envers lui (v. 5-13). III. Son habitation comme Logos incarné au milieu des hommes (v. 14-15). IV. Le bonheur que procure la foi en lui (v. 16-18). A la première partie correspondrait la troisième (le Logos avant et après l'incarnation) et de même à la seconde la quatrième (l'incrédulité et la foi). Cet arrangement est ingénieux. Mais correspond-il bien aux articulations marquées dans le texte même, surtout en ce qui concerne la dernière partie ? Il ne le paraît pas. Puis, il semblerait que le Logos avant son incarnation n'a rencontré qu'incrédulité, et comme incarné, que foi, ce qui n'est certainement pas la pensée de l'évangéliste.

Mentionnons enfin la disposition présentée par Düsterdieck : 1° Le Logos et la nature critique de son apparition (v. 1-5) ; 2° Le Logos à partir de son existence divine jusqu'à son apparition historique (v. 6-13) ; 3° Le Logos dès son apparition historique, comme objet de l'expérience et du témoignage de l'Eglise. — Ce plan est grand et simple. Mais où trouver dans le prologue la mention de l'ancienne alliance qui répondrait à la seconde partie ? Le personnage de Jean-Baptiste est mentionné là en raison de son rôle à l'égard de Jésus, nullement comme représentant de toute l'époque israélite. Puis on ne se rend compte, d'après cette marche, ni de la double mention de l'apparition du Logos

¹ *Christi Person und Werk* (2^e éd.), dans le volume : *Das apostolische Zeugnis*, p. 562 et suiv.

(v. 11 et 14), ni de la citation du témoignage de Jean-Baptiste au v. 15.

Malgré les critiques dont a été l'objet la disposition que j'ai proposée, je ne puis autrement que de la reproduire ici, comme celle qui selon moi répond le plus exactement à la pensée de l'évangéliste. Elle se résume dans ces trois mots : Le Logos, l'incrédulité, la foi. La première partie nous présente le Logos éternel et créateur, comme la personne qui va devenir, en Jésus-Christ, le sujet de l'histoire évangélique (v. 1-4). La seconde décrit l'incrédulité humaine envers lui, telle qu'elle s'est réalisée de la manière la plus tragique au sein du peuple le mieux préparé à le recevoir (v. 5-11). La troisième enfin célèbre la foi, en décrivant le bonheur de ceux qui ont reconnu en Christ la Parole faite chair et obtenu ainsi le privilège de rentrer par l'union avec Jésus-Christ dans la plénitude de vie et de vérité que l'homme puisait dans le Logos avant de rompre avec lui par le péché (v. 12-18).

On verra, en étudiant l'évangile, que ces trois idées fondamentales du prologue sont précisément celles qui président à la disposition de la narration tout entière et qui en déterminent les grandes divisions.

Il est difficile sans doute de savoir s'il faut assigner au v. 5 sa place dans le premier ou dans le second morceau. C'est qu'il est la transition de l'un à l'autre et qu'au fond il appartient à tous les deux. Les v. 12 et 13 occupent une position analogue entre le second et le troisième morceau. Remarquons cependant qu'au commencement du v. 12 se trouve un *δέ, mais*, la seule particule adversative du prologue. Par là l'apôtre paraît avoir voulu marquer nettement l'opposition entre le tableau de l'incrédulité et celui de la foi. C'est ce dont me paraissent ne pas tenir compte les nombreux interprètes qui, comme Weiss et Gess, rattachent les v. 12 et 13 à la seconde partie, pour commencer la troisième au v. 14 ; cette circonstance nous engage plutôt à faire commencer le troisième morceau (celui de la foi) au v. 12.

Comme l'ouverture d'un oratorio renferme déjà les principaux thèmes et, comme on dit à cette heure, les *Leitmo-*

tive qui seront développés dans la suite de l'œuvre, ainsi Jean fait ressortir dans ce préambule les trois facteurs essentiels de l'histoire qu'il va retracer : *le Logos*, d'abord, puis *l'incrédulité* et la *foi* dont son apparition a été l'objet.

Les questions générales que soulève ce morceau seront traitées dans un appendice à la suite de l'exégèse.

PREMIÈRE SECTION

I, 1-4.

Le Logos.

Il serait difficile de méconnaître dans ces premiers versets une allusion au commencement de la Genèse. Les premiers mots des deux écrits se correspondent visiblement. Le *commencement*, dont parle ici Jean, ne peut être que celui dont Moïse avait fait le point de départ de son récit. Mais, aussitôt après, les deux écrivains sacrés se séparent. Partant du fait de la création, Moïse descend le fleuve du temps, et arrive à la création de l'homme (v. 26). Jean, parti du même point, suit la marche inverse et remonte du commencement des choses à l'éternité. C'est que son point de mire est plus lointain et que pour arriver plus loin il doit partir de plus haut. L'historien juif n'a en vue que la fondation de l'œuvre théocratique en Abraham, tandis que l'évangéliste veut arriver à la rédemption de l'humanité par Jésus-Christ. Pour trouver celui qui sera l'agent de cette seconde création, au lieu de descendre le cours des choses, il doit remonter au delà même du commencement, avant la création génésiaque.

Au v. 1, Jean trouve dans l'éternité le sujet de l'histoire qu'il va raconter, le Logos ; au v. 2, il se replace avec lui au commencement du temps ; dans le v. 3, il nous le montre coopérant à l'œuvre de la création, qui est la condition de celle de la rédemption ; dans le v. 4 enfin, il dévoile la relation qui de tout temps a existé entre cet être divin et l'hu-

manité, jusqu'au moment où il a paru lui-même comme membre de cette race.

V. 1. « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu¹. » — Ces trois propositions se suivent comme des oracles ; elles énoncent chacune l'un des traits de la grandeur du Logos, avant sa venue en chair. La progression ascendante qui les lie, est indiquée, à la manière hébraïque, par la simple copule *καί, καί, et, et*. — Le *ἐν ἀρχῇ, au commencement*, reproduit manifestement le premier mot de la Genèse (*bereschith*). Il désigne donc naturellement le commencement de l'existence des choses créées. Quelques Pères l'ont appliqué à cette *sagesse* divine que le livre des Proverbes décrit comme le *principe* de l'univers ; mais rien ne saurait justifier un sens si extraordinaire. Plusieurs modernes, tels qu'Olshausen, de Wette, Meyer, entendent par ce commencement l'*éternité*. En effet, l'éternité est, non le commencement temporel, mais le principe rationnel du temps. Et c'est dans ce sens que paraît être pris le mot *ἀρχή*, Prov. VIII, 23 : « Au commencement, avant de créer la terre, » peut-être aussi 1 Jean I, 1 : « Ce qui était dès le commencement (*ἀπ'ἀρχῆς*). » Comme l'observe Weiss², le commencement absolu ne peut être que le point d'où part notre *pensée*. Or, un pareil point ne se trouve pas dans le temps, parce que nous pouvons toujours concevoir dans le temps un point antérieur à celui que nous nous représentons. Le commencement absolu auquel s'arrête notre esprit, ne peut donc être que l'éternité *a parte ante*. Cependant il n'en est pas moins vrai que, comme le reconnaît ce même auteur, l'allusion à Genèse I, 1 détermine le mot *ἀρχή* comme le commencement temporel des choses. Mais, si la notion de l'éternité ne se trouve pas dans le mot lui-même, elle n'en est pas moins impliquée dans la relation logique de ce régime avec le verbe *ἦν, était* (voir plus loin, comp. Keil). Les Sociniens, dans l'intérêt de leur doctrine, ont appliqué ce mot *ἀρχή* au commencement de la *prédication*

¹ L et Grégoire de Nysse lisent *ο* devant *θεος*.

² *Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*, 6^e éd., p. 640.

évangélique, comme Marc I, 1 ; Luc I, 2. Ce sens est évidemment incompatible avec tout ce qui suit ; personne ne le défend plus aujourd'hui. — L'imparf. ἦν, *était*, doit désigner, selon le sens ordinaire de ce temps, la simultanéité de l'acte indiqué par le verbe avec quelque autre fait. Cette simultanéité est ici celle de l'*existence* de la Parole avec le fait désigné par le mot *commencement*. « Quand tout ce qui a commencé commençait, la Parole *était*. » Elle-même donc, elle seule ne commençait pas ; elle *était* déjà là. Or ce qui n'a point commencé avec les choses, c'est-à-dire avec le temps, qui est la forme du développement des choses, appartient à l'ordre éternel. Reuss objecte (*Hist. de la théol. chrétienne*, II, p. 439) que « si l'on conclut de ces mots à l'éternité du Verbe, il faut conclure aussi du commencement de la Genèse à l'éternité du monde. » Cet argument est sans valeur. Car dans la Genèse il n'y a pas l'imparfait *était*, mais le parfait défini *créa*. Quand Jean passe à l'acte de la création (v. 3), lui aussi abandonne l'imparfait pour employer l'aoriste (*ἔγενετο*). La notion d'éternité, nous l'avons vu, n'est pas dans le terme *au commencement*, mais uniquement dans le rapport de ce terme à l'imparfait *était*. — Le terme de *Parole*, non moins que celui de *au commencement*, sert à rappeler le récit génésiaque ; il fait allusion à ce : *Et Dieu dit*, huit fois répété, qui est comme le refrain de ce magnifique poème. Tous ces *dire* de Dieu, Jean les rassemble comme en une parole unique, vivante, douée d'intelligence et d'activité, de laquelle émane chacun de ces ordres particuliers. Au fond de ces paroles divines parlées, il découvre la Parole divine parlante. Mais, tandis que celles-là retentissent dans le temps, celle-ci existe au-dessus et en dehors du temps. — L'idée de cette première proposition est donc celle de l'*éternité* du Logos.

Le mot saillant de la seconde proposition est la prépos. *πρός*, qui, avec le régime à l'accusatif, désigne le mouvement d'approximation vers l'objet ou la personne qui lui sert de régime. Le sens est donc tout autre que si Jean eût dit *μετά*, *dans la société de*, ou *σύν*, *dans l'union avec*, ou *ἐν*, *dans le sein de*, ou *παρά*, *auprès de* (XVII, 5). Cette préposition est choisie pour exprimer sous une forme locale,

comme le font en général les prépositions, la direction, la tendance, le mouvement moral de l'être appelé la Parole. Son aspiration tendait à Dieu. La forme, incorrecte en apparence, par laquelle Jean rattache une prépos. de mouvement (*vers*) à un verbe de repos (*était*), signifie que ce mouvement était son état permanent, c'est-à-dire son essence. Comp. 2 Cor. V, 8; Gal. I, 18. Cet emploi de la prépos. *πρός* n'a évidemment de sens qu'autant qu'il est appliqué à un être personnel. On croit entendre ici un écho de ce pluriel de la Genèse qui indique la communion intime (I, 26) : « Faisons l'homme à *notre* image. » Aussi dans le v. 18 le terme de *Fils* sera-t-il substitué à celui de *Parole*, comme celui de *Père* remplacera celui de *Dieu*. Ce ne sont pas des êtres abstraits, des principes métaphysiques, dont Jean indique ici la relation, mais des personnes. — Le but auquel tend incessamment le Logos est *τὸν Θεόν*, *Dieu* (avec l'article); par là Dieu est désigné comme un être complet en lui-même, indépendamment de la Parole. Ce n'est pas le Logos qui le fait être Dieu, lors même qu'il est inséparable de son Logos. De là résulte déjà que l'existence du Logos repose sur un tout autre principe que celui d'une nécessité métaphysique. — L'idée de cette seconde proposition est celle de la *personnalité* du Logos et de sa communion intime avec Dieu. Mais ainsi se trouve posée dans l'existence divine une mystérieuse dualité. C'est cette dualité que la troisième proposition est destinée à résoudre.

Dans cette troisième propos. il ne faut pas faire de *Θεός* (*Dieu*) le sujet, et de *ὁ λόγος* (*la Parole*) l'attribut, comme si Jean voulait dire: Et Dieu était la Parole. Jean ne se propose pas d'expliquer dans ce prologue ce qu'est Dieu, mais ce qu'est la Parole. Si le mot *Θεός* (*Dieu*), quoique attribut, est placé en tête de la propos., c'est parce que dans ce mot est renfermé le progrès de l'idée, relativement à la propos. précédente. Un anonyme anglais¹ a proposé de ponctuer après *ἦν*, *était*, et de faire de *ὁ λόγος*, *la Parole*, le sujet du v. 2. Le sens serait: « La Parole était en relation avec Dieu et était Dieu. » Puis suivrait dans le v. 2: « Et *cette pa-*

¹ *The prologue of St. John's Gospel* (Plymouth).

role-là (ὁ λόγος ὁῦτος) était au commencement avec Dieu. » Cet auteur n'a pas compris que la triple répétition du mot ὁ λόγος, la *Parole*, dans ces trois premières propositions, était intentionnelle et que cette forme a une solennité particulière; comp. la répétition semblable du mot κόσμος, v. 10 et III, 17. Nous trouvons ici la même forme grammaticale que IV, 24 (πνεῦμα ὁ θεός), où l'attribut est aussi placé en tête de la phrase. — Le mot θεός, *Dieu*, est employé sans article, parce qu'il a le sens d'adjectif et désigne, non la personne, mais la qualité. Sans doute il faut se garder de lui donner par cette raison le sens de *divin*, ce que signifierait le mot θεῖος. L'apôtre ne veut point attribuer au Logos, comme l'exprimerait cet adjectif, une quasi-divinité, un état intermédiaire entre Dieu et la créature. Cette notion serait incompatible avec le rigoureux monothéisme scripturaire. Le Logos est autre chose que le plus parfait des hommes ou le plus élevé des anges; il participe à la θεότης (*déité*). Ce n'est qu'en comprenant ainsi cette proposition qu'elle répond à son but, celui de ramener à l'unité la dualité posée en Dieu dans la précédente. — L'idée renfermée dans la troisième propos. est donc celle de la *divinité* essentielle de la Parole.

A la plénitude de la vie divine appartient donc l'existence d'un être *éternel* comme Dieu, *personnel* comme lui, *Dieu* comme lui; mais dépendant de lui, aspirant à lui, ne vivant que pour lui. C'est cet être que Jean a reconnu dans ce Jésus qu'il a connu comme le Christ, et qui sera l'objet de la narration subséquente (v. 14).

Nous avons donné au mot Logos le sens de *parole* et non celui de *raison* qu'il a ordinairement chez les philosophes grecs. Ce mot signifie les deux choses: 1^o la raison, comme étant par sa nature même en voie de manifestation; et 2^o la parole, comme organe de la raison. Mais la première des deux acceptions est étrangère au N. T. En outre, elle est exclue dans ce passage par le rapport à Gen. I, 1. On ne saurait donc, comme cela a été essayé parfois, donner ici à ce mot le sens philosophique de *raison* divine et l'appliquer à la conscience que Dieu a de lui-même. — Storr et d'autres l'ont pris dans le sens de ὁ λέγων, *celui qui parle*, l'interprète suprême de la pensée de Dieu; d'autres (Bèze,

etc.) dans celui de *ὁ λεγόμενος, l'annoncé, le promis*. Ces deux sens sont grammaticalement inadmissibles. — Hofmann et Luthardt, dans le désir d'éloigner du prologue de Jean tout élément de spéculation philosophique, ont pris ce mot dans le sens qu'à ordinairement dans le N. T. l'expression de *parole de Dieu*: le message du salut. D'après Hofmann, Jésus serait désigné ainsi parce qu'il est le vrai objet de tous les messages divins; d'après Luthardt, comme étant la prédication personnifiée, le message et le messager identifiés. Mais que deviendrait à ces deux points de vue l'allusion à Genèse I, 1 ? Puis, dans les v. suivants, il est parlé de l'œuvre de la création, non de celle de la rédemption. Enfin, si le mot de parole avait ce sens, la propos. du v. 14 : *La Parole a été faite chair*, pourrait-elle encore se comprendre ? Est-il admissible que Jean ait voulu dire par là : Le contenu ou l'agent de la prédication évangélique a été fait chair ? Le fait est que Jésus n'est devenu ce contenu ou cet agent qu'à la suite et par le moyen de l'incarnation. — L'anonyme anglais dont nous parlions, qui appartient évidemment à un parti professant la doctrine unitaire (anti-trinitaire), donne au mot Logos le sens de *déclaration* divine. C'est en effet le décret divin proclamé comme ordre qui a produit l'univers (v. 1-5), puis les révélations prophétiques (v. 6-13), enfin la rédemption chrétienne (v. 14). Toute personnalité de Jésus antérieure à son apparition terrestre est ainsi éliminée du texte de Jean. Mais comment, dans ce sens du mot *parole*, expliquer le *ἦν, était*, du v. 1 ? La *déclaration* de la volonté divine n'est pas éternelle ; il eût fallu dire *ἐγένετο, devint*, comme au v. 3 ; car c'est là un fait historique. La seconde et la troisième proposition du v. 1 ne sont pas plus compréhensibles. Elles signifieraient que l'ordre créateur se rapporte à Dieu (*πρός*), en ce sens que la création est destinée à révéler Dieu, et autres étrangetés du même genre. — Beyschlag, et plusieurs autres après lui, reconnaissent bien dans le v. 1 l'idée de l'éternité du Logos ; mais ils refusent à cet être la personnalité, et ne veulent voir en lui qu'un principe abstrait, préexistant dans l'entendement divin et qui s'est réalisé dans le temps en la personne de Jésus-Christ. C'est à ce sens que revient l'explication socinienne, d'après laquelle le Logos n'aurait préexisté que dans le décret divin, et celle de Ritschl et de son école, qui réduit la préexistence du Christ à l'éternelle *élection* de sa personne comme agent de l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Exégétiquement parlant, toutes ces explications se heurtent à la seconde et à la troisième propos. de notre verset qui, comme nous l'avons vu, impliquent l'une et l'autre la personna-

lité du Logos. Elles sont également en contradiction avec les paroles de Jésus, rapportées par notre évangéliste et d'où il a lui-même tiré la notion formulée dans ce prologue, en particulier celles-ci, VI, 62 : « Quand vous verrez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant. » VIII, 58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » XVII, 5 : « Rends-moi la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. » Ou c'est Jésus qui a tenu ce langage, ou c'est l'évangéliste qui le lui a prêté. Dans le premier cas, Jésus a rendu sur sa personne un faux témoignage, ainsi que l'en accusaient les Juifs. Dans le second, l'apôtre s'est permis de le faire parler à sa guise, et sur un sujet d'une importance capitale. Pour nous, nous envisageons comme moralement impossibles l'une de ces suppositions aussi bien que l'autre. — Meyer a modifié l'opinion précédente en admettant que le Logos, essentiellement impersonnel, avait revêtu le caractère d'une personne au moment de la création et pour opérer cet acte. Cette manière de voir n'a aucun point d'appui dans le texte du prologue ni dans le reste des Écritures. Les trois *ἦν, était*, du v. 1 indiquent bien plutôt un état permanent et identique à lui-même. — Néander, enfin, a vu dans le Logos l'organe par lequel Dieu se révèle, comme dans le Saint-Esprit la force par laquelle il se communique. Nous ne contestons point la vérité relative de cette conception ; nous la trouvons seulement incomplète. Et voici pourquoi : La seconde propos. du v. 1 nous montre le Logos tourné primordialement, non point *ad extrâ*, vers le monde pour révéler Dieu, mais *ad intrâ*, vers Dieu lui-même. Le Logos ne révèle Dieu au monde qu'après s'être plongé en Dieu. Il interprète dans le temps la révélation de Dieu qu'il reçoit ou plutôt qu'il *est* lui-même éternellement.

A l'essence divine appartient donc un être qui est à Dieu ce que la parole est à la pensée, ce que le visage est à l'âme. Reflet vivant de Dieu au dedans, c'est lui qui le révèle au dehors. Cette relation implique à la fois la communion personnelle la plus intime et la subordination la plus parfaite. Comment ces deux faits peuvent-ils se concilier ? A une seule condition : c'est que cette existence éternelle du Logos soit affaire, non de nécessité métaphysique, mais de libre amour. « Dieu est amour. » Or ce qu'il est, il l'est librement et essentiellement tout ensemble. Il en est de même du Logos. Son existence est affaire d'éternelle essence et de libre volonté divine, ou, ce qui réunit ces deux notions, de nécessité morale (comp. XVII, 24). Il convient à l'homme de se souvenir de cette parole de Christ lui-même : « Nul ne connaît le Fils que le Père » (Luc X, 22 ; Matth. XI,

27), et de cette autre de l'apôtre Paul : « Nous ne voyons maintenant que confusément, et comme dans un miroir ; alors nous connaissons comme nous avons été connus. » (Voir encore les considérations générales sur le prologue à la fin du v. 18.)

V. 2. « Cette Parole était au commencement avec Dieu. » — Avec ce Logos que Jean vient en quelque sorte de découvrir dans l'éternité, il se replace à ce commencement du temps (v. 1) d'où il était remonté jusqu'avant le temps, et descend maintenant le cours des âges, afin de montrer le Logos fonctionnant dans l'histoire du monde comme organe de Dieu, avant le moment où il apparaîtra lui-même sur la terre. — Le pron. *ὄρθος*, *ce Logos-là*, reproduit plus spécialement l'idée de la troisième proposition du v. 1 : *cette Parole-Dieu* ; mais l'apôtre y joint celle des deux premières, de manière à résumer dans ce verset le contenu des trois propos. du v. 1 et à expliquer ainsi le rôle de créateur qu'il va attribuer au Logos dans le v. 3. Il n'y a donc dans le pron. *ὄρθος* aucune opposition à un autre être quelconque, comme le suppose Meyer et comme l'indiquerait la traduction de Rilliet : « *C'est elle qui était...* » — L'allusion au récit de la Genèse, dans les mots : *avec Dieu*, n'est pas moins évidente ici qu'au v. 1 ; comp. Gen. I, 26 (*faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance*).

V. 3. « Toutes choses sont devenues par elle, et pas une des choses qui sont là¹, n'est devenue sans elle. » — L'œuvre de la création a été le premier acte de la révélation divine *ad extrâ*. — La prépos. *διὰ*, *par*, ne rabaisse pas le Logos au rang de simple instrument. Car cette prépos. est souvent appliquée à Dieu lui-même (Rom. XI, 36 ; Gal. I, 1 ; Hébr. II, 10). Néanmoins elle a bien pour but de réserver la place de Dieu à côté et au-dessus du Logos. Cette même relation est expliquée et plus complètement développée par Paul, 1 Cor. VIII, 6 : « Nous n'avons qu'un

¹ N D, quelques Pères et quelques gnostiques lisent *οὐδεν* (*rien*), au lieu de *οὐδε εν* (*pas même une chose*). — Les gnostiques Héracléon, Ptolémée, etc., les Pères alexandrins, Clément, Origène, Cyrille, plusieurs Pères latins, et A C D G L O It. Syreux, ponctuent après *εν* et rattachent *ο γηγονεν* (*ce qui est devenu*) à la phrase suivante.

Dieu, le Père, *de* qui (*ἐκ*) sont toutes choses et nous sommes *pour* lui (*εἰς*); et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par* (*διὰ*) qui sont toutes choses, et nous sommes *par* lui. » Ainsi donc nul être n'est arrivé à l'existence sans avoir passé par l'intelligence et la volonté du Logos. Mais aussi le Logos puise tout dans le Père et rapporte tout au Père. C'est là ce qu'indique en même temps le *διὰ*, *par*, qui laisse place au *ἐκ* relatif au Père. — Le mot *πάντα*, *toutes choses*, diffère de *τὰ πάντα*, *toutes les choses*, en ce que le second pourrait désigner une totalité particulière qu'il faudrait déterminer d'après le contexte (comp. 2 Cor. V, 18), tandis que le premier indique l'universalité la plus indéterminée. — Le terme *γινεσθαι*, *devenir*, fait contraste avec celui de *εἶναι*, *être*, dans les v. 1 et 2; il indique le passage du néant à l'existence, en opposition à l'existence éternelle; comp. le même contraste VIII, 58: « Avant qu'Abraham *devint*, je *suis*. »

La seconde proposition répète sous forme négative l'idée énoncée affirmativement dans la première. Cette manière de s'exprimer se retrouve souvent chez Jean, surtout dans la première épître; elle est destinée à exclure toute exception. — La leçon *οὐδέν*, *rien*, au lieu de *οὐδὲ ἔν*, *pas même une chose*, n'est pas suffisamment appuyée. Elle est sans doute en relation avec l'explication qui ponctue immédiatement après ce mot *ἔν* (voir au v. 4). — Quelques modernes, Lücke, Olshausen, de Wette, Bæumlein, supposent que par cette expression: *pas même une chose*, Jean a voulu écarter l'idée platonicienne de la matière éternelle (*ἕλη*). Mais la matière éternelle ne serait point un *ἔν*, *une chose*; ce serait le fond de toute chose. Il n'est pas moins arbitraire de prétendre, comme on l'a fait, que dans ce passage l'apôtre tend à faire sortir le monde d'une matière éternellement préexistante. Où trouver dans le texte la plus légère trace d'une telle idée? Bien loin d'admettre qu'un principe aveugle, tel que la matière, ait coopéré à l'existence de l'univers, Jean veut dire, au contraire, que toute existence provient de cet être intelligent et libre qu'il a désigné par cette raison du nom de Parole. Pas un insecte, pas un brin d'herbe, qui ne porte la trace de cette médiation divine, le sceau de cette sagesse.

— « Le fond de l'univers, comme le dit Lange, est lumineux. » C'est la Parole !

Nous avons rattaché dans la traduction les derniers mots de la phrase grecque : δ *γέγονεν*, *ce qui est là*, au v. 3, et non, comme plusieurs interprètes, au v. 4 (voir à ce verset). Ces mots semblent, il est vrai, faire double emploi avec le verbe *ἐγένετο*, *est devenu*. On a expliqué cette répétition apparente par une redondance propre au style de Jean. Mais il ne faudrait pas oublier que le parfait grec est, en réalité, un présent, et que le sens de ce δ *γέγονεν* est par conséquent, non : Rien de ce qui *est devenu*, n'est devenu sans elle ; mais : « Rien de ce qui *subsiste*, de ce qui *est là* actuellement (*γέγονε*), n'est *devenu* (*ἐγένετο*) sans elle. » Il n'y a donc là ni redondance, ni tautologie. — L'apôtre ne fait point ici de la spéculation théologique ; son but est pratique. Il a en vue l'œuvre rédemptrice (v. 14) ; il veut faire comprendre que celui qui est devenu notre Sauveur n'est rien moins que l'être divin et personnel qui a été l'associé de Dieu dans l'œuvre de la création. Mais la Parole n'a pas été l'organe de Dieu uniquement pour faire passer tous les êtres du néant à l'existence ; c'est elle encore qui, une fois le monde créé, reste le principe de sa conservation et de son développement ultérieur, physique et moral :

V. 4. « **En elle il y avait¹ vie, et la vie était la lumière des hommes².** » — Un grand nombre d'autorités rattachent à ce verset les mots δ *γέγονεν*, *ce qui subsiste*, que nous avons liés au v. précédent ; ainsi déjà le gnostique Héracléon, puis Origène, les Mjj. A C D L (N B n'ont pas de ponctuation), quelques minuscules, l'Itala et les Pères latins. C'est ce que font également plusieurs éditeurs modernes (Wettstein, Lachmann, Westcott, etc.). On peut dans ce sens traduire de trois manières. Ou bien avec Cyrille d'Alex. : « Ce qui existe..... il y avait vie en lui » (en cet être existant) ; ou bien : « Ce qui existe en elle, était vie (était vivant), » en mettant la virgule après *αὐτῷ* ; ou enfin : « Ce

¹ N D Itplerique Syreux lisent *εστιν* (*il y a*), au lieu de *ην* (*il y avait*).

² B omet dans le texte *των ανθρωπων* (*des hommes*), plus tard suppléé en marge.

qui existe, était vivant en elle » (la virgule avant *ἐν αὐτῇ*). Le premier sens est grammaticalement forcé; la pensée est d'ailleurs oiseuse. Des deux autres constructions, la plus simple, celle aussi qui donne le sens le plus naturel, est certainement la seconde. Car l'idée qui a besoin d'être déterminée et expliquée par le régime *ἐν αὐτῇ*, *en elle*, n'est pas celle du sujet (*ce qui subsiste*), suffisamment claire par le v. 3, mais celle du prédicat (*était vie*). — Cependant cette dernière interprétation aussi est inadmissible. Jean aurait dit dans ce sens, non : *était vie* (expression beaucoup trop forte), mais : « *avait vie* en elle. » L'expression *ζωὴν ἔχειν* lui est familière dans le sens de participer à la vie (III, 15. 16; V, 24; VI, 47, etc.). — Les mots *δ γέγονεν* ne peuvent donc d'aucune manière appartenir au v. 4; et le sujet de la première proposition de ce verset est par conséquent le mot *ζωή*, *vie* : « Vie était en elle. » — Mais quel sens donner à ces mots ? Devons-nous appliquer, avec Weiss, Wahle, le terme de *vie* à la vie du Logos lui-même ? Le Logos avait la vie, comme communiquant incessamment avec le Père (v. 1). Mais pourquoi revenir à la description de la nature du Logos, déjà décrite v. 1 et 2, et après que sa première manifestation, l'acte de la création, avait déjà été mentionnée ? Weiss répond que, comme les v. 1 et 2 avaient préparé la mention de l'œuvre créatrice (v. 3), le v. 4 revient à la nature du Logos pour préparer ce qui va être dit au v. 5 de son activité illuminatrice. Mais cette symétrie prétendue entre le v. 4 et le v. 1 est très forcée. Il y a progrès constant et non recul. Il est tout simple d'envisager le v. 4 comme continuant la description de l'œuvre du Logos. Le monde, après avoir reçu par lui l'existence (v. 3), puisait *en lui* la vie dont il jouissait. Il y a ici double gradation, d'abord de l'idée d'existence à celle de *vie*, puis du « *par lui* » au « *en lui*. » Comp. une double gradation analogue Col. I, 16. 17 : « Toutes choses ont été créées *par lui* (*δι' αὐτοῦ ἐκτισται*)....; et elles subsistent *en lui* (*ἐν αὐτῷ συνέστηκε*). » La vie en effet est plus que l'existence. C'est l'existence saturée de force, l'existence dans son état de progrès normal vers la destination parfaite de l'être. Et cette première gradation se lie à la seconde : C'est *par* le Logos que le monde existe; c'est

dans la relation intime avec lui (« en lui ») qu'il puise les forces vivifiantes par lesquelles il subsiste et se développe. Gess dit dans le même sens : « La création n'a point été abandonnée par le Logos à la suite de l'acte créateur ; mais il la pénétrait des forces capables de la faire prospérer. » Plusieurs interprètes appliquent ici le terme de *vie* uniquement à la vie physique (Calvin, etc.) ; d'autres, à la vie spirituelle (Origène, Hengstenberg, Weiss). Mais cette distinction est hors de place dans ce passage. Car, comme il s'agit de ce qu'était le Logos pour les êtres créés, il résulte de là qu'il communiquait à chacun d'eux la vie dans une mesure différente et sous une forme appropriée à ses aspirations et à ses capacités ; aux uns, la vie physique seulement ; aux autres, cette vie-là et de plus l'un ou l'autre des degrés de la vie supérieure. Ainsi s'explique fort bien le manque d'article devant le mot ζωή, *vie*, qui a pour but de laisser à ce mot le sens le plus indéterminé et le plus diversement applicable. — La leçon ἐστίν, *est* (au lieu de ἦν, *était*), dans le *Sinait.* et le *Cantabr.*, a été admise à tort par Tischendorf dans sa 8^e éd. : elle est incompatible avec le ἦν de la proposition suivante. C'est sans doute une correction résultant de l'interprétation de ceux qui rattachaient les mots δ γέγονε au v. 4 ; car ce parfait γέγονε, étant pour le sens un présent, réclamait dans le verbe de la proposition principale le présent (*est*), et non l'imparfait (*était*).

A quel moment de l'histoire faut-il rapporter le fait énoncé dans cette proposition ? Hengstenberg et Brückner pensent qu'il s'agit d'une relation purement idéale ; le premier dans ce sens : « Le Logos *devait* un jour (au moment de son incarnation) devenir la vie, c'est-à-dire le salut du monde ; » le second : « Le Logos *eût été* la vie du monde, sans le péché qui a rompu le lien entre le monde et lui. » Mais ces deux explications faussent le sens du mot *était*, qui doit exprimer une réalité, aussi bien que les *était* des v. 1 et 2.

Dans les premières éditions de ce Commentaire, me laissant guider par la liaison entre le v. 3 et le v. 4, j'avais appliqué, ainsi que Meyer, le v. 4 au temps qui suivit immédiatement la création, à ce moment d'épanouissement nor-

mal où la Parole, ne rencontrant encore aucun obstacle à son action bienfaisante dans la nature et dans l'humanité, répandait à flots dans chaque être la richesse de la vie; ces mots désignaient ainsi l'état paradisiaque. Par là le v. 4 répondait à Gen. II, comme le v. 3 à Gen. I et le v. 5 à Gen. III (la chute). Les deux imparfaits *était*, dans ce verset, conviennent à ce sens. Cependant j'ai dû y renoncer, par suite du changement que j'ai cru devoir apporter dès la seconde édition à mon interprétation du v. 5 (voir à ce v.). Si l'on rapporte, comme je le fais maintenant, le v. 5, non à la chute et à l'état qui a suivi, mais à l'apparition du Logos dans sa venue en chair et à son rejet par l'humanité, le saut entre le v. 4 (le paradis) et le v. 5 (le rejet de Christ) serait trop considérable pour être renfermé dans le simple *καί, et*, en tête du v. 5. Il faut donc nécessairement étendre l'époque décrite dans le v. 4 à tout le temps qui s'est écoulé depuis la création (v. 3) jusqu'à la venue de Christ (v. 5). Durant toute cette période de l'histoire de l'humanité, le monde ne subsistait et ne se développait qu'en vertu de la vie que lui communiquait le Logos. Le Logos était, comme dit Schaff, « la vie de chaque vie. » Non seulement toute existence, mais toute force, toute jouissance, tout progrès dans la création étaient son don.

Le sens de la seconde proposition résulte naturellement de celui que l'on a donné à la première. Si, comme le pense Weiss, celle-ci se rapportait à la vie que le Logos possède en lui-même, la seconde signifierait que ce même Logos, en tant que possédant la vie spirituelle par la connaissance parfaite qu'il avait de Dieu, devenait *la lumière* des hommes en la leur communiquant. Mais Jean ne dit pas au v. 4 que le Logos fût lui-même la lumière des hommes; il fait procéder la lumière de *la vie* que le Logos leur communiquait. Et c'est là la raison pour laquelle il détermine le mot *vie* par l'article dans la seconde proposition: *Cette vie*, que le monde recevait du Logos, devenait lumière *chez les hommes*, s'épanouissait chez eux et chez eux seuls, en vertu de leurs aptitudes innées, sous forme de lumière.

La *lumière*, chez Jean, est une de ces expressions extrêmement riches qu'il est difficile de bien déterminer. Elle ne

désigne point une notion exclusivement morale, le *salut*, ainsi que le pense Hengstenberg, ou la *sainteté*, le vrai mode d'être, comme le dit Luthard ; car dans ces deux sens on ne pourrait la distinguer suffisamment d'avec la vie. Ce n'est pas non plus une notion purement intellectuelle : la *raison* (Calvin, de Wette) ; car Jean ne pourrait dire dans ce sens : « Dieu est lumière » (1^{re} Ep. I, 5). Dans ce dernier passage Jean ajoute : « Et il n'y a pas en lui de *ténèbres*. » S'il entend par ce dernier terme le mal moral, la dépravation de la volonté, en y joignant le mensonge intérieur, l'obscurissement de l'intelligence qui en résulte, la lumière sera dans sa pensée le bien moral, la sainteté, avec la clarté intérieure, l'intuition générale de la vérité qui émane d'une volonté bonne ; nous dirions : la conscience distincte de soi-même et de Dieu dans le milieu commun du bien, la possession du vrai point de vue sur toutes choses par la droiture du cœur, la sainteté contemplant joyeusement sa propre réalité et par là toute vérité. Cette lumière intérieure est une émanation de la vie, de la vie comme vie morale. C'est là ce qui explique le complément : *des hommes* ; car les hommes seuls, comme êtres intelligents et libres, comme agents moraux, sont susceptibles de jouir d'une telle lumière. Assurément cette parole s'appliquerait très naturellement à l'état primitif de l'homme dans le paradis. Mais elle peut s'étendre à la condition humaine en général, même après la chute. Dieu a continué à révéler à l'homme « le but et le chemin » (Gess). De l'existence, telle qu'elle apparaît chez l'homme, déterminée par la conscience de l'obligation morale, a jailli, dans tous les temps et dans tous les lieux, une certaine lumière sur l'homme, sur ses relations avec Dieu, sur Dieu lui-même et sur le monde ; comp. pour les Juifs VII, 17 et pour les païens X, 16 ; XI, 52 ; de même chez Paul : Rom. I, 19, 21 ; 1 Cor. I, 21 ; Act. XIV, 17. Les formes diverses du culte et les traces incontestables d'une certaine appréciation morale, même chez les peuples les plus dégradés, sont les preuves de cette lumière universelle émanant du Logos. Tous les rayons des sentiments du beau, du vrai et du juste qui ont illuminé et qui ennoblissent l'humanité, justifient l'expression de Jean (comp. v. 10).

C'est cette vérité fondamentale que les Pères (Justin, Clément d'Alex.) ont formulée dans leur doctrine du *Λόγος σπερματικός*. — Rien n'est plus opposé à l'idée, que Baur et son école attribuent à Jean, d'un dualisme originaire, que cette expression : *des hommes*, qui embrasse toute l'humanité sans distinction aucune.

DEUXIÈME SECTION

I, 3-11.

L'incrédulité.

Ce Logos, lumière du monde, apparaît dans un monde plongé dans les ténèbres du péché; il y est méconnu et rejeté (v. 5). Et cependant Dieu avait pris toutes les précautions pour prévenir un tel résultat (v. 6-8). Mais l'impossible s'est réalisé (v. 9-11).

V. 5. « **Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie.** » — Qu'est-ce donc que ces *ténèbres* (*σκοτία*) qui occupent tout à coup la scène d'un monde créé et éclairé par la Parole ? Il est impossible de penser, avec quelques interprètes de l'école de Baur, à des ténèbres éternelles, à un règne du mal co-éternel de celui du bien. Le v. 3 s'y oppose positivement : tout ce qui est, sans exception, est l'œuvre du Logos. Mais Jean, comme l'ont démontré les v. 3 et 4, écrivait pour des lecteurs qui connaissaient le récit de la Genèse. C'est encore d'après ce récit qu'il faut expliquer le v. 5. Les ténèbres dont parle l'évangéliste sont l'assujettissement au péché et au mensonge dans lequel vit l'humanité à la suite du fait de la chute raconté Gen. III. Le Logos était le principe de la vie et de la lumière pour le monde. Dès que l'humanité eut cessé de vivre *en lui* (v. 3), l'obscurité morale l'envahit; il y eut *ténèbres*. — Le Logos cependant n'en persévère pas moins dans son office d'illuminateur (v. 4), et il finit par apparaître lui-même extérieurement sur ce théâtre qu'il n'a jamais cessé d'éclairer. — Précédemment, je rapportais le présent

φαλνει, il luit, à l'action bienfaisante du Logos avant son incarnation ; c'est la pensée que je viens de montrer renfermée dans la seconde proposition du v. 4. Ce sens se rapprochait de l'explication de de Wette, qui rapporte le *φαλνει*, *luit*, aux révélations de l'A. T., et de celle des interprètes qui l'appliquent aux lumières morales accordées aux païens par le moyen de la raison et de la conscience. Trois raisons m'ont détourné de cette interprétation : 1^o Le présent *φαλνει*, *luit*, ne s'explique naturellement, surtout en opposition aux deux temps passés du v. 4, que si on l'applique à un fait actuel ; or, ce fait contemporain du moment où écrit l'évangéliste ne peut être que celui de l'apparition terrestre de Christ et de la prédication évangélique qui en perpétue l'éclat ici-bas. 2^o Le passage parallèle si frappant (1^{re} Ep. II, 8) : « Parce que les ténèbres passent et que la vraie lumière luit déjà (*ἤδη φαλνει*) , » ne peut, d'après le contexte, s'appliquer qu'à l'ère évangélique, et détermine ainsi le sens de l'expression identique du prologue. 3^o La raison vraiment décisive à mes yeux est l'*asyndeton* significatif entre le v. 5 et le v. 6. L'absence de particule logique annonce le plus souvent en grec une réaffirmation plus accentuée et plus développée de la pensée déjà énoncée. Or, il ne me paraît pas possible d'interpréter autrement cette forme dans ce passage. Le fait historique introduit si brusquement au v. 6 par les mots : « Il parut un homme...., » ne peut être mentionné ainsi que dans le dessein de donner par l'histoire la preuve de la pensée énoncée au v. 5 ; et comme le développement qui s'ouvre au v. 6 et se termine au v. 11 se rapporte tout entier au rejet du Christ par Israël, il suit de là que la seconde partie du v. 5, thème de ce développement, ne peut se rapporter qu'à ce même fait. C'est ainsi que le *φαλνει*, *luit*, est compris par Ewald, Hengstenberg, Luthardt, Weiss. Plusieurs interprètes croient pouvoir appliquer l'acte de *luire* à l'action du Logos tout ensemble *avant et pendant* sa vie terrestre ; ainsi Olshausen, Meyer, Westcott, ce dernier en étendant même le sens du présent *luit* depuis le moment de la création jusqu'à la consommation des choses. Mais les deux modes d'illumination, intérieur et extérieur, qui seraient ainsi attribués ici au Logos, sont de nature trop

hétérogène pour pouvoir être réunis dans un même terme. Nous avons déjà reconnu d'ailleurs que le présent *luit* ne peut pas s'appliquer naturellement aux temps qui ont précédé l'incarnation.

Le *καί, et*, indique simplement la calme continuité de l'œuvre du Logos à travers ces phases diverses; l'office qu'il accomplissait dans les profondeurs de l'âme humaine (v. 4) a abouti à celui qu'il est venu accomplir comme Messie au sein du peuple juif (v. 5-11). Weiss et Gess objectent à cette explication qu'elle nous force à donner au mot *τὸ φῶς, la lumière*, un sens différent dans le v. 4 et dans le v. 5: là, la lumière, comme *don* du Logos; ici, la lumière, comme étant le Logos lui-même. Mais c'est qu'au v. 4 il s'agissait d'une lumière émanant de la vie, par conséquent impersonnelle, tandis qu'au v. 5 Jean parle de la lumière comme visiblement et personnellement présente. Voici donc ce qu'il veut dire: c'est que ce bien moral dont le Logos faisait briller l'idéal dans l'âme humaine (v. 4), il est venu le réaliser lui-même ici-bas et le faire ainsi briller dans tout son éclat (v. 5). Jean use avec une grande liberté de cette notion de lumière. Nous retrouvons les deux mêmes sens réunis VIII, 12 dans le même verset: « Je suis la lumière du monde » — c'est le sens du mot lumière dans notre v. 5 — et: « Celui qui me suit aura la lumière de la vie » — c'est le sens de ce mot au v. 4. — La forme active *φαίνει, luit*, est employée à dessein plutôt que le moyen *φαίνεται*, qui signifierait: *paraît*, se montre. Jean veut dire, non qu'il est apparu, mais qu'il répand désormais son éclat dans les ténèbres de l'humanité, travaillant à les dissiper.

La seconde partie du v. 5 est expliquée de deux manières opposées, suivant les deux sens que l'on donne au verbe *κατέλαβεν*. Ce verbe, qui signifie mettre la main sur, saisir, peut désigner ou un acte hostile: saisir pour comprimer, surmonter, ou un acte bienveillant: saisir pour s'approprier, posséder. Le premier de ces sens est celui qu'admettent les anciens interprètes grecs (Origène, Chrysostome, etc.); longtemps abandonné, il est maintenant préféré de nouveau par plusieurs modernes (Lange, Weiss, Westcott): « Et les ténèbres ne sont point parvenues à com-

primer, à étouffer cette lumière. » On cite en faveur de ce sens la parole XII, 35 : « Marchez pendant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous *surprennent* (*καταλάβη*, dans le sens hostile). » Mais, même dans ce passage, le sens de ce verbe n'est nullement celui de surmonter ; Jésus parle de la nuit, non comme *comprimant* la lumière, mais comme *atteignant* le voyageur parti trop tard. Cet unique exemple cité n'en est donc pas réellement un. De plus, ce sens est exclu par le contexte bien compris. Nous avons vu que l'*asyndeton* entre les v. 5 et 6 impliquait une relation de sentiment très étroite entre eux. Or, cette relation n'existe qu'autant que le v. 5 énonce un fait se rapportant déjà, comme tout ce qui suit, au développement de l'incrédulité, non de la foi. C'est là ce qui ne permet pas de traduire : « Et les ténèbres ne l'ont pas comprimée. » Pour trouver dans ce qui suit la preuve d'une pareille idée, il faudrait passer par dessus tout le développement v. 6-11, et aller la chercher dans le fait mentionné v. 12 et 13 : « A tous ceux qui l'ont reçu... ; » ce qui est naturellement impossible, d'autant plus que le v. 12 est rattaché par la particule adversative *δέ* au v. 11. Du reste, si l'apôtre voulait énoncer l'idée qu'on lui prête, il avait pour cela le terme tout naturel de *κατέχειν*, contenir, réprimer ; comp. Rom. I, 18. Il convient donc d'appliquer ici l'autre sens qui est celui qui règne dans tout le N. T. Comp. Phil. III, 12, 13 (atteindre le but) ; 1 Cor. IX, 24 (saisir le prix) ; Rom. IX, 30 (obtenir la justice de la foi). C'est dans le même sens qu'il est employé aussi dans Sirach XV, 1-7 : *καταλαμβάνειν σοφίαν* (*parvenir* à la sagesse). Je ne m'appuie que sur les passages où le verbe est employé, comme ici, à l'actif. Le sens de *comprendre* dans lequel il est pris au moyen (Act. IV, 13 ; X, 34 ; Eph. III, 18) repose aussi sur le sens de ce verbe que nous admettons ici. Jean veut donc dire que les ténèbres ne se sont point laissé pénétrer de la lumière qui luisait pour les dissiper. Pour comprendre cette image un peu étrange, il faut se rappeler que le mot *ténèbres* désigne ici, non pas un principe abstrait, mais des êtres vivants et libres, l'humanité corrompue. — Comprise dans ce sens, cette seconde propos. est le sommaire développé dans le morceau suivant,

v. 6-11 ; elle a son pendant dans la seconde propos. du v. 11. Le choix du terme un peu différent *παρέλαβον*, *ont accueilli* (v. 11), pour exprimer à peu près la même idée que le *κατέλαβεν* du v. 5, s'expliquera facilement. Le *καί*, *et*, qui lie cette proposition à la précédente, remplace comme souvent un *δέ*, *mais*. Jean présente le cours des choses, non au point de vue de la conduite changeante de l'humanité envers Dieu, mais à celui de la conduite fidèle et persévérante du Logos envers elle. — L'aor. *κατέλαβεν* se détache sur le fond du présent *φαίνει*, comme un acte particulier et unique, une attitude prise une fois pour toutes. Aux yeux de l'évangéliste, le refus de la masse de l'humanité de se laisser éclairer par l'Évangile est déjà un fait accompli. Comp. la parole de Jésus III, 19, qui est comme le texte d'où Jean a tiré celle-ci : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes *ont mieux aimé* les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » — L'apôtre passe maintenant au récit de la manière dont s'est accompli ce fait moral décisif formulé au v. 5, et tel qu'il s'est consommé en Israël. Pour en bien faire saisir la gravité, il commence par rappeler la mesure extraordinaire que Dieu avait prise pour le rendre, semblait-il, impossible, v. 6-8.

V. 6. « **Il parut un homme envoyé de la part de Dieu ; son nom était Jean.** » — Le précurseur n'est point mentionné ici comme représentant soit l'ensemble de l'économie juive, soit le prophétisme en particulier, ainsi que le pensent les interprètes qui s'efforcent de trouver un plan historique dans le prologue. L'apôtre parle du précurseur uniquement quant à sa personne et au point de vue de sa relation avec celle du Sauveur. — La mention si particulière du précurseur en cet endroit est, comme l'observe Weiss, un trait caractéristique de l'apôtre Jean, à qui le Baptiste avait servi de guide pour le conduire à Christ. — Le terme *ἐγένετο*, *devint*, *parut*, indique un fait historique et pourrait faire ainsi contraste avec les verbes *ἦν*, *était*, qui désignent, v. 1, l'existence éternelle de la Parole ; mais entre eux sont survenus les *ἦν* du v. 4. Le mot *ἄνθρωπος*, *un homme*, pourrait également être l'antithèse du sujet divin, seul mis en scène jusqu'à présent ; cependant, rien ne l'indi-

que assez positivement. — La forme analytique *ἐγένετο ἀπεσταλμένος* fait mieux ressortir l'importance du personnage de Jean que le simple *ἀπεστᾶλη*, qui ne se rapporterait qu'à sa mission. C'était depuis longtemps le premier personnage prophétique suscité de Dieu. — Sur le terme d'*envoyé*, comp. III, 28: « Parce que je suis *envoyé* devant lui, » ainsi que Mal. III, 1, d'où cette expression est certainement tirée. — Le nom de *Jean* (*Dieu fait grâce*) signalait le caractère de l'ère qui allait s'ouvrir. Cependant ce n'est pas par cette raison que l'évangéliste rappelle ici ce nom. Il veut dire simplement: « Cet homme dont je vous parle, était celui qui est connu de vous tous sous le nom de Jean. » Il est remarquable que l'évangéliste emploie tout court le nom de Jean, sans ajouter l'épithète de *Baptiste*, qui était devenue de bonne heure inséparable de ce nom, comme on le voit par les synoptiques et même par l'historien juif Josèphe¹. Meyer (Intr. p. 31) n'a-t-il pas raison de conclure de cette omission que l'auteur de notre évangile devait avoir connu le précurseur autrement que par la tradition générale de l'Eglise? S'il l'avait réellement connu avant que la voix publique lui eût donné ce titre, il était naturel qu'il le désignât par son nom tout simple. Credner a pensé que, le titre de Baptiste ayant servi dans l'Eglise à distinguer le précurseur d'un autre personnage du même nom (Jean l'apôtre), celui-ci a omis ce titre pour ne pas attirer par contraste l'attention sur lui-même; observation ingénieuse, mais moins bien fondée peut-être que la précédente. — Après avoir introduit ce personnage, l'auteur décrit son rôle:

V. 7. « **Celui-ci vint comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.** » — Le pronom *οὗτος*, *celui-ci*, résume toutes les données du v. précédent, comme le *οὗτος* du v. 2 résumait toutes celles du v. 1. Le verbe *ἦλθε*, *vint*, indique un degré plus avancé que le *ἐγένετο*, *parut*, du v. 6; c'est l'entrée de Jean dans son activité publique. — Ce rôle de *témoin* a, aux yeux de l'évangéliste, une telle importance qu'il le présente une première fois sans régime: *comme témoin*, ou (plus littérale-

¹ « Jean surnommé le Baptiste. » *Antiq.* XVIII, 5, 2.

ment) *en témoignage*; la seconde fois, en indiquant l'objet de ce témoignage. La première expression fait ressortir la *qualité* de témoin en elle-même (par opposition à la dignité supérieure du personnage qui suivra); la seconde complète la notion de ce témoignage.

L'idée du *témoignage* est l'une des notions fondamentales de notre évangile. Elle est corrélatrice et inséparable de celle de foi. Le témoignage n'est rendu qu'en vue de la foi, et la foi n'est possible qu'au moyen du témoignage. La seule foi digne de ce nom est celle qui s'attache à un témoignage divin, en acte ou en parole. Le témoignage ressemble au tronc vigoureux du chêne; la foi, à la faible tige de la plante qui embrasse ce tronc et en fait son point d'appui. — Mais la lumière avait-elle besoin d'être attestée, signalée? Le soleil ne se prouve-t-il pas lui-même? Assurément si la Parole était apparue ici-bas dans la splendeur qui lui est propre (*la forme de Dieu*, Phil. II, 6), l'envoi d'un témoin n'eût pas été nécessaire. Mais elle devait apparaître enveloppée d'un voile épais (*la chair*, v. 14); et dans l'état d'aveuglement où le péché avait plongé l'homme (v. 5, *les ténèbres*), il ne pouvait la reconnaître qu'à l'aide d'un témoignage. — L'évangéliste ajoute: *afin que tous crussent par lui*; évidemment: crussent en Christ par Jean, et non en Dieu par Christ, comme l'ont pensé Grotius et Ewald. Il ne s'agit pas du rôle de Christ, mais de celui de Jean. — Quand les critiques de l'école de Baur accusent notre auteur de statuer, de concert avec les gnostiques, deux espèces d'hommes, d'origines et de destinations opposées, les psychiques et les pneumatiques, ils semblent oublier ces mots: « *afin que tous crussent par lui.* » Nous trouvons ici un nouvel indice du rôle que le précurseur avait joué dans le développement de la foi de l'écrivain lui-même. A l'affirmation du fait, Jean ajoute, comme au v. 3, une propos. négative, destinée à exclure toute idée contraire.

V. 8. « **Ce n'était pas lui qui était la lumière; mais [il était là] pour rendre témoignage à la lumière.** » — L'accent n'est pas, comme le pensent Meyer et Weiss, sur l'idée verbale *était*, mais sur le sujet *lui*, en opposition à l'autre personnage (v. 9). De là le choix du pronom *ἐκεῖνος*, qui a

toujours chez Jean un sens fortement accentué et même souvent exclusif. C'est en vain que Weiss nie cet emploi spécial du pron. *ἐκεῖνος* dans notre évangile. Dans une foule de cas, ce commentateur est obligé de recourir à de vrais tours de force pour soutenir que ce pronom désigne toujours un sujet ou un objet *plus éloigné*, en opposition à un autre plus rapproché; comp., par ex., I, 40; V, 39; VII, 45, et beaucoup d'autres passages que nous ferons remarquer et où le sens réclamé par Weiss n'est point applicable. — Le *ἵνα*, *afin que*, dépendrait, selon Meyer et Weiss, d'un *ἦλθε* (*vint*) sous-entendu, ou serait même, d'après Luthardt, indépendant de tout verbe, comme souvent chez Jean (IX, 3; XIII, 18; XV, 25). Mais cette indépendance ne peut être jamais qu'apparente; il faut toujours qu'un but dépende d'une action. Et il est peu naturel d'aller chercher bien loin le verbe *ἦλθε*, *vint*, tandis que le verbe *ἦν*, *était*, peut aisément prendre le sens de « *était là* » (*aderat*) et servir de point d'appui au *afin que*; comp. VII, 39, où Weiss lui-même rend le *ἦν* par *aderat*.

Il ne me semble guère admissible que par cette remarque Jean veuille uniquement faire ressortir la supériorité absolue de Jésus sur Jean-Baptiste (Meyer, Hengstenberg); ou que, comme le pense Weiss, nous ayons de nouveau ici un trait caractérisant simplement l'expérience de l'auteur lui-même, comme ancien disciple du précurseur. La forme négative est trop accentuée pour s'expliquer ainsi, et les passages analogues I, 20; III, 25 et suiv., comparés avec Act. XIII, 25 et avec le fait remarquable raconté Act. XIX, 3-4, font plutôt supposer une intention polémique contre des gens qui attribuaient au précurseur la dignité de Messie. (Comp. tome I, p. 314 et 315.) — Baldensperger (*der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898) a fait ressortir dans plusieurs passages du IV^e évangile une intention apologé-tico-polémique à l'égard des disciples de Jean-Baptiste. Ceux-ci, en communion d'esprit dans le commencement avec les disciples de Jésus par leur attente messianique, s'étaient bientôt séparés d'eux et répandus dans les contrées environnantes. Ils étaient même arrivés en Asie Mineure, où Jean écrivait son évangile (Act. XIX, 1 et

suiv.), et il n'y a par conséquent rien d'étonnant à ce que Jean se fit un devoir de les combattre, ainsi que d'autres sectes pullulant dans cette contrée. C'est ce qu'il paraît faire dans plusieurs passages, en particulier III, 22-36 et V, 33.

Le témoignage de Jean devait ouvrir à tous l'accès à la foi, et rendre l'incrédulité impossible. Et pourtant l'impossible s'est réalisé, et même sous la forme la plus monstrueuse. C'est ce qui est développé dans les v. 9-41.

V. 9. « **La véritable lumière qui éclaire tout homme, venait au monde.** » — Je crois en définitive devoir m'arrêter à cette interprétation en faisant du partic. *ἐρχόμενον*, *venant*, l'attribut du verbe *ἦν*, *était*: *était venant*, pour: *venait*. Cette forme analytique implique une idée de durée. Au moment où Jean témoignait de la lumière, elle était en marche pour venir; elle venait justement; ainsi Bengel, Lücke, de Wette, Weiss. Ce verset ainsi compris laisse à l'expression *venir au monde* le sens habituel et en quelque sorte technique qu'elle a chez Jean (III, 19; VI, 14; IX, 39; XVIII, 37, etc.). Quelques interprètes, tout en admettant la même construction, rapportent ce terme: *venait au monde*, à la longue venue du Logos à travers les siècles, au moyen de ses révélations dans tout le cours de l'ancienne alliance (Keim, Westcott). Mais ce sens conduirait, comme nous le verrons, à une tautologie avec la première proposition du v. suivant. D'autres sens donnés à *ἦν ἐρχόμενον* par Tholuck: « il allait venir, » par Luthardt: « il devait venir, » sont peu naturels. — Meyer, avec plusieurs interprètes anciens et modernes (Origène, Chrysostome, Augustin, Calvin, Bèze, Schanz, Wahle, etc.), admet une construction toute différente; il lie le *ἐρχόμενον* au subst. *ἀνθρώπων*: « qui éclaire tout homme venant au monde. » On prend alors *τὸ φῶς*, *la lumière*, comme sujet de *ἦν* qu'on traduit dans le sens de « était là » (*aderat*): « La vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde, était là; » ou bien on fait de *τὸ φῶς* l'attribut de *ἦν*, en donnant pour sujet à ce verbe un *φῶς* sous-entendu à tirer du v. précédent: « Cette lumière (à laquelle Jean rendait témoignage, v. 8) était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde. » On a allégué, contre cette liaison du

ερχόμενον, venant, avec le subst. *tout homme*, l'inutilité de cet appendice qui s'entend de lui-même ; mais à tort, comme je l'ai montré dans la 1^{re} éd. où j'admettais cette explication. Car ces mots ainsi compris signifieraient que la lumière du Logos est une dotation divine que chaque homme apporte avec lui (en naissant, qu'il s'agit donc d'une lumière innée. Cependant cette idée n'est pas perdue dans l'autre construction ; elle se retrouve toujours, quoique moins clairement énoncée, dans les mots : *qui éclaire tout homme*. Les deux constructions du *ἦν*, soit dans le sens de *était là*, soit en lui sous-entendant un sujet tiré du v. précédent, ne sont pas très naturelles. Enfin la liaison logique avec le v. 8 est plus étroite dans le premier sens : Jean venait pour témoigner de la lumière (v. 8) ; car à ce moment même celle-ci était sur le point d'apparaître dans le monde (v. 9). Dans la 2^e éd., j'avais essayé une troisième ou même quatrième construction, en rattachant le partic. *ερχόμενον*, non à *ἦν*, ni à *ἀνθρώπων*, mais à *φωτίζει*, *éclaire*, comme une sorte de gérondif latin : « *qui éclaire tout homme en venant* (elle-même) au monde. » Mais cet emploi du participe peut difficilement se légitimer par des exemples suffisants.

Le mot *ἀληθινός*, véritable, paraît ici pour la première fois. C'est un des termes caractéristiques du style de Jean. Sur 28 passages où il se rencontre dans le N. T., 23 appartiennent à Jean ; 9 dans l'évangile, 4 dans la 1^{re} épître, 10 dans l'Apocalypse (Milligan). Il est employé aussi chez les classiques. Il désigne le fait comme la réalisation adéquate de l'idée. Il oppose donc, non le vrai au faux, mais l'apparition normale à la réalisation imparfaite. La lumière dont parle Jean est par conséquent caractérisée ainsi comme la lumière *essentielle*, en opposition à toute lumière d'ordre inférieur. — L'expression : *qui éclaire tout homme*, si on l'appliquait à la révélation évangélique, désignerait le caractère universaliste de l'Évangile ; le présent *éclaire* serait celui de l'idée. Cependant il est plus naturel de retrouver ici la notion énoncée au v. 4 : le Logos, comme la lumière interne, éclairant tout homme, l'illuminant par les intuitions sublimes du bon, du beau et du vrai. — Le terme

tout homme donne de nouveau un démenti formel à l'assertion de l'école de Baur qui fait de Jean un philosophe dualiste.

Le Logos, en venant dans le monde, n'y arrivait pas en étranger. Par de profondes et intimes relations avec l'humanité; il avait préparé son avènement ici-bas et semblait s'être assuré un accueil favorable :

V. 10. « Il était dans le monde et le monde avait été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. » — Il y a évidemment dans les premiers mots de ce v. un contraste voulu avec les derniers du v. 9. C'est ce contraste qui motive l'*asyndeton*. « Le Logos venait dans le monde » (v. 9) ; « et *pourtant* il y était dès longtemps » (v. 10^a) ; « et même ce monde était son ouvrage » (v. 10^b). Les deux premières propos. font ressortir ce qu'il y a d'incroyable, en apparence d'impossible, dans le résultat énoncé par la troisième (10^c) : « et le monde ne l'a point connu. » Weiss envisage le *être dans le monde* (10^a) comme la conséquence du *venir au monde* indiqué v. 9. Mais l'*asyndeton* entre les deux versets 9 et 10 ne convient pas à cette relation logique (voir Keil) ; et à quel fait rapporter dans ce cas l'expression : « elle était dans le monde » ? Il faudrait que ce fût à un fait postérieur à la naissance de Jésus. C'est ce qu'admettent, en effet, de Wette, Meyer, Astié, Weiss et d'autres ; ils appliquent la première propos. (10^a) à la présence de Jésus *en Israël* au moment où Jean-Baptiste exerçait son ministère, et la troisième (10^c) à l'ignorance où *les Juifs* se trouvaient encore à ce moment-là du fait si important de la présence du Messie ; ainsi dans le même sens où Jean lui-même leur dit (v. 26) : « Il est là au milieu de vous, *celui que vous ne connaissez pas*. » Je ne crois pas qu'il soit possible de proposer une interprétation plus inadmissible. D'abord cette ignorance où se trouvait alors le peuple à l'égard de la présence du Messie, n'avait rien de répréhensible, puisque cette présence n'avait pas encore été dévoilée par le précurseur ; elle ne pouvait donc motiver le ton de reproche attaché à cette phrase solennelle : « Et le monde ne l'a point connu ! » Puis il eût fallu l'imparfait : « Et le monde ne le *connaissait* pas, » et non l'aoriste, qui

indique un fait accompli et définitif. De plus, il faudrait donner au mot *monde* un sens infiniment plus restreint que dans la propos. précédente où il était dit : « et le monde (l'univers) avait été fait par lui. » Enfin, comment justifier la juxtaposition de deux faits aussi hétérogènes que celui de la création du monde par la Parole (10^b) et celui de sa présence, alors momentanément ignorée, en Israël ! Il n'y a harmonie entre les trois propos. de ce v. qu'en rapportant la première et la troisième à des faits non moins cosmiques et universels que celui de la création du monde, mentionné dans la seconde. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à rapporter la première à la présence et à l'action du Logos dans l'humanité avant sa venue en chair, et la troisième à l'inintelligence criminelle de l'humanité qui, dans son ensemble, a méconnu en Christ le Logos, son créateur et son illuminateur, apparu au milieu d'elle. Ce retour en arrière sur ce que le Logos est pour l'univers (comp. v. 3) et spécialement pour l'homme (comp. v. 4) est destiné à faire ressortir le caractère contre nature du rejet dont il a été l'objet ici-bas. Le monde était son ouvrage, portant le sceau de son intelligence, comme le chef-d'œuvre porte le sceau du génie de l'artiste qui l'a conçu et exécuté ; il le remplissait de son invisible présence et particulièrement de la lumière morale dont il éclairait l'âme humaine., et voilà que, quand il paraît en personne, ce monde créé et éclairé par lui ne le reconnaît point ! — On pourrait être tenté d'appliquer les mots : *ne l'a point connu*, au fait signalé Rom. I, 21-23 ; Act. XIV, 16 ; XVII, 30 ; 1 Cor. I, 21 : celui de l'ignorance volontaire du monde païen à l'égard de Dieu révélé dans la nature et dans la conscience. Il faudrait traduire dans ce cas : « ne l'avait pas connu, » et voir dans ce péché du monde païen le prélude de celui du monde juif, signalé dans le v. suivant. Mais la méconnaissance et le rejet du Logos *comme tel* ne peuvent pas être reprochés au monde avant sa manifestation personnelle en Jésus-Christ. Il s'agit donc du rejet du Logos dans son apparition terrestre. Ce rejet général et cosmique était déjà envisagé par Jésus comme un fait consommé dans le temps de son ministère (III, 19 ; XV, 18) ; combien plus devait-il paraître tel au mo-

ment où écrivait Jean ! L'Eglise ne formait dans l'humanité qu'une imperceptible minorité, et cette proportion entre les vrais croyants et les non croyants est demeurée la même dans tous les temps et dans tous les lieux.

Le pronom masculin *αὐτόν*, lui, se rapporte au terme neutre *τὸ φῶς*, la lumière, ce qui prouve qu'il faut prendre aussi *αὐτοῦ* comme masculin. Cette anomalie grammaticale provient de ce que l'apôtre a maintenant en vue la lumière en tant que personnellement apparue en Jésus. C'est également là la raison pour laquelle il substitue le terme *ἔγνω*, a connu, au *κατέλαβε*, a saisi, du v. 5, quoique l'idée soit au fond la même. On *saisit* un principe, on *reconnait* une personne.

La méconnaissance du Logos apparue en Jésus est énoncée d'abord dans la troisième propos. du v. 10 d'une manière abstraite et sommaire, comme un fait général. Puis le fait est décrit au v. 11 sous la forme de sa réalisation historique et concrète la plus saillante.

V. 11. « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont point reçu. » — On pourrait établir un rapport de gradation entre ce verset et le précédent, si l'on appliquait celui-ci au rejet de la révélation naturelle par les païens : « Et il y a eu quelque chose de plus fort encore ! » Mais l'*asyndeton* ne favorise pas ce sens que nous avons déjà réfuté. Il nous conduit plutôt à voir ici une réaffirmation plus énergique du fait signalé au v. 10 : « Le monde ne l'a point connu. » Oui ; ce rejet a eu lieu et là même où il paraissait le plus impossible, dans la demeure que le Logos s'était préparée ici-bas ! Les mots *chez lui*, les *siens*, en faisant ressortir la monstruosité du crime juif, le caractérisent comme l'apogée du péché de l'humanité. — Le mot *ἦλθε*, est venu, se rapporte au ministère public de Jésus en Israël. — *Τὰ ἴδια*, littéralement : *son chez-lui* (comp. XIX, 27). Avant de venir ici-bas, le Logos s'y était préparé une demeure qui lui appartenait en propre et qui devait lui servir comme de porte d'entrée auprès du reste du monde. Comp. Ex. XIX, 5 où Jéhova dit aux Juifs : « Vous serez ma propriété entre tous les peuples, » et Ps. CXXXV, 4 : « L'Eternel s'est choisi Jacob. » Malachie avait dit de Jéhova, en décrivant l'avènement mes-

sianique comme sa suprême apparition : « Et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, entrera *dans son temple* ; voici, il vient » (III, 1). — Mais cette porte lui a été fermée, et par ceux-là mêmes qui devaient la lui ouvrir ; *οἱ ἱδιοι*, *les siens*, ses serviteurs, les habitants de sa maison, qu'il y avait lui-même établis. De même que *τὰ ἱδια*, son *chez-soi*, désigne Canaan avec toute l'institution théocratique, *οἱ ἱδιοι*, *les siens*, désigne tous les membres de la nation israélite. Paul aussi les appelle *οἰκεῖοι*, *gens de la maison*, *domestici*, *familiares*, en opposition aux *ξένοι* et *πάροικοι*, étrangers, habitants de passage. Jamais, semble-t-il, les Juifs n'avaient mieux mérité de la part de Jéhova ce titre d'honneur : « son peuple, » qu'au moment où Jésus parut. Leur zèle monothéiste et leur aversion pour l'idolâtrie avaient atteint à cette époque le point culminant. La nation en général semblait former une communauté messianique toute disposée à recevoir « celui qui devait venir, » comme une fiancée accueille son fiancé. — Le terme *παραλαμβάνειν*, *recevoir chez soi* (XIV, 3), exprime bien la nature de l'accueil empressé auquel le Messie avait droit de s'attendre. Cet accueil devait être une réception solennelle, officielle, de la part de la nation tout entière acclamant son Messie et rendant hommage à son Dieu. Si le gîte préparé se fût ouvert de la sorte, il devenait le foyer de la conquête du monde (Ps. CX, 2. 3). Au lieu de cela, un fait inouï s'est accompli. Agamemnon rentrant dans son palais après dix années d'absence et tombant sous les coups de son épouse infidèle, voilà l'événement tragique par excellence dans l'histoire païenne. Qu'est-ce que ce forfait en comparaison de la tragédie théocratique ? Le Dieu invoqué par la nation élue paraît dans son temple, et il est crucifié par ses propres adorateurs. — Remarquez la différence finement nuancée entre les deux verbes composés *καταλαμβάνειν*, *saisir*, v. 5, et *παραλαμβάνειν*, *accueillir*, qui caractérise la réception à faire au maître de la maison. — Sur le *καί*, *et*, même observation qu'aux v. 5 et 10. L'écrivain en est arrivé à contempler avec calme le poignant contraste que présentent les deux faits signalés par les deux propositions de ce verset.

Deux explications opposées à celle que nous venons de

développer ont été présentées. Quelques interprètes, Lange, par exemple, rapportent la *venue* de la Parole, indiquée dans ce v., aux apparitions de Jéhova et aux révélations prophétiques dans l'Ancien Testament. D'autres, tels que Reuss, tout en appliquant, comme nous, les mots : *elle est venue*, à l'apparition historique de Jésus-Christ, pensent que les *ἴδιοι*, *les siens*, sont, non les Juifs, mais « les hommes en général, comme créatures du Verbe préexistant » (*Hist. de la théol. chrét.*, t. II, p. 476). Reuss signale même l'application des mots *τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι*, aux Juifs, comme « une étrange erreur de l'exégèse ordinaire. » Cependant il est bien moins affirmatif dans un ouvrage postérieur : « On peut défendre, dit-il seulement, une interprétation d'après laquelle il n'est pas ici question des Juifs. » — Quant à la première opinion, elle est exclue par le terme *ἦλθε*, *elle est venue*, qui ne peut désigner, comme celui du v. 7, qu'un fait historique, la venue de Christ en chair. Nous verrons d'ailleurs que les versets suivants ne sauraient s'appliquer aux temps de l'ancienne alliance, comme ce devrait être le cas dans le sens que Lange donne au v. 11. L'interprétation de Reuss lui paraît commandée d'abord par une difficulté qu'il trouve dans le *σοι*, *tous ceux qui*, du v. 12, si par *les siens*, au v. 11, on devait entendre les Juifs — nous examinerons cette objection en son lieu ; — puis par ce fait général que, selon notre évangile, « entre le Verbe et les Juifs comme tels, il n'y a pas de rapports particuliers. » Nous croyons pouvoir constater, au contraire, que le quatrième évangile, non moins que le premier, établit du commencement à la fin une relation organique entre l'institution théocratique et la venue du Christ. Voici quelques-uns des principaux passages qui ne permettent pas d'en douter. II, 16 : « La maison *de mon Père* ; » IV, 22 : « Le salut vient *des Juifs* ; » V, 39 : « Les Ecritures rendent témoignage *de moi* ; » V, 45-47 ; VIII, 35. 56 ; X, 2-3. 16 ; XII, 41 ; XIX, 36-37. Toutes ces paroles sont incompatibles avec la pensée de Reuss et prouvent que les expressions *sa demeure, les siens*, se rapportent bien à la terre d'Israël et à l'ancien peuple de Dieu.

TABLE

TOME II

	Pages.
Avant-propos.	v
PRÉLIMINAIRES	1
I. — La conservation du texte	1
II. — Le plan de l'évangile	12
Le titre de l'évangile.	24
PROLOGUE, I, 1-18	27
Première section : Le Logos, v. 1-4	32
Deuxième section : L'incrédulité, v. 5-11	46
Troisième section : La foi, v. 12-18	61
Considérations générales sur le Prologue	91
PREMIÈRE PARTIE : Premières manifestations de la Parole ; naissance de la foi ; premiers symptômes d'incrédulité, I, 19-IV, 54	114
<i>Premier cycle</i> , I, 19-II, 11	115
Première section : Les témoignages de Jean-Bap- tiste, I, 19-37	116
Les témoignages du précurseur	148
Deuxième section : Commencements de l'œuvre de Jésus ; naissance de la foi, I, 38-52	152
Le Fils de l'homme	172
Troisième section : Le premier miracle ; affermis- sment de la foi, II, 1-11	181
Sur le miracle de Cana	196

TABLE.

	Pages.
<i>Deuxième cycle</i> , II, 12-IV, 54	199
Première section : Jésus en Judée, II, 12-III, 36	200
Les frères de Jésus	203-209
Deuxième section : Jésus en Samarie, IV, 1-42.	289
Troisième section : Jésus en Galilée, IV, 43-54.	327
DEUXIÈME PARTIE : Le développement de l'incrédulité en	
Israël, V-XII	338
<i>Premier cycle</i> , V-VIII	342
Première section : Première explosion de la haine en Judée, V, 1-47.	343
Deuxième section : Le grand témoignage messia- nique et la crise de la foi en Galilée, VI, 1-71	401
Troisième section : La lutte à son plus haut de- gré d'intensité, à Jérusalem, VII, 1-VIII, 59	476
Le récit de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11	522
Notes additionnelles	533