

L'évangile de Jean : quatre conférences

Autor(en): **Dufour, J.-J. / Oosterzee, J.-J. van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **1 (1868)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379065>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉVANGILE DE JEAN

QUATRE CONFÉRENCES

PAR

J.-J. VAN OOSTERZEE ¹

Ces quatre conférences, données à Amsterdam en novembre et décembre 1866, n'ont pas été destinées à des théologiens. L'éloquent et pieux professeur, s'adressant à un public cultivé plutôt qu'érudit, ne nous donne point le dernier mot de sa science sur les nombreux problèmes qu'il soulève et qu'il résout. Populariser le résultat de ses études, tout en sortant des voies banales de l'affirmation autoritaire, rattacher à une question spéciale de critique une apologétique de haute portée et une véritable édification, dans le sens le plus large du mot, tel est son but. La science se décèle toutefois dans ce travail d'une manière qui ne nous permet pas de le passer sous silence. Il résume et avance un débat engagé depuis trop longtemps pour que nous ayons à en reprendre l'histoire, trop vif, d'autre part, pour que nous osions le regarder comme près d'être clos, et trop compliqué pour que nous puissions méconnaître le prix d'une exposition aussi lucide. Acceptant la tâche ingrate de décharner une œuvre pleine de fraîcheur et de vie, et renonçant au plaisir de faire des citations, qui ne pourraient être que des traductions, nous nous bornerons à esquisser la série et l'enchaînement des idées. Nous rendrons peut-être un mauvais service à l'auteur au point de vue littéraire. Nous aurons toutefois pour excuse l'intérêt que nous avons trouvé dans son ouvrage. Tout dépouillé qu'il puisse être de son charme esthétique, de sa

¹ *Het Johannes-evangelie. Een viertal apologetische Voorlezingen*, d. D^r J.-J. van Oosterzee. — *Das Johannesevangelium*, vier Vorträge von J.-J. van Oosterzee, Dr. und Prof. der Theologie zu Utrecht. Gütersloh, 1867, 150 pages in-8°.

puissance édificative, de ses substantiels développements, il nous paraît assez solide pour subsister comme une belle et utile construction, même dans une analyse très-incomplète.

L'authenticité du quatrième Évangile, ses rapports avec les Synoptiques, ses récits de faits miraculeux, le Christ qu'il nous présente, tels sont les quatre sujets d'étude qui correspondent respectivement à ces conférences. Il est superflu de montrer la connexité de ces questions et leur convergence. Tout en nous conformant à la division de l'auteur, nous nous préoccupons surtout de la première question, et nous n'emprunterons aux trois dernières conférences que ce qui tend le plus directement à la résoudre.

Ouvrons, avec l'auteur, le quatrième Évangile. Point de nom de rédacteur, si ce n'est dans un titre d'origine postérieure, comme pour les Synoptiques. Cherchons, toutefois, les indices que nous fournit le livre. Si le dernier chapitre est de la même main qui a écrit les autres, comme on peut l'établir par des preuves critiques, l'auteur se présente à nous comme le disciple que Jésus aimait. S'il laisse à deviner son nom, c'est très-vraisemblablement parce que ce nom n'était pas inconnu de ses premiers lecteurs. En tout cas, cette périphrase nous montre qu'il ne s'agissait pas d'un personnage obscur. Autrement, pourquoi l'employer ? Ce mélange de demi-jour et de transparence est tout en faveur d'une origine apostolique. Quel avantage un faussaire eût-il trouvé dans une circonlocution aussi périlleuse que l'emploi d'un nom illustre, sans en avoir le prestige et la popularité ? Pour combattre ici la critique négative, il suffit d'emprunter les armes dont elle se sert contre la seconde épître de Pierre, et de lui demander pourquoi le Pseudo-Jean ne s'appelle pas « *Jean apôtre et serviteur de Jésus-Christ.* »

Quoi qu'il en soit, pour le moment, de notre évangéliste, il est certain que c'est un Juif palestinien, contemporain de Jésus. Il n'écrit pas, à la vérité, pour les Juifs, comme Matthieu. Mais, comme ce dernier, il trahit son origine. Il cite sans cesse l'Ancien Testament; il est également familiarisé avec le texte hébreu et la version des Septante. Il connaît très-bien la Judée et la Galilée. Ses indications sont si précises qu'elles ne peuvent être données que par un témoin. Si cette impression n'est pas partagée par tout le monde, c'est du moins celle de l'illustre orientaliste Ewald, convaincu de l'authenticité du quatrième Évangile par la preuve archéologique.

Avant d'aller plus loin, rectifions une observation fort inexacte dont on a tiré des conséquences forcées. On a reproché au qua-

trième évangéliste un esprit de malveillance à l'égard des Juifs, trop prononcé pour qu'il ait pu se trouver chez un de leurs compatriotes. Il est vrai que nous ne trouvons pas en lui les ardentes sympathies israélites d'un Paul. Mais cette lacune apparente, que prouve-t-elle contre la croyance traditionnelle ? La tradition place la rédaction de l'Évangile de Jean à la fin du premier siècle. A cette époque, Jérusalem avait cessé d'être ; le mur de séparation entre Israël et les Gentils avait été abattu. Ce n'était plus le temps où la fibre nationale était surexcitable et surexcitée. Quant à ces Juifs hostiles que l'évangéliste met en scène sous un aspect défavorable, ce n'était pas le corps de la nation. C'étaient les Juifs de Jérusalem, le sanhédrin et ses partisans, que les Synoptiques ne ménagent pas plus que ne le fait notre auteur. Supposons que le livre ne soit pas authentique, et que Jean, fils de Zébédée, l'un des trois disciples les plus attachés au Sauveur, ait écrit un Évangile. Cet Évangile serait-il plus favorable aux meurtriers de Jésus que ne l'est celui dont il s'agit ? Remarquons, d'ailleurs, dans notre auteur la douleur de la pitié plus encore que l'indignation lorsqu'il s'agit du péché de son peuple. « *Il est venu chez les siens* (ou, plus littéralement, *chez lui*), *et les siens ne l'ont pas reçu* » (I, 11). Dans ses plus hautes spéculations sur le Verbe divin, l'évangéliste n'oublie jamais que ce Verbe est le Christ israélite. C'est lui qui nous représente ce même Verbe contestant comme juif avec la Samaritaine, et lui disant « *le salut vient des Juifs* » (IV, 22). Son israélitisme a été élargi par une philosophie chrétienne d'une mysticité sublime, sans s'y absorber. Quant à l'argument tiré du beau rôle que l'évangéliste attribue aux Samaritains, il prouve trop pour prouver quelque chose. Il nous ferait, à plus forte raison, rejeter l'évangile de Luc à cause de l'histoire du lépreux reconnaissant, et attribuer à un autre que Jésus la parabole du Samaritain.

Non-seulement le quatrième évangéliste est juif : il a connu le Sauveur, il a vécu dans son cercle le plus intime d'amitié et de fraternité. « *Nous avons vu sa gloire* » (I, 14), dit-il avec émotion, parlant ici non d'intuitions mystiques, mais de relations terrestres. Il se met en relief comme témoin, à l'occasion d'un fait tangible (XIX, 35). Ses narrations, et particulièrement celles qui nous reportent à Jérusalem (VII et IX), au milieu des luttes de partis, sont empreintes d'un cachet de naïveté et de vie qui exclut l'hypothèse d'un pastiche. C'est la nature prise sur le fait comme sur une grappe encore humide de sa rosée.

Nos observations se confirment, si nous étudions, dans le même

livre, les figures des apôtres. A l'exception de Simon-Pierre, elles nous paraissent ici plus vivantes et plus nettes que dans les Synoptiques. Ainsi Nathanaël, si rapidement caractérisé, ainsi Thomas, dont la biographie se trouve renfermée dans trois données fournissant à elles seules trois grands actes d'un drame physiologique, où l'unité de caractère au milieu de la diversité des situations ne pourrait être observée par la fiction que moyennant une dose extraordinaire de génie.

N'oublions pas, enfin, ces détails qui n'ont aucune importance descriptive ou logique, mais où la précision du narrateur touche à la minutie : le nombre et la capacité des cruches de Cana, le poids de la myrrhe et de l'aloès employés pour la sépulture du Sauveur, le nombre des poissons pêchés le jour de la troisième apparition, enfin le caractère général des indications chronologiques. A ces dernières, on reconnaît l'homme qui fait des supputations non pour donner un cachet historique à ses récits, mais pour préciser ses propres souvenirs, au risque de s'arrêter sur ce qui n'a d'intérêt que pour lui-même (I, IV, VII). L'heure à laquelle un fait s'est produit, sa durée exacte, etc., tiennent ici une place qui ne peut être justifiée que dans des *Mémoires*.

Tout cela nous conduit à voir dans notre évangéliste un apôtre. Lequel des douze maintenant ? Passons-les en revue. Dix d'entre eux sont nommés dans le livre, et nulle coïncidence ne nous montre dans l'un d'eux le disciple bien-aimé. Il en reste deux : les fils de Zébédée. Celui qui fut décapité sous le règne d'Hérode-Agrippa ne peut être le rédacteur du dernier évangile. Il nous reste Jean, le compagnon habituel de Pierre et de Jacques dans ce groupe de trois que les Synoptiques placent toujours à côté du Sauveur. Indépendamment de la voie d'exclusion qui le fait nommer, une circonstance peu remarquée nous ferait penser à lui. Ce Jean, comme on le sait, eut pour homonyme le Précurseur. Aussi les Synoptiques distinguent-ils ce dernier par l'épithète de *Baptiste*. D'où vient que cette épithète ne lui est jamais donnée dans le quatrième évangile ? C'est que toute équivoque cessait du moment où le rédacteur, s'appelant aussi Jean, renonçait à se nommer et ne parlait de lui-même que par périphrases. Cette particularité ne pourrait se retrouver dans l'œuvre d'un faussaire que moyennant un artifice d'une subtilité si grande que nous le regardons comme absolument improbable.

Mais, dit-on, ce que l'on connaît de Jean, fils de Zébédée, ne permet pas de lui attribuer le quatrième Évangile. — Eh bien, re-

sumons ici ce que nous connaissons de lui par d'autres sources que ce livre, par les Synoptiques, les Actes, les épîtres de Paul, les siennes, l'Apocalypse, la tradition. De tous ces témoignages résulte une certaine caractéristique que nous allons comparer avec celle du quatrième évangéliste se faisant connaître par son œuvre.

Notre évangéliste était un ami personnel du Sauveur. — Tel fut le fils de Zébédée, non-seulement apôtre de Jésus, mais l'un de ses disciples les plus intimes.

Notre évangéliste fait preuve d'un développement spirituel plus avancé que celui des narrateurs synoptiques. — Le fils de Zébédée appartenait à une classe de pêcheurs aisés, il eut pour mère une femme supérieure; il vécut à Éphèse; il fut en contact avec la civilisation de son siècle.

Notre évangéliste se distingue par une préoccupation constante de la personne du Sauveur, de sa cause, de sa gloire. — Tel est le caractère distinctif du Boanerge des synoptiques, de l'adversaire de Cérinthe, du St. Jean de la tradition.

Dans les Synoptiques et les Actes, Jean est l'apôtre qui parle moins et se produit moins que l'impétueux Simon-Pierre, sans avoir une valeur inférieure; c'est l'individualité plus éminente par sa réceptivité que par sa puissance d'initiative. Tel est le disciple bien-aimé, le convive silencieux, qui, tandis que les Pierre, les Thomas, les Philippe, questionnent le maître, observe tout avec recueillement, le narrateur fidèle qui nous dira plus tard quelles impressions produisaient sur lui les derniers entretiens du maître, quelles obscurités l'empêchaient, lui et ses compagnons, de le bien comprendre. Singulier artifice que celui d'un faussaire cherchant à s'accréditer par de tels aveux!

Chercherons-nous d'autres analogies? Considérons la première épître de Jean. Lorsqu'on la compare avec le quatrième Évangile, l'identité des idées principales, des tons fondamentaux du style, est si grande qu'on pourrait se demander si ce ne sont point deux pièces fondues du même jet, comme le seraient un livre et sa préface.

Quant à l'Apocalypse, qui ne voit, malgré des objections sur lesquelles nous reviendrons, que les idées mises en relief dans cette composition, sont au fond les mêmes que celles du quatrième Évangile: la gloire de Jésus, son œuvre rédemptrice, le soupir après son second avènement, la communion des fidèles avec lui dans le ciel? Entre ces deux livres, il y a toute la différence qui sépare l'histoire et la prophétie, toute celle qui naît d'une grande

diversité de circonstances respectives pour l'écrivain. Ce sont toutes fois les deux seuls livres du Nouveau Testament dont la christologie repose sur l'idée du Verbe, trait spécial de la philosophie religieuse de Jean.

Enfin, pour ne pas laisser de côté la tradition, rappelons-nous l'aspect constant sous lequel elle nous représente notre apôtre, ce qu'elle nous dit de sa longue vie, de ses contemplations sublimes, de son ministère plus indépendant que tout autre ministère apostolique des controverses judaïsantes. Où retrouverons-nous mieux cette élévation et cette indépendance que dans le dernier évangéliste, laissant bien loin derrière lui les ruines de Jérusalem et racontant après un long silence ce qu'il a vu et entendu, alors que, penché sur le sein du Christ, il recueillait les battements de son cœur comme autant de révélations de l'amour éternel ?

Il n'est, dit M. Ebrard, aucun livre de l'antiquité profane ou chrétienne qui se recommande par autant de preuves d'authenticité¹.

Mais on allègue des erreurs historiques qui ne pourraient être le fait de St. Jean.

Que sont ces erreurs prétendues ? — Des inexactitudes dont on retrouverait le pendant dans une histoire de Napoléon écrite par un témoin, cinquante ans après sa chute, des lapsus insignifiants, des altérations de termes géographiques justifiées par l'histoire des temps intermédiaires, des particularités qui, vues de près, deviennent des signes nouveaux d'authenticité, ou, dans le cas le plus défavorable, ne constituent qu'une difficulté minime. Parlons de ces dernières :

XI, 49. On remarque la mention de la sacrificature de Caïphe, avec la détermination « *cette année.* » On dit que l'écrivain n'eût pas parlé autrement, si les fonctions sacerdotales eussent été annuelles, ce qui n'est pas. Mais est-il sûr que cette indication soit une détermination exclusive et non pas une locution emphatique ? Serait-il inconcevable que le fatal honneur d'avoir été sacrificateur dans l'année la plus mémorable de l'histoire du monde eût été rappelé indépendamment de toute allusion à la durée d'une charge ? Allons plus loin. Serait-il invraisemblable que, malgré une perpétuité de fonctions établie par la loi, à l'ombre d'une fiction légale, il y eût eu sous main une alternance effective de pouvoirs entre Anne et Caïphe ?

III, 23. « *Enon près de Salim.* » On fait observer qu'*Enon* n'est

¹ Dans l'*Encyclopédie* de Herzog, VI, 722, etc.

mentionné par aucun autre témoignage. Mais le texte parle-t-il d'Enon comme d'une ville ou d'un lieu célèbre? L'indication déterminative « *près de Salim,* » ne montre-t-elle pas qu'il s'agit d'une localité obscure que l'on désigne à l'aide d'une autre? Tout ce que notre archéologie ne connaît pas est-il nécessairement chimérique?

V, 2. On rappelle que Josèphe ne parle pas de *Bethesda*. Mais est-il inadmissible qu'une piscine ait existé à Jérusalem, au temps de Jésus-Christ, et que Josèphe n'en ait pas parlé? A ce titre, nous devrions nier aussi l'existence de la *porte des brebis*, oubliée dans les écrits de Josèphe, mais nommée dans les témoignages incontestés de Néhémie.

XVIII, 1. Le quatrième Évangile ne parle pas, dit-on, du torrent du *Cédron*, mais du torrent *des Cèdres* (τῶν κέδρων); et là-dessus maint critique de crier à l'ignorance. En attendant, le manuscrit du Sinaï emploie l'article au singulier, et nous rend le torrent du Cédron avec son nom palestinien, de manière à faire cesser le sujet de l'objection.

IV, 5. On se récrie sur la substitution du nom de *Sichar* à celui de *Sichem*. Cette variante est justifiée par un rapprochement avec un témoignage talmudique.

VII, 52. On insiste sur cette parole « *Nul prophète n'est venu de Galilée,* » et sur le démenti qu'elle trouve dans le souvenir d'Osée et de Nahum. Mais des paroles échappées dans la violence d'un débat donnent-elles la mesure exacte de la science historique de ceux qui les prononcent? Des membres du Sanhédrin ne peuvent-ils avoir momentanément manqué de mémoire, ou affirmé absolument ce qui était vrai à peu d'exceptions près? N'y a-t-il pas dans ce fait examiné psychologiquement un indice d'authenticité?

I, 46. On s'étonne de la défaveur jetée sur Nazareth, et l'on va jusqu'à dire que rien ne la justifie historiquement. Il est vrai que nous ne connaissons les habitants de cette ville que par leur attentat infructueux sur la personne de Jésus (Luc, IV, 29). Mais lors même que de telles brutalités ne prouveraient rien contre la culture morale de ceux qui les commettent, l'auteur est-il responsable d'un préjugé qu'il attribue à un autre que lui et qu'il ne semble nullement partager?

On reproche au quatrième Évangile sa teinte métaphysique et son style. C'est, dit-on, le manteau du philosophe, non le costume du pêcheur galiléen. Très-bien; pourvu que l'on n'oublie pas l'histoire de Jean, son séjour de plus d'un demi-siècle dans l'Asie Mi-

neure, où l'on parlait grec et où l'on philosophait. La culture métaphysique chez un homme qui passa sa jeunesse au milieu de travaux manuels n'est pas un fait si étrange que nous ayons le droit de l'appeler chimérique. Il faudrait alors contester l'histoire des Jacob Bœhme, des Spinoza, des Moïse Mendelssohn. Ne soyons pas surpris que l'apôtre de l'amour divin ait été conduit par sa tendance particulière à sonder les mystères les plus profonds. « *Chi ben ama ben sa,* » a dit Auguste Conti. En lutte avec le gnosticisme naissant, Jean fut conduit à le combattre sur son propre terrain, comme Paul discutant avec des Epicuriens et des Stoïciens à Athènes, et à s'en approprier les formes spéculatives. Les formes, disons-nous, et rien de plus. En effet, le Logos de Jean n'est pas celui de Philon. A la rigueur même, ce terme de Logos pouvait lui être fourni par l'Écriture, car l'idée d'une parole créatrice se trouve dans les Psaumes et les Proverbes. En tout cas, le Christ divin, préexistant, revêtant la nature humaine pour sauver le monde, avait été enseigné par Paul, avant l'époque où se place la rédaction du quatrième Évangile.

Mais, disent les adversaires de l'authenticité, comment méconnaître le contraste entre l'Apocalypse et cet Évangile, entre le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis et le roi terrible qui brisera les nations comme le vaisseau d'un potier? Nous n'ignorons pas qu'il y a des différences entre ces deux livres, et que certains théologiens les expliquent facilement : « L'Évangile et l'Apocalypse ne peuvent être d'un même auteur. Nul résultat scientifique n'est plus certain. » C'est par cet arrêt qu'ils tranchent la question. Mais leurs arguments reposent sur des assertions telles que nous ne saurions en être effrayés. Quand on est conduit, pour la défense d'une thèse, à soutenir que l'Apocalypse n'attribue pas au Christ une grandeur et une dignité surhumaines, il faut que l'on soit aveugle ou que l'on se ferme les yeux. Pour nous, ce qui nous paraît difficile, c'est de dire lequel de ces deux livres parle le plus hautement de la gloire de Christ. Quant à l'étude spéciale des rapports et des différences entre ces deux écrits apostoliques, nous renvoyons à la savante monographie de Niermeyer¹, et nous arrivons avec lui à cette conclusion : Les différences respectives entre les écrits de Jean sont naturelles, explicables, nécessaires ; les coïncidences sont inexplicables si ces écrits ne sont pas du même auteur.

Dans les *Verhandl. v. h. Haagsch. Gen.* XIII, 390.

Il nous resterait à parler des témoignages de l'antiquité chrétienne au second et au troisième siècle. La tâche serait grande, si nous avions à entrer dans les détails. Elle nous sera cependant facilitée, car on n'a soumis à aucun contrôle bon nombre des résultats acquis par les recherches de M. Tischendorf. C'est à ce savant que nous empruntons quelques-unes des observations suivantes :

1° Que le quatrième Évangile soit authentique ou non, le verset 24 du dernier chapitre n'est pas de Jean. Mais quelle attestation solennelle, bien qu'anonyme ! Il est difficile de ne pas attribuer ces paroles à des hommes qui savaient que leur visa avait une haute importance pour les premiers lecteurs. Toute critique qui glissera sur ce témoignage, comme le fait la critique négative, fera preuve d'une singulière partialité. Inversément, cette souscription s'explique dans l'hypothèse traditionnelle, et elle la confirme. Il est naturel de supposer qu'elle a été mise par d'anciens amis de Jean, peut-être par les anciens d'Ephèse recommandant le livre à leur Église et s'en faisant les garants. Au lieu de Jean, mettons un faussaire : nous ne saurions assigner à cette souscription aucune raison d'être.

2° La première épître de Jean et le quatrième Évangile sont, selon tous les critères internes, l'œuvre d'un même auteur. Or l'authenticité de la première épître de Jean est garantie par des témoignages très-anciens, particulièrement par ceux de Papias et de Polycarpe. Ces deux écrits ne peuvent tomber l'un sans l'autre. L'authenticité de l'épître ne pouvant être niée sans les plus étranges tours de force de critique, nous la regardons comme un garant de l'authenticité de l'Évangile.

3° Les *Aloges*, dans l'antiquité chrétienne, ont rejeté le quatrième Évangile pour des raisons purement dogmatiques, mais en y voyant un ouvrage du premier siècle. Si leur témoignage négatif n'a pas de valeur critique, leur témoignage positif fournit une induction en faveur de notre thèse.

4° Les gnostiques les plus anciens connaissaient le quatrième Évangile et lui empruntaient leur terminologie. Basilide, contemporain de Jean, le cite deux fois. La vénération qui entourait ce livre parle en faveur de son origine apostolique.

5° Ignace, au commencement du second siècle, emprunte des expressions à l'Évangile de Jean. Justin Martyr le connaît, les Actes de Pilate le citent. Théophile, Athénagore, Tatien s'appuient sur son témoignage. Le silence de Polycarpe et celui de Papias perpent de leur importance quand nous nous rappelons que ces

Pères ont laissé peu d'écrits et qu'ils citent la première épître de Jean.

6° On trouve le quatrième Évangile dans la version syriaque et dans le canon de Muratori. Irénée le cite soixante fois. Les rapprochements de ce Père, fondés sur le nombre quatre, ne prouvent nullement que le symbolisme mystique lui ait fait perdre le sens historique.

7° Bien que le quatrième Évangile ne soit cité sous le nom d'Évangile selon saint Jean que vers l'an 180, il y avait longtemps qu'il jouissait de la même autorité que les Synoptiques. D'autres écrits du Nouveau Testament, et, parmi eux, des livres d'une authenticité incontestée, ont été cités à cette époque sans nom d'auteur.

8° La littérature patristique du second siècle est toute pénétrée de l'idée du Verbe divin. Il n'en eût pas été ainsi si cette idée n'avait été mise en circulation que par un roman théologique sans autorité.

Nous pourrions déjà regarder la question d'authenticité comme tranchée, et dire du quatrième Évangile ce que l'antiquité chrétienne la plus reculée disait de son auteur: οὐκ ἀποθνήσκει. Mais ici se présente une objection qui réclame une étude spéciale¹.

« Les Synoptiques et le quatrième Évangile ne se ressemblent pas. Donc la crédibilité de ces livres n'est pas la même, et si les Synoptiques sont authentiques, l'Évangile de Jean ne saurait l'être. »

En quoi consistent ces différences? — D'une manière générale, il est impossible de ne pas les sentir. L'orthodoxie la plus respectueuse les a reconnues, en assignant avec Luther une place d'honneur à l'Évangile de Jean, comme au plus éloquent témoignage de la grandeur divine de Christ. C'est aussi à cette diversité capitale que se rapportent les discordances secondaires dont parle la critique négative. Nous le reconnaissons à notre tour, non que nous prétendions par cet aveu que les Synoptiques ignorent la divinité du Sauveur. Tous ceux qui reconnaissent une chose n'ont pas un don égal pour l'exprimer. Quatre voyageurs ont visité les Alpes. Un seul a su décrire dans toute sa beauté un coucher de soleil, tandis que les autres ne nous auront fait voir dans leurs tableaux que des échappées. Est-ce une raison de douter du récit du premier? Nullement. Il en est de même de Jean et des Synopti-

¹ *Seconde conférence.*

ques. Les uns et les autres ont parlé de la gloire divine de Christ ; Jean seul l'a décrite.

Les opposants allèguent deux sortes de différences entre les Synoptiques et Jean. Les unes concernent l'exposition doctrinale, les autres l'exposition historique. Dans l'exposition de la doctrine, disent-ils, le quatrième Évangile diffère sensiblement des trois autres. Nous n'y trouvons plus la parabole édifiante, mais la polémique. Plus de sentences populaires, incisives, poétiques, mais de sévères paradoxes, des répétitions, des longueurs ; plus de tableaux, mais de la dogmatique ; plus le royaume des cieux et ses perspectives, mais la personne de Christ remplissant tout l'horizon ; plus de couleurs variées et de mouvements dramatiques, mais une teinte uniforme et un objet de contemplation immobile. Mêmes idées, même style, quel que soit celui qui parle, le Précurseur, le Christ, ou l'évangéliste. Ce n'est plus le rabbi de Nazareth dans l'épopée émouvante de sa vie humaine : c'est le Verbe divin prêchant sa gloire, tel à l'entrée de son ministère qu'à la fin, et, par un singulier anachronisme, révélant le mystère de sa mort dès son apparition au milieu des hommes.

Nous n'avons pas dissimulé l'objection ; nous n'en méconnaissons pas la force apparente. Mais quatre biographies ne seront-elles exactes qu'à condition de n'offrir aucune différence de perspective ? Les grandes individualités ne sont-elles pas comme des diamants à mille facettes ? S'il est possible que les biographes d'un Paul, d'un Augustin, d'un Luther laissent de riches glanures à des observateurs plus profonds, faut-il s'étonner que les Synoptiques n'aient pas représenté toute la figure du Christ ? Dire le contraire, ce serait mettre le Sauveur du monde au-dessous des grands personnages historiques.

On parle de l'accord des Synoptiques, et l'on a raison. Mais cet accord exclut-il une grande diversité de perspectives au point de vue de l'histoire et à celui de la pensée religieuse ? Saint Luc ne nous ouvre-t-il pas des horizons qui nous seraient cachés si nous n'avions que Matthieu, et ce dernier s'en tient-il à ce que nous pouvons savoir d'après Marc ? La diversité qui existe entre Jean et les Synoptiques ne donnerait lieu à des conclusions négatives que si elle décelait des oppositions. Est-ce le cas ?

On a parlé de paraboles. Mais la similitude de la *porte*, celle du *bon berger*, celle du *cep* ne sont-elles pas des paraboles ?

On a parlé de répétitions, de longueurs, de choses fastidieuses. Mais ici nous sommes devant une question de goût personnel, et

tout le monde ne pense pas avec Strauss que la prière sacerdotale soit ennuyeuse.

On se plaint des paradoxes sévères du quatrième Évangile. Ce n'est pas dans cet Évangile, c'est dans les Synoptiques que nous trouvons ces paroles : « *Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra. Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même et se charge de sa croix. Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple.* »

On parle de différences dans le fond même de l'enseignement. La gloire invisible du Christ, sa présence permanente dans l'Église, la communion avec Lui et avec le Père par Lui, c'est là le fond de la doctrine johannique. Mais tout ce que nous trouvons de plus mystique dans les derniers entretiens de la chambre haute se trouve en abrégé dans ces paroles de l'Évangile de Matthieu : « *Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux. Je suis avec vous jusqu'à la consommation des temps.* »

Venons à l'objection tirée du langage évangélique attribué au Précurseur. Il est vrai que nous y trouvons une christologie plus spirituelle que dans les prédications du même Précurseur, antérieures au baptême de Christ et rapportées dans les Synoptiques. Mais ceux qui font cette objection oublient : 1° que dans ces mêmes prédications la gloire du Christ était déjà puissamment exaltée ; 2° que les discours du Précurseur rapportés dans le quatrième Évangile sont postérieurs au baptême de Christ, et que, d'après les données même de la narration synoptique, cette dernière date devait marquer un développement nouveau dans la conscience de Jean-Baptiste.

Ne demandons pas d'ailleurs à notre évangéliste ce que l'on attend d'un sténographe. Enregistrons plutôt ses observations et ses rapprochements parenthétiques trop peu étudiés par la critique moderne. Nous y verrons l'homme qui raconte, et nous nous associerons à cette remarque de Hase : Les arguments contraires à la thèse de l'authenticité se transforment en arguments favorables dès qu'on les examine de près.

Il reste cependant des objections ; mais elles ne sont pas plus fortes que les précédentes. On voudrait que le quatrième Évangile nous eût parlé de la naissance de Jésus, de sa famille, de son premier entourage. Il ne l'a pas fait. Cette lacune nous donnerait un

sujet de doutes si les Synoptiques nous parlaient de la naissance de Jésus comme d'un fait ordinaire. Mais le caractère surnaturel que deux d'entre eux attribuent à cette naissance est en pleine coïncidence avec la donnée du quatrième Évangile sur le Verbe de Dieu. Quant à Marc, il garde le même silence que Jean sans que l'on en tire cependant les mêmes conséquences. Remarquons d'ailleurs que ce silence du quatrième Évangile ne concerne que la naissance de Jésus, et non sa parenté. Voyez les allusions à Josèphe, à la mère de Jésus, à ses frères, à Nazareth et à la Galilée.

La critique négative insiste sur la différence des théâtres d'activité assignés à Jésus. Ici Jérusalem, là la Galilée. Mais Jean ne se tait nullement sur le ministère de Jésus en Galilée, et bien que les Synoptiques ne montrent Jésus à Jérusalem que sur la fin de sa vie, ils présentent des détails qui ne s'expliquent point sans la supposition de séjours dans cette ville. « *Jérusalem, Jérusalem... combien de fois ai-je voulu te rassembler comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes.* » Déclarer ce passage inauthentique parce qu'il dérange un système, c'est substituer l'arbitraire à la critique.

On a opposé le récit de la conversion des quatre premiers apôtres d'après saint Jean à celui de leur vocation dans les Synoptiques. Mais il ne s'agit point du même événement. Confondre ces choses, c'est méconnaître le développement des âmes et le plan de Jésus.

On a reproché au quatrième Évangile de ne présenter que des personnages fictifs, des types moraux, non des figures historiques. C'est ainsi que l'on a considéré les types de Marthe et de Marie dans le récit de la résurrection de Lazare. Mais telles nous les voyons ici, telles nous les voyons dans le passage célèbre de Luc. On a raisonné semblablement sur Nicodème, sans remarquer tout ce qu'il y a de psychologie et de couleur biographique dans l'histoire de son développement, connue par trois situations distinctes.

Mais surtout la grande énantiophanie que l'on rappelle, c'est celle qui frappe dans les récits de la Pâque. Il fut un temps où des hommes qui combattent aujourd'hui l'authenticité du quatrième Évangile regardaient ses données sur la Pâque comme plus précieuses pour l'histoire que celles des Synoptiques. Ils parlaient de la supériorité du témoignage johannique. Aujourd'hui que le vent a changé, on discrédite cette source et l'on répète qu'elle nous offre une chronologie qui fut altérée dans un but polémique, lors de la controverse avec les Quartodécimans. Nous ne croyons pas

que l'harmonistique ait dit son dernier mot. Mais l'on abuse du passage XVIII, 28, lorsqu'on infère de là que l'agneau n'avait pas encore été immolé. Il s'agit ici non de l'agneau, mais du sacrifice pascal, célébré le vendredi à midi. Les Synoptiques, comme Jean, nous montrent que le Sauveur fut crucifié un jour ouvrable (Simon de Cyrène revenant des champs, l'achat des aromates). Quant à la tendance polémique, nous ne la voyons pas plus ici que dans les Synoptiques. Imaginer qu'un Évangile tout entier ait été fabriqué dans un but que le faussaire aurait pu atteindre plus facilement par un simple récit de la passion arrangé à sa guise, c'est fabriquer soi-même l'histoire d'un livre dans l'intérêt d'un système préconçu¹.

Il ne reste donc entre les évangélistes que des différences de perspective. Comment les expliquer ? Par une diversité de but et par l'attention que met saint Jean à ne pas répéter ce que d'autres ont dit. Sans le regarder purement et simplement comme un historien complémentaire, comment admettre qu'il ait ignoré les récits des Synoptiques ? Son allusion à la captivité du Précurseur suffirait seule pour nous montrer qu'il suppose ses lecteurs instruits par des sources spéciales. Quant à son but particulier, il est clairement indiqué : « *Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom* » (XX, 31).

En opposition à une indication aussi précise, quel but assignerait-on au narrateur sans tomber dans des puérilités ou des erreurs palpables ?

Dira-t-on que le quatrième Évangile est l'œuvre d'un gnostique timide frayant la voie aux Marcionites et aux Valentiniens ? Mais le point de vue auquel il se place à l'égard de l'Ancien Testament rend cette hypothèse insoutenable. D'autre part, elle ne peut se concilier avec son silence sur le baptême de Jésus.

Parlerait-on d'une tendance occulte à mettre Jean au-dessus de Pierre ? — Mais alors, dans un livre plus sobre de faits que de discours, pourquoi cette place donnée à la belle confession de Pierre ? Pourquoi le rôle de cet apôtre au tombeau de Jésus ?

Mais surtout, quand on parle d'une falsification, il faut en montrer l'histoire et en expliquer la réussite. Expliquer la vénération

¹ Quoique l'auteur soit sobre de développements sur la question pascale et renvoie à des autorités compétentes, il ne faut pas juger de son paragraphe sur ce sujet par notre aperçu.

dont l'Église a entouré le quatrième Évangile, c'est là le problème que l'on a posé depuis longtemps à la critique négative, et dont elle ne peut donner la solution.

De la question d'authenticité s'est détachée celle de la concordance entre le quatrième Évangile et les Synoptiques. De celle-ci s'en détache à son tour une troisième : celle des faits miraculeux rapportés par saint Jean¹. Là est le nœud de la question ; car, après tout, ce sont ces miracles que l'on ne veut pas admettre, selon ce mot de Rousseau : « Otez-moi ces miracles de votre Évangile. » Comme on ne peut les ôter du quatrième Évangile sans supprimer le livre, on prend ce dernier parti. On nie l'authenticité d'un ouvrage pour ne pas admettre des faits surnaturels.

La question qui se présente à nous est immense et ne concerne pas le quatrième Évangile seulement, mais les Synoptiques, qui ont aussi leurs récits de miracles. Mais la critique moderne la simplifie en distinguant entre deux catégories de récits de miracles. Elle se réserve le soin de concilier son respect relatif pour les Synoptiques avec ses opinions particulières sur ce qu'ils racontent. Elle affirme seulement que les récits de miracles contenus dans le quatrième Évangile ont une invraisemblance particulière, et ne ressemblent point à ceux des Synoptiques.

Les Synoptiques, dit-on, racontent les miracles comme témoignages de la charité du Christ ; le quatrième Évangile y montre des témoignages de sa puissance divine, des appels destinés à réveiller la foi. Distinction arbitraire, car tous les miracles de Jésus ont ce double caractère, tant dans le dernier Évangile que dans les autres. La guérison de l'impotent de Béthesda, celle de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare sont des œuvres de charité. Inversément les miracles opérés à Chorazin, à Bethsaïde, à Capernaüm sont des appels dont le ciel demandera un compte terrible à ceux qui les ont repoussés (Matth. XI).

Dans les Synoptiques, la foi du patient ou du témoin est la condition préalable du miracle. Il n'en est pas ainsi, dit-on, dans le quatrième Évangile. Mais n'est-ce pas dans cet Évangile que nous trouvons cette parole : « *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois tu verras la gloire de Dieu?* » (XI, 40).

On représente les miracles du quatrième Évangile comme essentiellement symboliques et ceux des Synoptiques comme ne l'étant pas. — Avant de parler des premiers, rappelons-nous seulement

¹ *Troisième conférence.*

l'histoire de Pierre marchant sur les eaux, racontée par Matthieu, et demandons-nous si ce n'est pas là un miracle essentiellement symbolique, sans parler d'autres exemples.

Pour en venir maintenant aux récits des miracles du quatrième Évangile, il est vrai que la critique moderne, par un procédé d'allégorisation digne de Cocceius, les transforme de manière à en faire disparaître le cachet historique au profit exclusif d'une idée symbolisée. A lire en particulier certains rapprochements entre la guérison de l'aveugle-né et l'enseignement de Jésus sur la lumière spirituelle, on se rappelle involontairement que les extrêmes se touchent. Aussi croyons-nous devoir passer en revue ces miracles d'après le texte biblique, en notant des signes d'historicité semblables à ceux que tout lecteur impartial discerne dans les récits des Synoptiques.

Les noces de Cana (II). — Sans parler, avec M. Renan, de la joyeuse vie des Galiléens, il nous est impossible de méconnaître la couleur vive et locale du tableau, le cœur large et sympathique du Fils de l'Homme se réjouissant avec ceux qui sont dans la joie avant de pleurer avec ceux qui pleurent, le rôle de Marie si conforme aux données de la situation. Certes ce n'est pas sous un tel aspect qu'un faussaire nous eût montré le Verbe éternel faisant son entrée dans la vie sociale. De pensée mystique, point, si ce n'est dans les commentateurs.

La guérison du fils d'un officier royal à Capernaïm (IV). — On s'est plu à ne voir ici qu'une leçon sévère sur le besoin de miracles. Il faut avoir lu bien superficiellement pour ne pas retrouver la même compassion qui guérit le serviteur du centenier.

L'impotent de Béthesda (V). — Ici, comme dans les narrations synoptiques de guérisons accomplies un jour de sabbat, la miséricorde est mise au-dessus du sacrifice. Les allégories sur la guérison spirituelle n'appartiennent qu'aux exégètes.

La multiplication des pains (VI). — Ce miracle est raconté dans les Synoptiques. Impossible de le rayer de l'histoire de Jésus, à laquelle il tient par de fortes racines. Il est vrai que dans saint Jean il est rapporté pour introduire un discours. Mais ce discours lui-même se relie à un fait historique, la défection d'un grand nombre de disciples. Il entre comme anneau dans la chaîne qui conduit au dénouement. C'est probablement à cause de cela que l'évangéliste, contrairement à ses habitudes, raconte ce que d'autres ont raconté.

La guérison de l'aveugle-né (IX). — Nul récit ne transporte plus

au centre de l'histoire, ainsi que nous l'avons remarqué. Nous n'y trouvons point de développement sur la lumière spirituelle, mais une allusion incidente. Nous y trouvons, par contre, ce que demande M. Renan, une commission constatant un miracle. Cette commission est peu suspecte : elle se compose d'ennemis de Jésus.

La résurrection de Lazare (XI). — Il faut se fermer les yeux pour ne pas voir ici l'histoire, et ne chercher que des symboles. Nous retrouvons Marthe et Marie, déjà connues d'après le récit de saint Luc. Quant au Lazare de ce chapitre, le confondre avec celui de la parabole, chercher ici une légende destinée à réhabiliter des parias juifs, c'est une hypothèse qui ne vaut pas mieux que celle d'une imposture attribuée au Saint et au Juste. Comme le dit M. Godet, il faut compter étrangement sur la stupidité de son public pour lui donner en pâture de telles niaiseries.

Toute la difficulté revient donc à la question du miracle, considérée *à priori*. La critique négative le rejette comme inadmissible, non susceptible de preuves, insignifiant. A cette triple thèse, l'auteur oppose une réfutation dont nous ne pouvons indiquer que la pensée générale.

Le miracle est admissible si l'on prend son point de départ dans le théisme chrétien, et non pas dans le matérialisme, le panthéisme ou le vieux déisme.

Il est susceptible de preuves si ceux qui demandent qu'on le leur démontre renoncent à cette tactique puérile qui oppose une fin de non-recevoir à toutes les prémisses et n'admet pas que la vérité historique ait ses indices comme l'erreur. Il est démontré par les témoignages que l'école de Tubingue accepte comme authentiques. Voy. Galat. III, 5. 2 Corinth. XII, 12.

On ne peut regarder le miracle comme insignifiant qu'en faisant une pétition de principe, c'est-à-dire en regardant le Christ du quatrième Évangile comme inutile à l'humanité. Que si, au contraire, ce Christ est nécessaire à l'humanité, le miracle est nécessaire aussi comme moyen de le faire connaître. — Mais ce Christ est-il le même que le Christ des Synoptiques ? Est-il le Christ unique et véritable ? C'est la question qui nous conduit à une quatrième et dernière étude sur l'Évangile de Jean ¹.

Les objections de la critique négative contre l'historicité du Christ de Jean ne concernent pas seulement sa grandeur divine. A entendre quelques théologiens, il semble que ce Christ n'appar-

¹ *Quatrième conférence.*

tienne pas à l'humanité comme celui des Synoptiques. Il ne subit pas un développement psychologique, il entre dans notre monde comme une Minerve armée de pied en cap dès l'origine. Autre est le Christ des Synoptiques, le Fils de l'Homme.

Nous ne nierons certainement point le caractère surnaturel du Christ johannique. Au contraire, nous nous réjouissons de trouver dans l'exégèse de la nouvelle école des témoignages inattendus sur la divinité du Sauveur. Nous ne combattons que l'antithèse établie entre les Synoptiques et le quatrième Évangile. De part et d'autre nous voyons l'Homme-Dieu. La divinité du Christ se montre dans les Synoptiques ; son humanité se montre dans les récits de Jean. Les deux thèses inverses n'ont besoin de démonstration pour personne.

Les Synoptiques attestent la divinité de Jésus-Christ sans l'accen-tuer comme le dernier évangéliste. Nous ne parlerons pas ici des paraboles qui nous le montrent comme Fils de Dieu et souverain dans le royaume des cieux, des révélations où il fait allusion à sa gloire comme juge (Matth., XXI, 37. Luc, XIX, 12. Matth., XIII, 41 ; XXVIII, 17-19 ; XII, 6). Nous allons au centre de son enseignement moral : nous rappelons seulement son discours sur la montagne, le résumé de l'Évangile pour ceux qui ne veulent pas d'un Christ divin. Ce Christ, qui place ses disciples persécutés au rang des prophètes, qui se pose comme juge des hommes au dernier jour, qui déclare qu'il ne suffit pas de lui avoir dit, « Seigneur, Seigneur, » qui ouvre et ferme la porte du royaume des cieux, qu'est-il, s'il n'est pas le Verbe venu d'En-Haut ? Impossible de lui laisser le rôle d'homme-type. Ses prétentions à un pouvoir céleste ôtent un fleuron à sa couronne, si elles ne reposent pas sur une réalité.

N'oublions pas d'ailleurs que les Synoptiques ne sont pas ici le seul terme de comparaison. Longtemps avant la rédaction du quatrième Évangile, la souveraineté invisible du Christ était le grand objet de la foi de l'Église. Abstraction faite des épîtres de Paul, il nous suffirait de rappeler un souvenir de toute importance. Lors de la conversion de cet apôtre, les chrétiens invoquaient le nom de Christ (Actes, IX, 14). Le nom d'un crucifié ! Quel objet d'invocation ! Un fait de ce genre nous dispense de toute controverse sur les interpolations de passages, à l'aide desquelles on aurait mis les Synoptiques d'accord avec Jean.

D'autre part, si le quatrième Évangile est plus riche que les trois premiers en témoignages sur la divinité du Christ, il le montre aussi dans son humanité. C'est bien l'écrivain qui, dans sa pre-

mière épître, signalait comme une séduction de l'Antechrist la négation de cette humanité. Son Christ se donne le titre d'*homme* (VIII, 40); il a l'*âme angoissée* (XII, 27); il sympathise aux joies d'une noce et aux douleurs d'une sépulture; il donne à ses disciples le titre de frères. Sa toute-science n'exclut pas les incertitudes dans un ordre de connaissances purement humain (*Où l'avez-vous mis?* XI, 34). Sa sainteté sans tache ne le met pas à l'abri des combats de la nature. Rien en lui ne montre le « Logos sans cœur humain » de la critique moderne. S'il n'est pas tenté au désert par le diable, il est tenté par des frères qui le défient et l'excitent à manifester intempestivement sa gloire. S'il ne dit pas littéralement comme le Christ de Luc : *Il est un baptême dont je dois être baptisé; et dans quelle angoisse ne suis-je pas jusques à ce qu'il ait été accompli* (Luc, XII, 50). Il exprime exactement la même pensée dans ces paroles : *Maintenant mon âme est troublée; et que dirai-je?... Père, délivre-moi de cette heure!... Mais c'est pour ceci que je suis parvenu jusqu'à cette heure* (XII, 27). — Quant à ses prières, au milieu d'un mystère ineffable de communion avec le Père, elles portent le caractère de la lutte humaine (XI, 41-42). Aussi le Christ de Jean n'est-il ni exclusivement divin, ni exclusivement humain. C'est l'Homme-Dieu, selon l'expression introduite dans le langage religieux par Origène.

Un tel Christ n'est-il plus nécessaire à l'humanité? Faut-il le laisser, comme le veut M. Colani, à l'âge byzantin ou à l'Allemagne du dix-septième siècle? Cette question nous transporte bien au-dessus des régions où s'agitent les controverses de la critique. En face de notre siècle blasé, malade comme le jeune prince, dans la légende de Longfellow, l'auteur ne peut s'empêcher de voir dans ce Christ la source du sang nouveau qui doit se transfuser dans le nôtre pour le guérir. Le rédacteur de cet aperçu ne suivra point l'illustre professeur dans ses derniers développements; il lui suffira de s'associer à sa conclusion.

J.-J. DUFOUR, p^r.