

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1876)

Artikel: L'apôtre Jean est-il l'auteur du IV évangile?
Autor: Goens van, F.-C.-J.
Kapitel: IV
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379209>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

26), jugeait charitablement les auteurs de la mort de Jésus (1 Cor. II, 8) et considérait le nom de Ἰουδαῖος comme un titre honorable, même pour des chrétiens (Rom. II, 29), et je laisse à penser si le Jean de l'histoire a pu s'exprimer sur le judaïsme comme le IV^e évangile le fait. Le Jean de l'histoire est un sévère judaïsant, tandis que le IV^e évangile est essentiellement anti judaïque. Peut-on donc admettre que l'un soit l'auteur de l'autre ¹ ?

IV

Nous n'avons pas fini avec le Jean de l'histoire. *Auteur de l'Apocalypse*, il offre un nouvel argument contre l'authenticité du IV^e évangile.

Sans nier la valeur des objections que Lücke, Volkmar et d'autres ont alléguées contre l'origine johannique de l'Apocalypse, je tiens à constater les deux grands arguments qui militent en sa faveur, l'un externe et l'autre interne ².

L'argument externe, c'est le témoignage exprès de Justin, unanimement répété après lui jusqu'à Denys d'Alexandrie. Justin, qui n'allègue nominativement aucun autre auteur du Nouveau Testament, donne expressément pour auteur à l'Apocalypse ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ. (*Dial. c. Tryph. c. 81* ; coll. Eus. *H. E.* IV, 18.) Il n'existe pas chez lui de témoignage comparable en faveur du IV^e évangile. En

¹ Bleek (*Einl. i. d. N. T.* pag. 187-193) prétend que les τηροῦντες, Polycarpe et ses amis, ne se souciaient pas précisément de célébrer la cène le même jour que Jésus, mais célébraient toujours encore, quoique chrétiens, la Pâque juive. Trouvant cet état de choses en Asie Mineure, Jean ne pouvait pas avoir de raison de le modifier ou de se refuser à sa participation comme il ne s'y était pas refusé pendant son séjour à Jérusalem. Je demande si on ne donne pas au texte un sens forcé et si le passage de Jérusalem à Ephèse n'a pas dû exercer une grande influence sur Jean. (Voy. Bleek lui-même, pag. 210.) Je demande surtout comment celui qui a qualifié les Juifs comme il l'a fait dans le quatrième évangile, a pu célébrer la Pâque juive à la manière des Juifs, manger la Pâque à la manière des *enfants du diable* et en même temps qu'eux !

² Hilgenfeld. *Einleitung*, admet aussi l'apôtre Jean comme auteur de l'Apocalypse, pag. 447-452.

effet, en alléguant les *mémoires des apôtres*, au lieu des *évangiles*, il ne cite jamais aucun nom d'évangéliste et prouve d'ailleurs qu'il ne connaissait pas le IV^e évangile, tant par l'usage exclusif qu'il fait des synoptiques que par l'application qu'il fait de la doctrine philonienne du Λόγος au Jésus synoptique¹. Quant à Papias il ne cite Jean ni comme auteur de l'Apocalypse, ni comme auteur du IV^e évangile. Eusèbe (*H. E.* III, 39, 16) raconte que Papias s'est servi de μαρτυρίαι ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς. Admettons qu'il en soit ainsi. Il n'en résulte pas que Papias, comme Eusèbe de son temps, ait pris cette lettre anonyme pour une épître de Jean ; il en résulte encore moins qu'il ait pris Jean pour l'auteur du IV^e évangile. D'ailleurs, supposé que Papias eût eu entre les mains un évangile de cet apôtre, aurait-il pu, comme il le témoigne (*Eus. H. E.* III, 39, 4), s'informer auprès des presbytres de ce qu'André ou Pierre ou *Jean* avaient dit ? Enfin s'il a connu le IV^e évangile, Papias millénaire a-t-il pu considérer comme apostolique un évangile aussi antichiliaste ?

L'argument interne qui milite en faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse, c'est l'accord frappant qui existe entre le contenu de ce livre et le Jean de l'histoire, tel que nous avons appris à le connaître. Nous retrouvons ici l'un des Boanergès des synoptiques, l'apôtre de la circoncision du temps de Paul, le ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς de la tradition postérieure. Il y a un rapport incontestable entre l'apôtre exclusif qui ne peut pas souffrir qu'on fasse du bien au nom de Jésus-Christ, à moins qu'on ne s'associe à son cortège et l'apocalypticien qui crie aux églises : si quelqu'un ajoute aux paroles écrites dans ce livre, Dieu ajoutera sur lui les plaies écrites dans ce livre (*Apoc.* XXII, 18) ; entre l'apôtre qui appelle le feu du ciel et l'apocalypticien qui, animé d'une haine implacable contre Rome, c'est-à-dire le paganisme, fait monter les flots de sang

¹ Lorsque Justin réunit les déclarations de Jésus relatives à ses rapports avec Dieu et cherche à établir par elles la doctrine du Logos, que fait-il ? en appelle-t-il au quatrième évangile qui aurait si bien répondu à ses vues ? Non, il ne sait alléguer que *Math.* XI, 27 ; XVI, 16. (*Luc* I, 35.) Voy. *Dial. c. Tryph.*, cap. 100.

païen jusqu'à la hauteur des mors des chevaux sur un espace de cinquante lieues, c'est-à-dire toute la longueur de la Palestine (Apoc. XIV, 10) et fait verser à sept anges sept coupes d'or pleines du courroux de Dieu sur le monde rebelle (XV, 7); entre l'apôtre qui demande à être assis à la droite du Christ et l'apocalypticien qui salue avec bonheur le trône qui lui est réservé pendant le règne millénaire. (XX, 4.)

Voilà les faits. On se demande si cet auteur peut être à la fois celui du IV^e évangile. Il importe d'examiner la différence qui sépare les deux écrits pour la *forme* et pour le *fond*.

Signalons d'abord la différence frappante du style. Celui de l'évangile est d'un grec alexandrin relativement pur; celui de l'Apocalypse accuse le pire des hébraïsmes. Nous n'insisterons pas beaucoup sur les barbarismes, les solécismes, les incorrections qui se trouvent dans l'Apocalypse et qui n'ont point d'analogie dans l'évangile. Nous ne prétendons pas plus les aggraver que les atténuer. Nous ne dresserons pas non plus la liste des termes que les deux écrits ont en commun. Il est clair que dans deux productions chrétiennes se retrouvent des expressions communes et que deux écrits d'une nature très différente diffèrent dans le genre des termes qu'ils emploient. S'ils ont en commun ποιῆν τὰ ἔργα, περιπατεῖν, ποιεῖν τὸν λόγον, τηρεῖν τὸν λόγον, ἀληθινός, διψᾶν, πεινᾶν, σκηνοῦν, ὀδηγεῖν, etc., l'Apocalypse seule possède l'expression fréquente et caractéristique de ὑπομονή, ἡ οἰκουμένη, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ψευδής, ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, ὁ μάρτυς, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, tandis que l'évangile seul présente ce riche catalogue de termes, tels que ἡ ἀληθεία, ποιεῖν τὴν ἀληθειάν, εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας, ζωὴ αἰώνιος, ὁ κόσμος, ὁ πονηρὸς, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι et γεννηθῆναι, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, σκοτία et φῶς, etc.

Toutefois, gardons-nous de décider sur de simples apparences et de confondre des termes et des conceptions identiques pour la forme, mais au fond très différents. Je me bornerai ici à deux exemples. L'évangéliste et l'apocalypticien parlent l'un et l'autre de l'Agneau et du Logos. Mais il s'agit d'examiner comment. L'évangéliste, d'accord avec les autres écrivains du Nouveau Testament (Act. VIII, 32 et Pier. I, 19),

se sert exclusivement du mot *ἀμνός* pour désigner Jésus (I, 29, 36), tandis que l'Apocalypse emploie exclusivement jusqu'à trente fois le mot *ἀρνίον*. Ce phénomène ne laisse pas de nous surprendre, si nous avons devant nous un seul et même auteur. L'évangéliste, dit-on, connaît aussi le mot *ἀρνίον*. (Jean XXI, 15.) Admettons que ce chapitre soit du quatrième évangéliste : la différence constante qui existe dans la désignation du Christ (*ἀμνός* et *ἀρνίον*) devient encore plus surprenante, car il se trouvera que Jean se sera servi *habituellement* dans l'Apocalypse, pour désigner le Seigneur, d'un terme qu'il n'emploie dans l'évangile que pour marquer les *agneaux du troupeau*.

L'apocalypticien désigne, dit-on, le Christ par le terme de Logos comme le IV^e évangile (Apoc. XIX, 13) et les autres écrivains du Nouveau Testament ne s'en servent point. Cela est vrai. Mais notons d'abord, qu'antérieur à l'évangile, ce terme n'a pas du tout été inventé par l'un ou l'autre auteur biblique auquel il appartiendrait exclusivement¹. Observons ensuite que l'Apocalypse dit : *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, formule usitée dans la théologie judaïque de la Palestine ; l'évangile dit simplement *ὁ λόγος*, comme la philosophie philonienne². Que si enfin nous consultons le contexte nous avons devant nous (Apoc. XIX, 11-16) un personnage au manteau teint de sang, à l'épée aiguë, monté sur un cheval blanc, c'est-à-dire un exécuteur, *un organe des jugements de Dieu*, appelé pour cela *sa parole*. Ce personnage est très concret et d'ailleurs on ne peut plus différent du *Λόγος* incarné. Leurs attributions sont incompatibles. Le Logos de l'Apocalypse respire tout à fait l'Ancien Testament ; celui du IV^e évangile rappelle l'école alexandrine.

On le voit, la différence entre les deux écrits qui nous occupent peut échapper à quiconque se borne à la surface ; elle se manifeste davantage à mesure qu'on pénètre plus avant. Nous allons achever de nous en convaincre en mettant en parallèle quelques conceptions théologiques et religieuses inhérentes aux deux documents.

¹ *Bibellesikon* de Schenkel, I, 98, V, 686 ; Bleek, *Eintl.*, pag. 211, 1862.

² Cp. Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, II, 567, 2^e édit.

Et d'abord, la conception du *Christ* est foncièrement différente¹. Si, selon le IV^e évangile, l'apparition du Logos détermine chez les méchants un état de jugement (IX, 39), le Verbe n'apparaît pas dans l'intention de juger, mais afin de préserver du jugement et de sauver. (V, 24 ; III, 17 ; XII, 47.) L'Apocalypse ne connaît que le juge et le jugement en présence du monde. Selon l'un le juge est la parole (XII, 47, 48) ; c'est la vérité qui se venge ; selon l'autre, c'est le Christ lui-même ou ses serviteurs, à son ordre, qui inondent la terre des tourments les plus affreux. Aussi quelle différence entre le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis et qui considère les païens comme d'autres brebis qu'il doit conduire² (X, 16) et le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui gouverne les nations avec une verge de fer et les brise comme un vaisseau du potier (II, 27 ; XII, 5), qui foule la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu Tout-Puissant. (XIX, 15.) Ces deux conceptions du Christ ne s'excluent-elles pas ?

On peut en dire autant de la *vie chrétienne*. Tandis que le IV^e évangile consacre un spiritualisme totalement étranger à tout formalisme judaïque, l'apocalypticien ne se contente pas de condamner, comme Paul (1 Cor. VIII-X), l'usage des *εἰδωλόθυτα*, si cet usage scandalise les faibles, mais il le condamne absolument sans distinguer entre la vraie et la fausse liberté et flétrit ceux qui s'avisent de manger de ces viandes du nom de Balaamites et d'amis de l'idolâtre Jésabel³. (Apoc. II, 14, 15,

¹ Nous renvoyons pour de plus amples détails à *la christologie de l'Apocalypse* de M. Hoekstra, reproduite dans cette Revue 1871, pag. 177-218. Voyez aussi Hilgenfeld, *Einleitung*, pag. 449-451.

² ἄγαγεῖν n'est pas *amener*, comme si Jésus devait amener les païens vers Israël, mais *conduire*. Jésus, en bon berger, est représenté comme précédant les brebis (les païens) qui le suivent. Voy. Meyer ad h. l.

³ On n'a voulu voir dans l'interdiction de l'apocalypticien que celle des *impudicités* qui se commettaient aux repas païens dans les temples. Mais 1^o Il n'en est pas dit une syllabe chez Paul dans la question des *εἰδωλόθυτα* qui n'a rien à démêler avec 1 Cor. V. 2^o Le *πορνείαν* est figuré (cp. Math. XII, 39, *μοιχαλίας*), ou bien il marque le mariage contracté d'une manière illégale entre des degrés de parenté interdits. Cela se confirme par le cas que l'Apocalypse fait de la virginité. (Apoc. XIV, 4.) Dans ce

20.) Il n'est donc pas surprenant que l'apocalypticien s'honore du nom de juif et le refuse à ceux qui n'imitent pas la rigidité de sa vie légale (II, 9 ; III, 9), tandis que le titre de Ἰουδαῖος pour le IV^e évangile, comme nous l'avons vu, équivaut à celui d'adversaire du Seigneur.

La même disparate se manifeste lorsqu'il s'agit de *l'église et du règne de Dieu*. L'universalisme du IV^e évangile ne fait pas le moindre doute. Jésus a encore d'autres brebis à conduire qu'Israël. (X, 16.) Ce n'est pas seulement le Juif qui entendra sa voix, mais quiconque est de la vérité. (XVIII, 37.) L'heure vient où l'on n'adorera ni à Garizim ni à Jérusalem ; où la vraie adoration ne dépendra pas du lieu, mais uniquement de l'esprit. (IV, 21, 24.) L'œil porté sur les Grecs, Jésus prophétise la moisson du monde païen dans lequel il revivra spirituellement. (XII, 24.) Qu'il en est autrement dans la pensée de l'Apocalypse ! Sion, dont le Jésus johannique avait proclamé la déchéance, est glorifiée comme le siège indestructible des élus. (XIV, 1.) La nouvelle Jérusalem descend du ciel mais s'établit sur la terre renouvelée (XXI, 1, 2), tandis que le Jésus johannique renvoie ses amis vers le ciel. (XIII, 36 ; XIV, 2, 3 ; XVII, 24.) Le collège des douze est glorifié par leur nom gravé sur les douze fondements (XXI, 14 ; cp. II, 2), conformément au judéo-christianisme qui fait des douze un collège directeur revêtu d'une autorité doctrinale (Act. II, 42 ; VIII, 14, 15, 17), mais contrairement au IV^e évangile selon lequel tous les fidèles deviendront ce que sont les douze (XVII, 20, 21) par l'illumination du Paraclet. (XVI, 13.) L'avenir réserve de grands privilèges à Israël selon l'Apocalypse. Quoique Jérusalem soit une Sodome (XI, 8), elle ne sera détruite qu'en partie (XI, 2) et le reste rendant gloire à Dieu sera sauvé. (XI, 13.) Aussi dans la nouvelle Jérusalem, c'est Israël, ce sont les 144 000, douze mille de chaque tribu, qui occupent les premiers rangs (VII, 4-8) et entourent le trône de l'agneau. (XIV, 1-4.) Une grande multitude de toute nation et tribu et peuple et langue est na-

passage, l'abstention de tout commerce sexuel est considérée comme une marque de sainteté supérieure et un gage de salut. (Cp. Düsterdieck sur ce passage et Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, 327, 361.)

tionalement incorporée à Israël. (VII, 9.) Mais on se tromperait en comprenant dans cette multitude tous les païens, car pour la plupart ils ne se convertissent pas et portent la peine de leur impénitence. (IX, 20, 21 ; XVI, 9, 11, 21.) Si l'Apocalypse admet un universalisme, c'est celui du jugement. (XIV, 6, 7.) Il en résulte que lorsqu'il est dit que la nouvelle Jérusalem est le tabernacle de Dieu *avec les hommes* (XXI, 3), l'auteur, à moins de se contredire de la manière la plus flagrante, n'a pas pu entendre par là l'universalisme dans le sens du IV^e évangile. (XII, 32, je tirerai *tous* les hommes à moi.) Les *hommes*, dans le dernier passage de l'Apocalypse ne sont pas opposés à *Israël*, mais à *Dieu*, et la pensée revient évidemment à ceci : jusqu'ici Dieu était au ciel séparé de la terre, des hommes ; mais lorsque la nouvelle Jérusalem sera descendue sur la terre, Dieu se sera approché d'eux et vivra avec eux. C'est le tabernacle d'assignation de l'ancien Israël. Nous avons ici une allusion à Lév. XXVI, 11, 19 ; Ezéc. XXXVII, 27.

Nous fixons un moment les yeux sur le *millennium*. (XX, 1-6¹.) Nous sommes en l'an 69. La fin de toutes choses approche. Le Seigneur va venir. Dès que Néron, l'Antechrist qui n'est pas mort, comme on le pense, reviendra, Christ apparaîtra à son tour avec ses armées célestes pour le combattre. Néron et le faux prophète sont jetés dans la fournaise ardente. Leurs partisans sont tués par le glaive du Christ et Satan est enchaîné pour mille ans. C'est alors qu'a lieu la première résurrection ; celle des martyrs et des autres fidèles qui n'ont pas apostasié. Ils sont jugés dignes de régner en sacrificateurs et en rois avec Dieu et avec Christ pendant mille ans sur les chrétiens alors vivants, car les païens de l'empire romain sont déjà exterminés (XIX, 21) et les peuples Gog et Magog (Scythes et Germains) ne sont pas encore mis en contact avec le Christ.

Que nous sommes éloignés ici des conceptions du IV^e évangile ! Il ignore et le règne de mille ans et la première résurrection. S'il parle (V, 24-29) d'une double résurrection, celle

¹ Selon Bleek, *Vorlesungen über die Apokalypse* (pag. 80), il est possible que ce dogme soit d'origine chrétienne, mais il n'est pas *invraisemblable* que les chrétiens l'aient emprunté aux Juifs.

des corps sera la seconde ¹, mais la première, la véritable résurrection est la spirituelle, celle de l'âme ici-bas durant la vie terrestre : l'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront. (V, 25².)

Il nous reste un mot à dire de l'*esprit* qui anime l'Apocalypse. Il peut se résumer dans la *ὑπομονή*, fruit de la *πίστις* (XIV, 12 ; XIII, 10), c'est-à-dire la persévérance dans la confession du nom de Jésus-Christ, en vue de la juste Némésis qui se prépare. « La nécessité des souffrances, en face d'un monde ennemi, était pour cette génération un article de foi, la patience une vertu recommandée avec instance, et le mot qui la désignait (*ὑπομονή*) servait en même temps à nommer la pieuse attente de la venue du Seigneur dans sa gloire ³. » Cette disposition n'a donc rien de commun avec celle des *πραΐς* et des *ἐλεήμονες* que Jésus recommandait dans le sermon sur la montagne. (Math. V, 4, 7.) Victime de la persécution, le peuple de Dieu peut endurer et attendre, sachant que Néron qui l'a jeté en prison, le sera lui-même dans la prison éternelle (XX, 10) et que, si ce prince impie et cruel a tué le peuple de Dieu par l'épée, il sera tué à son tour par elle. (XIII, 10.) C'est cet esprit de vengeance qui pénètre l'Apocalypse d'un bout à l'autre. Les martyrs s'écrient : jusques à quand, Seigneur ? ne demandes-tu pas compte de notre sang à ceux qui habitent la terre ? (VI, 10) et il leur est dit qu'ils n'ont qu'à user d'un peu de patience (VI, 11). Les prières des saints portées devant Dieu sont brûlées en guise d'encens ; elles sont aussitôt exaucées et par suite l'ange jette sur la terre la braise de l'encensoir, symbole des châtiments qui sont réservés aux persécuteurs. (VIII, 1-5.) Les chants célestes rendent grâces à Dieu de ce que sa colère est venue et qu'il est arrivé le moment de juger les morts et de perdre ceux qui perdent la terre. (XI, 15-18.) Un ange exalte

¹ Cette résurrection même n'aura pas lieu selon le quatrième évangile, s'il est vrai, comme le prétendent quelques critiques, que les versets 28 et 29 sont interpolés.

² Cp. Hilgenfeld, *Einleitung*, pag. 128.

³ Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, etc. I, 425.

la gloire de Dieu : ils ont répandu, s'écrie-t-il, le sang des saints et des prophètes ; tu leur as donné aussi du sang à boire, car ils en sont dignes. (XVI, 5, 6.) Une voix céleste dit à l'ange exterminateur : faites à Rome comme elle a fait elle-même et rendez-lui au double selon ses œuvres ; faites-lui boire double dose dans le calice où elle vous a fait boire. (XVIII, 6.) Les amis de Rome plaignent son sort (9-19), mais la catastrophe fait éclater les jubilations du ciel, des apôtres, des prophètes. (20.) On entend ici les fidèles échos de psaumes comme XI, LXIX, CIX, CXXXVII, etc. Enfin, après le règne de mille ans, les païens les plus éloignés (Gog et Magog) se liguent contre Jérusalem, et quel est leur sort ? Dieu fait descendre le feu du ciel qui les dévore. (XX, 8, 9.) Aussi l'Apocalypse résume-t-elle l'évangile éternel et universel dans cette parole : Craignez Dieu, car l'heure de son jugement est venue. (XIV, 6, 7.)

Après cela, il sera permis d'affirmer avec un théologien que personne ne taxera de téméraire ¹ : dans l'Apocalypse c'est un tout autre esprit qui pense que dans le IV^e évangile, un tout autre cœur qui bat, une tout autre bouche qui parle. Ici un ascétisme eschatologique tout matériel ; là un mysticisme contemplatif et tout spirituel. Ces deux conceptions ont-elles pu exister simultanément chez le même individu ? peut-il être à la fois spiritualiste élevé et grossier chiliaste ? Si non, est-il permis à l'histoire de confondre ce que la psychologie distingue ? peut-on soutenir que deux écrits que sépare une si grande distance soient sortis de la même plume ? Si non, ne faut-il pas donner l'apôtre Jean pour auteur à l'Apocalypse et le refuser au IV^e évangile ² ?

La conclusion est hâtive, a-t-on dit. Entre l'Apocalypse de l'an 68 et l'évangile de l'an 90, il y a vingt ans. Or, dans l'espace de ces vingt ans, il s'est opéré une crise dans l'âme de Jean, surtout à la vue de la destruction de Jérusalem, en sorte que le judaïsant fougueux s'est transformé en écrivain mystique.

¹ Fr. Düsterdieck. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Offenbarung*, 1859, pag. 68.

² « Attribuer les deux écrits au même auteur, ce serait admettre que Lessing ait pu être l'auteur de la *Messiede* et Klopstock celui de *Nathan*. » Strauss, *Leben Jesu für das deutsche Volk*, pag. 73.

L'idée est ingénieuse; mais supporte-t-elle l'examen? Supposons que Jean, lorsque Jésus l'appela, c'est-à-dire l'an 28 ou 29, eût 20 ans. Il en avait 60 au moment où il composa l'Apocalypse, écrite en 68. On suppose donc une transformation totale opérée à l'âge de 60 ans, transformation de culture, de vues autant que de style, chez un pêcheur de la Galilée que le sénat juif appelle homme du peuple sans instruction (*ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης*, Act. IV, 13), initié maintenant à la philosophie alexandrine du Logos, qu'il reproduit presque intégralement. Mais admettons cette révolution. Il restera à expliquer: 1^o comment il a pu se résoudre à rompre si ouvertement avec des conceptions que, quelques années auparavant, dans l'Apocalypse, il avait qualifiées de révélations divines. 2^o Et surtout, comment il se fait que l'évangile ne porte aucune trace de l'antagonisme qui existe entre les vues anciennes et les vues nouvelles de l'auteur. La sérénité avec laquelle l'évangéliste s'élève au-dessus de la lutte entre le judaïsme et le christianisme ne permet guère d'admettre que cette lutte se soit accomplie dans son propre sein. Que si l'on invoque l'exemple de Paul pour prouver qu'une crise profonde et rapide peut changer tout le courant de la vie et modifier tout l'ensemble des vues d'un homme, il est permis d'invoquer aussi cet exemple pour montrer comment le passé d'un homme se prolonge dans son présent et comment le souvenir de la crise se perpétue et s'exprime par les préoccupations polémiques. Disons-le donc. On a de la peine à concevoir que celui qui tombe comme mort d'effroi au pied du Christ glorifié (Apoc. I, 17) soit le même disciple que celui qui fut couché sur le sein du Jésus terrestre. Aussi la très grande majorité des critiques ¹ a-t-elle pleinement reconnu l'impossibilité d'assigner une source commune aux deux écrits.

¹ On peut en trouver une liste assez complète dans l'ouvrage d'un très savant anonyme anglais, intitulé: *Supernatural religion. An inquiry into the reality of divine revelation*, 6 ed., London, 1875, vol. II, pag. 389 et 390. Nous signalons les noms de Bleek, d'Ewald, de Lücke, de Reuss, de Weizsäcker. Il est curieux de rencontrer déjà un spécimen de saine critique sur ce sujet chez Denys, évêque d'Alexandrie, en 248. Voyez Eus. H. E. VII, 25, 7.