

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 11 (1878)

Artikel: L'apôtre Jean est-il l'auteur du IVe évangile [suite]
Autor: Goens, F.-C.-J. van
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379229>

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: 04.05.2025

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

L'APOTRE JEAN

EST-IL L'AUTEUR DU IV^e ÉVANGILE

SECOND ARTICLE

Examen des preuves externes.

RÉPLIQUE A M. FRÉD. RAMBERT

professeur à la faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud.

Les lecteurs de la Revue qui ont suivi jusqu'ici la discussion qui s'est ouverte entre M. Rambert et moi se rappelleront peut-être que je me suis abstenu de l'examen des témoignages *externes* du quatrième évangile, parce qu'étant fort controversés, leur valeur me paraissait douteuse et insuffisante. En conséquence, je m'étais renfermé dans le domaine des critères *internes* qui me paraissaient concluants ¹.

M. Rambert est d'un autre avis. Selon lui, la tradition est positive et les vieux témoignages, après cinquante ans de discussions minutieuses, restent debout. M. Rambert estime même que l'antiquité patristique offre ici des faits tellement démonstratifs qu'il ne sait trop ce que la critique externe pourrait donner de plus fort ². C'est ce qui l'a engagé à mettre en évidence la valeur des témoignages que je n'avais pas exposés.

Assurément, rien de plus légitime. Ce qui l'était moins, ce qui ne l'était pas du tout, c'était d'affirmer « que je tenais tout d'abord à m'épargner du travail » (pag. 98), c'est-à-dire de m'accuser de paresse ou bien de me taxer de lâcheté, en attri-

¹ *Revue de théologie et de philosophie*, 1876, pag. 485.

² *Revue* de 1877, pag. 109.

buant mon abstention à la conscience de la défaite que me préparerait l'exposition des critères externes (pag. 109), tandis que je m'étais borné à en signaler l'inévidence et l'insuffisance. Ce n'est pas tout. Tantôt M. Rambert se permet des allusions aussi peu délicates qu'oiseuses à mes amis (pag. 89, 90); tantôt il se montre piqué en me suspectant fort gratuitement de douter de sa science « qui ne redoute pas ce pain des forts qu'on ne s'assimile qu'au prix d'un pénible labeur. » (Pag. 98.) Enfin, il va jusqu'à qualifier ma critique de systématique et d'aprioristique, c'est-à-dire, jusqu'à m'accuser de parti pris (pag. 109), tandis qu'il décerne à la sienne un brevet d'impartialité irréprochable. A l'entendre, M. Rambert ne sera pas l'avocat d'une cause, mais un observateur incorruptible. « Nous abordons, dit-il, cette étude avec une véritable liberté d'esprit. Il ne s'agit nullement pour nous de plaider une cause avec le parti pris de chercher à la faire triompher coûte que coûte : il s'agit seulement d'examiner de près un problème de critique historique. Notre seul intérêt est ici celui de la vérité. » (Pag. 88.) Je me garderai bien de récriminer et je me borne à demander : Pourquoi M. Rambert s'arroge-t-il le droit d'exercer seul avec ses amis la vraie critique historique et pourquoi dénie-t-il l'impartialité à tous ceux qui n'arrivent pas aux mêmes résultats que lui ? M. Rambert admet l'authenticité du quatrième évangile ; c'est bien, c'est en vertu de raisons qu'on peut examiner, qui sont sujettes à contrôle ; mais pourquoi jeter un voile de suspicion sur ceux qui n'admettent pas cette authenticité ? Il faut laisser ces agressions à ceux qui n'ont pas autre chose à dire et qui estiment qu'une injure est une bonne réponse à des questions sérieuses¹. Pour moi, je déplore profondément de pareils procédés, triste héritage légué par le dogmatisme intolérant de nos pères et que notre génération, comme il paraît de nouveau, n'a pas encore eu le courage de répudier. Ce sont des armes qu'il faut abandonner à la rouille des vieux préjugés. Je tiens à affirmer hautement que comme les personnalités sont totale-

¹ Les traits que j'ai relevés sont exclusivement empruntés au premier article de M. R. Je regrette de devoir dire que les suivants présentent le même phénomène. On me permettra de ne pas en tenir compte.

ment absentes de mon premier travail, elles le seront aussi de celui-ci.

Je désire et je m'efforce de maintenir la discussion à la hauteur sereine de la grande question qu'elle a pour objet et de n'admettre d'autres armes que les bonnes raisons. Ce désir et cet effort, comme nos meilleurs désirs et nos meilleurs efforts, pourront être bien imparfaits; mais, au moins, dans tous les cas, ce sera, je pense, de bonne guerre. Suivre une autre voie, ce serait, à mes yeux, se rendre indigne des lecteurs qui s'intéressent à notre grave problème, indigne de la belle vocation de serviteurs de la science, indigne enfin et surtout de l'évangile de justice et de charité que nous professons.

C'est dans cet esprit et afin de compléter ce que j'avais à dire sur l'authenticité du quatrième évangile, que je cède volontiers à l'invitation indirecte que M. Rambert m'adresse à peser la valeur des témoignages externes. Je vais à mon tour, et pour me servir de ses expressions, « les examiner d'un peu plus près. » (Pag. 91.) Ce sera suivre une marche avouée par mon contradicteur que de remonter avec lui le cours des deux premiers siècles, en reprenant un à un, et dans l'ordre qu'il a adopté, l'examen des témoignages allégués en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. Il m'est permis, en effet, de supposer qu'il a choisi ceux qui étaient les plus péremptoires à ses yeux. Malheureusement, malgré tous mes efforts de concision et sans pouvoir être pourtant complet dans un sujet aussi vaste, je serai forcé d'être plus étendu que mon contradicteur qui, sauf de rares exceptions, suppose prouvé ce qui est en question et se contente (chose étonnante chez un partisan « du pain des forts! ») d'articuler des thèses sommaires, d'où il résulte que le lecteur non informé se croit en possession de faits acquis, tandis qu'il se trouve réellement en face de problèmes très controversés. Je désire donc faire ce que M. Rambert n'a pas jugé à propos de faire. Pour ne pas jeter de la poudre aux yeux de ceux qui ne sont point au courant des études critiques, je m'appliquerai à mettre, autant que possible, les lecteurs à même de se former un jugement propre sur les allégations patristiques de M. Rambert, afin de fournir

ainsi aux esprits non prévenus de bonnes raisons soit pour affirmer, soit pour nier, soit enfin, et on l'oublie trop, pour douter.

I

Commençons par poser deux grands principes qui dominent toute cette discussion. L'un est du domaine de la logique et l'autre appartient à celui de l'histoire. Voici le premier :

« Toutes les fois, dit Pascal ¹, que pour trouver la cause de plusieurs phénomènes connus, on pose une hypothèse, cette hypothèse peut être de trois sortes. Car quelquefois on conclut une absurdité manifeste de son affirmation et alors l'hypothèse est tenue pour fausse. Et lorsqu'on n'a pu encore tirer d'absurdité ni de sa négation, ni de son affirmation, l'hypothèse est douteuse. De sorte que pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent ; au lieu que s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté. Par exemple, si on trouve une pierre chaude sans savoir la cause de sa chaleur, celui-ci serait-il tenu en avoir trouvé la véritable qui raisonnerait de la sorte ? Présupposons que cette pierre ait été mise dans un grand feu, dont on l'ait retirée depuis peu de temps ; donc cette pierre doit être encore chaude ; or elle est chaude, donc elle a été mise au feu. Il faudrait pour cela que le feu fût l'unique cause de sa chaleur ; mais comme elle peut procéder du soleil et de la friction, la conséquence serait sans force. Car comme une même cause peut produire plusieurs effets différents, un même effet peut être produit par plusieurs causes différentes. »

On ne contestera pas l'opportunité de cette allégation de Pascal et on en pardonnera la longueur, si l'on songe au rôle considérable que l'hypothèse joue dans la discussion présente. Le principe lumineux posé par ce grand logicien y trouvera une application d'autant plus sérieuse que le travail de M. Ram-

¹ Réponse au père Noël, *Œuvres de Blaise Pascal*, Paris 1819, tom. IV, pag. 72.

bert présente une longue série d'affirmations très disputables et d'hypothèses non vérifiées.

Je me permettrai d'emprunter à M. Nicolas ¹ le second principe important dont l'application reviendra fréquemment sous notre plume dans le cours de ces discussions. Le voici : « Il est étrange que, quand il existait dans les premiers siècles tant d'évangiles, on raisonne, chaque fois qu'il est question d'un acte ou d'une parole de Jésus-Christ, comme s'il n'y avait eu alors que nos quatre évangiles canoniques. La plupart des faits et des enseignements rapportés dans ceux-ci pouvaient, devaient même se rencontrer dans bien d'autres encore, et quand il s'agit d'écrits antérieurs au III^e siècle, et surtout d'écrits appartenant à des sectes dissidentes, on ne saurait jamais affirmer avec certitude, à moins d'indications précises, que des citations de paroles du Seigneur, même conformes à des textes des évangiles canoniques, aient été prises dans ces évangiles. » Le prologue de Luc (I, 1-3) nous renvoie à ces récits nombreux et la littérature des premiers siècles confirme cette assertion. A la tête de ces évangiles non canoniques se trouvent les deux évangiles judéo-chrétiens, qui ont beaucoup d'affinité avec celui de Matthieu, l'évangile *des Hébreux* (καθ' Ἑβραίων), écrit en syro-chaldaïque ou araméen ², et celui *de Pierre* écrit en grec. L'usage de l'un et de l'autre descend jusqu'au cinquième siècle ³.

II

Nous sommes d'accord, M. Rambert et moi, que le plus ancien témoignage qui attribue expressément notre évangile à

¹ *Études sur les évangiles apocryphes*. Paris 1866, pag. 86 et 87.

² Si Eusèbe († 340) le range parmi les antilégomènes, il déclare que quelques-uns le plaçaient encore de son temps parmi les homologoumènes, principalement les Hébreux qui avaient accepté le Christ. H. E. III, 25, 5.

³ Voir *Reuss*, Einl. 1860. S. 184-188. — *Bleek*, Einl. S. 97 ff. 263 ff., et surtout M. *Nicolas* dans l'ouvrage cité plus haut. Voy. aussi M. *Renan*, Les évangiles, chap. VI, l'évangile hébreu.

l'apôtre Jean ne remonte pas au delà de l'an 180 ¹. Si, avant cette date, c'est-à-dire à la distance d'un siècle de l'ère apostolique, on trouve des traces de l'*existence* du quatrième évangile, on n'en trouve point du *nom de son auteur*. Il sera permis d'affirmer que ce long silence de l'antiquité patristique est aussi capital qu'indéniable.

En revanche, à partir de l'an 180 et à suivre le cours des siècles subséquents, nous ne rencontrons, il faut le dire, aucune hésitation chez les auteurs ecclésiastiques, à commencer par Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. A cet égard encore l'accord entre M. Rambert et moi ne laisse rien à désirer. Mais nous différons sur la valeur des témoignages de ces auteurs dans la question qui nous occupe. Pour moi, j'estime cette valeur insuffisante et j'en ai donné quelques preuves². M. Rambert allègue les siennes ou plutôt y oppose des affirmations pour établir le contraire. C'est le premier point à examiner.

Clément d'Alexandrie († 202), au dire d'Eusèbe ³, a reproduit, à l'égard de l'ordre des évangiles, *la tradition des premiers presbytres* (οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) et rapporte que Jean, ayant vu que les *σωματικά* avaient été publiés dans les trois premiers évangiles, composa un évangile *πνευματικόν*, à la prière de ses amis et sous le souffle de l'Esprit.

Ceci suffit à M. Rambert : les premiers presbytres ont parlé. Aussi se contente-t-il de cette allégation. J'avoue que cela ne me satisfait pas du tout. Remarquons, en effet, *que dans le même passage sur l'autorité des mêmes presbytres*, comme M. Rambert l'affirme naïvement lui-même, Clément dit que les évangiles qui ont des généalogies (Matthieu et Luc) ont été écrits les premiers ⁴. Or, le témoignage des presbytres nous suffit-il ici ? l'acceptons-nous ? ne renversons-nous pas unanimement l'ordre en plaçant Marc avant Luc, au mépris des premiers presbytres ? userons-nous de deux poids et de deux

¹ *Revue* de 1877, pag. 94.

² *Revue* de 1876, pag. 486 et 487.

³ H. E. VI, 14, 5 et 7.

⁴ *Ibid.*, προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

mesures ? nous inclinerons-nous devant les presbytres dans la question du quatrième évangile pour nous affranchir d'eux dans celle des synoptiques ? que signifie donc « cette tradition remontant jusqu'aux presbytres les plus anciens ? » Ailleurs Clément affirme que l'épître aux Hébreux a été écrite par Paul à des Hébreux en hébreu et que Luc l'a traduite en grec¹. L'admettons-nous ? Tenons-nous le Pasteur d'Hermas, les livres sibyllins, les livres d'Hystaspes, pour inspirés, parce que Clément les cite comme tels² ? Voyez les traditions contradictoires qu'il offre sur le même objet : ici il raconte que Pierre n'approuve ni ne désapprouve l'idée d'un évangile que Marc allait écrire d'après les souvenirs qu'il avait conservés des discours de cet apôtre³ ; et là il dit, qu'instruit par une révélation de l'Esprit de la rédaction de cet évangile, Pierre se réjouit du zèle de ses amis et sanctionne l'écrit de son autorité dans l'intérêt des églises⁴. En vue de tous ces faits, je demande : quelle valeur historique peut-on accorder au témoignage de Clément relativement à l'apostolicité du quatrième évangile ?

Nous pouvons renouveler la même question par rapport à *Tertullien*. († 220.) M. Rambert cite des passages de cet auteur pour prouver qu'il attribuait le quatrième évangile à Jean. En vérité, c'était inutile : il n'y a personne qui en doute. Mais ce qui eût été fort utile, c'est de prouver la valeur de ce témoignage, laquelle j'avais contestée, preuves en main⁵. M. Rambert n'en a rien fait et s'est contenté de renvoyer à « l'autorité des églises apostoliques » à laquelle Tertullien en appelle⁶ et dont j'avais demandé la valeur. Il faudra donc renouveler cet examen.

¹ Eus. VI, 14, 2.

² *Strom.* VI, 5, § 43.

³ Eus. H. E. VI, 14, 6, μήδε κωλύσαι μήδε προτρέψασθαι.

⁴ Eus. H. E. VI, 15, 2, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαι τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.

⁵ *Revue* de 1876, pag. 486 et 487.

⁶ C. *Marc.* IV, 5. In summa constabit id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. » *De præscr. hæres.* chap. 28. Quod apud multos unum invenitur non est erratum sed (ab apostolis) traditum.

Il faut, dit Tertullien, interroger les églises fondées par les apôtres¹, « rechercher quel lait les Corinthiens ont puisé chez Paul, d'après quelle règle les Galates ont été corrigés, ce que lisent les Philippiens, les Thessaloniciens, les Ephésiens et ce que font entendre les Romains voisins auxquels Pierre et Paul ont laissé l'évangile scellé de leur sang. Il faut aussi interroger les églises fondées par Jean. » Or, Tertullien s'est-il conformé à la règle qu'il pose ? a-t-il procédé à une enquête testimoniale ? J'ai lieu de croire que pour lui il s'est contenté du témoignage de l'église de Rome². Supposons qu'il se soit mis en quête de ces témoignages : qu'en sera-t-il résulté ? Notons d'abord que Tertullien appelle également apostoliques les églises fondées de son temps, pourvu qu'elles eussent les semences de la vraie doctrine³. Rappelons-nous ensuite, pour bien apprécier le témoignage des églises apostoliques, que par exemple celle de Thessalonique, où l'on connaissait très bien Paul, acceptait comme dues à Paul des épîtres fabriquées en son nom. (2 Thess. II, 1 ; III, 17.) D'ailleurs, si les églises pouvaient témoigner des écrits qui leur étaient adressés, quelle valeur ce témoignage pouvait-il avoir pour décider la question relative aux auteurs des évangiles ? Le savait-on mieux à Rome ou à Philippiques qu'à Carthage ? Si pour s'assurer de l'authenticité du quatrième évangile, Tertullien s'est adressé aux églises johanniques (*ecclesiæ Johannis alumnæ*) ou à la succession des évêques qui remontait jusqu'à Jean (*ordo episcoporum*)⁴, je de-

¹ C. *Marc.* IV, 5.

² *De præscr. hæc.* 36. Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuæ, percurrere ecclesias apostolicas.... si proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, *unde nobis* (les chrétiens d'Afrique) *quoque auctoritas præsto est.*

³ *De præscr. hæc.* 19. Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt apostoli, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ cæteræ exinde ecclesiæ mutuatae sunt et quotidie mutantur, ut ecclesiæ fiant. Ac per hoc et ipsæ apostolicæ deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum.

⁴ C. *Marc.* IV, 5.

mande quelles étaient ces églises et qui étaient ces évêques ? Ceux de l'Asie Mineure ? Papias, Polycarpe, Méliton, qui jusqu'au débat pascal en 160, ne se servaient pas de cet évangile ? Avons-nous des preuves que Tertullien ait lu leurs écrits ? Convenons qu'il nous donne une bien faible idée des témoignages et des traditions auxquelles il en appelle, lorsqu'il ne sait nous raconter de Jean que l'anecdote de l'huile bouillante où il fut jeté et d'où il sortit sain et sauf pour se rendre dans une île déserte ¹. Constatons encore le peu de confiance que nous inspirent en général les traditions de Tertullien, lorsqu'il donne aux Nicolaïtes un chef Nicolas qui n'a jamais existé ², lorsqu'il est le premier à dériver les Ebionites d'un certain Ebion qui n'a jamais existé non plus ³, ou lorsqu'il prend le livre de Hénoc, qui fut composé sous les Hasmonéens ⁴, pour un écrit antédiluvien ⁵. Ou bien encore lorsque tantôt il invoque le Pasteur de Hermas comme une autorité irréfutable (*De orat.*, c. 12) et tantôt le rejette comme un livre que toutes les églises mettent au nombre des apocryphes. (*De pud.*, c. 10.) Au reste, ne nous étonnons pas, en présence de ces assertions, de la crédulité et de la superstition que Tertullien partage avec son siècle et qui le portent à accepter sérieusement toutes les fables relatives au Phénix qui renaît de sa cendre ⁶, à l'hyène qui change annuellement de sexe ⁷, au cerf qui se nourrit du serpent ⁸. Convenons qu'un pareil témoin peut être très honnête, très sincère, très naïf, très éloquent, mais qu'il ne laisse pas que d'être peu sûr.

Le grand témoin aux yeux des amis de l'authenticité, c'est Irénée. († 202.) M. R., qui ne discute guère les témoins et les témoignages et se contente de les citer, revient jusqu'à deux

¹ *Præscr.*, 36. Posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam delegatur.

² *Præscr.*, chap. 46. Cf. *Gieseler*, K. G., tom. I, pag. 113, 4. Aufl.; *Baur*, K. G., tom. I, pag. 80 et 491, 2. Aufl.

³ *Præscr.*, chap. 33. Cf. *Gieseler*, l. l. pag. 131.

⁴ *Schenkel's B. L.* in voce Hénoc.

⁵ *De cultu feminarum*, I, 3.

⁶ *De resurr.*, § 13.

⁷ *De pallio*, § 3. — ⁸ *Ibidem*.

fois¹ à l'évêque de Lyon et ne connaît même rien de plus fort en faveur de l'apostolicité du quatrième évangile que les preuves qui résultent de ce témoignage.

Je suis le premier à reconnaître la grandeur vénérable de celui qui fut appelé à défendre la vérité catholique contre les prestiges du gnosticisme et qui scella sa défense de son sang. Mais cette justice rendue à Irénée ne saurait nous dispenser d'un examen sérieux de ses assertions.

L'affirmation d'Irénée est catégorique : « Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur son sein, publia aussi l'évangile, lorsqu'il demeurait à Ephèse². » Personne ne contestera la netteté de ce témoignage ; mais puisqu'il ne suffit pas d'attester un fait, je m'étais permis de demander si Irénée allègue les sources où il en a puisé la connaissance. Pour moi, je ne connais et je n'avais cité qu'un raisonnement aprioristique assez bizarre qui ne me paraissait pas pouvoir tenir lieu de preuve historique³.

Que fait mon contradicteur ? En cite-t-il une qui a pu m'échapper ? Non, pas une seule. Mais il m'oppose deux considérations qu'il importe de peser.

1. La première, c'est que personne ne mettant en doute l'authenticité du quatrième évangile, ni parmi les hérétiques ni parmi les orthodoxes, il n'y avait pas lieu de l'établir. Le raisonnement étrange d'Irénée « ne porte que sur le *pourquoi* du fait ; le fait est sous-entendu et d'autant mieux établi. » (Pag. 98.) On le voit, le silence est ici le plus éloquent des témoignages.

Je demanderai d'abord sur quoi se fonde l'explication que M. R. donne du raisonnement bizarre dont nous avons parlé. Jusqu'à preuve du contraire, elle est tout à fait gratuite et je puis avec le même droit opposer mon hypothèse à la sienne : c'est qu'Irénée donne des raisons aprioristiques pour établir

¹ *Revue* de 1877, pag. 92-94, 107-109.

² Eus. H. E. V, 8, 4. Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας δια-
τρίβων.

³ *Revue* de 1876, pag. 486.

l'existence de nos quatre évangiles, parce qu'il ne possède pas de preuves historiques. Je puis même alléguer en faveur de mon hypothèse le fait qu'Irénée en a appelé aux presbytres de l'Asie Mineure en faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse¹ et je demande: n'est-il pas beaucoup plus admissible qu'Irénée en ait appelé aux presbytres pour établir l'authenticité de l'Apocalypse, parce qu'il possédait leur témoignage à cet égard, tandis qu'il n'a pas renvoyé à ces témoins pour revendiquer l'authenticité du quatrième évangile, parce que leurs témoignages lui faisaient défaut ?

Mais voici une seconde réflexion. Est-il vrai que du temps d'Irénée on ne mettait notre évangile en doute ni *parmi les hérétiques*, ni *parmi les orthodoxes* ? Je ne le pense pas. Je pourrais citer les ébionites, dont Irénée lui-même déclare² : « ils ne se servent que de l'évangile de Matthieu. » Je préfère cependant en appeler à un autre passage très exprès d'Irénée que M. R. n'a cité que pour en atténuer gratuitement la valeur. Le voici : « D'autres, dit Irénée, n'admettent pas la forme de l'évangile telle qu'elle est exprimée dans celui de Jean, où le Seigneur a promis d'envoyer le Paraclet³. » Nous ne décidons pas ici la question de savoir si Irénée parle d'*orthodoxes* fanatiques qui en haine des montanistes repoussaient l'évangile, auquel ceux-ci en appelaient pour justifier leurs extravagances, comme le pense M. R. (pag. 93), ou bien, ce qui me paraît plus probable, s'il parle de *montanistes* qui, voyant que le quatrième évangile condamnait leurs rêves chiliastes, le rejetaient. Quelle que soit l'interprétation qu'on adopte, toujours est-il qu'on ne saurait dire avec M. R. que « personne ne doutant, du temps d'Irénée, du quatrième évangile, il n'y avait pas lieu de le défendre. » Il est évident qu'un appel aux presby-

¹ Eus. H. E. V, 8, 5. μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἐωραχότων.

² *Contra hæres.* I, 26, 2. Solo autem eo quod est secundum Matthæum, evangelio utuntur. Add. III, 11, 7.

³ *Contra hæres.* III, 11, 9. Alii vero illam speciem non admittunt quæ est secundum Johannis evangelium in quo paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum.

tres et notamment à Polycarpe eût été fort à propos. Il y a plus. La secte que signale Irénée n'était pas la seule à cette époque. Epiphane ¹ parle d'une autre, ou peut-être faut-il dire d'une minorité importante qui parut vers la fin du II^e siècle et qu'il qualifie du sobriquet d'*Alogoi* ². A l'entendre, ce n'étaient pas des hérétiques ³ ; ils ne contestaient pas la divinité du Christ, mais la forme qu'elle avait revêtue dans la doctrine johannique du Logos, et signalaient les contradictions qui existaient selon eux entre le quatrième évangile et les trois autres ⁴. L'évangile de Jean, disaient-ils, ne dit pas la vérité (ψεύδεται), car il ne concorde pas avec les autres apôtres. Les Aloges en citaient des preuves. Jésus, disaient-ils, choisit ses disciples en Judée selon Jean, en Galilée selon les synoptiques ; selon le premier Jésus a célébré plusieurs Pâques à Jérusalem, tandis qu'il n'en célébra qu'une seule dans cette ville, selon les autres. Peut-on dire après cela avec M. R. ⁵ que, n'ayant rien à défendre, Irénée n'avait nul besoin de faire usage de ses armes historiques et que l'authenticité des quatre évangiles, « reconnue de part et d'autre, » n'était nullement en cause ? Disons plutôt qu'Irénée, s'il eût pu s'appuyer sur le témoignage de Polycarpe, n'eût certainement pas manqué de s'en prévaloir contre ceux qui niaient de son temps l'authenticité du quatrième évangile, au lieu d'en appeler aux jeux arbitraires des quatre vents et des chérubins.

2. L'autre considération destinée à expliquer le silence qu'Irénée garde sur le témoignage de Polycarpe à l'égard de la johannicité du quatrième évangile, c'est qu'« il n'est pas possible que l'évêque de Lyon ait donné avec la plus entière confiance comme tradition johannique ce que son maître Polycarpe n'aurait pas reçu comme tel ⁶. Irénée, dit-on, dans sa

¹ *Hær.* II, chap. 3, 4, 28.

² *Ibidem*, chap. 3. οὕτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τοῦτ' ἐστὶ Ἄλογοι, ἄλογοι κληθήσονται (inintelligents).

³ *Ibidem*, chap. 4. δοκοῦσι γὰρ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν.

⁴ l. l. ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.

⁵ *Revue* de 1877, pag. 94 et 95.

⁶ *Ibidem*, pag. 107 et 109.

jeunesse ¹ a été en rapport intime avec Polycarpe, disciple de Jean ; en conséquence il aura été suffisamment instruit touchant cet apôtre et l'origine de son évangile. Si, continue-t-on, cet évangile n'était pas de Jean, Polycarpe l'aurait dit à Irénée, et dans ce cas celui-ci n'aurait pas pu attribuer cet écrit à l'apôtre. S'il le lui attribue, c'est que Polycarpe ne lui a pas dit le contraire et attribuait lui-même l'évangile à Jean.

Ah ! c'est bien ici qu'il sera bon de se souvenir de la pierre chaude de Pascal ! Il y a évidemment ici une pétition de principe. La question est de savoir si Polycarpe *pouvait* parler de cet écrit lorsqu'Irénée adolescent était assis à ses pieds en Asie Mineure ? Cet écrit que Justin ne connaissait pas encore en 150, existait-il déjà alors ? et s'il existait, Polycarpe en portait-il déjà connaissance ? et s'il le connaissait, se sera-t-il empressé d'avertir Irénée, qui ne se trouvait plus en Asie Mineure que l'écrit était apocryphe ? Est-il d'ailleurs prouvé qu'au cas qu'il fût parvenu à la connaissance du vieillard avant sa mort, cet écrit passât déjà aux yeux de quelques-uns pour l'œuvre de Jean, et si cela n'était pas le cas, était-il nécessaire que Polycarpe en niât l'authenticité ? D'autre part, Irénée n'a-t-il pu tenir sa conviction à l'égard du quatrième évangile que de Polycarpe ? homme de la tradition, n'a-t-il pas pu l'y puiser, lui qui disait que toute l'église devait se conformer à Rome ² ? ne considérait-il pas d'ailleurs le quatrième évangile comme un arsenal précieux contre le hypergnosticisme et l'ébionitisme ³ ? On le voit, on peut opposer hypothèse à hypothèse ; mais si les unes sont aussi peu constantes que les autres, il

¹ παῖς ὢν ἔτι. Eus. H. E. V, 20, 5. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. IV, 14, 3. Irénée, *Contra hæc.* III, 3, 4.

² *Contra hæc.* III, 3, 2. Ad hanc propter potiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.

³ *Ibidem*, III, 11, 1. Johannes, Domini discipulus, volens per evangelii annunciationem auferre eum qui a Cerintho insemnatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaïtæ... omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in ecclesia... sic inchoavit *in ea, quæ est secundum evangelium, doctrina*.... abstulit autem a nobis dissensiones omnes.

est évident qu'Irénée n'était pas homme à examiner la tradition qu'il avait adoptée. Qu'on se rappelle le tableau qu'il trace du futur règne de Dieu, notez bien, « sur la foi des presbytres qui ont vu Jean et qui se rappellent lui avoir entendu rapporter cet enseignement du Seigneur¹; » la date qu'il assigne à la composition de l'Apocalypse, c'est-à-dire, la fin du règne de Domitien († 96), tandis que le livre lui-même indique celui de Galba (68)²; la tradition qu'il dit encore être apostolique et qui attribue à Jésus au moment de sa mort un âge de près de cinquante ans³; la fondation de l'église de Rome par Pierre et Paul, laquelle existait lors de la rédaction de l'épître de Paul aux Romains écrite avant que Paul vint à Rome⁴; le caractère canonique assigné au Pasteur d'Hermas⁵; enfin, l'authenticité qu'il accorde (*C. haer.* III, 10, 6) à la fin de l'évangile de Marc, laquelle tous les critiques déclarent apocryphe. Est-il permis ou non, après ces faits, de douter de la source historique où Irénée puisa sa tradition relative à l'apostolicité du quatrième évangile?

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter longtemps à *Théophile* d'Antioche (180), ni à son apologie du christianisme adressée au païen Autolycus. Nous signalons seulement les termes dont il se sert pour marquer Jean l'apôtre comme l'auteur du quatrième évangile : « les Saintes Ecritures (l'Ancien Testament) et tous les personnages inspirés, parmi lesquels

¹ *Contra haer.* V, 33, 3, 4. « Il viendra des jours où il naîtra des vignes portant chacune 10 000 ceps; à chaque cep on trouvera 10 000 rameaux; à chaque rameau, 10 000 tiges; à chaque tige, 10 000 grappes; chaque grappe contiendra 10 000 grains et de chaque grain on extraira 25 tonneaux de vin. » Il est curieux de retrouver ce tableau dans l'Apocalypse de Baruch, chap. XXIX. (*Libri apocryphi*, V. T. ed. O. F. Fritzsche, p. 666.)

² *Idem*, V, 30, 3. πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. Apoc. XVII, 10.

³ *Idem*, II, 22, 4 et 5. πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν.... παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην. Qui ne reconnaît ici une légende fabriquée après coup d'après Jean VIII, 57?

⁴ *Contra haer.* III, 1, 1. θεμελιούντων. III, 33. θεμελιώσαντες. III, 3, 2. a gloriossimis duobus apostolis, Petro et Paullo, Romæ fundatæ et constitutæ ecclesiæ.

⁵ *Contra haer.* IV, 20, 2. καλῶς εἶπεν ἡ γραφή, ἡ λέγουσα; suit la citation du Pastor Hermæ. II, 1.

Jean dit : Au commencement était la parole.... nous enseignent, etc. ¹ » C'est la première fois que Jean est signalé comme auteur de l'Evangile, mais sans allégation d'aucune raison sur laquelle repose cette affirmation. Ce phénomène n'a rien qui puisse nous arrêter, selon M. R. « Dans ce passage de Théophile, dit-il, le nom de Jean vient tout naturellement, sans aucune nécessité apparente; il pourrait tout aussi bien n'y être pas. C'est le témoignage le plus involontaire et, par suite, le plus désintéressé qui se puisse imaginer. Théophile, à proprement parler, ne le donne pas; c'est nous qui le surprenons ². » Ce qui revient à dire : le nom de l'apôtre était dans l'air; on n'avait pas besoin de le signaler, puisque tout le monde le connaissait; témoin éloquent sans y songer, Théophile se le laisse échapper comme tout naturel et généralement reçu. Avouons que M. R. sait lire beaucoup entre les lignes. Pour moi, j'oppose à cette prétendue vaste notoriété de l'apostolicité du quatrième évangile un fait significatif, c'est l'épître anonyme à Diognète. Voici un apologiste du quatrième évangile dans la seconde moitié du II^e siècle. A l'entendre, la doctrine du Logos est la panacée de l'église. Je ne demande pas s'il articule le nom de Jean, car il n'est pas dans ses habitudes de citer. Mais je demande s'il a *pu* être censé le reconnaître pour l'auteur de l'évangile du Logos ? Selon lui, la doctrine du Logos doit servir à faire comprendre les *apôtres* ³; peut-il donc avoir attribué cette doctrine à un *apôtre* ? Selon lui, cette doctrine doit confirmer la vérité des *évangiles* ⁴; peut-il avoir rangé parmi les évangiles un écrit auquel il empruntait cette doctrine ? Je ne le pense pas. Il est évident que l'auteur distingue la doctrine du Logos et par conséquent aussi le quatrième évangile d'avec la doctrine et les écrits des apôtres, puisqu'il attend précisément du Logos la confirmation de la crédibilité des évangiles et la conservation de la tradition

¹ *Ad Autol.* II, 22. διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἄγαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ.

² *Revue* de 1877, pag. 95.

³ Ἀπόστολοι συνετίζονται. Chap. 12.

⁴ Εὐαγγελίων πίστις ἴδουται. Chap. 11.

apostolique. Il en résulte que nous avons ici devant nous un auteur distingué, à peu près contemporain de Théophile, qui tout en faisant grand cas du quatrième évangile ne l'attribuait pas à Jean l'apôtre. C'est dire que l'hypothèse de M. R. est aussi contestable que spécieuse.

Enfin c'est à la même date que Théophile qu'il faut rapporter le *Canon de Muratori* (185) ¹. Voici ce que ce monument nous transmet relativement au problème que nous discutons : « Jean dit à ses condisciples et évêques qui insistaient auprès de lui : Jeûnez avec moi aujourd'hui pendant trois jours et racontons-nous ce qui aura été révélé à chacun. La même nuit il fut révélé à André, l'un des apôtres, que Jean décrirait tout en son nom, tandis que tous les autres auraient la révision ². » On remarquera que nous avons ici une amplification de la légende, laquelle se retrouve sous une forme plus simple chez Clément d'Alexandrie qui se contente de dire que Jean écrivit à l'instigation de ses disciples ³. On ne saurait d'ailleurs s'empêcher d'y voir une défense de l'autorité apostolique de l'évangile, défense qui suppose une attaque ; d'autant plus que le fragmentiste insiste autant sur l'origine du quatrième évangile qu'il effleure celle des trois autres et de l'Apocalypse ⁴.

Cette conclusion se confirme par les doutes dont Irénée et Epiphane nous ont permis de constater la présence à cette

¹ On peut consulter entre autres M. Reuss, *Hist. du canon*, 2^e édition, pag. 100-107. Le texte du fragment se trouve chez Credner, *Zur Gesch. des Kanons*, pag. 73 et suiv. Ce texte est fort corrompu et fort obscur.

² Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis
dixit conjejunate mihi hodie triduo et quid
cuique fuerit revelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reve
latum Andræ ex apostolis ut recognos
centibus cunctis Johannes suo nomine
cuncta describeret....

³ Eus. H. E. VI, 14, 7. *προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων.*

⁴ Notons bien encore ceci : et ideo licet varia sin
gulis evangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden
tium fidei cum uno ac principali spiritu
declarata sint in omnibus omnia.

époque et par l'apologie qu'Hippolyte (225) se vit obligé de composer plus tard en considération des objections que l'authenticité du quatrième évangile continuait encore de rencontrer¹. Disons enfin qu'un auteur aussi obscur, aussi naïf, aussi peu sûr² que ce fragmentiste ne peut servir que de preuve en faveur de la persuasion générale qui régnait dans l'église vers la fin du II^e siècle à l'égard de l'apostolicité du quatrième évangile, au milieu de quelques contradictions persistantes.

Résumons les résultats auxquels nous sommes de nouveau parvenu. Clément d'Alexandrie († 211), Tertullien († 220), Irénée († 202), Théophile d'Antioche (180) et le Canon de Muratori (185) nous permettent d'affirmer que *dans le dernier quart du II^e siècle* le quatrième évangile était reçu généralement comme l'œuvre de l'apôtre Jean, sauf quelques traces d'oppositions et de doutes, mais *sans preuves historiques*³.

III

En remontant le cours des siècles à partir de l'an 180, le nom de Jean comme *auteur* du quatrième évangile ne se présentera plus. Mais rencontrerons-nous au moins les traces de l'*existence* de cet évangile anonyme? C'est ce qu'il faut examiner maintenant.

¹ Ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου. Gieseler, H. G. I, pag. 343. Le livre est perdu, mais son titre s'est retrouvé sur le piédestal de la statue d'Hippolyte. Volkmar, *Hippolytus*, S. 77 f.

² Il falsifie un passage de l'épître (1 Jean I, 1-3) en substituant le mot de *scripsimus* à celui de *ἐπαγγέλλομεν*, pour en faire naître la preuve que l'auteur de l'épître est celui de l'évangile. Le fragmentiste dit :

sic enim non solum visorem et auditorem
sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

³ Origène lui-même s'incline devant la majesté de « la plus ancienne église, » celle de Rome (Eus. H. E. VI, 14, 10) et déclare avoir puisé ce qu'il sait des quatre évangiles dans la tradition, ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων. (*Id.*, H. E. VI, 25, 4.)

M. R. nous renvoie d'abord à *Apollinaire* qui vécut jusqu'en 180 à Hiérapolis en Phrygie. Nous pensons avec M. R. qu'en signalant le désaccord qui, selon les judéo-chrétiens, règne entre les évangiles sur le jour de la mort de Jésus¹, cet évêque a eu en vue nos quatre évangiles, qu'il les place sur un pied d'égalité et part de l'idée qu'ils ne pouvaient se contredire. S'il n'est pas dit expressément qu'il attribuât cet évangile à Jean, il est juste de le supposer. Je ne saurais cependant m'empêcher de fixer un instant l'attention sur le document qui renferme ces détails. Ils se trouvent dans la préface du *Chronicon Paschale* d'Alexandrie, œuvre d'un chroniqueur inconnu du VII^e siècle. Si les critiques allemands n'objectent rien, cette fois-ci, à l'authenticité de ces fragments, ce sont les savants orthodoxes de l'Angleterre, Davidson, Lardner, Routh qui y mettent un point d'interrogation². Eusèbe, disent-ils, qui donne le catalogue des ouvrages d'Apollinaire parvenus à sa connaissance³, ne cite pas le Λόγος περὶ τοῦ πάσχα de cet auteur, tandis qu'il allègue l'ouvrage de son antagoniste Mélicon. On remarque le même silence chez Irénée, Clément, Théodoret, Jérôme et Photius. Quoi qu'il en soit, Apollinaire nous transporte à l'époque d'Irénée. Ce témoignage ne remonte donc pas bien haut.

La récolte qu'*Athénagore* (176) nous permet de faire, est loin d'être brillante. Il parle fréquemment du Logos en termes identiques à ceux du quatrième évangile, mais je n'oserais affirmer avec M. R.⁴ qu'il s'en inspire. Il est à remarquer que dans son apologie, appelée πρεσβεία, il ne nomme aucun évangile, il n'emploie jamais le nom de Jésus et la plupart des paroles du Seigneur qu'il cite sont précédées d'un φησὶ sans indication du sujet. Il les cite d'ailleurs librement. C'est ainsi

¹ Στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοῦς (le parti judéo-chrétien) τὰ εὐαγγέλια. (Præf. Chron. Pasch. sive Alex., edit. Ducange, pag. 6.)

² Cf. *Supernatural religion*, tom. II, pag. 188 et suiv., London 1875.

³ Eus. H. E. IV, 27. N'oublions pas cependant la restriction : Eusèbe énumère les ouvrages d'Apollinaire, τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα.

⁴ *Revue* de 1877, pag. 99.

qu'en reproduisant Matthieu V, 32, il dira : ὅς γάρ ἄν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται¹. Cette manière libre de citer peut être due à la mémoire, mais on peut se demander aussi si l'auteur n'a pas puisé dans d'autres sources que nos synoptiques, l'évangile des Hébreux ou tel autre congénère, maintenant perdu. Cette réflexion s'applique surtout aux passages qui rappellent le quatrième évangile. Il est d'abord certain qu'Athénagore ne reconnaissait d'autre autorité que celle de l'Ancien Testament. « Les paroles des prophètes, dit-il, confirment nos raisonnements². Nous avons les prophètes inspirés de Dieu pour témoins de ce que nous pensons et croyons³. » Aussi pour prouver sa doctrine du Logos il en appelle à Prov. VIII, 22. Mais remarquons surtout que dans le seul passage où il substitue un sujet déterminé à son φησί impersonnel, il introduit le Logos énonçant une parole qui ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament et qui d'ailleurs a une apparence fort étrange. En effet, il s'agit du saint baiser que se donnaient les chrétiens : « Le Logos dit encore (avec allusion aux passages qui précèdent, introduits par le mot de φησί) : si quelqu'un baise une seconde fois, parce que cela lui plaît (il pêche); et le Logos ajoute : ainsi il faut user de précaution à l'égard du baiser ou plutôt de la salutation, parce que pour peu qu'on soit souillé par la pensée, on est exclu de la vie éternelle⁴. » Est-il permis après cela de soutenir qu'Athénagore « s'inspire évidemment » du quatrième évangile? Ne serait-il pas plus exact de dire qu'il semble avoir puisé des idées et des expressions analogues dans d'autres sources que nos évangiles?

¹ Leg. pro Chr. § 33.

² *Ibid.* § 9. αἱ φωναὶ τῶν προφητῶν πιστοῦσιν ἡμῶν τοὺς λογισμούς.

³ *Ibid.* § 7. C'est lui aussi qui disait que l'Esprit en usait à l'égard des prophètes comme le joueur de flûte à l'égard de son instrument. § 9. συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὥσει καὶ αὐλητῆς αὐλὸν ἐμπνεύσαι.

⁴ *Ibid.* § 32. πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ Λόγου· ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρεσιν αὐτῷ· καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα, μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ· ὥς, εἰ πον μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθλωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.

Le philosophe *Celse*, dans son attaque du christianisme, emprunte plusieurs traits au quatrième évangile, dit M. R. ¹, sans ajouter un seul mot qui puisse faire soupçonner les questions que ce simple énoncé soulève.

La première concerne la date qu'il faut assigner à l'adversaire d'Origène. Le fait très curieux est qu'Origène lui-même varie sur ce sujet dans le cours de son ouvrage. Dans la préface (§ 4) il prend son Celse (car il y en a plusieurs) pour le philosophe épicurien de ce nom, contemporain d'Hadrien († 138) et dit qu'il est mort depuis longtemps (*ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ*). Puis (I, 60) il confesse son ignorance sur la question de savoir s'il est le même que ce Celse épicurien qui écrivit contre la magie. Plus loin il doute si ce Celse a composé les livres qu'il réfute (IV, 36) ². Enfin, vers la fin de son travail (VIII, 76), Origène semble considérer Celse comme son contemporain. Ayant appris que Celse prépare un autre livre contre les chrétiens, il prie son ami Ambroise de s'en enquérir et de lui envoyer ce livre afin qu'il puisse s'en occuper ³. On dirait donc qu'à mesure qu'il avançait dans sa réfutation le jour s'est fait chez Origène sur la personne de son antagoniste et que finalement il a reconnu en lui un contemporain. Or, il est évident que si Celse est contemporain d'Origène († 254), nous gagnons fort peu à constater chez lui les traces du quatrième évangile ⁴.

Mais ces traces, que faut-il en penser? D'abord, il est constant que Celse ne fait jamais quelque mention nominative d'un livre chrétien, d'où il résulte qu'il est impossible de dire

¹ *Revue* de 1877, pag. 99.

² Cf. sur ce passage *Neander*, K. G. tom. I, pag. 273, note 12. 2. Aufl. 1842. et *Baur* K. G. I, s 383, 2. Aufl.

³ *Εἰ δὲ καὶ κεῖνον* (ce nouvel ouvrage) ἀρξάμενος συνετέλεσε, ζήτησον καὶ πέμψον τὸ σύγγραμμα, ἵνα καὶ πρὸς ἐκεῖνο.... ὑπαγορεύσαντες, καὶ τὴν ἐν ἐκεῖνῳ ψευδοδοξίαν ἀνατρέψωμεν.

⁴ Selon Gieseler (I, 162) il est certain que Celse n'écrivit que pendant la seconde moitié du II^e siècle, car « il connaît déjà les sectes gnostiques, notamment celle de Marcion, dans la phase de leur développement. » Selon Keim (*Celsus' wahres Wort*, pag. 264-273), Celse composa son ouvrage à un moment où les chrétiens étaient sous le coup de la violente persécution sous Marc-Aurèle, 163-183.

ce qu'il a puisé dans nos évangiles ou bien dans d'autres semblables. Puis en alléguant des récits canoniques, on se demande s'il les a empruntés aux synoptiques ou au quatrième évangile ¹. Dans d'autres passages il n'est pas certain si c'est Celse qui parle ou bien Origène ². Il n'y en a qu'un seul qui ne semble se retrouver que dans le quatrième évangile, c'est celui où Celse fait dire à son juif que, selon les récits, Jésus ressuscité a montré les signes du supplice et les mains percées ³. Nous concluons donc que si Celse jette un poids dans la balance, ce poids ne saurait être considérable. La date est très incertaine et les témoignages sont peu péremptoirs.

On dit que *Tatien* a plus d'importance. (170.) Le Logos joue un grand rôle dans ses développements confus qui ne font pas l'impression d'être inspirés par le prologue ⁴. Mais il faut admettre des citations de Jean I, 3 (§ 20), de Jean I, 5 (§ 13), de Jean IV, 24 (§ 4). Toutefois, si le quatrième évangile, plus que les synoptiques, devait plaire au gnostique, rien n'annonce qu'il l'ait pris pour apostolique. On l'a conclu, à la vérité, d'une harmonie qu'il a composée et où il aurait assimilé le quatrième évangile aux trois autres, comme écrit apostolique. Mais rien n'est moins établi que cette assertion. Eusèbe († 340) raconte ⁵ que Tatien composa une certaine (τίνα) harmonie des évangiles, qu'il appela τὸ διὰ τεσσάρων; mais il ajoute : *j'ignore comment* (οὐκ οἶδ' ὁπως). Epiphane († 403) ne sait en parler que par

¹ Ainsi, en parlant de la divergence des récits relativement au nombre des anges qui apparurent à la tombe du Christ ressuscité, il a pu avoir uniquement en vue les synoptiques. (*C. Cels.*, V, 52.) De même la question du signe peut être empruntée à Math. XXI, 23, autant qu'à Jean II, 18. *C. Cels.* I, 67.

² I, 70; II, 31, 36, 45, 55.

³ *C. Cels.* II, 52. νεκρὸς δ' ἀνέστη, καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι. Cf. Jean XX, 20, 27. Notons cependant, 1° que Celse a pu puiser aussi cette donnée dans Luc XXIV, 39, 40; 2° que, selon Origène, Celse se servait encore d'autres évangiles que des nôtres : ἡλέγξαμεν δ' ὅτι, παρὰ τὰ ἡμέτερα τῶν εὐαγγελίων συγγράμματα, πολλὰ πεφυλάχηται ἐν τοῖς τοῦ Ἰουδαίου. (*C. Cels.* II, 74.) Il est donc possible que ce trait soit dû à d'autres sources.

⁴ *Oratio ad Græcos*, § 5.

⁵ H. E. IV, 29, 6.

ouï-dire et ajoute : quelques-uns appellent cet évangile celui des Hébreux ¹. Théodoret († 457) raconte qu'il en trouva au delà de deux cents exemplaires, mais qu'il les supprima et y substitua les évangiles des quatre évangélistes ². Il ne dit rien qui caractérise les évangiles qui composent cette harmonie, sauf que les généalogies et tout ce qui a trait à la descendance de Jésus en avait été retranché ³. Il résulte de ces données et d'autres postérieures plus équivoques encore, qu'il est inutile de signaler ici, que les critiques sont fort partagés sur l'harmonie de Tatien. Les uns ⁴ affirment sans aucune hésitation que Tatien comprenait le quatrième évangile dans ce groupe de quatre. D'autres soutiennent qu'elle était une combinaison des trois synoptiques avec l'évangile des Hébreux ⁵. D'autres enfin prétendent que ce Diatessaron n'était autre chose que l'évangile selon les Hébreux ⁶. Il est juste de conclure de Tatien que de son temps le quatrième évangile existait et était en usage. Il n'est pas possible d'aller au delà. Convenons de nouveau que ce résultat ne nous conduit pas bien loin.

Les *Homélies Clémentines* contiennent aussi, selon M. Rambert, des citations du quatrième évangile. En soi, chronologiquement parlant, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner dans un ouvrage écrit environ vers l'an 160. Il n'en résulterait pas, cela va sans dire, que Jean soit l'auteur du quatrième évangile ni qu'il ait passé pour tel aux yeux de l'homéliste. Il y a cependant des faits qui modifient même la valeur de ces allégations.

Il est à remarquer que dans les Clémentines plusieurs citations se répètent avec les mêmes variétés caractéristiques ; que d'autres n'ont point de parallèles dans nos évangiles et

¹ Epiph. *Hær.* 46, 1. λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τίνες καλοῦσι.

² Theodor. *Hær. fab.* I, 20. καὶ πάσας (βίβλους) τοιαύτας συναγαγὼν ἀπέθεμην καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεσάγαγον εὐαγγέλια.

³ *Ibidem*, τὰς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγενῆμενον τὸν κύριον δείκνυσιν.

⁴ Bleek, par exemple, *Einl.* pag. 229. M. R. se range à cette opinion.

⁵ Bunsen, *Bibelwerk*, VIII, pag. 562.

⁶ Credner, *Beiträge*, I, pag. 444.

qu'enfin, comme d'ordinaire dans les écrits des deux premiers siècles, aucun auteur d'évangile n'est jamais nominativement cité. On se demande si la meilleure hypothèse pour accorder ces divers phénomènes ne consistera pas à dire que les Clémentines ont disposé certainement encore d'autres évangiles que les nôtres et de la tradition orale. Dans la question des allégations du quatrième évangile, cette hypothèse devient plus probable encore. On ne saurait, en effet, concevoir de point de vue plus contraire à celui du quatrième évangile, qui est antijudaïsant, que les conceptions de l'homéliste qui est judéo-chrétien. Celui-ci prend justement le contre-pied du premier : le judaïsme et le christianisme sont essentiellement identiques à ses yeux ¹ ; le monothéisme est absolu ; la doctrine du Logos et celle de la divinité du Christ sont ignorées ou combattues ² ; là où il est question de foi, il ne s'agit que de la foi en Dieu ; le premier rôle est assigné à Pierre ³ ; la durée du ministère de Jésus est bornée à un an ⁴. Sur tous ces points l'homéliste est diamétralement opposé au quatrième évangile. Est-il possible,

¹ *Hom.* VIII, 6. Μιᾶς γάρ δι' ἀμφοτέρων (Moïse et Jésus) διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τιμὴ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.

² *Hom.* XVI, 15. Simon le magicien (Paul) répondit : « Ne vous semble-t-il pas que celui qui est de Dieu est Dieu ? » (τὸν ἀπὸ θεοῦ θεὸν εἶναι) Et Pierre répondit : « Dis-nous comment cela pourrait être ? Nous (notez ce nous, les apôtres) ne saurions vous le dire, car nous ne l'avons pas entendu de lui. » *Hom.* XVI 17. Pierre enseigne que c'est le propre de Dieu de ne pas pouvoir exister à côté d'un autre (τὸ ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον εἰ δέ τις λέγει δυνατόν εἶναι ψεύδεται). Comparez cela à Jean I, 1, ὁ λόγος, ᾧ πρὸς τὸν θεόν.

³ L'auteur épuise son trésor d'épithètes pour exalter Pierre : ὁ κλητὸς καὶ ἐκλεκτὸς καὶ συνέστιος, καὶ συνοδοίπορος (Ἰησοῦ), ὁ καλὸς καὶ δόκιμος μαθητής. *Ep. Clem. ad Jacobum*, § 1. Accordez cela avec le rôle du disciple bien-aimé dans le quatrième évangile.

⁴ *Hom.* XVII, 19. Ce passage est très curieux. Pierre est censé dire à Simon le magicien (Paul), son ennemi : Pourquoi Christ serait-il resté *un an* auprès de ses disciples si quelqu'un peut être créé docteur par une seule vision ? *Néander* (K. G. II, pag. 624) remarque ici avec beaucoup de justesse : Si l'auteur avait su par le quatrième évangile que le ministère du Christ avait duré *plusieurs années*, il aurait été bien fondé à substituer ce *plusieurs* à une seule année.

en conséquence, que le premier, qui aimait à en appeler aux douze, ait pris cet écrit pour apostolique, s'il l'a connu? Est-il même probable qu'il l'ait cité? Les différences et les rapports entre les Clémentines et le quatrième évangile ne s'expliqueront-ils pas le plus naturellement par l'usage indépendant de quelques traditions communes? Plaçons les deux textes en regard :

Jean X, 9.

Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει.

Hom. III, 52.

Διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν· ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν· ὥς οὐκ οὕσης ἑτέρας τῆς σώζειν δυναμένης διδασκαλίας.

Jean X, 27.

Τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς·

Hom. III, 52.

Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει.

Jean IX, 1-3.

Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· Ῥαββεὶ, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; Απεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἡμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Hom. XIX, 22.

Ὅθεν καὶ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετάζων ἐρωτήσασι, εἰ οὗτος ἡμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ ἀπεκρίνατο· οὔτε οὗτος τι ἡμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμενῇ τὰ ἁμαρτήματα.

Je ne m'arrêterai pas aux deux premières citations ; leurs rapports et leurs différences sont aussi évidents que simples. C'est le dernier passage qui est surtout en discussion. Ne nous laissons pas ici non plus tromper par des consonnances de mots, mais constatons l'usage totalement différent qui s'est fait de part et d'autre du même récit. L'homéliste s'en sert pour démontrer que Dieu est puissant pour guérir les péchés qui, commis par ignorance ou par incurie, peuvent faire souffrir les enfants à

cause de leurs parents¹; le quatrième évangile se propose de montrer par l'acception symbolique de la guérison de l'aveugle-né la puissance de Dieu dans la guérison des aveugles spirituels. Selon le premier, la cécité n'est pas l'effet d'un péché grave commis intentionnellement par les parents, mais peut-être celui d'une faute commise par ignorance; et c'est dans la guérison de ces péchés que Dieu manifeste sa puissance. Le quatrième évangile nie tout rapport entre l'infirmité de l'aveugle-né et le péché de ses parents; ici le récit doit servir exclusivement à manifester les œuvres de Dieu. On le voit, la différence des deux versions sur le même épisode est considérable au point qu'on se demande si l'homéliste annonce ici quelque connaissance du quatrième évangile. S'il l'eût connu, il semble qu'il n'en aurait pas fait un usage aussi contraire à la pensée de l'évangéliste. Et nous inclinons à estimer avec Néander² que l'homéliste a trouvé dans son évangile des Hébreux des paroles du Christ émanées de la tradition et qu'il les a reproduites à sa manière comme le quatrième évangile l'a fait à la sienne.

Nous sommes parvenu maintenant à un des témoins les plus importants qu'on invoque en faveur de l'authenticité du quatrième évangile.

Justin, qui subit le martyre sous Marc-Aurèle en 166 ou 167, a composé sa première apologie (la seconde est sans intérêt pour nous) en 147 et son dialogue avec Tryphon quelque temps plus tard³. Nous sommes transportés ici au milieu du second siècle.

¹ *Hom.* XIX, 22. Καὶ ἀληθῶς ἀγνοίας αἰτία τὰ τοιαῦτα γίνεται, ἥτοι τῷ μὴ εἰδέναι πότε δεῖ κοινωνεῖν τῇ γαμετῇ, εἰ καθαρὰ ἐξ ἀφένδρου τυγχάνει.

² K. G., II, pag. 625, note, 2^e Aufl. 1843. Cf. M. Nicolas, *Etudes sur les évangiles apocryphes*, pag. 87: « Quand le récit de la guérison de l'aveugle de naissance pouvait être rapporté dans plusieurs évangiles, quelle apparence qu'un judaïsant fanatique et exalté eût été l'emprunter précisément à celui qui est la condamnation la plus formelle du judéo-christianisme ? »

³ *Dial. c. Tryph.*, chap. XX. Le dialogue appartient à l'an 155 selon Volkmar, à 161-164 selon Keim. Cf. *Justini opera*, ed. Otto, ed. 3, 1876, tom. I, Proleg. LXXXIV.

Justin, selon M. Rambert ¹, par quelques-uns des traits les plus caractéristiques est manifestement sous la dépendance de notre évangile. M. Rambert en appelle à l'identité de la conception du Logos, de la cène et de la régénération. Convenons que nous sommes placés ici devant un problème très délicat.

Que les conceptions de Justin soient imprégnées de la théorie du Logos, personne n'en doute et personne ne doit pas non plus s'en étonner. Né en Samarie, mais d'origine grecque, philosophe païen converti au judéo-christianisme, il ne pouvait pas s'empêcher de respirer les idées qui étaient dans l'air. Préparée par les apocryphes ², développée par Philon († 40), familière aux juifs de la Palestine ³, la théorie du Logos devait sourire à un philosophe judéo-chrétien et il a pu la puiser dans d'autres sources que le quatrième évangile. Est-ce en effet le cas, ou bien Justin s'inspire-t-il, comme dit M. Rambert, du prologue de Jean ⁴? Appliquons-nous à laisser parler les faits.

Le premier c'est que Justin parle du Logos en termes à la fois identiques à ceux de Philon et étrangers à ceux du quatrième évangile ⁵. Comme Philon, il nomme le Logos ἰδίως υἱὸς θεοῦ, ὁ μόνος κυρίως ou ἰδίως λεγόμενος υἱὸς, ὁ πρωτότοκος ou πρωτόγονος θεοῦ, γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πατρός, γέννημα προβληθὲν. Selon Justin, comme selon Philon, le Logos réside dans chaque homme, λόγος ἔμφυτος, principe de vie divine, σπέρμα παρὰ θεοῦ, λόγος θεῖος, σπερματικὸς. Il parle par la bouche de Salomon et par celle des prophètes. Les théophanies de l'Ancien Testament sont des manifestations du Logos. C'est à lui que Dieu a dit :

¹ *Revue* de 1877, pag. 100 et 101.

² Cf. *Sapience* de Salomon, IX, 1. Θεέ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. Voy. aussi XVI, 12; XVIII, 15, 16.

³ Nous trouvons cette théorie en Egypte et en Palestine à la même époque. Cf. M. H. Soulier dans la *Revue* de 1877, pag. 350-352.

⁴ *Revue* de 1877, pag. 101.

⁵ On peut dire de la différence qui existe entre le Logos de Philon et celui de Justin ce qu'on a dit de celle qui sépare le Logos de Philon de celui du quatrième évangile : « c'est qu'elle ne résulte pas de la différence de conception théologique, mais du grand fait qui séparait Philon de Justin. » (*Bibellexikon*, I, pag. 98, article : Alex. Religionsphilosophie, de Lipsius.)

faisons l'homme à notre image. C'est lui qui a été la lumière des philosophes païens. Entré dans l'humanité par la vierge, *ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος*¹, il est devenu *ἀνὴρ, ἀνδρωθεὶς λόγος*. Convenons que nous ne retrouvons ici rien moins que la reproduction exacte du quatrième évangile. Ce n'est pas tout. Il règne aussi une différence dans l'acception des mêmes termes. Ainsi le *ἐξέρχασθαι ἐκ τοῦ πάτρος*, qui marque chez Justin la génération métaphysique, exprime dans le quatrième évangile (XVI, 28) la descente du ciel en vue de l'incarnation, tandis que le *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (I, 1) du prologue exclut la génération métaphysique. Pour marquer l'incarnation, Justin emploie des termes très approchants de ceux du quatrième évangile, tels que *σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιηθῆναι, ἄνθρωπος γέγονε, σαρκοποιηθεὶς*, mais jamais la formule classique, sacramentelle : *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, ni d'autres formules très fréquentes dans le quatrième évangile : *καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*,

¹ *Dial.* chap. 105. *Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δυνάμεις γεγενήμενος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδίλωσα*. On est divisé sur le sens de ce passage. Les uns, et M. Rambert est du nombre, estiment que Justin affirme avoir tiré des mémoires dont il disposait, et la doctrine du Logos et la descendance de la Vierge. D'autres pensent que Justin a voulu dire : J'ai prouvé plus haut (*προεδίλωσα*) [par les passages de l'Ancien Testament, chap. 100] que Jésus est le Logos et qu'ensuite, selon les mémoires, il est devenu homme par la Vierge. La grammaire ne pourra guère décider ici. Il y a une considération générale qui milite en faveur de la dernière interprétation : c'est que Justin ne renvoie aux mémoires que lorsqu'il s'agit de la vie terrestre de Jésus, tandis qu'il puise ailleurs la connaissance de la préexistence. Voici, sous ce rapport, un passage curieux (*Dial.* chap. 100) : *καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ἀπὸ τῆς τοῦ πάτρος δυνάμεως καὶ βουλῆς προελθόντα*. Le sens de ce passage revient à ceci : dans les mémoires nous lisons que Jésus est le Fils de Dieu ; nous lui donnons en conséquence ce titre et en le lui donnant nous avons compris (par les écrits des prophètes) qu'il est aussi le Logos. Ainsi la spéculation métaphysique s'emparait, selon Justin, du nom de *Fils de Dieu*, donné à Jésus dans les mémoires. S'il avait connu le quatrième évangile, Justin, ce semble, y aurait renvoyé au lieu de se contenter de raisonnements rattachés au nom *théocratique* donné à Jésus dans les synoptiques par le terme de Fils de Dieu.

ὁ ἄνωθεν ou ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος. Enfin, s'il s'agit de prouver que Jésus est le Logos, Justin n'en appelle pas au quatrième évangile qui lui eût fourni tant de preuves, mais à l'Ancien Testament, qu'à l'instar de Philon, il considérait comme le fondement de ses spéculations ¹. « Cet usage de l'Ancien Testament ramène tout à fait à Alexandrie. Plus l'acception de l'Ancien Testament est typique, symbolique, allégorique, plus ce document devient la source absolue de la vérité. La vérité du christianisme ne se prouve que par l'Ancien Testament ; tout ce qui est chrétien y est virtuellement contenu et la nouveauté du christianisme n'est autre chose que la lumière nouvelle qui s'est faite sur le contenu de l'Ancien Testament ². » Convenons que nous sommes ici à une grande distance du quatrième évangile.

Le second fait qui nous défend d'affirmer que Justin ait emprunté sa doctrine du Logos au quatrième évangile, c'est qu'il ne la rapproche jamais de celui-ci et toujours des synoptiques, quoique l'image du Christ johannique se fût infiniment mieux adaptée au dogme de l'incarnation que la figure du Christ synoptique. En effet, tout ce que Justin raconte de Jésus est exclusivement emprunté à la tradition synoptique : descendance de David, nativité de la vierge Marie, qualité de Messie juif, enfance de Jésus vouée au métier de son père, tentation au désert, institution de la cène le 14 nisan, agonie de Gethsémané, rapports de Jésus avec Pilate. Là où la tradition synoptique s'écarte du quatrième évangile, Justin suit toujours la première ou des traditions analogues. Il offre plusieurs détails

¹ *Apol.* I, 53. Comment croirions-nous qu'un crucifié fût πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ, si nous ne trouvions pas à son sujet μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ. *Apol.* I, 33. Les mémoires empruntent leur autorité aux prophètes : οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο ἔφη. *Dial.* 62. ὡς ὁ λόγος διὰ τοῦ Σολομῶνος ἐδήλωσεν. *Dial.* 100. Nous avons compris par les Ecritures (ἀπὸ τῶν γραφῶν νενοήκαμεν) qu'il est le πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. *Dial.* 105. Le psautre XXII, 21 renferme un enseignement τῶν ὄντων αὐτῷ (au Christ).

² F. C. Baur, *das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, 2^e Ausgabe, 1860, pag. 137.

que le quatrième évangile n'a pas et il n'en mentionne aucun qui soit exclusivement propre à cet évangile, ni les noces de Cana, ni la guérison du paralytique de Béthesda, ni celle de l'aveugle-né, ni enfin la résurrection de Lazare. Bref, le Logos de Justin, dans son apparition humaine, est tout à fait le Jésus synoptique. C'est ce qui explique comment Justin ne refuse pas le salut à ceux qui combinent l'observation de la loi avec la foi en Christ ¹, tandis que le quatrième évangile déclare que Moïse n'a pas donné le pain du ciel. (Jean VI, 32.) C'est ce qui explique encore comment, selon Justin, on peut confesser Jésus comme le Christ alors qu'on le prend pour un homme d'entre les hommes ², tandis que le Christ du quatrième évangile déclare : si vous ne croyez pas que je le suis (le Logos, le Fils unique de Dieu), vous mourrez dans vos péchés. (Jean VIII, 24.)

Voici un autre fait qui ne laisse pas que d'avoir son importance. Justin a eu son entretien avec le juif Tryphon à Ephèse ³ environ l'an 150. S'il avait connu le quatrième évangile comme un écrit de Jean, il est juste d'admettre qu'il l'eût utilisé, surtout à cause de l'affinité des idées métaphysiques. Que si, au contraire, il n'y eût vu qu'un écrit pseudonyme, ne s'y serait-il pas opposé au nom de la différence notable qui le sépare des synoptiques, comme il s'opposa à Marcion ? Or, nous ne constatons ni l'un ni l'autre. Ne faut-il pas en conclure que Justin n'a pas connu le quatrième évangile et que, s'il ne le connaissait pas, cet écrit n'a pas pu être composé dans cette même ville d'Ephèse, 50 ans auparavant, par l'apôtre Jean ?

Signalons un dernier fait. Si la doctrine du Logos appliquée à Jésus est due à l'apôtre Jean, comment se fait-il que nous n'en découvrons pas de traces avant le milieu du second siècle et que, à l'exception du Pseudo-Ignace (Ad Magnes. c. 8), ni Barnabas, ni Clément, ni Hermas, ni Polycarpe, n'en parlent ? En revanche, à partir de Justin, tous les écrivains ecclésiasti-

¹ *Dial.* chap. 47.

² *Dial.* chap. 48.

³ *Eus. H. E.* IV, 18, 6.

ques développent la doctrine du Logos dans le sens johannique ¹.

Au lieu de dire avec M. Rambert : Justin, en vertu de sa doctrine du Logos, doit avoir connu le quatrième évangile (pag. 102), nous pensons que de plus fortes présomptions sont contre cette connaissance.

Nous passons à la doctrine de la cène. Justin, dit M. Rambert, doit avoir connu le chap. VI de l'évangile de Jean ². Justin, en effet, appelle la cène un aliment, τροφή³; cet aliment c'est la chair et le sang de Jésus fait chair (τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρξ καὶ αἷμα); notre chair et notre sang s'en nourrissent par transmutation (ἐξ ἧς αἷμα καὶ σαρκὲς κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν). Mais gardons-nous encore ici de nous laisser surprendre par la ressemblance des mots. Pénétrons dans la pensée respective des deux auteurs et une différence capitale nous frappera. Le quatrième évangile (chap. VI) ne traite pas de la cène, mais lui emprunte seulement l'idée de la communion du Christ : sa chair et son sang c'est lui-même (ὁ τρώγων με VI, 57). Manger sa chair et son sang c'est s'unir à celui qui en s'immolant a dégagé la vie de l'esprit des liens de la chair. Et finalement Jésus ajoute (vers. 63) : « les paroles que je viens de prononcer touchant ma chair qu'on mange et mon sang qu'on boit, sont esprit et vie et doivent être entendues spirituellement. » Chez Justin, au contraire, il s'agit de la cène et de l'appropriation du sang et de la chair de Jésus, destinés, notons-le bien, à *nourrir notre chair et notre sang*. Ici on ne peut plus dire avec l'évangéliste : la chair ne sert de rien. C'est tout le contraire : les chairs s'en nourrissent (σαρκὲς τρέφονται ἡμῶν) ⁴.

¹ Cf. Baur, *das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, Zweite Aufl. pag. 328-330.

² *Revue* de 1877, pag. 102.

³ *Apoll.* 66. Ce terme n'est pas celui de Jean qui appelle la chair de Jésus βρώσις et son sang πόσις. Jean VI, 55.

⁴ F. C. Baur, *Vorl. ü. die christl. Dogmengeschichte*, I, pag. 680, Leipzig 1865. « Pour Justin, l'eucharistie est aussi une incarnation. Comme Jésus s'incarna d'abord dans un corps qui avait déjà de la chair et du sang, de même il s'incarne ici dans le pain et le vin qui deviennent ainsi de la chair et du sang. »

Nous nous trouvons ici devant une acception matérielle et superstitieuse de la cène. Paul en avait déjà préparé les voies en appelant la coupe et le vin *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (1 Cor. X, 16) et en qualifiant l'indigne usage du pain et de la coupe du Seigneur d'une culpabilité, non à l'égard des *signes* du corps et du sang du Seigneur, mais à l'égard *de ce corps et de ce sang même*. (1 Cor. XI, 27.) Notons enfin qu'après avoir énoncé ses idées sur la cène, Justin se met à en raconter l'institution ; ce qui achève de nous séparer du quatrième évangile qui n'en dit rien et de nous rapprocher des synoptiques dont Justin reproduit le récit.

On a conclu encore d'un passage sur la *régénération* que Justin doit avoir connu le quatrième évangile. Pour en bien juger nous commencerons par mettre les deux textes en regard.

Just. Apol. I, 64.

Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἄπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φάνερον πᾶσιν ἐστίν.

Jean III, 3-5.

3. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

4. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δευτέρου εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

5. Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Notons d'abord la différence des expressions qui fait penser involontairement à une différence de texte.

ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε
οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς
βασιλείαν τῶν οὐρανῶν

ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν
οὐ δύναται ἰδεῖν
βασιλείαν τοῦ θεοῦ

ἀδύνατον	μὴ δύναται
τὰς μήτρας	τὴν κοιλίαν
τῶν τεκουσῶν	τῆς μητρὸς αὐτοῦ
ἐμβῆναι	εἰσελθεῖν
τοὺς ἄπαξ γεννωμένους	ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὦν

Insistons ensuite sur la différence capitale qui existe entre ἀναγεννηθῆναι et γεννηθῆναι ἄνωθεν. La première expression juive¹ et employée ailleurs dans le Nouveau Testament² marque la *nouvelle* ou la *seconde* naissance ; la seconde qui signifie la naissance d'en haut³, ἐκ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ, ne se trouve que dans le quatrième évangile. Notons encore que chez Justin il n'est pas question, dans le contexte, de Nicodème, dont il ne sait rien, mais de la régénération qui résulte du baptême chez les néophytes chrétiens, après qu'ils ont jeûné et prié pour la rémission de leurs péchés. Observons enfin que dans les Clémentines⁴ nous trouvons une citation analogue avec la même allusion au baptême, le même ἀναγενναῖσθαι et la même βασιλεία τῶν οὐρανῶν. En présence de ces données, y aurait-il, comme dit M. Rambert⁵, « une forte préoccupation » à refuser de n'admettre que l'hypothèse d'une citation du quatrième évangile ? Ne serait-il pas plus naturel de conclure que les Clémentines, Justin et le quatrième évangile ont puisé dans une source commune, l'évangile selon les Hébreux ou celui de Pierre, et que le quatrième évangile a transformé cette tradition à sa manière ? Cette hypothèse fournirait le moyen de rendre compte

¹ « Si quelqu'un devient prosélyte, il est semblable à un nouveau-né, » dit le Talmud. *Lightfoot Works*, XII, pag. 255 et suiv.

² 1 Pier. I, 3, 23. Ce terme équivaut à celui de παλιγγενεσία. Tite 11I, 5.

³ On ne saurait en douter après les rapprochements suivants : Jean III, 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος = ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος. Jean VIII, 23, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί = ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Cf. XIX, 11, 23.

⁴ *Hom.* XI, 26. Ἀμήν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα Πατρὸς, Υἱοῦ, ἀγίου Πνεύματος, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. La rédaction est plus brève dans les *Recognitiones*, VI, 59. « Amen dico vobis nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non intrabit in regna cælorum. »

⁵ *Revue* de 1877, pag. 102.

des différences et des rapports qui existent encore ici entre Justin et le quatrième évangile, conformément aux deux grands principes que nous avons posés en commençant.

Il y a encore d'autres rapprochements, dit M. Rambert, qui confirment la relation de dépendance entre Justin et le quatrième évangile ¹.

Justin appelle Jésus τὸ μόνον ἀμώμον καὶ δικαίον φῶς, épithète que le quatrième évangile lui confère souvent. Mais Luc ne la lui donne-t-il pas également ? (II, 32.) Justin qui faisait un usage si fréquent de l'Ancien Testament n'a-t-il pas pu lui emprunter ce terme appliqué soit au Messie (Es. IX, 1) soit au serviteur de Jéhovah ? (Es. XLII, 6 ; XLIX, 6.) Philon ne confère-t-il pas le titre de φῶς au Logos ² ? — Justin, dit M. R., voit souvent ³ dans le serpent d'airain le type de la croix du Christ, comme Barnabas. (c. 12.) Mais la signification typique de ce serpent était déjà connue longtemps avant notre ère chez les juifs d'Alexandrie ⁴ et on sait avec quelle avidité Justin pressait le texte de l'Ancien Testament pour en extraire des types. — M. Rambert veut trouver aussi une allusion au quatrième évangile dans un passage où Justin parle du cep ⁵. Mais dans les pays où fleurit la vigne, faut-il absolument admettre que toute métaphore qu'un écrivain emprunte au cep lui soit inspirée par un autre auteur ? L'Ancien Testament d'ailleurs n'aurait-il pas pu suggérer la même image que le quatrième évangile ? (Es. V, 1 sv. ; Jér. II, 21 ; Ez. XV, 1 sv. ; XIX, 10, etc.) Enfin notons l'application que Justin fait de cette image, application toute différente de celle de Jean XV, 1 sv. Chez Justin le cep ne représente pas Jésus mais les chrétiens. La persécution produit chez ceux-ci les heureux effets que la serpe détermine en taillant les sarments ⁶. Voilà

¹ *Revue* de 1877, pag. 102.

² Philo, *De Somniis*, I, § 13 (Mang. I, 632) ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ Λόγος, φῶς, κ. τ. λ.

³ *Apoll.* I, 60. *Dial.* chap. 91, 94, 131.

⁴ *Sapientia Salomonis*, XVI, 5, 7. Philo, *Leg. Alleg.* II, § 20 ; *De Agricultura*, § 22.

⁵ *Dial.* chap. 110.

⁶ *Dial.* chap. 110. ὅποιον ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη, εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἐτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν

ce qui rappelle « tout à fait, » selon M. Rambert, l'allégorie johannique ! (Pag. 104.) — Enfin M. Rambert nous renvoie à l'histoire de l'aveugle-né (Jean IX), lorsque Justin dit que Jésus guérit « les aveugles de naissance et selon la chair et des sourds et des boiteux ¹. » Remarquons que Justin en parlant de *πηρός* diffère à deux égards de l'évangéliste qui parle toujours de *τυφλός* (le mot de *πηρός* n'existe pas dans le Nouveau Testament) et qui ne cite qu'un seul cas de guérison. C'est ce qui nous permet de demander si Justin n'est pas encore ici l'écho d'autres traditions extracanoniques qui attribuaient sans doute à Jésus toutes sortes de guérisons miraculeuses, peut-être plusieurs guérisons d'aveugles-nés ? Pourquoi le quatrième évangile serait-il le seul qui en ait parlé ² ?

Ces dernières réflexions nous conduisent au dernier problème que M. Rambert soulève à propos de Justin ; je veux parler de ses *mémoires* et de leurs rapports avec le quatrième évangile.

On le sait, Justin désigne la source de la vie de Jésus par le terme de *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, ou bien aussi simplement par *ἀπομνημονεύματα* ³. Une seule fois il les représente composés, *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων* ⁴. Il ne mentionne jamais de nom d'auteur et ne nous donne aucune information plus exacte de l'origine de ses *mémoires* ⁵. « Il n'est guère possible, dit M. Rambert ⁶, de voir dans ces

αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται· ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστί.

¹ *Dial.* chap. 69. τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ σαρκὰ πηρούς, καὶ κωφούς καὶ χωλοὺς ἰάσατο.

² Il n'est pas sans intérêt de relever ici les rapports que présentent les *Clémentines* et Justin. C'est ainsi qu'ils se servent l'un et l'autre de *ἐκ γενετῆς πηρός*, au lieu de *τυφλός ἐκ γενετῆς* du quatrième évangile.

³ *Apol.* I, 66. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἀ καλεῖται εὐαγγέλια.

⁴ *Dial.* 103. — ⁵ *Dial.* 106. Justin parle des *mémoires de Pierre*. Mais les uns rapportent αὐτοῦ à Jésus-Christ (*mémoires de Jésus-Christ*). Bleek, *Einl.* pag. 311, les autres en font αὐτῶν (*mémoires des apôtres*). Reuss, *Hist. du Canon*, pag. 55. Otto, ad *Dial.* I. I.

⁶ *Revue* de 1877, pag. 103. M. Rambert renvoie, pour confirmer cette

apôtres autre chose que Matthieu et Jean. » Cette conclusion catégorique ne laisse pas de soulever de graves objections.

Constatons d'abord que le titre de « mémoires des apôtres » ne peut pas marquer *exclusivement* nos quatre évangiles, puisque ces mémoires contiennent une foule de traits que ceux-ci ne nous offrent pas ¹. Ce titre n'embrasse pas même *nécessairement* nos quatre évangiles, parce que les autres évangiles qui circulaient au II^e siècle sous des noms divers présentaient une grande ressemblance avec les nôtres ². — Notons ensuite qu'on est frappé de voir que, tandis que Justin cite les auteurs de l'Ancien Testament, celui de l'Apocalypse, la sibylle et un prophète, aujourd'hui inconnu, Hystaspe ³, il ne cite jamais aucun auteur de nos évangiles. Ce phénomène est d'autant plus frappant que Justin attribue l'Apocalypse à *un certain homme, dont le nom est Jean, l'un des apôtres du Christ* ⁴. Aurait-il pu parler ainsi de cet apôtre et l'appeler « un certain homme, » s'il lui avait attribué le quatrième évangile et s'il l'avait utilisé? — N'oublions pas la manière dont il caractérise l'enseignement de Jésus : « Ses discours étaient brefs et concis, car il n'était pas un sophiste, mais sa parole était une puissance de Dieu ⁵. » Convenons qu'aucune définition ne rend plus fidèlement le génie sententieux de l'enseignement synoptique et ne correspond moins à celui du quatrième évangile. — Enfin, et surtout, si Justin avait connu le quatrième évangile, il n'aurait pas pu écrire que Jésus, la dernière nuit de sa vie, n'avait rien thèse à un passage (*Dial.* 105) que nous avons déjà discuté plus haut, pag. 84, note.

¹ Voy. l'énumération qu'en donne M. Reuss, *Hist. du Canon*, pag. 57-59.

² Voir M. Nicolas, *Etudes sur les évangiles apocryphes*, pag. 49-60 (l'évangile de Justin martyr). C'étaient des évangiles qui portaient des noms d'apôtres, de Jacques, de Thomas, de Pierre. Tischendorf convient que Justin s'en est servi. *Wann wurden*, etc., pag. 29, 1866, 4^e Auflage.

³ Reuss, l. l. pag. 51, 52.

⁴ *Dial. c. Tryph.* 8, 1. ἀνὴρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ Cf. Eus. H. E. IV, 18, 8.

⁵ *Apol.* I, 14. βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν. Οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν. Puis, voulant présenter un exposé sommaire de cet enseignement, Justin remplit plusieurs pages de citations, dont pas une du quatrième évangile. Chap. 15-17.

dit devant le tribunal de Pilate ¹, « comme cela est déclaré dans les mémoires des apôtres. » On peut dire qu'il n'y a que celui qui n'a jamais lu le quatrième évangile qui puisse parler ainsi.

Après cela, si M. Rambert « a de fortes raisons de croire que Justin connaissait notre évangile et qu'il l'attribuait à un apôtre ², » je suis forcé d'avouer que, malgré une certaine affinité de fond et de forme qui existe entre eux, Justin n'a pas même connu ce document. Dans tous les cas, personne ne soutiendra qu'on ait obtenu jusqu'ici, à cet égard, un résultat clair et net, c'est-à-dire suffisant.

En jetant un regard rétrospectif sur le nouveau chemin que nous venons de franchir, nous concluons de l'étude d'Apollinaire (170), d'Athénagore (177), de Celse (200?), de Tatien (170), des Homélies (160-170), de Justin († 167), que toutes les traces qu'on a cru y trouver de l'existence du quatrième évangile sont ou douteuses ou chimériques et que, fussent-elles plus évidentes, elles ne feraient guère remonter notre document au-delà de la moitié du deuxième siècle.

F.-C.-J. VAN GOENS.

(*La fin prochainement.*)

¹ *Dial.* 102. καὶ μηκέτι ἐπὶ Πιλάτου ἀποκρίνασθαι μηδὲν μηδενὶ βουλομένου, ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δεδήλωται. Nous trouvons ici le fidèle écho des synoptiques. Cf. Math. XXVII, 14; Marc XV, 5.

² *Revue* de 1877, pag. 103, 104.