

ETUDES ÉVANGÉLIQUES

PAR

ALFRED LOISY

PARIS

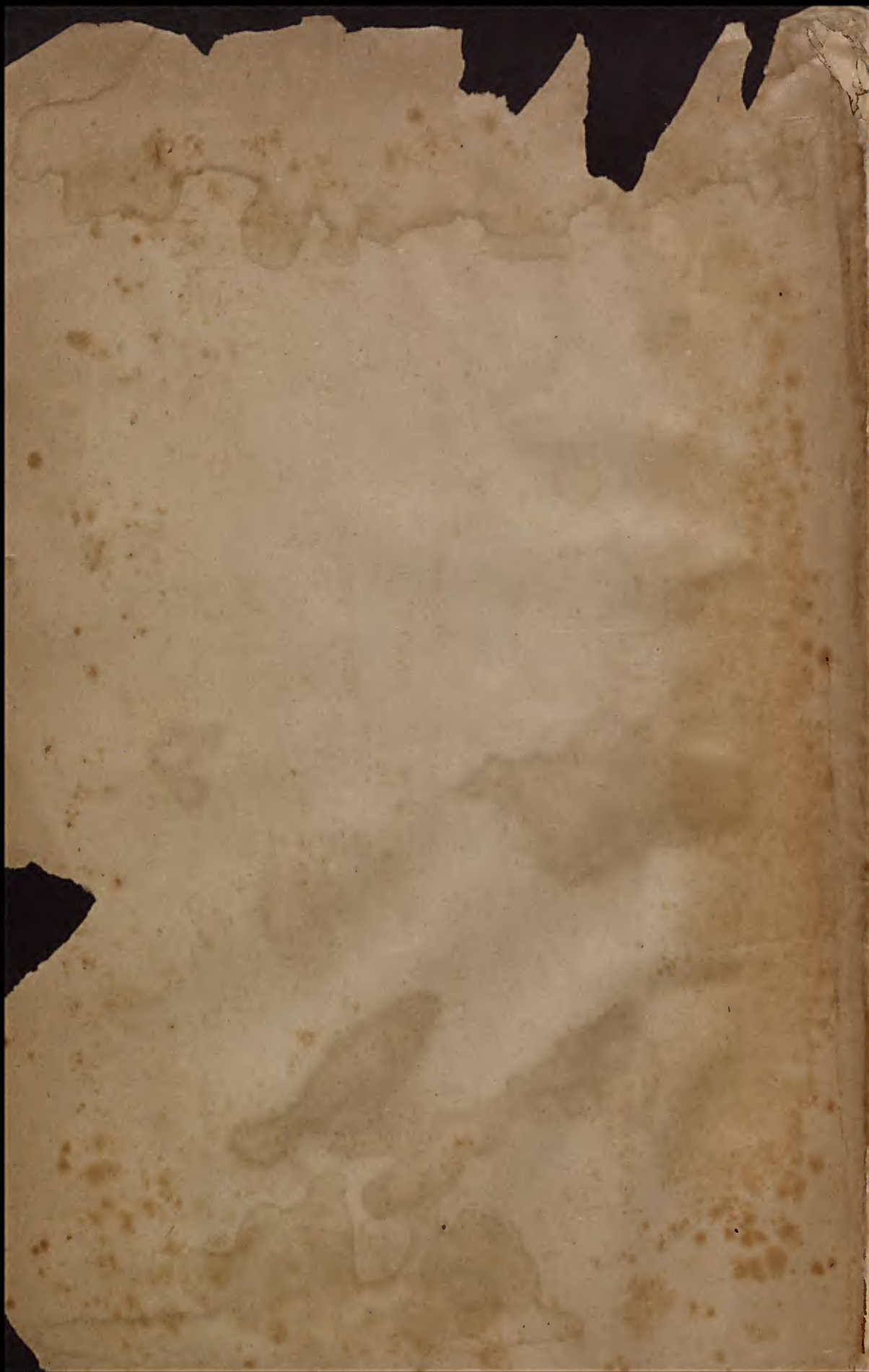
ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

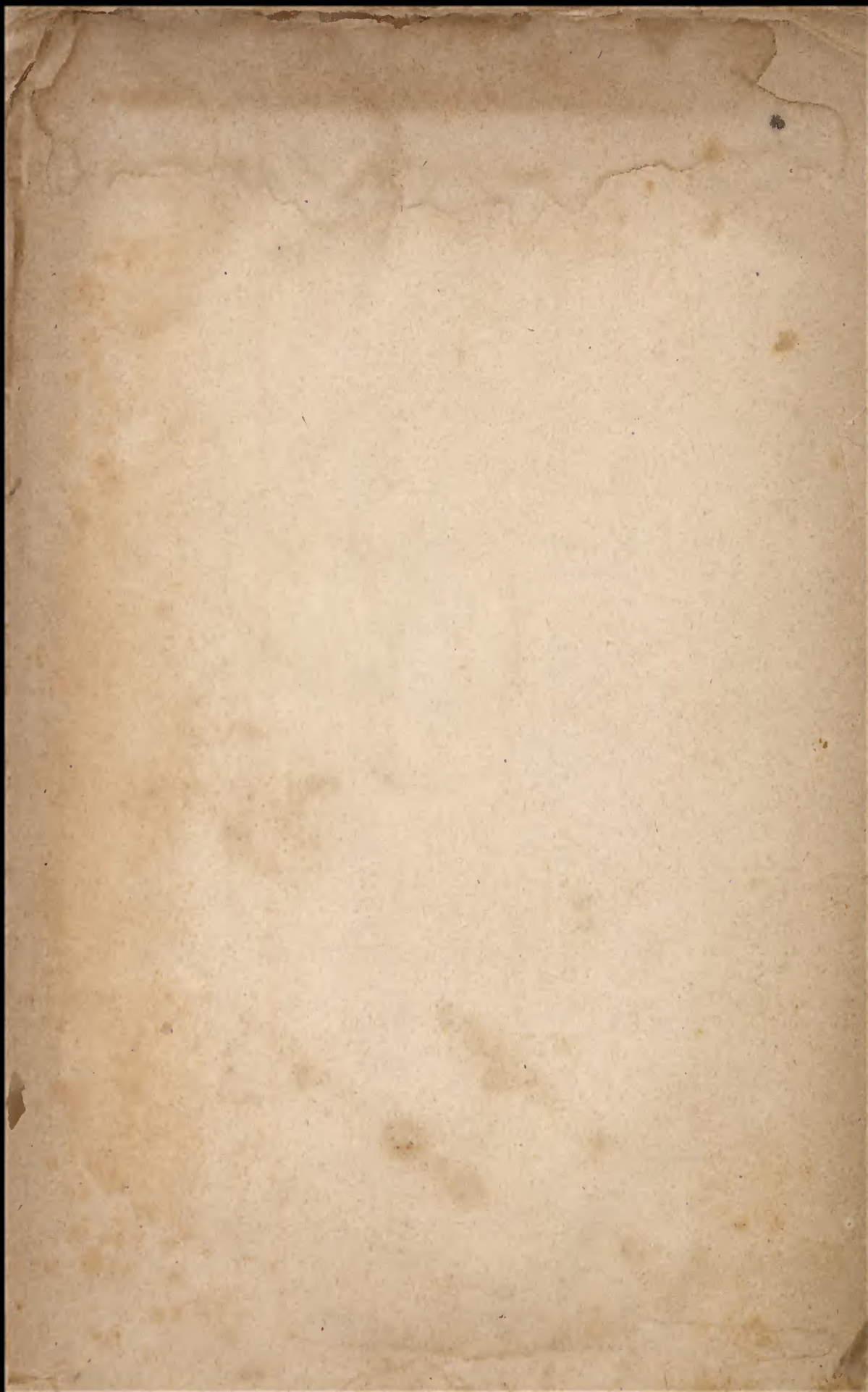
82, RUE BONAPARTE, 82

1902

CEPEM
lf
14 b3







DU MÊME AUTEUR

- HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT (1890), 1 vol. in-8,
260 pages. 5 fr.
- HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT (1891), 1 vol. grand
in-8, 305 pages. 15 fr.
- HISTOIRE CRITIQUE DU TEXTE ET DES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTA-
MENT (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*
- LE LIVRE DE JOB, traduit de l'hébreu, avec une introduction
(1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*
- LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES, traduction et commentaire. Tome 1^{er}
(1893-1894), 1 vol. in-8. *Épuisé.*
- ÉTUDES BIBLIQUES (1901), 1 vol. in-8, 160 pages. 3 fr.
- LES MYTHES BABYLONIENS ET LES PREMIERS CHAPITRES DE LA GENÈSE
(1901), 1 vol. grand in-8, xix-212 pages. 5 fr.
- LA RELIGION D'ISRAËL (1901), in-8, xi-88 pages.
- L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE (1902), in-12, xxx-234 pages. 3 fr.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES

PAR

ALFRED LOISY

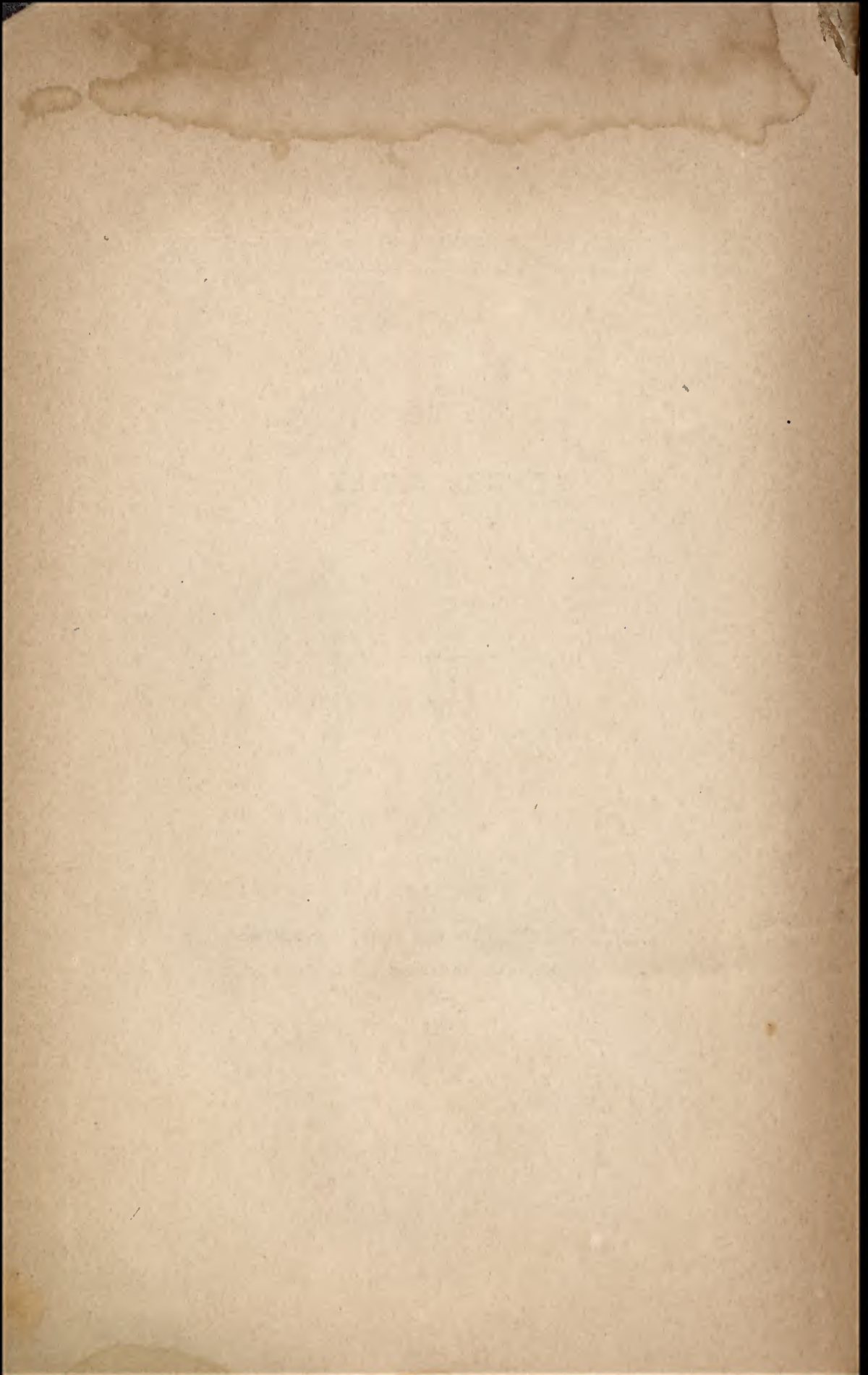
PARIS

ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

—
1902





AVANT-PROPOS

Des cinq études réunies dans ce volume, les quatre dernières se rapportent à l'Évangile de Jean. La seconde, la troisième et la quatrième ont paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, en 1897, 1899 et 1900. La première, qui a pour objet les paraboles évangéliques, représente un cours donné à l'École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses), pendant l'année scolaire 1901-1902. Toutes les cinq sont d'ordre purement historique et critique.

La question des paraboles a été traitée récemment, avec beaucoup de compétence et d'érudition, par M. A. Julicher, en deux volumes qui ont été très remarqués dans le monde des exégètes. Certaines personnes pourront trouver que la présente publication n'ajoute rien aux recherches ni aux conclusions du savant allemand. Mais si ces recherches ont été bien conduites, et si ces conclusions sont vraies, l'on rend déjà service au lecteur français en les mettant plus facilement à sa portée. Peut-être les observateurs impartiaux reconnaîtront-ils que, sur un assez grand nombre de points, tant généraux que particuliers, notre travail contient des éclaircissements ou des compléments qui ne sont point inutiles, et des conjectures qui ne sont pas trop à dédaigner.

Il est peu de sujets plus importants, dans la critique des Évangiles, que celui des paraboles. Non seulement celles-ci occupent une grande place dans ce que la tradition a retenu comme parole de Jésus, mais elles sont l'élément le plus caractéristique de cet ensemble. Examiner l'authenticité, la nature, le but et l'objet des paraboles, est presque discuter les garanties, les

conditions et le thème de la prédication évangélique. Il ne semble pas que l'authenticité générale des paraboles puisse être raisonnablement contestée. L'originalité de quelques-unes paraît même avoir été niée sans motifs suffisants, attendu que l'originalité, en matière de fables, ne consiste pas nécessairement dans la création de récits nouveaux, mais tout aussi bien dans une façon nouvelle de conter ou d'interpréter des récits déjà connus. Plus délicat est le problème du rapport qui existe entre les paraboles que nous lisons dans les Évangiles et celles que le Christ a prononcées. La tradition n'a ni pu ni voulu garder scrupuleusement la lettre de ce que Jésus avait dit. Aurait-elle mis du sien dans les paraboles ? La comparaison et l'analyse des textes accusent des modifications et des additions qui, souvent, dérangent l'économie des récits paraboliques, et qui y ont été insérées pour en élargir l'application au moyen d'interprétations allégoriques. Le fait est significatif, et il est de conséquence, non seulement pour l'appréciation des paraboles, mais pour celle de la tradition évangélique et de la composition même des Évangiles. Que l'on ait soumis les paraboles à un procédé exégétique qui était censé la clef de l'Ancien Testament, et qui était devenu, pour ainsi dire, la forme naturelle de la pensée chrétienne, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Mais il est peu croyable que ceux qui avaient d'abord entendu les paraboles se soient mis plus tard à la poursuite de sens plus profonds, dont leur esprit ne pouvait sentir aucunement le besoin, et il paraît évident que les développements allégoriques, dont certains récits ont été pourvus, sont comme interpolés dans une première rédaction écrite où il n'y avait pas trace d'allégorie. Ainsi les paraboles ont une histoire assez complexe, jusqu'au temps où leur texte a été définitivement fixé dans les Évangiles canoniques.

La parabole primitive n'était qu'une fable, simple et claire, dont l'application concernait le royaume des cieux annoncé par le Christ. On verra que nul genre d'enseignement ne convenait mieux au prédicateur et aux auditeurs de l'Évangile. La conception théorique des évangélistes, d'après laquelle Jésus aurait adopté le genre parabolique afin de dérober aux Juifs, réprouvés de Dieu, la connaissance des vérités salutaires, est inconcevable comme donnée psychologique et historique ; c'est



une vue de philosophie religieuse dont l'historien peut entrevoir l'origine et les motifs ; elle est en rapport avec l'idée de la parabole mystérieuse et allégorique, et elle a servi à expliquer l'insuccès de l'Évangile auprès des Juifs. Ces spéculations se sont produites au fur et à mesure que se perdait le sentiment de ce qu'avaient été les paraboles et de ce qu'elles avaient signifié dans la bouche du Sauveur. Un travail analogue d'idéalisation progressive et d'interprétation symbolique s'est opéré sur les faits traditionnels. De même que la fable du Festin, dans Matthieu, et celle des Mines, dans Luc, sont devenues de petites apocalypses, le récit de la prédication à Nazareth, qui est, dans Marc ¹, un incident du ministère galiléen, où l'on fait ressortir l'incrédulité des concitoyens de Jésus, comme on a signalé plus haut ² celle de sa famille, devient, dans Luc ³, une figure de l'accueil fait à l'Évangile par les Juifs, et de la réprobation d'Israël au profit des Gentils. Et comme l'allégorisation des paraboles aboutit, dans les discours du quatrième Évangile, à l'allégorie pure, qui se substitue à la parabole primitive, l'allégorisation des faits, qui est partielle dans les Synoptiques, devient, dans l'Évangile johannique, un système qui embrasse toute l'histoire du Christ, et dans tous ses détails.

Rien n'était moins mystérieux que l'objet des paraboles. Jésus voulait, au moyen de comparaisons et d'apologues, persuader à ceux qui l'écoutaient de se tenir prêts pour l'avènement du royaume céleste, les gagner à cette espérance, leur inspirer confiance dans la miséricorde divine et dans l'efficacité de la prière. Les principes très simples de son enseignement étaient illustrés par des récits plus simples encore, et tout populaires de fond et de forme. Les paraboles de l'Évangile étaient aussi intelligibles que des fables peuvent et doivent l'être. Jésus prouvait la nécessité d'être prêt pour le royaume des cieux, en racontant l'histoire des dix jeunes filles dont cinq manquèrent le festin nuptial à cause de leur négligence ; il prouvait et justifiait la bonté de Dieu à l'égard du pécheur repentant, en citant le cas du père qui se réjouit quand

1. vi, 1-6.

2. iii, 21, 31-35.

3. iv, 16-30.



revint le prodigue qui l'avait quitté ; il prouvait l'exaucement de la prière par l'exemple du juge qui finit par faire droit à la requête de la veuve importune. Comparée à l'immense développement doctrinal qui en est ultérieurement sorti, la prédication authentique du Christ est le grain de sénévé, la petite semence, d'où provient une grande plante. Consistant d'abord en quelques assertions de foi, sur lesquelles se fondent des exhortations morales, elle apparaît déjà, dans les trois premiers Évangiles, entourée d'un commentaire apocalyptique et théologique.

Mais, dans les Synoptiques, la glose traditionnelle ne recouvre pas d'ordinaire le texte qu'elle interprète. Il n'en est plus de même dans le quatrième Évangile, où la théologie énoncée dans le prologue domine l'ouvrage entier, et les récits de faits aussi bien que les discours. Le sens du prologue et son rapport avec le corps du livre ont été diversement appréciés. Peut-être cherche-t-on dans ce morceau plus de choses que l'auteur n'en a voulu mettre. Certaines conclusions particulières de l'étude qu'on va lire sur ce sujet ont été rejetées, plutôt que réellement discutées, par de savants exégètes qui se déclarent soucieux de maintenir la richesse doctrinale du texte johannique. On a surtout critiqué la lecture des versets 4-5 : « Tout a été fait par lui (le Verbe), et sans lui rien n'a été fait ; en ce qui a été fait (c'est-à-dire dans le monde) il y eut vie, et la vie était la lumière des hommes. » Comme cette apparition de la vie dans le monde avait été entendue de la manifestation du Verbe incarné, on a dit que l'interprétation du prologue se trouvait ainsi subordonnée à une combinaison rythmique du discours, et conçue en dehors de la situation historique d'où le quatrième Évangile est sorti. La raison de ces assertions ne semble pas très facile à discerner. Notre commentaire attribue simplement, dans ce passage, aux mots « lumière » et « vie », le sens qu'ils ont dans tout le livre, et il ne doit pas y avoir là une violation des règles communes de la critique historique. Ceux qui pensent que la proposition : « La vie était la lumière des hommes », signifie l'action du Verbe avant l'incarnation, pourraient entendre de même : « En ce qui fut fait, il y eut vie. » Ce n'est pas le rythme qui s'y oppose, mais l'acception ordinaire des mots et le rapport logique des cinq premiers versets avec la suite du prologue et le reste du livre. D'autres ont déjà pensé que ces cinq versets constituent, à

proprement parler, la préface de l'Évangile ; qu'ils résument, en termes généraux et symboliques, l'œuvre du Verbe incarné, identifié d'abord au Verbe créateur, et que l'entrée en scène de Jean-Baptiste, au v. 6 : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean », marque le commencement de la relation évangélique, quoique le parallèle entre le Christ et son Précurseur forme comme une seconde introduction, d'apparence historique. A-t-on le droit de négliger le sens naturel du texte, à seule fin de retrouver dans l'ensemble du prologue une histoire complète du Verbe, depuis la création du monde jusqu'à l'incarnation, et des points de contact plus nombreux avec les idées de Philon d'Alexandrie ? Si l'on applique aux manifestations du Verbe non incarné le développement¹ qui commence par ces mots : « La vraie lumière, qui éclaire tout homme, venait dans le monde », une confusion intolérable s'introduit dans le discours. L'évangéliste a déjà présenté Jean au lecteur, en disant que le Baptiste n'était pas la lumière, mais qu'il devait rendre témoignage à la lumière. La lumière à laquelle Jean a rendu témoignage ne peut être que le Christ, le Verbe incarné ; et c'est cette même lumière qui venait dans le monde, au temps même où Jean parlait pour elle ; c'est elle qui n'a pas été reçue chez les siens, et qui pourtant donne à ceux qui eroient au nom du Christ la faculté de devenir enfants de Dieu. Mais la lumière qui est venue, quand Jean prêchait, dans le monde qui ne l'a pas reçue, est aussi la même que celle dont on a dit qu'elle brillait dans les ténèbres ; la lumière vraie, qui éclaire tout homme, ne peut être que celle dont on a dit d'abord qu'elle était la lumière des hommes, et ces formules tout à fait parallèles ne représentent pas des œuvres essentiellement distinctes. La mention de l'incarnation, qui arrive seulement dans la dernière partie du prologue, a contribué sans doute et contribue encore à faire supposer que ce qui précède concerne l'activité du Verbe non incarné. Cependant l'incarnation, dans la perspective du quatrième Évangile, coïncide avec le témoignage de Jean. C'est pourquoi l'évangéliste a pu écrire, sans rétrogradation ni écart de sa pensée, en coordonnant ses affirmations à la révélation du Verbe dans le Christ : « Il y eut un homme envoyé de Dieu,

1. JEAN, 1, 9-13.

qui s'appelait Jean... La vraie lumière... venait dans le monde... Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous... Jean lui rend témoignage. » L'incarnation n'est pas le terme de la longue histoire que l'on croit découvrir dans les passages qui décrivent l'action de la lumière; elle est l'objet du témoignage annoncé, dès le début, avec le personnage de Jean-Baptiste; elle est le fait initial de l'Évangile et remplace, en quelque façon, le récit du baptême du Christ dans les Synoptiques. Il est assez naturel que le préambule d'un évangile ne contienne rien d'étranger à l'histoire évangélique; que l'auteur, ayant commencé par identifier le Christ au Verbe créateur, soit préoccupé surtout du Verbe incarné; qu'il résume, avant de la raconter, l'œuvre du Verbe fait chair, en la caractérisant par les mots « vie » et « lumière », qui sont pour lui la définition du Christ en tant qu'agent du salut.

Le prologue prépare ainsi l'Évangile, en contient la philosophie générale, en énonce la conception christologique et les thèses principales, touchant le rôle du Christ vie et lumière du monde. La manière dont les données synoptiques et la tradition chrétienne sont exploitées au profit de ces doctrines apparaîtra dans l'analyse du discours à Nicodème, de l'instruction sur le pain de vie, et de la scène du lavement des pieds. Le discours à Nicodème a pour objet la régénération de l'homme par le baptême et par la foi au Christ lumière. Le chapitre VI de Jean figure, dans la multiplication des pains, et décrit, dans le discours sur le pain de vie, le mystère de la vie éternelle que le Christ vie communique aux siens, et dont l'eucharistie est le symbole efficace. Le récit du lavement des pieds enseigne la loi de l'amour qui se dévoue jusqu'à la mort. Derrière le discours à Nicodème, il y a d'abord l'anecdote synoptique de l'homme qui demande à Jésus ce qu'il faut faire pour posséder la vie éternelle, et aussi la pratique du baptême chrétien, avec l'expérience des dons de l'esprit divin. Derrière le chapitre VI, il y a les récits synoptiques de la multiplication des pains, celui de la dernière cène et la pratique du sacrement de l'eucharistie. Derrière le symbole du lavement des pieds, il y a le récit de l'institution eucharistique dans les premiers Évangiles et dans saint Paul. Le tout s'éclaire et s'harmonise dans les conceptions de lumière, de vie, de charité. Ce n'est plus proprement de l'histoire évangélique; car les dis-



ours du Christ ne sont pas des paroles intelligibles pour son auditoire de paysans galiléens ou de scribes juifs, ni même pour ses disciples, et la description des faits prend une signification qui la rend tout idéale. Mais discours et récits vivent d'une autre manière, et, pour être symboliques, ne ressemblent nullement à des allégories philosophiques, destinées à exciter la curiosité et à flatter la subtilité de l'intelligence. Si le prologue, sainement compris, donne déjà l'impression d'une doctrine vécue, non celle d'un système spéculatif ou d'une théorie savamment élaborée, les deux instructions sur la naissance et la vie spirituelles, et le tableau du lavement des pieds ont plus encore ce caractère de foi profondément sentie et de réalisme mystique. Les sacrements de l'initiation chrétienne ne sont pas pour l'évangéliste un sujet de réflexions théologiques ; ce sont des symboles vivants, où l'on peut dire qu'il voit l'esprit du Christ et le Christ lui-même agissant pour la rénovation de chaque fidèle et l'unification de l'Église.

Il ne faut point parler de contradictions latentes entre les opinions personnelles de l'évangéliste et d'autres éléments de sa doctrine qui lui sont imposés par la tradition chrétienne. La théologie johannique n'est pas un mélange, plus ou moins réussi, de conceptions individuelles et de croyances ecclésiastiques. En dépit des apparences, le quatrième Évangile ne contient pas autre chose que ces croyances chrétiennes ; mais celles-ci en sont venues à se définir dans le langage de la philosophie contemporaine, et avec le secours de cette philosophie, sans se confondre avec elle, sans lui rien emprunter qui ne soit, en quelque sorte, dénaturé et transfiguré par son nouvel emploi. Il importe peu que les théories de Philon soient inconciliables avec tel ou tel enseignement de Jean. Ce que Jean peut devoir à Philon n'est plus philonien chez lui, et s'harmonise avec l'esprit et le fond de tradition chrétienne qui anime et supporte le système johannique. L'évangéliste a, sans hésiter, associé l'idée du Verbe à celle de l'incarnation, les sacrements chrétiens au principe du culte en esprit, proclamé dans le discours à la Samaritaine. Son Verbe n'est pas plus une idée pure que son Dieu n'est l'abstraction absolue et l'abîme insondable. Dieu et le Verbe sont des personnes vivantes et agissantes ; et le Verbe personnel devient homme

en Jésus. Jean n'entendait nullement par culte en esprit un culte sans forme extérieure ou une religion philosophique ; il n'exclut que les formes vides et le culte matériel. L'eau du baptême et le pain eucharistique sont pour lui les véhicules de l'esprit, les instruments par lesquels agit la vertu de Dieu, comme l'humanité de Jésus est le moyen dont a usé le Verbe pour se manifester au monde. En un sens, l'humanité du Christ et l'eau du baptême, comme la chair dans l'eucharistie, « ne servent de rien¹ », parce que la vie qui est en elles, et qu'elles communiquent, vient de l'esprit divin qui seul vit par lui-même et donne la vie. Et dans un autre sens, elles sont utiles et même indispensables, comme moyens sensibles de la révélation divine et du don divin, que Jean n'a jamais songé à placer uniquement et tout entiers dans l'ordre du monde invisible. C'est grâce à l'humanité de Jésus que les hommes ont pu voir la gloire du Verbe ; c'est « dans l'eau et le sang² » que leur vient l'esprit du Christ. L'incarnation peut donc répugner au Logos de Philon : le Christ de Jean est le Logos incarné, parce que Jean veut croire que le Christ est divin, et qu'il ne veut pas sacrifier la réalité historique de Jésus. Philon peut concevoir comme absolument immatérielle la communication du Verbe aux âmes justes : Jean, qui a fait de l'humanité de Jésus comme le transparent du Verbe, fait des sacrements chrétiens les transparents de l'Esprit et du Christ vivant dans l'Église. Il n'arrive point à ce résultat par un long effort de réflexion, par des corrections délibérément et plus ou moins habilement pratiquées sur des théories qu'il se verrait dans l'impossibilité d'accepter tout entières. Il a bien plutôt expérimenté ce qu'il dit, et au lieu de combiner, vaille que vaille, la tradition chrétienne avec un système préconçu, aux dépens communs de ce système et de la tradition, il adapte souverainement la théorie aux expériences de la foi traditionnelle et à celles de sa propre foi, ne se servant de la théorie que pour relier entre eux et éclairer les faits. Jean prétend être le témoin du Christ, et il est, en vérité, le grand témoin de la vie chrétienne, de la vie du Christ dans l'Église, à la fin du premier siècle chrétien.

1. JEAN, VI, 63.

2. I JEAN, V, 6.



C'est à ce point de vue de ce qu'on pourrait appeler la logique de la vie, non à celui d'une logique purement intellectualiste, raisonneuse et abstraite, qu'il convient de se mettre, pour apprécier le caractère du quatrième Évangile, son rapport avec les Synoptiques, et, en général, le rapport de la tradition évangélique, on pourrait dire aussi celui de la tradition ecclésiastique, avec l'Évangile de Jésus. Les solutions de continuité que la critique a souvent signalées entre la pensée du Maître et celle de ses interprètes n'ont qu'une signification bien réduite, quand on regarde l'Évangile dans sa pleine réalité, comme une foi vivante qui, ayant son origine dans la parole et l'action du Christ, va son chemin le long des siècles, s'expliquant elle-même, et s'assimilant, à cet effet, tout ce qui l'aide à prendre conscience de sa force et à la développer. L'histoire de la littérature évangélique, autant qu'il est possible de la reconstituer en suivant le travail de la pensée chrétienne sur les souvenirs primitifs concernant l'enseignement et la carrière de Jésus, reflète et représente une partie de ce mouvement vital, qui est l'évolution même du christianisme. N'y voir qu'une altération progressive de la vérité serait d'une critique médiocrement perspicace, assez superficielle et, pour dire le mot, pédantesque. Dépositaires et prédicateurs d'une religion vivante, les premiers adeptes de l'Évangile ne songèrent pas un instant qu'ils dussent être liés dans leur enseignement, soit par la lettre des formules dont le Christ avait pu se servir, soit par la réalité matérielle des faits accomplis; ils ne se considéraient pas comme les gardiens d'une essence doctrinale que Jésus n'avait jamais eu l'intention de prêcher; ils faisaient valoir, selon que l'instinct supérieur de leur foi, ou, pour parler leur langage, selon que l'Esprit qui était en eux le leur suggérait, et selon que les circonstances le demandaient, le capital d'instructions, de promesses, d'espérances, qui leur venait du Maître; et qui aurait été stérile, ou bien même aurait péri promptement dans leurs mains, s'ils avaient eu la préoccupation scientifique, ou pseudothéologique, de le maintenir à tout prix dans les termes exacts de sa forme originelle. Jésus avait été beaucoup moins le représentant d'une doctrine que l'initiateur d'un mouvement religieux. Le mouvement qu'il a inauguré s'est perpétué dans les conditions normales de tout mouvement, fécond dans l'humanité; et s'il est encore possible aujourd'hui d'en subir

l'influence et de la propager, il était impossible, dès l'âge apostolique, d'en revivre le point de départ. En interprétant l'Évangile qu'ils font profession de raconter, les évangélistes sont dans leur rôle et font œuvre d'apostolat; ils nous ont sans doute fait perdre assez peu de chose de ce qu'ils auraient pu nous apprendre s'ils avaient voulu n'être qu'historiens; et, sans y penser, ils nous instruisent sur la façon dont la religion du Christ a pu se former dans le monde juif, puis se répandre dans le monde païen. Il s'agit seulement de les bien entendre.



tuels de la communauté. Dans ces conditions, la masse des paraboles doit remonter aussi haut que l'Évangile de Jésus; et si, abstraction faite des gloses allégoriques de la tradition, elles ne contiennent rien qui ne convienne aux circonstances dans lesquelles le Sauveur a prêché, il serait déraisonnable de n'en pas admettre l'authenticité substantielle.

La question d'originalité ne se confond pas avec la question d'authenticité, bien qu'elle y soit connexe. Quelques-uns ont vu, bien à tort, dans la parabole, un genre tout personnel, unique et divin, que Jésus seul aurait conçu et employé. Si Jésus fait de la parabole un usage tout particulier, il n'a pas pour cela créé le genre parabolique. L'exégèse traditionnelle atténue plutôt, sans le vouloir, l'originalité des paraboles, en supposant qu'elles font suite aux allégories de l'Ancien Testament. Ce point de vue est peu conforme à l'histoire. On doit observer d'abord que les allégories existent surtout dans le commentaire de la Bible, et non dans le texte. En fait, les livres les plus récents de l'Ancien Testament, canoniques ou apocryphes, ne contiennent pas de paraboles. Hénoch présente une série de similitudes qui sont de pures allégories et qui ne ressemblent pas plus aux paraboles de l'Évangile que les tableaux symboliques du Pasteur d'Herma. Ce n'est pas la littérature juive, canonique ou non, des siècles antérieurs, qui a suggéré à Jésus l'emploi de la parabole. Si l'usage de la comparaison est fréquent dans toute la Bible, les exemples de la parabole proprement dite y sont assez rares et se rencontrent dans les livres les plus anciens. On peut citer, au livre des Juges ¹, la fable des Arbres qui demandent un roi; au livre de Samuel ², l'apologue de Nathan à David sur l'affaire d'Urie, et l'his-

1. IX, 8-15.

2. II, XII, 1-7; XIV, 1-20.



toire imaginée par la femme de Thécoa pour décider David à rappeler Absalom. En tant que fables ou contes de forme populaire, ces récits ressemblent aux paraboles, mais l'on ne peut prétendre que Jésus ait appris l'art des paraboles dans la lecture et l'imitation de ces morceaux isolés. Une seule parabole, celle des Mauvais vigneron, doit beaucoup à Isaïe ; mais c'est aussi celle où on peut soupçonner que la tradition a mis le plus du sien, si toutefois elle ne l'a pas créée tout entière.

Plusieurs ont soutenu que les plus beaux récits paraboliques de l'Évangile avaient été empruntés à la tradition rabbinique. M. Jülicher¹ déclare sans ambages que, si l'on a beaucoup affirmé sur ce point, l'on n'a rien prouvé. Il y a des paraboles dans le Talmud, et quelques-unes ont de la ressemblance avec celles de Jésus. Mais, avant de dire que Jésus dépend de la tradition des rabbins, il faudrait déterminer la date des fables rabbiniques. Ces paraboles sont sous les noms de docteurs qui ont vécu au second siècle de notre ère. Ce seraient donc eux qui dépendraient de Jésus. Est-il invraisemblable que le Christ ait exercé une influence sur ceux qui l'ont combattu ? Leur situation n'était pas la même que celle des prédicateurs chrétiens qui, séparés du judaïsme et dispersés dans le monde gréco-romain, ne pouvaient avoir l'idée d'imiter un genre aussi populaire et furent bientôt hors d'état de le retrouver. Il ne paraît pas que le genre parabolique ait été beaucoup employé autour de Jésus et avant lui par les docteurs juifs : la tradition évangélique est d'origine palestinienne, et cette tradition garantit que l'enseignement du Sauveur parut nouveau. L'impression de nouveauté résultait certainement de la forme au moins autant, sinon plus, que du fond. Il est probable que, si les rabbins avaient eu coutume de parler en paraboles,

1. I, 168.



les rédacteurs des deux premiers Évangiles, bien au courant des choses juives, ne l'auraient pas ignoré, et ils ne se seraient pas exposés à la dérision des Juifs en montrant dans les paraboles une singularité de la prédication du Christ. Quand même Jésus et les rabbins auraient puisé à une tradition commune, la comparaison ne serait pas à l'avantage des rabbins. On a souvent cité comme une variante de la parabole des Ouvriers de la vigne une histoire ainsi conçue : « Comme R. Bun-bar-Hiya était endormi, R. Sera s'approcha et dit : « Doux est le sommeil du travailleur, qu'il ait mangé peu ou beaucoup. Il en est ici comme d'un roi qui avait engagé beaucoup d'ouvriers, dont l'un se distingua tellement par son zèle et son habileté que le roi le prit par la main pour aller et venir avec lui. Le soir les ouvriers vinrent, et avec eux l'habile ouvrier, pour recevoir leur salaire. Le roi leur donna à tous la même rétribution, ce qui fit murmurer ceux qui avaient travaillé toute la journée : « Nous avons travaillé tout le jour, dirent-ils, et celui-ci n'a travaillé que deux heures ; cependant il a reçu son salaire complet. » Le roi répondit : « Il a plus fait en deux heures que vous dans toute la journée. » Ainsi R. Bun-bar-Hiya a fait plus de progrès dans la Loi en vingt-huit ans que beaucoup d'autres en étudiant pendant un siècle ¹. » Non seulement ce récit est moins bien tourné que la parabole ; mais la morale en est assez vulgaire. Dans le travail, remarque R. Sera, ce n'est pas la durée qui importe, c'est le résultat. L'Évangile fait entendre que le royaume des cieux est un don divin que le juste ne doit pas envier au pécheur qui se convertit. Si la fable rabbinique dépend de l'Évangile, elle en est une réduction assez plate ; si la parabole dépend de la fable rabbinique, elle en est une interprétation ori-

1. Talmud de Jérusalem, *Berachoth*, II, f. 5 c., ap. JÜLICHER. I, 169, d'après WÜNSCHE, *Talmud*, 27.



ginale, équivalente à une création. Si donc Jésus avait imité les rabbins, il aurait surpassé grandement ses maîtres. Pour le bon équilibre, le charme et la vie des récits, les paraboles évangéliques ressemblent bien plus aux fables de Jotham et de Nathan qu'à celles du Talmud. Une hypothèse s'offre d'elle-même pour les cas où la matière des paraboles et des fables rabbiniques présente assez d'analogie pour qu'on puisse la dire commune : si les rabbins ne dépendent pas de l'Évangile, Jésus et les rabbins ont pu exploiter, non une tradition d'école, mais des thèmes de contes populaires, et les interpréter de façon indépendante.

Beaucoup plus fragile est l'hypothèse d'un rapport avec les paraboles bouddhiques ¹. Le nombre de ces paraboles est assez considérable, leur date incertaine; quelques-unes ont de la ressemblance avec les récits évangéliques. Voici, par exemple, la parabole des Trois marchands ² : « Trois marchands s'en allèrent en voyage, chacun avec son capital; le premier gagna beaucoup; le second revint avec son capital; le troisième perdit le sien. Cette parabole est prise de la vie quotidienne : sache l'appliquer à la Loi. Le capital est la vie humaine; le gain est le ciel; après la perte de ce capital, on doit renaître citoyen de l'enfer ou animal, etc. etc. » L'histoire est allégorique; elle a quelque analogie extérieure avec la parabole des Talents; mais il serait assez téméraire d'affirmer que l'une procède de l'autre. Le développement et la morale sont tout différents; et ce que les deux récits ont de traits communs est si vulgaire que l'hypothèse d'un emprunt est superflue. On ne gagne rien à prendre pour terme de comparaison la variante que présentait la parabole des Talents dans

1. Cf. JÜLICHER, I, 173-182.

2. Ap. JÜLICHER, I, 175, d'après JACOBI; *The Sacred books of the East*, XLV.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES

I

LES PARABOLES DE L'ÉVANGILE

Les paraboles sont une partie considérable de l'enseignement de Jésus, la plus originale pour la forme et la plus caractéristique de l'attitude prise par le Christ docteur. Mais, comme le reste de l'Évangile, elles ne peuvent être utilisées par l'historien qu'après un examen critique de la tradition qui les a conservées, et du rapport de leur texte avec la parole vivante du Maître à qui on les attribue. Cet examen est d'autant plus indispensable que la véritable nature des paraboles est encore aujourd'hui matière à discussion. Un ouvrage capital ¹, et qui semble définitif dans ses conclusions essentielles, a été publié sur le sujet par M. A. Jülicher, professeur à l'Université de Marbourg. La présente étude n'en est ni une analyse, ni une critique, mais elle se fonde, dans l'ensemble, sur le travail de l'éminent exégète allemand, dont elle pourra faire connaître dans notre pays la thèse générale sur la nature des paraboles, avec les arguments qui l'appuient.

§ I. — AUTHENTICITÉ DES PARABOLES

Le nom de « parabole ² » est appliqué dans les Évangiles soit à de simples comparaisons et même à des dictons comme : « Médecin, guéris-toi ³ », soit à des récits

1. *Die Gleichnisreden Jesu*, I (introduction, 2^e éd.), II (commentaire), 1899.

2. παραβολή.

3. Luc, iv, 23.



plus développés qui ont le caractère d'apologues, comme les paraboles du Festin, des Talents, des Dix vierges, et autres semblables, ou d'exemples typiques tels que l'histoire du Pharisien et du publicain. C'est tout cet ensemble qu'il convient de considérer si l'on veut se faire une idée de la parabole évangélique. Il est d'ailleurs assez difficile de fixer des limites entre la comparaison et la parabole proprement dite, car il y a des paraboles qui ne sont guère plus développées que des comparaisons, et des comparaisons qui tendent à former récit et conséquemment parabole ¹.

Toutes ces comparaisons et paraboles sont-elles authentiques, et dans quelle mesure le sont-elles? Une école récente, représentée surtout par des critiques hollandais, regarde comme entièrement dépourvus d'authenticité le contenu des Évangiles synoptiques et les Épîtres de Paul. Mais cette négation radicale procède d'une théorie préconçue du développement chrétien et d'une interprétation plus ou moins artificielle des textes évangéliques. En ce qui concerne les paraboles, elle résulte d'une exégèse qui méconnaît le véritable caractère des documents à expliquer, en y voyant des allégories mystérieuses sous lesquelles se cacherait une philosophie de la religion qui n'a pu être enseignée par Jésus. Les critiques allemands de l'école de Tubingue et Renan ² lui-même ont pensé découvrir qu'un petit nombre de paraboles reflétaient les tendances et les dissentiments qui se sont produits dans l'Église primitive. Ainsi la parabole des Ouvriers de la vigne aurait été conçue pour justifier la

1. JÜLICHER, II, VIII, compte, dans les trois Synoptiques, vingt-huit similitudes ou simples comparaisons, vingt et une paraboles et quatre exemples; ces derniers dans Luc, x, 29-37 (Samaritain); XII, 16-21 (Riche insensé); XVI, 19-31 (Riche et Lazare); XVIII, 9-14 (Pharisien et publicain).

2. Cf. *Évangiles*, 201.



position considérable que Paul et d'autres convertis avaient acquise dans les communautés. On ne remarquait pas que la conclusion : « Les premiers seront les derniers, et les derniers premiers ¹ », ne s'adapte pas à la parabole, qui n'a pas en vue un renversement de situations dans l'Église, mais l'identité essentielle de la récompense destinée à tous les adhérents de l'Évangile, croyants de la première heure et convertis de la dernière. On trouvait que la parabole du Festin, dans Matthieu et dans Luc, visait aussi l'œuvre de Paul, et l'on ne s'apercevait pas que la destruction de la ville où habitaient les premiers invités, trait de Matthieu ² qui se rapporte à la ruine de Jérusalem, à la réprobation des Juifs et au salut des Gentils, est surajoutée au récit dont elle déränge l'économie, et que son absence dans Luc ³ en démontre le caractère adventice, tandis que la seconde tournée du serviteur, qui signifie, dans le troisième Évangile ⁴, la prédication chez les païens, est dénoncée comme addition par Matthieu, qui l'ignore. Les éléments secondaires étant écartés, il reste une fable où l'invitation, adressée aux principaux d'une ville et rejetée par eux, profite aux pauvres et aux vagabonds : ainsi en est-il de l'Évangile, méconnu par le judaïsme officiel, recrutant ses adeptes parmi les publicains et les pécheurs. Dans sa forme primitive, la parabole convient au temps de Jésus et nullement à l'âge apostolique. Si donc on a contesté l'authenticité de ces paraboles, c'est qu'on ne les avait pas étudiées avec une méthode assez sûre et qu'on ne les avait pas bien comprises.

La tradition a pu modifier plus ou moins les paraboles qu'elle a retenues, elle ne les a pas inventées. Les

1. MATTH. XX, 16.

2. XXI, 7.

3. XIV, 21.

4. XIV, 22-23.

évangélistes ont pu de même adapter les récits à l'application qu'ils en faisaient, et imprimer aux descriptions la marque de leur style particulier, ils n'ont pas créé les thèmes paraboliques. C'est un fait significatif que l'absence de toute parabole dans le Nouveau Testament en dehors des Synoptiques ¹. Si la première et la seconde génération chrétiennes avaient été fécondes en paraboles, pourquoi n'en aurait-on pas attribué aux apôtres ? Pourquoi l'auteur du troisième Évangile, qui aime les paraboles, n'en aurait-il pas mis dans les Actes ? Il était donc admis que Jésus seul avait cultivé le genre parabolique. Cette persuasion doit correspondre à une réalité : Jésus a dit des paraboles qui ont toute chance de se retrouver dans celles que la tradition chrétienne a conservées. Si cette tradition avait créé des paraboles, c'aurait été uniquement pour les attribuer au Christ. Mais ici intervient un autre fait, non moins significatif que le précédent : la tradition et les évangélistes qui nous ont transmis les paraboles ont une façon de les entendre qui ne répond pas à leur véritable caractère ni à leur destination première ; ils les comprennent comme des allégories prophétiques, en rapport avec la situation du christianisme en leur temps, et ils leur appliquent les moyens d'exégèse qu'on employait alors dans l'interprétation figurée de l'Ancien Testament. Or on verra, par toute la suite de cette étude, que les paraboles n'étaient pas des allégories, mais de simples fables démontrant par voie de comparaison les vérités essentielles de l'Évangile. Par conséquent elles ont préexisté à la tradition qui supporte les rédactions évangéliques ; elles étaient pour cette tradition un ensemble de matériaux, respectables par leur origine, dont le sens historique tendait à se perdre ou était déjà perdu, et que l'on exploitait au mieux des intérêts spiri-

1. Cf. JÜLICHER, I, 23-24.



cations nécessairement introduites par le fait de la traduction. Dans ce travail encore, et bien que la plupart des paraboles, sinon toutes, aient pu être traduites sur une première rédaction araméenne, les interprètes se soucieraient beaucoup moins d'être exacts que d'être utiles. Le même principe qui avait présidé à la sélection des paraboles gouverna leur transmission, quand elles furent écrites et traduites. On répétait et on rédigeait les paraboles selon qu'on les comprenait, et de façon à les rendre intelligibles dans ce sens, pour la plus grande édification de la communauté ¹. Le texte des paraboles était, semble-t-il, moins fidèlement gardé que celui des sentences ². C'est que l'imagination des évangélistes, prédicateurs ou écrivains, était plus excitée dans la relation d'une histoire que dans celle d'une pensée; peut-être aussi comprenait-on qu'une certaine rigueur importait plus à l'égard des sentences doctrinales qu'à l'égard des récits destinés à illustrer la doctrine. En général, les paraboles ont été traitées à peu près de la même manière que les récits de miracles et autres faits de la vie du Christ. Ce sont des tableaux dont l'esquisse est fournie par la tradition, mais où l'esprit du narrateur s'exerce plus ou moins dans le choix des détails et des couleurs. Le texte des paraboles a été un peu fluide jusqu'à la composition des Évangiles synoptiques, ou, plus exactement peut-être, jusqu'à la canonisation de ces Évangiles, qui a mis fin au travail de rédaction. Depuis lors, les paraboles ont encore une histoire, et qui ne manque pas d'intérêt; mais cette histoire se confond avec celle de l'exégèse, l'interprétation des paraboles n'ayant plus réagi qu'exceptionnellement et dans une mesure très restreinte sur la tradition de leur texte.

1. Cf. JÜLICHER, I, 184.

2. WERNLE, *Die synoptische Frage*, 10.

Il n'en était pas de même à l'origine, et l'on n'a pas besoin de pousser bien avant la comparaison des Évangiles pour s'apercevoir que chaque rédacteur a raconté en fait de paraboles ce qui lui plaisait, et comme il lui plaisait ¹, c'est-à-dire en la forme qu'il jugeait la meilleure pour faire goûter le récit et valoir la signification qu'il lui donnait. Les divergences ne portent pas seulement sur la place assignée à telle ou telle parabole dans la chaîne de l'histoire évangélique, ni sur les mots et la construction des phrases, mais sur les détails des récits paraboliques et quelquefois même sur leur application. Que les paraboles du Sénevé et du Levain aient été dites sur le lac, le même jour que la parabole du Semeur, comme le veut Matthieu ², ou qu'elles aient été prononcées beaucoup plus tard dans une synagogue, comme le veut Luc ³, c'est un point de médiocre conséquence. Une exégèse un peu naïve peut croire que ces paraboles ont été répétées par Jésus lui-même, une première fois, dans les circonstances indiquées par Matthieu, et une seconde fois dans les circonstances indiquées par Luc. Mais la question n'est pas de savoir si Jésus les a dites une fois ou vingt fois. La source commune où Matthieu et Luc ont puisé ne les contenait qu'une seule fois, sans indication de circonstances; Matthieu les a logées dans son discours des paraboles; Luc, qui n'a pas songé à compiler un tel discours, les a placées, un peu au hasard, après un récit de miracle dont elles semblent être le commentaire symbolique ⁴.

1. JÜLICHER, I, 4.

2. XIII, 31-33 (MARC, IV, 30-32).

3. XIII, 10, 18-21.

4. On ne voit pas bien le rapport que l'évangéliste établit entre les paraboles et le miracle qui précède; peut-être a-t-il interprété en allégorie la guérison de la femme infirme et la joie du peuple, comme figurant les mêmes progrès de l'Évangile que les paraboles du Sénevé et du Levain.



Un cas bien plus instructif est celui de la parabole de l'homme aux Cent brebis. Dans Luc ¹, cette parabole est associée à celle de la femme aux Dix drachmes; les deux ne forment qu'une seule instruction; elles sont coulées dans le même moule, ont un développement parallèle, une application identique. La première seule est dans Matthieu ²; mais Luc n'a pas plus inventé la seconde que la première. Comme elles ont été conçues pour aller ensemble, l'évangéliste les a reproduites telles qu'il les trouvait dans sa source, et il y a joint l'histoire du Fils prodigue, qui était aussi une parabole de miséricorde. De même que le propriétaire des cent brebis a plus de joie pour la brebis égarée, quand il la retrouve, que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui ne lui ont causé aucun souci; que la femme qui avait dix drachmes est tout heureuse de retrouver celle qu'elle avait perdue; que le père du prodigue a fait fête au repentir de son enfant, ainsi Dieu se réjouit quand le pécheur se repent et il lui fait bon accueil. Pour situer cette instruction sur la bonté divine, Luc trace une mise en scène des plus vagues : tous les publicains et les pécheurs venaient entendre Jésus; les pharisiens et les scribes en étaient scandalisés, lui reprochant de recevoir ces gens et de manger avec eux; Jésus aurait fait son apologie en disant les trois paraboles. Où était-il? A quel moment précis l'incident s'est-il produit? L'évangéliste ne le dit pas, et pour cause. Il a déduit son introduction des paraboles et d'autres données de la tradition ³. En elles-mêmes, les paraboles aident à comprendre la miséricorde divine, et le point de vue s'élève bien au-dessus d'une justification personnelle. L'affluence des publicains

1. xv, 1-7.

2. xviii, 10-14.

3. Cf. Marc, II, 16, et noter la modification introduite dans Luc, v, 30, comme si l'évangéliste se réservait de ne faire mettre Jésus en cause que dans xv, 2.

pour entendre le Christ, et ses relations particulières avec eux sont choses différentes. Luc n'y regarde pas de si près ; il veut tout raconter « avec ordre », et pour que les paraboles de la miséricorde se détachent de la leçon du renoncement, un court préambule, rappelant de façon quelconque les relations de Jésus avec les pécheurs et le scandale qu'en avaient les pharisiens, prétendus justes, lui a paru indispensable. Cet artifice de rédaction n'a porté aucun préjudice aux paraboles qui suivent ; si l'histoire du Fils prodigue a pu être travaillée et développée, les deux petites paraboles ont certainement gardé, sauf peut-être en quelque détail insignifiant, la forme qu'elles avaient dans la source et qui sans doute remonte à Jésus lui-même.

Matthieu n'a que la parabole des Cent brebis, et dans un contexte tout différent. Il l'a insérée dans un discours sur le scandale, et, pour l'adapter à ce thème, il abrège la conclusion, tirant de la fable une autre morale. Rien de plus naturel que le récit de Luc : « Quel homme parmi vous, ayant cent brebis et en perdant une, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert, pour s'en aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve ? Et quand il l'a retrouvée, il la met sur ses épaules avec joie, et, arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue, » Je vous dis que de même il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » Simple comparaison, mais d'un équilibre parfait et d'une merveilleuse lucidité : le berger est heureux quand il retrouve sa brebis ; Dieu pareillement, quand il retrouve le pécheur. Cette harmonie et cette clarté disparaissent dans le premier Évangile : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges, dans

l'Évangile des Hébreux ¹, où les trois serviteurs représentaient trois types différents : le premier serviteur dépensait son argent en fête avec des femmes ; le second le faisait fructifier ; le troisième le cachait ; à la fin celui-ci était blâmé, le second récompensé, le premier puni. Cette combinaison ne vient pas de l'Inde. C'est une retouche de la parabole de Matthieu ², au moyen d'un trait emprunté à la parabole du Mauvais serviteur ³, avec influence secondaire de l'Enfant prodigue ⁴, parce que l'on jugeait trop puni le serviteur qui avait enfoui les talents, sans rien gagner ni perdre, et que l'on voulait avoir un exemple figurant le chrétien de mauvaise conduite ⁵. L'hypothèse d'une dépendance littéraire ou même d'une dépendance quelconque des Évangiles à l'égard des paraboles bouddhiques reste indémontrable. La parabole des Trois marchands peut être l'interprétation allégorique d'une simple fable beaucoup plus ancienne. Il n'est pas impossible que des thèmes de fables et de contes populaires soient venus de l'Inde jusqu'en Palestine, mais le fait demeure incertain et sans importance réelle. Jésus n'a pu prendre à la tradition de son pays que la matière et le cadre de certains récits ; le sens qu'il leur donne et la vie qu'il leur communique viennent de lui.

Le Christ a dans la parabole une maîtrise unique et incomparable ; il n'est pas imitateur ; il ne dépend d'aucun livre, d'aucun maître, d'aucune tradition savante.

1. D'après EUSÈBE, *Theophania*, xxii. Τὸ εἰς ἡμᾶς ἦγον ἑβραϊκοῖς χαρακτηῆσαι εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφάγοντα τὴν ὑπαρξίν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητοῖδων, τὸν δὲ πολλὰ πλασιάζαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμψῆξιν μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.

2. xxv, 14-30.

3. MATTH. xxiv, 49.

4. LUC, xv, 13, 30.

5. JÜLICHER, II, 484.

On enseignait dans les écoles de son temps la *halaka*, l'interprétation casuistique de la Loi. Jésus n'a jamais cultivé cette science, et il a eu contre lui tous ceux qui la représentaient. Il en abat les arguties par des traits de sens commun ¹ qui sont des révélations de la vraie morale, mais qui jaillissent de sa conscience et n'ont rien du docteur confit en sagesse argumentative. Les récits paraboliques ne sont pas étudiés; ce ne sont pas des compositions doctrinales ni des œuvres littéraires. Ils sont comme un produit spontané de son esprit, de son âme, de l'idée qu'il porte en lui. Mais il faut pourtant que l'on se rattache à quelque chose, quand on vit en ce monde, et le génie le plus novateur a son point de départ dans le milieu où il a grandi; il ne fait, tout bien considéré, que lui rendre, avec usure et tout transformé, ce qu'il lui a emprunté. En tant qu'orateur populaire, sortant des rangs du peuple pour parler au peuple, Jésus a son point de départ dans la tradition populaire, dans cette science des sociétés incultes qui consiste en proverbes, contes et légendes. Il ne procède pas toutefois de la tradition haggadique ², de cette végétation qui avait poussé sur les récits de la Bible et où le peuple satisfaisait son goût pour les histoires; il prend assez rarement ses comparaisons dans l'Écriture, et jamais il n'en tire la matière de ses paraboles. Il remonte donc à une source plus profonde que la *haggada*, qui est spécifiquement juive; il puise à la tradition de l'humanité, dans l'esprit populaire, qui est le même partout, qui aime les dictons, les sentences et les fables. Si profondément originale et personnelle que soit sa pensée religieuse, elle restera simple et populaire dans son expression, et elle n'en sera que plus humaine, universellement humaine. Jésus met-

1. Cf. MARC, II, 27; VII, 15.

2. Cf. JÜLICHER, I, 173.



tra en comparaisons et en apologues les vérités du royaume céleste ; il mettra le conte et la fable au service de son idéal. La rigueur de cette adaptation a fait en partie la nouveauté de son enseignement. Aucun docteur de cette époque n'aurait pu sans doute ni voulu faire de la parabole un moyen de propagande. Jésus enseignait tout naturellement ainsi, trouvant des images et des fables nouvelles, vivifiant les anciens proverbes, transformant au besoin et modifiant les thèmes variés des comparaisons et des récits traditionnels.

Mais cette prédication si vivante n'a pas été aussitôt recueillie par écrit, et l'on peut croire que l'essentiel seulement nous a été conservé. Tant que Jésus prêcha, nul ne songeait à faire un livre de ses discours. Il ne faut pas oublier que sa doctrine se résumait dans la formule : « Faites pénitence parce que le royaume des cieux est proche ¹. » Ceux qui l'écoutaient le plus volontiers étaient des illettrés, et ses disciples étaient plus accoutumés à manier l'aviron du pêcheur que le calame du scribe. Il est même à présumer que les disciples ne firent jamais aucun effort pour retenir ce qu'ils entendaient, et que leur mémoire garda seulement ce qui les avait le plus frappés. L'enseignement du Sauveur n'avait pas la forme de harangue académique ou de sermon solennel ; il était relevé de sentences et de paraboles ; mais s'il nous est parvenu presque uniquement dans des sentences et des récits que la tradition littéraire a combinés pour en faire des discours un peu étendus, c'est que les premiers auditeurs, devenus les dépositaires de la tradition évangélique, ne retrouvaient dans leurs souvenirs que les éléments les plus saillants des instructions de Jésus, les sentences incisives, les comparaisons vivantes, les belles

1. MARC, I, 15 ; MATTH. IV, 17.

histoires ¹. Et cette remarque ne vaut pas seulement pour les discours publics, mais pour les entretiens familiers avec les disciples : de ces conversations il subsiste quelques lignes ; des avis généraux il reste un certain nombre de sentences dont on a composé des recueils analogues à ceux qui représentent la prédication publique. Beaucoup de sentences et de paraboles ont dû tomber dans l'oubli, avec les propos plus communs qui les avaient d'abord entourés. On dirait qu'il n'a surnagé dans la mémoire de l'Église primitive que ce qui était d'utilité pratique et d'application directe pour le bien et le progrès de la nouvelle religion. Les circonstances particulières dans lesquelles telle sentence ou telle parabole avaient été dites furent négligées, si tant est qu'on les eût retenues d'abord. Au point de vue de l'histoire, la connaissance de ces conditions faciliterait maintenant l'intelligence de l'Évangile. Mais les premiers prédicateurs chrétiens avaient d'autres soucis que les critiques de nos jours. Après avoir oublié vite ce dont on n'avait pas été particulièrement impressionné, on oublia presque volontairement ce qui se trouva sans intérêt pour l'instruction et la formation chrétiennes. Ce que l'on retint prit une forme didactique, catéchétique ; sentences et paraboles se groupèrent d'après l'analogie de leur objet. Il se forma des séries de sentences qui s'appelaient l'une l'autre, des groupes de paraboles apparentées : la mémoire était ainsi aidée. Puis vinrent les rédactions écrites, et ce qui n'était pas à jamais perdu fut garanti pour les siècles des siècles.

Ces rédactions sont loin d'être une sténographie exacte des paroles qui ont été prononcées par le Sauveur. Jésus parlait un dialecte araméen. Indépendamment du déchet qui vient d'être signalé, il faut tenir compte des modifi-

1. Cf. H. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*³, 21-22.



les cieux, voient constamment la face de mon Père qui est dans les cieux. Que vous en semble ? Si un homme a cent brebis et que l'une d'elles s'égaré, ne laisse-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes, pour aller chercher celle qui est égarée ? Et s'il lui arrive de la trouver, je vous dis qu'il y aura plus de joie à son sujet que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas égarées. Ainsi n'est-ce pas la volonté de votre Père des cieux qu'un seul de ces petits périsse. » Même sous la forme abrégée où Matthieu la réduit, la fable ne mène pas à la leçon qu'il y veut joindre. Un humble croyant qui pourrait être scandalisé n'est pas dans la situation d'une brebis égarée, mais d'une brebis qui aurait chance de s'égarer, telle occasion étant donnée. Si les brebis représentent les fidèles, comme l'entend l'évangéliste, la conclusion naturelle serait que Dieu s'intéresse aux âmes des pécheurs qui sont hors du bercail, comme des brebis égarées, et que la conversion de ces malheureux procure, en un sens, plus de joie au ciel que la fidélité de ceux qui n'ont pas péché. Mais c'est précisément ce paradoxe dont l'évangéliste n'a pas voulu, et qu'il a éliminé de son livre. Il s'est interdit de montrer Dieu plus sensible au retour des coupables qu'au bon service des justes ; s'il fait voir dans les cent brebis les disciples, c'est pour ne pas laisser entendre que Jésus aurait pu appeler justes des gens qui ne croyaient pas en lui ; il prend la comparaison comme une allégorie, et, reconnaissant dans le Christ le pasteur des brebis, il n'a plus que faire de la convocation des amis et voisins qui participent à la joie du berger. Il a connu la parabole dans son intégrité ; ne jugeant pas à propos de la reproduire telle qu'il la lisait dans la source où Luc l'a trouvée comme lui, et croyant pouvoir l'employer pour sa leçon contre le scandale des faibles, il en a élagué tout ce qui résistait à l'application qu'il avait en vue. Quant à la parabole des Dix drachmes, il ne pouvait l'utiliser,

parce qu'elle ne signifie rien sans sa conclusion, qui est précisément ce que Matthieu a retranché de la parabole des Cent brebis. On aurait tort de supposer qu'il a pu ignorer les Drachmes, car un élément de cette parabole est retenu dans le cadre qu'il a composé pour les Cent brebis¹ : la pensée des anges n'était pas autrement suggérée par celle du scandale des petits ; l'évangéliste parle des anges parce qu'il en était fait mention dans la source où il a pris la parabole. Comme il transforme, en la résumant, la conclusion des Cent brebis, il retourne dans son préambule : « Car, je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face du Père qui est aux cieux », la conclusion de la parabole des Dix drachmes² : « Ainsi, vous dis-je, il y aura joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur repentant. » Les anges prennent intérêt aux petits dans Matthieu comme au pécheur repentant dans Luc.

Des récits plus étendus permettent de saisir le travail d'interprétation et de développement qui s'est accompli sur les paraboles dans la rédaction des Évangiles. Un bon exemple se rencontre dans la parabole du Festin. Matthieu³ et Luc⁴ la rapportent dans un cadre différent, et de part et d'autre la combinaison paraît artificielle⁵.

1. V, 10.

2. Luc, xv, 10.

3. xxii, 1-14.

4. xiv, 15-24.

5. MALDONAT (*Comment. in quatuor evangelistas*, Mayence, 1874 ; I, 443) maintient l'identité de la parabole dans les deux Évangiles : « Uno verbo omnia argumenta contraria solvi possunt, evangelistas, eum non solum eandem parabolam, sed eum eandem etiam narrent historiam, nec omnia narrare, nec eisdem verbis, sed eadem sententia uti solere. Quod et hoc loco accidisse credendum est. » Quant à la différence du contexte : « Probabilius... est... Matthaeum... (rem) propterea in hunc locum distulisse, quia praecedenti parabolae affinis erat, et non fuit illi curae historiam, ut gesta erat, texere, sed Christi doctrinam exponere, ideoque ea quae similem habebant significationem

Après la parabole des Mauvais vigneron, Matthieu¹ insère, comme les deux autres Synoptiques, une notice qui exclut la continuation de l'entretien avec les mêmes personnes; il n'en continue pas moins² : « Et Jésus, reprenant, leur parla de nouveau en paraboles, disant. » La transition est visiblement ménagée pour amener une parabole que l'évangéliste n'a pas su mieux placer, et qui, au sens qu'il lui prête, fait double emploi avec la précédente; mais c'est l'analogie qui a déterminé le rapprochement, l'évangéliste ayant trouvé dans la parabole du Festin le châtiment d'Israël qui est annoncé aussi dans les Vignerons. La combinaison du troisième Évangile n'est pas moins fragile et arbitraire : comme il s'agit de festin, Luc a mis la parabole dans un repas que Jésus est censé avoir accepté chez un pharisien³, en un point quelconque du chemin entre la Galilée et Jérusalem; il rattache à la même occasion les conseils sur la place à prendre quand on est invité⁴, et sur les personnes à inviter⁵; l'idée de festin crée l'unité apparente de ce groupement quelque peu disparate⁶. Il est évident que la source de nos Évangiles ne

atque doctrinam eodem loco posuit. » Le même, à propos des Talents et des Mines (p. 493) : « Quod ergo Lucas alio loco ac tempore quam Matthaeus propositam fuisse (parabolam) indicat, novum non est ut evangelistae in loci ac temporis circumstantiis discrepare videantur, dum summae rei gestae, non ordinis ac temporis rationem habent... In caeteris vero rebus quibus videntur dissidere, non Christi verba sed totius parabolae sensum explicare voluerunt. »

1. xxi, 45-46.

2. xxii, 1.

3. xiv, 1.

4. xiv, 7-11.

5. xiv, 12-14.

6. Noter surtout l'artifice de la transition dans xiv, 15, et la combinaison littéraire moyennant laquelle le conseil de prendre la dernière place est adressé aux invités, puis la leçon sur les invitations, à l'hôte, et enfin la parabole au convive auteur de l'exclamation qui fournit prétexte à la parabole.

contenait que la parabole; ce sont les évangélistes qui ont voulu la pourvoir d'un cadre historique. Mais la parabole même a été retouchée et complétée.

Dans Luc il s'agit d'un riche particulier qui donne un repas à des gens de son monde : à grand festin beaucoup d'invités. Dans Matthieu, l'homme qui invite est un roi, et le festin qu'il donne est pour les noces de son fils : on ne parlera plus ensuite ni des noces ni du fils; mais l'évangéliste a vu dans ce repas le festin messianique; Jésus est l'époux; celui qui donne le festin est Dieu, le roi du monde. Luc n'est pas plus ennemi de l'allégorie que Matthieu; s'il avait trouvé ces détails dans la source, il ne les aurait pas supprimés. La suite du récit est meilleure dans le troisième Évangile : l'invitation a été faite quelques jours à l'avance et universellement acceptée; l'heure n'a pas été indiquée avec précision, parce que l'usage comporte une seconde invitation le jour même, pour le rassemblement des convives; le maître envoie donc son valet, au dernier moment, prévenir les invités; mais ceux-ci se refusent en alléguant divers prétextes, dont trois sont cités à titre d'exemples qui forment une sorte de gradation; après quoi le serviteur rend compte au maître de ce qui lui a été dit. C'est peu d'un serviteur pour un homme si riche, et pour un si grand festin où il y tant d'invités. Comme les serviteurs sont toujours en nombre dans Matthieu, on a pu supposer avec vraisemblance que Luc avait parlé d'un seul serviteur parce qu'il voyait dans ce serviteur le Christ lui-même, et Dieu dans le maître¹. Les raisons des invités devaient être au moins indiquées dans la source, puisque Matthieu dit que l'un s'en alla à la campagne, et l'autre à son négoce; s'il n'est pas question du marié, c'est que cette excuse n'était pas facile à transposer dans le récit du premier Évangile, où

1. JÜLICHER, II, 410, 416.



on ne voulait pas parler d'autres noces que celles du prince royal. Sauf le détail du serviteur unique, la mise en scène de Luc est tout à fait satisfaisante.

On n'en peut dire autant de Matthieu, qui envoie deux fois coup sur coup les serviteurs aux mêmes invités. La formule d'invitation est développée d'après celle qui est employée au livre des Proverbes ¹, pour le festin de la Sagesse. Le double envoi des serviteurs a de quoi surprendre, et ce qui est plus étonnant encore est le trait que l'évangéliste signale après les excuses ² : « et les autres, s'emparant des serviteurs, les outragèrent et les tuèrent ». Ce n'est pas ainsi d'ordinaire que sont accueillies les invitations royales. Mais on a voulu signifier par là le meurtre de Jean-Baptiste, du Christ, d'Étienne, de Jacques. L'attention n'est pas dirigée expressément vers Jésus, parce qu'il est déjà le fils dont on célèbre les noces, et qu'il ne peut être désigné en même temps comme serviteur massacré. Des deux envois de serviteurs, le second seul, avec le message et les excuses qui s'y rapportent, appartient à la parabole primitive ; le premier a été imité de la parabole des Mauvais vigneron, pour figurer la prédication inutilement adressée par les prophètes au peuple juif. Tout ce développement allégorique, étranger à Luc et à la source primitive, se continue dans Matthieu, sans aucun égard à la vraisemblance du récit.

En apprenant ce qu'ont fait les invités, le roi se fâche et il envoie ses armées, qui font périr les meurtriers et qui brûlent leur ville. N'habitait-il donc pas dans cette cité, où devait avoir lieu le festin ? et que devient le repas pendant cette exécution qui n'a pu se faire en un clin d'œil ? Comme si de rien n'était, le roi dit à ses serviteurs

1. IX, 2-5.

2. V. 6.

que le festin est prêt et que les invités n'en étaient pas dignes : qu'on aille dans les carrefours chercher les premiers venus. Mais dans quels carrefours, puisque la ville n'existe plus? Et le roi a-t-il toujours autant de serviteurs, bien qu'on les lui ait tués? Ces contradictions et ces impossibilités, qui rendent la parabole inintelligible, et qui l'auraient faite ridicule pour ceux qui l'auraient entendu conter de la sorte, n'existent pas pour l'évangéliste, qui allégorise la donnée primitive et qui ne voit que son allégorie; grâce aux interpolations qu'il y a pratiquées, la parabole du Festin devient une vision apocalyptique où la destruction de Jérusalem par les Romains apparaît comme le juste châtement du peuple juif, qui a fait mourir Jésus, son précurseur et ses disciples; si la Jérusalem de la terre est ruinée, celle du ciel prendra bientôt sa place, et c'est à ce festin de la Jérusalem céleste qu'Israël était convié, que les croyants de toute nation sont maintenant invités. Tous ces suppléments allégoriques viennent de l'évangéliste ou de sa tradition; leur auteur n'a pas senti l'atteinte qu'il portait au récit primitif; il vivait après la prise de Jérusalem par Titus; ce n'était pas un auditeur de Jésus, rédigeant la parabole d'après ses souvenirs personnels, mais un écrivain secondaire qui interprétait, tout en le copiant, un texte déjà fixé. Luc ignore ces gloses : le maître, instruit du refus des invités se contente d'envoyer le serviteur par les rues chercher « les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux ¹ »; l'énumération est dans le style de l'évangéliste, et le trait plus sobre de Matthieu ² : « appelez au festin tous ceux que vous trouverez », représente sans doute la rédaction primitive.

Les divergences s'accroissent encore, s'il est possible,

1. V. 21; cf. v. 13.

2. V. 9.



dans le dénouement de l'histoire. Un seul trait est commun aux deux relations et doit venir de la source : la maison où se donnait le festin a été pleine, pour finir, avec les gens que les serviteurs ont ramassés au hasard. Dans Luc, la maison se remplit en deux fois, et le serviteur fait deux voyages; le maître a commandé d'aller chercher tous les misérables de la ville, et, par une liberté singulière de la narration, le serviteur répond à cet ordre, comme s'il était exécuté, en disant qu'il reste de la place; le maître prescrit une tournée supplémentaire hors des murs, et il ordonne de presser les gens; ainsi l'aristocratie de la ville a été d'abord invitée; puis, sur son refus, les pauvres ont été amenés; enfin ceux du dehors sont poussés vivement à entrer au festin; alors seulement le maître manifeste l'intention de voir la maison pleine et prononce une sentence de condamnation contre les premiers invités, comme s'ils ne s'étaient pas eux-mêmes exclus de la fête; l'exécution du dernier ordre est sous-entendue comme celle du premier, et l'histoire finit ainsi. La préoccupation allégorique apparaît clairement dans la finale. Luc pense au règne messianique, où les invités du maître, c'est-à-dire les tenants du judaïsme officiel et pharisaïque, n'auront point de part; il y pense tellement qu'il a oublié que le maître parlait à son unique serviteur, et il lui met dans la bouche ces mots : « *je vous dis*¹ », qui conviendraient seulement à Jésus faisant l'application de la parabole, bien que le maître, c'est-à-dire Dieu, soit en scène, puisqu'il dit : « mon festin »; la seconde mission du serviteur est substituée, dans le récit, à l'accomplissement de la première, qui était la seule, celle que Matthieu connaît; cette seconde mission introduit dans la parabole une particularité invraisemblable, les pauvres qui ont été recrutés

1. V. 24.

dans la ville attendant, pour goûter au festin, qu'on ait ramené les vagabonds de la banlieue ; c'est que l'évangéliste a vu dans les premiers invités les Juifs incrédules, dans les pauvres de la ville les convertis du judaïsme, dans ceux du dehors les convertis de la gentilité ; il conçoit les incrédules comme riches, et les fidèles comme pauvres, ce qui donne à son allégorie une couleur de révolution sociale que n'a pas celle de Matthieu ; le judaïsme officiel est comme un groupe de gens opulents auxquels se substituent, pour la possession du royaume, deux groupes de pauvres, d'origine différente, qui se fondent en un dans la salle du festin ¹. Le caractère adventice de l'allégorie résulte de l'incohérence qu'elle met dans le récit, et du contrôle que le premier Évangile, qui allégorise dans un autre sens, permet d'exercer sur le troisième.

Dans Matthieu, les serviteurs du roi ont ordre de ramasser sur la voie publique les premiers venus, et non pas précisément les pauvres et les infirmes. L'ordre s'exécute, et, comme il est naturel, la salle du festin est pleine aussitôt. Mais l'évangéliste observe qu'on a pris tout le monde, « bons et mauvais ² » ; ce détail, qui correspond à la distinction des bons et des mauvais poissons dans la parabole du Filet ³, sert à préparer un acte supplémentaire du petit drame parabolique, l'incident de l'homme qui est entré sans vêtement de noces dans la salle du festin. Ce trait, ignoré de Luc, vient ici en surcharge, comme la seconde mission du serviteur dans le troisième Évangile. La salle du festin devient la communauté chrétienne, l'Église, dont tous les membres ne sont pas également saints ; il ne suffit pas d'y entrer pour être admis définitivement au festin, c'est-à-dire au bonheur

1. JÜLICHER, II, 430.

2. V. 10.

3. XIII, 48.



éternel; le roi viendra voir ses convives, le jugement de Dieu s'exercera sur ceux qui font profession de christianisme, et malheur à qui n'aura pas la robe nuptiale, la vraie justice qui convient à son état! Il sera jeté en enfer par les servants ¹, les anges qui assisteront le grand Juge. Les ténèbres extérieures, les pleurs et les grinccments de dents signifient expressément la peine de l'enfer, et l'on peut dire qu'à la fin du récit il n'y a plus d'allégoric. La sentence : « beaucoup d'appelés, peu d'élus ² », qui sert de conclusion, ne se relie pas bien à la parabole; car si les appelés sont les premiers invités, il n'y a pas d'élus parmi eux; et si ce sont les convives pris dans la rue, tous sont élus, sauf un seul. Mais l'évangéliste a voulu surtout faire entendre à ses lecteurs chrétiens qu'il ne suffit pas d'être appelé pour être élu. La physionomie générale du récit devient ainsi tout autre que dans Luc : c'est toujours le judaïsme qui est exclu du festin, mais la masse élue ne s'oppose pas à la masse réprouvée comme pauvres à riches; les vrais justes s'opposent aux faux justes, et si parmi les disciples de la vraie justice, il s'en trouve qui ne l'aient pas réellement, ils seront aussi jetés dehors, en enfer; la réprobation des Juifs a été figurée par la destruction de la ville, mais l'élection des gentils n'est pas autrement signifiée par la suite; Matthieu a l'idée d'une révolution morale, la substitution des justes d'action aux justes de nom ³. L'épisode final est surajouté à la parabole. Quelques-uns ont pensé que ce pouvait être un débris d'un autre récit. ⁴ C'est une leçon de morale ecclésiastique qui est

1. Les *διακόνου* du v. 13 se distinguent des *δοῦλοι* qui ont fait les invitations. Comparer la distinction des serviteurs et des moissonneurs dans l'ivraie, XIII, 27, 30.

2. V. 14.

3. JÜLICHER, *loc. cit.*

4. Strauss, Ewald, *ap.* JÜLICHER, II, 431.

tout à fait dans l'esprit du premier Évangile et qui doit sans doute être attribuée à son rédacteur.

Quand on a élagué les développements allégoriques, propres à chaque évangéliste, qui altèrent le récit et se dénoncent mutuellement comme des additions plus récentes, on obtient une fable ainsi conçue : il en est du royaume des cieux comme d'un homme qui donnait un grand festin, auquel il avait invité plusieurs personnes ; il envoya ses serviteurs, à l'heure du repas, dire aux invités que tout était prêt, et tous se mirent à s'excuser, alléguant divers prétextes ; les serviteurs s'en retournèrent avertir leur maître de ce refus ; le maître irrité déclara que ses invités ne méritaient pas l'honneur qu'il leur avait fait, et il envoya ses serviteurs chercher dans les carrefours les premiers venus, pour prendre ce repas qui était préparé. Simple fable où ni le maître, ni les serviteurs, ni les invités, ni le festin, ne sont des termes allégoriques. La fable tout entière n'est qu'un terme de comparaison pour le royaume des cieux. Elle était probablement dirigée, dans son application, contre les pharisiens, les enfants d'Abraham qui se considéraient comme les seuls héritiers légitimes du royaume des cieux ; rejetant l'Évangile, ils renonçaient au royaume ; mais l'invitation divine ne serait pas frustrée de tout effet, et le royaume serait pour les publicains et les pécheurs qui en acceptaient la promesse ¹. Le royaume des cieux n'est pas le festin de la parabole ; il y est seulement comparé ; de même la situation des pharisiens et celle des pécheurs à l'égard du royaume est seulement analogue à la situation respective des premiers et des derniers invités à l'égard du festin. Mais comme on se représentait volontiers le royaume lui-même en manière de festin et de pâque éternelle, l'allégorie s'est facilement introduite dans la parabole.

1. JÜLICHER, II, 432.



Cet exemple permet de voir comment la tradition chrétienne et les évangélistes interprétaient les paraboles, en les répétant ou en les transcrivant. L'analyse d'autres morceaux, tels que la parabole des Talents¹ et des Mines², accuserait le même mélange d'explication allégorique, introduite dans des récits beaucoup plus simples et tout à fait clairs, faits pour être pris à la lettre et servant à élucider, par voie de comparaison, une leçon religieuse et morale qui était contenue seulement dans l'application de la parabole. Que les évangélistes aient pris ces libertés vis-à-vis des récits primitifs, on n'a pas lieu d'en être surpris ni scandalisé. M. Jülicher³ observe très judicieusement que si les apôtres et les premiers missionnaires de la nouvelle foi avaient été des écrivains méticuleux, préoccupés d'écrire sur leur Maître, pour la postérité, des mémoires très exacts et très complets, ils n'auraient pas fondé le christianisme. Vivant pour l'Évangile qu'ils prêchaient, ils y ont mis du leur, autant qu'il fallait pour le faire entendre. Pareillement, les évangélistes, en copiant les paraboles ne se sont pas retenus de dire ce qu'ils y trouvaient. Et si leurs explications ne sont pas un commentaire historique des paraboles, elles n'ont pas non plus la prétention de l'être; elles ne visaient que l'édification des lecteurs et se proportionnaient à leurs besoins moraux et à leurs préoccupations, qui étaient les besoins et les préoccupations de l'Église au temps où nos Évangiles furent écrits.

Les modifications qui se rencontrent le plus ordinairement dans les paraboles sont des compléments rédactionnels, et ces compléments sont de deux sortes, purement descriptifs, ou bien doctrinaux, selon qu'ils tendent à orner le récit ou à en étendre la signification. Ces addi-

1. MATH. xxv, 14-30.

2. LUC, xix, 12-27.

3. I, 184.

tions se produisaient en quelque sorte d'elles-mêmes ; mais comme elles sont affaire de rédaction, elles n'ont pu être qu'assez rarement inconscientes, bien qu'elles n'aient aucunement le caractère de fraude. Celles de la première catégorie, en tant qu'on peut les distinguer des autres, sont généralement de moindre conséquence. Il était inévitable qu'on accentuât certains traits, que l'on ajoutât certains détails ; et dans la pratique, il n'est pas toujours facile au commentateur de discerner si tel élément de la description est primitif ou secondaire. Dans la parabole du Semeur, Luc ¹ ne se contente pas de dire, avec Marc et Matthieu, que la semence tombée le long du chemin fut mangée par les oiseaux ; il dit d'abord qu'elle fut foulée aux pieds, ce qui n'est pas hors de propos, mais a chance néanmoins d'être adventice au récit. Dans les trois Évangiles, on déclare que la lampe n'est pas allumée pour être mise sous le boisseau ; Marc ² et Luc ³ ajoutent : « ni sous le lit », et il est malaisé de savoir si ce « lit » a été ajouté par Marc, ou omis par Matthieu ⁴. Quand l'addition est mal venue, elle se trahit elle-même. Ainsi la comparaison du figuier qui annonce la belle saison est satisfaisante dans Marc ⁵ et dans Matthieu ⁶ ; mais Luc ⁷, en écrivant : « Voyez le figuier et *tous les arbres* », la détruit presque, vu qu'on ne peut pas affirmer de tous les arbres que l'été est proche quand ils poussent des feuilles. Dans la comparaison de la pièce neuve sur un vieil habit, Luc ⁸ force la note en imaginant une pièce que l'on couperait dans un habit neuf, pour en raccommo-

1. VIII, 5.

2. IV, 21.

3. VIII, 16.

4. V, 15.

5. XIII, 28.

6. XXIV, 32.

7. XXI, 29.

8. V, 36.



un vieux, façon d'agir tellement absurde qu'elle ne peut être présentée comme une hypothèse naturelle. Cet évangéliste est ordinairement plus heureux, et il sait peindre agréablement quand le thème s'y prête ¹. Le tempérament littéraire de Matthieu est tout différent; sa tendance serait plutôt à réduire l'élément descriptif qu'à le développer ².

Les additions interprétatives se présentent sous l'apparence de traits descriptifs; mais à ces traits le rédacteur a rattaché une idée qui fait que la description tourne à l'allégorie. On vient de voir plusieurs de ces additions dans la parabole du Festin. À la fin de la parabole des Talents, le maître dit ³: « Jetez le serviteur inutile dans les ténèbres extérieures », ordre qui convient au souverain Juge, mais non au maître qui a distribué tout son argent à ses domestiques. Les paroles dites aux deux premiers serviteurs ⁴: « Entre dans la joie de ton maître », sont dans le même cas. Luc n'a pas ces additions dans la parabole des Mines; en revanche il y ajoute l'histoire du roi qui va chercher l'investiture de sa couronne, avec tout ce qui s'ensuit, développement apocalyptique assez analogue à celui de Matthieu dans le Festin, et qui dérange tout à fait l'économie de la parabole ⁵. Le prince de Luc a une attitude peu royale quand il partage dix mines entre dix serviteurs, en leur recommandant de les bien employer; mais tout s'accorde dans l'explication symbolique. Ces compléments allégoriques ne s'accusent pas seulement comme des additions secondaires lorsque la compari-

1. Cf. JÜLICHER, I, 197.

2. *Id.*, I, 196.

3. MATH. XXV, 30.

4. V. 21, 23.

5. Il est assez facile d'en dégager la parabole primitive, les détails concernant le roi et sa royauté s'accordant mal avec le contexte. Noter surtout la façon bizarre dont XIX, 27 se relie à ce qui précède.

son des deux Évangiles permet de vérifier qu'elles n'appartenaient pas à la première rédaction des paraboles ; elles se montrent telles en ce qu'elles bouleversent fréquemment l'ordonnance des récits, en y mêlant des traits qui les rendent incohérents pour nous, et qui les auraient faits inintelligibles pour les auditeurs du Christ. Si l'on voulait soutenir l'authenticité de ces développements, il faudrait d'abord admettre que Jésus a pu concevoir et débiter des histoires absolument invraisemblables et inconsistantes en elles-mêmes. Les évangélistes n'avaient pas le sentiment de cette inconsistance, parce que la signification historique de plusieurs morceaux était déjà perdue pour eux ; ils ne voyaient que l'application convenable aux besoins de leur temps. L'interprétation allégorique était le moyen facile de cette application. On allégorise tout naturellement les proverbes et les fables. La tradition chrétienne fut d'autant plus portée à allégoriser la parabole qu'elle y voyait un enseignement divin et qu'elle devait être amenée à les traiter comme on avait accoutumé de traiter les Écritures de l'Ancien Testament.

L'allégorisation des paraboles a été progressive. Les évangélistes se bornent à insinuer par certaines additions et retouches le sens plus relevé qu'ils discernent dans les récits traditionnels ; ils ne refondent pas ceux-ci en vue de l'allégorie, et ils ne poussent pas l'interprétation symbolique jusque dans les derniers détails. « Ce pédantisme était réservé à l'exégèse savante ¹. » On peut dire que les évangélistes allégorisent selon que la matière s'y prête ; souvent ils reproduisent la parabole sans chercher plus loin que la lettre ; mais ils ont allégorisé, et le miracle serait qu'ils ne l'eussent point fait. La poussée allégorisante est allée toujours grandissant. Elle en vient, dans le quatrième Évangile, qui est tout allégo-

1. JÜLICHER, I, 192.



rie, à faire éclater le moule parabolique. D'autre part, le texte des paraboles étant canonisé dans les Synoptiques, sous une forme relativement fidèle, la tradition ecclésiastique s'est exercée à y découvrir les sens les plus profonds et les applications les plus variées. Saint Jean Chrysostome dans l'antiquité ¹, plus tard Maldonat ² se sont fait une idée assez juste de ce qu'avaient été réellement les paraboles. Mais c'est seulement dans les temps modernes que l'on s'est préoccupé de leur sens historique, et la question de leur véritable nature ne semble même avoir été bien comprise que de nos jours. ³

1. Cf. JÜLICHER, I, 231-236. La façon dont Chrysostome, expliquant MATH. XIII, 33, justifie le Christ d'avoir parlé de sénevé et de levain à propos du royaume des cieux est très significative : ἀνθρώποις γὰρ διελέγετο ἀπείροις καὶ ἰδιώταις καὶ δεομένοις ἀπὸ τούτων ἐνάγεσθαι· οὕτω γὰρ ἦσαν ἀφελεῖς ὡς καὶ μετὰ ταῦτα δεηθῆναι ἐρμηνείας πολλῆς. Il dit, à l'occasion des Ouvriers de la vigne : οὐ γὰρ ἅπαντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι ἀλλὰ τὸν σκοπὸν μαθόντας, δι' ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω.

2. Cf. JÜLICHER, I, 267-270. « Von einzelner argen Sünden abgesehen, hat er (Maldonatus) die evangelischen Parabeln, soweit es ohne prinzipielle Kritik an ihrer überlieferten Form und Begründung möglich ist, beinahe begriffen. » MALDONAT (I, 236) dit, à l'occasion de MATH. XI, 16-17 : « Nunc satis est ut moneamus valde esse usitatum ut in parabolis non personae personis, non partes partibus, sed totum negotium toti negotio comparetur. Cap. XIII, 24 : *Simile factum est regnum caelorum homini, qui seminavit bonum semen in agro.* Non enim regnum caelorum homini, sed potius semini aut agro simile est. Itaque sensus est, idem accidit in regno caelorum, atque si quis seminasset bonum semen in agro suo. Et ibidem v. 45 : *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas.* Non enim homini sed potius margaritae simile est; et idem accidit in regno caelorum, atque si quis quaerat bonas margaritas, inventa autem una pretiosa margarita vendat omnia quae habeat et emat eam. Sexcenta sunt exempla generis ejusdem. Itaque frustra laborat qui anxie quaerit quomodo personae personis, partes partibus respondeant. Totum sententiae corpus intuendum est, et integrum ex integra parabola trahendum, ne in partes divisum pereat atque dissolvatur. » Pour l'appréciation des libertés que prennent les évangélistes, voir *supr.* p. 18, n. 5.

3. B. Weiss a réagi énergiquement contre l'exégèse allégorisante, mais il ne tient pas assez compte de ce que cette exégèse est déjà celle des évangélistes. Cf. JÜLICHER, I, 193.

Tous les traits d'allégorie que l'on remarque dans Matthieu et dans Luc ne viennent pas des évangélistes, qui ont pu déjà en trouver une partie dans leurs sources immédiates. Leur tendance personnelle s'accuse au moins dans le choix de ces traits, comme elle se manifeste dans le choix des paraboles. Il est impossible de déterminer le nombre et la forme exacte des paraboles dans la source commune de Matthieu et de Luc, le recueil des discours du Seigneur, et il n'est pas très probable que les évangélistes aient connu ce recueil autrement que dans des rédactions secondaires. Marc a peu de paraboles ; ce qu'il en a est très vivant, comme ses récits de faits, et sans interpolations allégoriques ; mais il admet le principe de l'allégorie, et c'est lui qui a insisté le premier sur le caractère mystérieux des paraboles. Relativement à Marc, Matthieu est aussi sobre dans ses paraboles que dans la relation des faits évangéliques, mais il aime les paraboles, et il en a inséré beaucoup dans son livre. Il est décidément allégorisant et ne se fait pas scrupule d'expliquer la parabole tout en la racontant. Luc est généralement plus discret, et d'une fidélité remarquable pour le temps. Cette fidélité relative tient peut-être moins à son respect pour le texte traditionnel qu'à son sens littéraire, qui l'empêche de désarticuler et d'embrouiller ses récits. Il a la touche du sentiment : c'est lui qui a gardé les belles histoires de l'Enfant prodigue, du Samaritain, de Lazare. Il se complait dans la psychologie de la religion. S'il n'a pas certaines paraboles de Matthieu concernant le royaume des cieux, c'est qu'il a moins de goût pour les exemples tirés de la nature ¹, et qu'il est aussi moins préoccupé de l'eschatologie. Les jeux de dialogue où il se complait peuvent être en partie de lui. Il met, plus que Matthieu, du sien dans les récits, mais

1. JÜLICHER, I, 198.



comme il s'exerce surtout dans la description, il fait moins de tort aux récits que Matthieu, qui s'exerce dans l'interprétation ¹.

Luc possède un assez grand nombre de paraboles qui ne sont pas dans Matthieu, et réciproquement le premier Évangile en a quelques-unes qui ne sont pas dans Luc. Non seulement cette circonstance ne prouve rien contre l'authenticité des paraboles en question, mais on n'en doit pas même conclure que ces paraboles ne viennent pas d'une source commune, et que les deux évangélistes ne les ont pas connues toutes. On a vu ² comment Matthieu a coupé la parabole des Cent brebis et négligé la parabole des Dix drachmes, en en utilisant un seul trait. L'omission de l'Enfant prodigue, du Samaritain, du Pharisien et du publicain, peut dès lors s'expliquer par ses tendances personnelles. De son côté, Luc, qui ne raconte pas les Dix vierges, paraît exploiter cette parabole en un endroit ³ où il utilise aussi à sa façon la sentence : « beaucoup d'appelés, peu d'élus ⁴ », la comparaison de la porte étroite ⁵, et la parole sur les derniers qui deviendront les premiers ⁶. Il convient d'admettre que les deux évangélistes ont eu à leur disposition le même ensemble de matériaux traditionnels, sous réserve de la distribution spéciale de ces matériaux, des additions rédactionnelles, et des exceptions qui pourraient être faites pour tel ou tel cas particulier⁷.

1. *Id.*, I, 200.

2. *Supr.*, p. 16.

3. XIII, 23-30; cf. v. 24 b-25, et MATTH. XXV, 11-12.

4. MATTH. XXII, 14. La question de LUC, XIII, 23, y correspond.

5. MATTH. VII, 13-14, a son écho dans LUC, XIII, 24 a.

6. MATTH. XIX, 30, reproduit dans LUC, XIII, 30. Les vv. 26-27 correspondent à MATTH. VII, 22-23; et les vv. 28-29 à MATTH. VIII, 11-12.

7. La représentation de l'autre monde, dans le Riche et Lazare, pourrait faire douter que cette parabole ait appartenu à la source commune. La ressemblance du cadre dans les Deux fils (MATTH. XXI,

Le quatrième Évangile ne contient aucune parabole, et le fait n'est pas sans importance pour la solution du problème johannique. On a essayé en vain de ramener certaines allégories de Jean, notamment celle du bon pasteur ¹, à une parabole, que l'on est obligé de fabriquer tout entière. Jésus n'y est pas comparé à un berger, il est le berger unique et divin ; quand il dit que le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis, il parle encore de lui-même et de sa mission, car ce n'est pas chose ordinaire ni obligatoire pour les pâtres de mourir pour le salut de leur troupeau, d'autant que la mort du berger ne sauve pas les brebis du loup ; ce trait ne convient qu'au pasteur des enfants de Dieu. Jésus est allégoriquement le berger, comme il est la porte par où l'on entre dans le bercail. Le fond du discours n'est pas une parabole étrangère aux Synoptiques, mais l'évangéliste a traduit en allégorie la donnée générale du berger aux Cent brebis, comme il exploite la sentence concernant la porte du salut. Son allégorie de la vigne ² est dans le même rapport avec les paraboles synoptiques. Il appelle néanmoins parabole, ou similitude ³, l'allégorie du bon pasteur, et il suppose même que tout l'enseignement de Jésus, jusqu'à la fin de la dernière cène, a été ainsi donné en figures ⁴. C'est qu'il ne voyait pas de différence essentielle entre les paraboles

28-32) et le Prodiges (Luc, xv, 11-32), dans le Serviteur impitoyable (MATTH. XVIII, 23-35) et l'Économe infidèle (Luc, xvi, 1-8) est assez frappante ; mais on conçoit que Jésus ait pu exploiter deux fois en des sens différents le même thème parabolique. Le Prodiges est au moins aussi original que les Deux fils. On peut trouver que l'Économe infidèle est moins bien venu, comme récit, que le Serviteur impitoyable.

1. JEAN, X, 1-18.

2. JEAN, XV, 1-6.

3. Jean n'emploie pas le mot *παραβολή*, mais *παραομιλία*, sans doute comme équivalent (JÜLICHER, I, 44), conformément au langage des Septante.

4. Cf. JEAN, XVI, 25, 29, et noter que *παραομιλία* vient en antithèse avec ce qui est dit ouvertement, *ἐν παραρησίαις*.

et ses allégories. Aurait-il écarté la parabole comme inférieure à son idéal de gnose parfaite, qui n'aurait pas admis un enseignement exotérique, les paraboles, pour la masse des Juifs, et un enseignement ésotérique, l'explication des paraboles, pour les disciples ¹? Il est permis d'en douter. L'idée d'un double sens correspond assez bien à celle d'un double enseignement, et le quatrième Évangile est fondé sur le principe du double sens : Jésus est censé dire en figure, devant les Juifs et devant les disciples, des vérités spirituelles qui ne deviendront intelligibles que pour les enfants de Dieu, quand l'Esprit leur aura donné de les entendre ². C'est une conception très analogue à celle de Marc, qui voit dans la parabole un récit mystérieux que les Juifs ne peuvent comprendre, et que les disciples eux-mêmes n'entendent pas avant que Jésus le leur ait expliqué. Jean a pensé garder le genre parabolique, bien que son allégorie n'ait pu s'accommoder aux anciennes paraboles. Il n'en a retenu, pour ainsi dire, que les étiquettes : berger, lumière, vigne, époux. Il ne s'est pas risqué à tourner ses allégories en forme de récits, et ce ne doit pas être uniquement parce que ses récits sont des allégories ; c'est parce qu'il aurait été trop gêné par l'imitation des anciens modèles. Toujours est-il que le plus personnel des évangélistes n'a pas essayé de créer une seule parabole ; il n'a fait qu'exploiter la tradition synoptique, en en brisant les cadres. Ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la notion historique de la parabole.

§ II. — NATURE DES PARABOLES

Le mot « parabole » se rencontre cinquante fois dans le Nouveau Testament, et, sauf deux passages de l'Épître

1. JÜLICHER, I, 200.

2. Cf. JEAN, XIV, 26 ; XVI, 12-15.

aux Hébreux ¹ où il s'entend, au sens de figure typologique, de l'Ancien Testament, il n'est employé que dans les Synoptiques. Là il désigne certaines parties des discours de Jésus et le mode de son enseignement : on dit que le Sauveur « parlait en paraboles ² », et on rapporte les paraboles qu'il a prononcées. Les évangélistes, en appliquant indifféremment ce mot aux proverbes, comparaisons et récits ³, n'éprouvent pas le besoin d'en définir la signification, qu'ils supposent connue par ailleurs. Pour eux, l'acception est la même que celle de la version des Septante, où « parabole » correspond ordinairement à l'hébreu *mashal* ⁴, nom qui est encore celui des paraboles talmudiques. Mais le mot hébreu a un sens élastique et une étymologie discutée ⁵. Il désigne aussi bien les Proverbes de Salomon que des dictons satiriques, et les oracles de Balaam. L'idée de comparaison peut rendre compte de ses différents emplois. La littérature des Proverbes est presque toute en distiques formant comparaison ; la loi de la poésie hébraïque est le parallélisme, qui se fonde également sur la comparaison, par la symétrie des idées, des propositions et du rythme ; une comparaison est au fond du fameux dicton ⁶ : « Est-ce que Saül

1. IX, 9 ; XI, 19.

2. MARC, III, 23 ; IV, 2 ; XII, 1 ; MATTH. XIII, 3, 10, 13, 34 ; XXII, 1. Cette locution paraît être en rapport avec la conception allégorisante de la parabole.

3. Cf. p. 1.

4. משל.

5. L'assyrien *mashālu*, « être semblable, assimiler, comparer », fournit l'étymologie la plus probable. L'explication du משל hébreu d'après l'assyrien *mishlu*, « moitié », d'où se déduirait le sens de « ligne de poésie consistant en deux moitiés ou hémistiches » (P. HAUPT, dans *The Book of Proverbs in Hebrew*, 33), paraît fort contestable. Le mot *mishlu* et l'idée de moitié sont plutôt secondaires par rapport à *mashālu* et à l'idée de ressemblance. E. KÆNIG, *Stilistik* (1900), 81, s'arrête à l'idée de « sentence ».

6. I SAM. X, 12.

est aussi parmi les prophètes ? » Et c'est encore par comparaison que l'on dit d'un homme ou d'un peuple qu'il devient *mashal*, étant cité en exemple, par manière de risée¹. *Mashal* vient souvent en parallélisme avec *chida*², « l'énigme ». L'analogie résulte de ce que l'énigme est fondée aussi sur une comparaison ; mais le *mashal* n'est pas l'énigme, et ce n'est pas un discours mystérieux, c'est une sentence offrant un sens complet, par voie de comparaison explicite ou implicite. Dans la littérature deutérocanonique de l'Ancien Testament, la confusion se fait entre la parabole et l'énigme³ ; mais ce n'est pas raison pour que Jésus, étranger aux spéculations et au langage des écoles, ne s'en soit pas tenu à la signification ancienne et populaire du *mashal*. On a vu cependant que les évangélistes ne l'entendent pas ainsi, et que, pour eux, la parabole est une sentence complète, ayant forme de comparaison, avec un sens profond⁴. Ils n'ont pas fait de spéculations sur la nature des paraboles, et si leur idée diffère en quelque chose de celle de Jésus, ils ne s'en seront pas aperçus. Toute la question est de savoir si les paraboles ont eu réellement ce caractère mystérieux qu'ils leur attribuent. La parabole du Semeur a paru mystérieuse, parce que l'on ne croyait pas que le semeur fût un paysan, ni la semence un grain. Celui qui ne comprenait que le récit n'avait pas l'intelligence de la parabole. Est-il vrai que le semeur était Dieu ou le Christ, et la parole l'Évangile ?

A prendre les paraboles dans leur ensemble, et avant même d'en avoir analysé critiquement le texte traditionnel, il paraît évident que les récits paraboliques ne sont

1. Cf. DEUT. XXVIII, 37 ; 1 ROIS, IX, 7 ; JÉR. XXIV, 9.

2. חִידָה. Cf. PROV. I, 6 (LXX. νοήσει τε παραβολήν... καὶ αἰνίγματα).

3. Notamment dans la version grecque de l'Écclésiastique. Cf. XXXIX, 3, ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν, et XLVII, 15, ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων.

4. JÜLICHER, I, 42.

rien moins que des allégories profondes ; ce sont, pour la plupart, des comparaisons développées, des apologues avec application morale, dont la portée réelle ne dépasse pas la signification apparente. Et quand on a examiné de près celles qui contiennent des traits visiblement allégoriques, on ne peut guère s'empêcher de conclure que l'allégorie est un élément surajouté à une fable qui était faite pour être entendue au sens propre, et ne recelait aucune vérité inaccessible à l'intelligence de ceux à qui elle a été d'abord adressée. Si déconcertant que ce fait puisse paraître, il est absolument conforme à la nature des choses et aux vraisemblances de l'histoire.

L'allégorie est une suite de métaphores par laquelle on signifie autre chose que ce que l'on dit. La métaphore, élément constitutif de l'allégorie, n'est pas la comparaison, bien que les deux se fondent sur l'analogie qui existe ou qui est supposée entre deux objets différents. La comparaison éclaire un de ses termes, moins connu, par le rapport explicite qu'elle établit entre ce terme et un autre qui est plus connu. Ainsi le conseil : « Soyez prudents comme des serpents ¹ », suppose que l'auditeur a une idée plus nette de ce qu'est la prudence du serpent que de ce que doit être la prudence humaine, et on l'invite à s'instruire de celle-ci par celle-là. La métaphore applique, sans autre avertissement, le nom et la qualité d'un objet à un autre objet, à raison d'une analogie qui n'est pas exprimée. Quand Jean-Baptiste et Jésus appellent les pharisiens : « race de vipères ² », ils ne disent pas pourquoi, et le motif de l'apostrophe est à deviner. A la différence de la comparaison, qui éclaireit une idée par une autre, la métaphore accentue l'idée qui est au fond de l'image employée analogiquement, mais elle ne

1. MATTH. X, 16.

2. MATTH. III, 7 ; XII, 34 ; XXIII, 33.



l'éclaire pas. Elle demanderait plutôt une explication, tandis que la comparaison n'en a pas besoin, si elle est juste ; et si elle n'est pas juste, elle tombe. Or ce qui est vrai de la comparaison et de la métaphore est vrai de la fable ou de la parabole, qui sont des comparaisons développées, et de l'allégorie qui est une série de métaphores coordonnées, en rapport avec l'objet sous-entendu, ou bien de l'énigme qui est une combinaison de métaphores incohérentes, en rapport avec l'objet à deviner ¹. La fable est un genre clair, comme la comparaison. L'allégorie est un genre mystérieux, comme la métaphore. La comparaison et la fable conviennent à un enseignement populaire. L'allégorie convient à l'instruction par le livre ; exercice de savant et de lettré, qui s'adresse à des lecteurs non dépourvus de science ni de littérature. C'est pourquoi les discours du Christ synoptique, échos de sa prédication, sont remplis de comparaisons et de paraboles, tandis que ceux du Christ johannique, qui sont un tissu d'allégories, n'auraient jamais pu être prononcés, si ce n'est devant un petit cercle d'initiés, préparés de longue date à les entendre. Jésus, dans les premiers Évangiles, emploie des métaphores isolées, mais il ne les enchaîne jamais en allégorie, et il évite de les choisir obscures. Pour saisir la différence des deux méthodes, parabolique et allégorique, on n'a qu'à comparer le Discours de la montagne avec le discours johannique sur le pain de vie ² ; et pour voir comment Jean sait transformer en allégorie une simple métaphore synoptique, on n'a qu'à mettre la parole sur la moisson et les ouvriers ³ à côté des considérations du Christ johannique sur les rôles du semeur et du moissonneur ⁴. On sentira par ces exemples, mieux que

1. Cf. JÜLICHER, I, 52-59.

2. JEAN, VI, 26-58.

3. MATTH. IX, 37 (LUC, X, 2).

4. JEAN, IV, 35-38.

par tous les raisonnements et les remarques critiques, la distance qui est entre l'Évangile vivant dans l'histoire et l'Évangile vécu dans la méditation; on comprendra comment la comparaison et la parabole sont à leur place dans le premier, et l'allégorie dans le second.

Le Christ synoptique procède par comparaisons, et il présente ses paraboles comme des comparaisons. Il est impossible de fixer une limite entre la comparaison et la parabole. Jésus fait une comparaison, quand il dit ¹ : « Qui d'entre vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre, ou, s'il lui demande un poisson, lui donnera un serpent ² », en arguant de cette conduite des hommes pour garantir, du côté de Dieu, l'exaucement de la prière. Mais il n'y a pas loin de cette comparaison à la parabole de l'Ami importun ², où l'on montre aussi, par l'exemple d'un homme qui se laisse fléchir, après quelque résistance, qu'une prière constante doit avoir encore plus sûrement gain de cause auprès de Dieu. La formule si connue : « Le royaume des cieux est semblable à telle et telle chose ³ », ne conviendrait pas à des tableaux allégoriques. Elle n'invite pas à penser que le royaume est un grain qui pousse, un homme qui cherche des perles, ou dix jeunes filles qui vont à un festin de noces, mais qu'il en va, dans l'économie ou la préparation du royaume des cieux, comme dans le cas de ce grain, de ces hommes, de ces jeunes filles. La tradition historique impose aux évangélistes allégorisants cette formule qui exclut l'allégorie.

Si le sens littéral était inconsistant, on pourrait et devrait admettre l'allégorie, à condition pourtant, qu'elle

1. MATTH. VII, 9-10 (LUC, XI, 11-12).

2. LUC, XI, 5-8.

3. ὁμοιωθῆ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (ou τοῦ θεοῦ). La formule est de tradition primitive. Cf. MARC, IV, 3; MATTH. XIII, 31-33; LUC, XIII, 18-22.



fournit un sens mieux équilibré que la lettre, et qu'elle fût manifestement dans l'intention du récit. Mais ces conditions ne se rencontrent pas dans la plupart des paraboles. Leur sens propre est très clair et très satisfaisant ; on ne tombe dans l'incohérence que lorsqu'on cherche leur signification allégorique. L'histoire de l'exégèse rend témoignage de la confusion inextricable où mène le parti pris d'allégoriser les paraboles. Que trouver au delà de la lettre dans l'histoire du Samaritain ? Le Samaritain n'est ni le Christ, comme l'ont pensé les Pères ¹, ni saint Paul, comme l'ont dit quelques critiques de l'école de Tubingue ² : c'est un bon Samaritain, qui, dans une occasion donnée, s'est montré plus charitable qu'un prêtre et qu'un lévite ; son exemple tend à prouver qu'il faut juger du vrai mérite par la bonté du cœur, non par l'origine et la dignité des personnes. Il y a tout un groupe de paraboles où la comparaison est prise de faits qui ne sont pas imitables, et où l'interprétation allégorique mène tout droit à l'absurde. Telles sont l'Ami importun, la Veuve et le juge, l'Économe infidèle. Ni l'ami qui se plaint qu'on le dérange pendant son sommeil, ni le mauvais juge qui exauce la veuve pour se débarrasser d'elle, ni le maître volé par son intendant n'ont qualité pour représenter Dieu, et ils ne le représentent pas. Ces paraboles ne sont que des comparaisons ; elles sont, comme telles, parfaitement morales, attendu que la morale d'une fable est dans sa conclusion, et que la conclusion de celles-ci est irréprochable. Elles signifient que Dieu, qui est bon, ne peut faire moins pour les siens qu'un homme vulgaire ou mauvais, et que le fidèle doit être aussi habile à préparer son avenir éternel que l'économe voleur l'a été à garantir son avenir temporel. Le sens des

1. Cf. MALDONAT, II, 192-193.

2. Cf. JÜLICHER, II, 598.

autres paraboles n'est pas plus compliqué, et leur objet n'est pas plus mystérieux. L'homme qui trouve un trésor dans le champ d'autrui et qui le cache afin d'acheter le champ avec le trésor, n'est pas un prodige d'honnêteté, mais son histoire fait voir comment il ne faut pas hésiter à sacrifier un petit bien pour un plus grand; l'homme au trésor a fait un bon marché en vendant tout ce qu'il avait, pour gagner une fortune; de même on gagne tout en renonçant aux biens de ce monde pour s'assurer le royaume des cieux. L'histoire de l'homme aux perles n'est pas plus édifiante en elle-même, et comporte la même application. Dans la fable des Dix jeunes filles, les cinq prudentes ne sont pas plus des modèles de piété que les cinq étourdies ne sont des personnes méprisables; mais on apprend de leur aventure à se tenir prêt pour l'avènement du royaume céleste, comme ces jeunes filles avaient à être prêtes pour l'arrivée de l'époux. La parabole, en elle-même, n'est pas plus riche de signification qu'une fable ordinaire, et la leçon morale de la parabole est dans son application, comme celle de la fable.

On peut objecter que les évangélistes ont vu autre chose dans les paraboles, et qu'ils ont cherché, au moins dans quelques-unes, le sens mystérieux qui appartient aux allégories. Mais la portée de cette difficulté se trouve grandement atténuée par ce qui a été précédemment remarqué touchant les parties allégoriques de certaines paraboles. Ces éléments ne sont pas primitifs ni conformes au sens original des récits où on les a introduits. Leur présence atteste que les évangélistes croyaient devoir attribuer aux paraboles un sens plus élevé que le sens littéral, mais, au point de vue de l'histoire, elle ne justifie pas cette persuasion, puisque le caractère adventice et le fâcheux effet des additions allégoriques démontrent que l'allégorie est superposée à la parabole comme un élément étranger. En dehors des morceaux où l'allégorie est ainsi



interpolée, il n'existe que deux paraboles qui soient traitées, en allégories et pourvues d'une explication complète, la parabole du Semeur, dans les trois Synoptiques, et celle de l'Ivraie, dans Matthieu ; dans une autre parabole du premier Évangile, celle du Filet, l'interprétation allégorique s'adjoit au récit et le domine ; enfin une parabole non pourvue d'explication, celle des Mauvais vigneron, qui se trouve dans les trois Évangiles, est allégorique d'un bout à l'autre ¹. La part de l'allégorie est donc assez restreinte, et l'on aurait presque raison de s'en étonner, puisque les évangélistes ont vécu en un temps et un milieu où des textes bien plus ingrats que les paraboles, par exemple le Lévitique, étaient exploités par les allégoristes. En fait, les évangélistes n'ont appliqué leur conception théorique de la parabole qu'à un très petit nombre de pièces et à quelques détails des autres. Il serait donc possible de formuler une définition de la parabole où l'allégorie ne figurerait qu'à titre d'élément exceptionnel ; mais on peut se demander s'il y a lieu d'admettre l'exception.

La parabole du Semeur, en tant que parabole de la parole, occupe la première place dans le discours que Marc et Matthieu ont compilé pour donner une idée du genre. C'est à raison de sa place et de son objet que cette parabole est devenue le type auquel se sont rattachées les spéculations chrétiennes sur le but de l'en-

1. La parole sur les garçons de nocés qui jeûneront quand l'époux leur sera enlevé (MARC, II, 19-20) se présente maintenant comme une allégorie. Mais si Jésus s'était désigné lui-même comme époux, son argumentation n'aurait pas eu de force probante ; il aurait simplement affirmé que ses disciples ne pouvaient pas jeûner tant qu'il était avec eux. Le sens primitif de la réponse paraît avoir été : les garçons de nocés ne peuvent jeûner tant qu'ils sont en fête avec l'époux ; si l'époux vient à être enlevé inopinément la fête est finie, les compagnons de l'époux sont affligés ; ainsi les disciples du Baptiste jeûnent, n'ayant plus leur maître, et ceux de Jésus ne jeûnent pas, l'ayant avec eux. JÜLICHER, II, 188.



seignement parabolique. De là vient qu'un récit très clair en lui-même a été pourvu d'une explication, et qu'il est censé justifier la théorie dogmatique de l'obscurité providentiellement aveuglante des paraboles. Les trois Synoptiques veulent y voir une allégorie. Selon eux, l'histoire du semeur signifierait, non par manière d'application et de comparaison, mais directement, que la parole de Dieu manque son effet chez beaucoup de ceux qui l'entendent, soit par l'artifice du démon, soit par défaut de courage devant la persécution, soit par la préoccupation des intérêts et des plaisirs terrestres, et qu'elle l'obtient chez d'autres qui la gardent et en qui elle devient féconde. L'idée fondamentale de l'explication n'est pas que le résultat dépend des dispositions de chacun, car cette idée ne ressort pas du premier cas; mais on fait dépendre le succès, au moins dans Marc et dans Luc, de la bonne volonté de ceux qui acceptent et retiennent la parole, tandis que, sur les trois cas d'insuccès, deux sont attribués à la faiblesse et à l'esprit mondain de ceux qui ne persévèrent pas. Il ne s'agit donc pas de montrer que le bon vouloir est la condition du salut, mais pourquoi l'Évangile ne compte pas plus d'adhérents, pourquoi surtout il ne retient pas tous ceux qui ont paru s'attacher à lui. Cette interprétation homilétique a visiblement pour but, dans les deux premiers Évangiles, de rendre compte du déchet qui se produit sur les gains apparents de la prédication chrétienne, non de faire valoir la qualité des croyants qui persévèrent; Luc seul a pensé à mettre en relief leur constance.

Un tel commentaire serait mieux placé dans la bouche d'un prédicateur chrétien des premiers temps que dans celle de Jésus. On y suppose que l'adhésion à l'Évangile est la profession d'une foi qui est combattue au dehors et qui exige, avant la récompense, une longue pratique du désintéressement et de la mortification; la communauté



chrétienne est donc constituée ; elle est persécutée au moins par les Juifs ; de nombreuses défections ont eu le temps de se produire, soit à raison des difficultés extérieures, soit pour des motifs d'ordre purement moral, par l'impuissance où plusieurs se sont trouvés de rester fidèles à l'idéal qui les avait d'abord séduits. Si la personne du semeur s'efface, c'est parce que l'on songe à la situation présente de la communauté, non au ministère personnel de Jésus. L'explication ne sort pas naturellement de la parabole ; elle veut être l'interprétation d'une allégorie et non l'application d'une simple comparaison ; mais qu'on la prenne pour l'une ou pour l'autre, le rapport d'analogie sur lequel on l'appuie est en partie conventionnel. La difficulté qu'on a eue à établir ce rapport s'accuse dans la gaucherie des formules auxquelles on a recours pour le signifier ; on n'a pas su dire si le grain semé représentait la parole prêchée, ou les hommes qui l'ont entendue, en sorte que le développement de la pensée, et non seulement du discours, reste équivoque d'un bout à l'autre ¹. Aucun autre exemple de pareille maladresse ne se rencontre dans les documents de la tradition évangélique. Un prédicateur vulgaire peut être ainsi embarrassé dans l'interprétation d'un texte donné ; mais Jésus n'aurait-il pas été plus à l'aise dans l'application de sa fable ? La distinction des catégories d'auditeurs ne devait pas se faire en partant de la semence, qui est la même partout, mais d'après les sortes de terrain. Dire que les auditeurs ne sont pas la semence, et qu'ils ne sont pas seulement le terrain, mais plutôt le terrain avec la semence ², est constater le vague d'une relation qui devrait être dessinée avec plus de netteté si l'auteur de la parabole l'avait perçue. La correspondance n'est pas plus

1. Cf. MARC, IV, 13-20 ; MATH. XIII, 18-23 ; LUC, VIII, 11-15.

2. JÜLICHER, II, 533.

satisfaisante dans les détails, quoique le récit ait pu être quelque peu arrangé en vue de l'explication. Satan peut-il être figuré par les oiseaux qui enlèvent le grain, ou même leur être comparé? La semence est perdue parce que les oiseaux la mangent; ce trait n'est pas allégorique, et les oiseaux ne sont pas Satan; mais à ne considérer que le texte du récit, on ne se douterait pas que le narrateur veut établir un parallèle entre les oiseaux du ciel et le diable, entre le grain mangé et la parole effacée. Soupçonnerait-on aussi qu'il y a une analogie très étroite entre du blé à peine levé, que le soleil brûle, et des gens que la persécution décourage? L'influence des passions aurait-elle été moins bien figurée par l'action du soleil, et celle de la persécution par les épines? Tout en voulant allégoriser, les évangélistes ne sortent pas de la comparaison; mais ils poussent la comparaison plus avant que la fable ne le demande ¹.

L'enseignement qui ressort de la parabole est celui-ci: de même que, lorsqu'on sème du blé, une partie de la semence est perdue, soit parce que les oiseaux l'ont mangée d'abord, soit parce qu'elle a été brûlée en herbe, soit parce qu'elle a été étouffée en tige, et qu'une partie seulement fructifie en des proportions diverses, ainsi la parole évangélique est perdue pour plusieurs, soit parce que les uns ne la retiennent pas après l'avoir entendue, soit parce qu'elle fait sur d'autres une impression qui s'efface à la longue, chez ceux-ci un peu plus tôt, chez ceux-là un peu plus tard, selon les circonstances; et elle ne produit que chez les hommes de bonne volonté un fruit abondant et varié. L'accent n'est pas sur les causes qui amènent la perte de la semence, pour les comparer à celles qui amènent l'inefficacité de la parole, mais sur la perte elle-même, et subsidiairement sur le

1. Cf. JÜLICHER, II, 536-538.



temps qui s'écoule entre les semailles et la consommation de la perte. Comme il y a du grain qui est perdu tout de suite, d'autre qui lève et d'autre même qui a le temps de grandir, mais n'arrive pas à donner son épi, il y a des auditeurs de la parole qu'on pourrait appeler disciples d'un instant, disciples de quelques jours et de quelques semaines, mais qui ne sont pas réellement disciples, parce qu'ils n'ont pas la volonté persévérante qui est la condition du salut. Jésus a pu dire cette parabole pour expliquer les résultats divers de sa prédication, résultat négatif chez les uns, résultat positif chez les autres, sans insister autrement sur leur proportion relative. La parabole du Semeur était une leçon par comparaison. L'essai d'interprétation allégorique peut être déjà dans Marc un écho de la prédication chrétienne¹ plutôt que l'œuvre personnelle du rédacteur; mais son rapport avec le récit, son contenu, et l'artifice par lequel on l'a rattaché à la parabole donnent à penser que, dans sa forme actuelle, il ne remonte pas jusqu'à Jésus; c'est un travail réfléchi de la tradition.

Dans la parabole de l'Ivraie, l'interprétation s'adapte au récit, à tel point qu'on pourrait l'en déduire, quand même l'évangéliste ne l'aurait pas indiquée²: c'est que la parabole ne comporte pas d'autre sens, et que cette parabole est une véritable allégorie. La formule initiale³: « Le royaume des cieux ressemble à un homme », et l'emploi de la particule comparative dans l'explication⁴ attestent simplement que le schéma traditionnel des paraboles et l'idée de comparaison n'ont pas laissé influencer l'évangéliste. Tous les traits du récit n'en ont

1. Cf. JÜLICHER, II, 534, où l'hypothèse d'une rédaction écrite antérieure à Marc est peut-être admise trop facilement.

2. *Id.*, II, 555.

3. MATTH. XIII, 24.

4. V. 40.

pas moins une valeur symbolique, et l'histoire ne serait pas vraisemblable si on la prenait à la lettre. Le propriétaire du champ, qui est pourtant un homme très riche, puisqu'il a de nombreux serviteurs, a semé lui-même sa terre : c'est que ce propriétaire est le Christ, que la semence est l'Évangile, que le champ est le monde. Il n'est pas ordinaire qu'on sème l'ivraie dans les champs, à bonne ou mauvaise intention : mais c'est qu'ici l'ennemi est le diable, et l'ivraie les faux frères. Si l'ivraie apparaît seulement quand le blé est déjà grand, c'est que la pousse du blé signifie la fondation des communautés, et la présence constatée de l'ivraie, les scandales survenus dans les communautés déjà constituées. Le propriétaire, qui a semé son champ, est censé ne l'avoir pas visité depuis ; il sait néanmoins qu'il y a de l'ivraie dans le champ, et il sait aussi comment elle y est venue ; ses serviteurs, de leur côté, ne savent que penser ni que faire, comme si le cas était tout à fait nouveau et que les laboureurs palestiniens n'eussent jamais vu d'ivraie dans un champ : c'est que Jésus, après avoir semé l'Évangile, a quitté la terre, et que ses serviteurs y sont demeurés ; maintenant ils demandent à leur Maître glorifié, qui sait d'où viennent les scandales de l'Église, quelle conduite on doit tenir à l'égard de la semence diabolique, de ceux qui troublent l'ordre des communautés et nuisent à leur édification ; un paysan ne demanderait pas s'il faut arracher l'ivraie, mais les serviteurs du Christ peuvent le demander, parce qu'ils ignorent s'il faut rejeter impitoyablement hors de la société chrétienne tout membre négligent, suspect ou pécheur ; le dialogue entre le maître et ses gens, qui n'aurait pas de sens entre hommes des champs, est très significatif par rapport à l'histoire des premiers groupes chrétiens. Le maître semble établir entre ses serviteurs et les moissonneurs une distinction absolue qui n'a pas de raison d'être s'il s'agit d'un pro-

priétaire rural qui cultive son domaine : c'est que les serviteurs sont des hommes, les fidèles, surtout les directeurs d'Églises, et que les moissonneurs sont les anges qui assisteront le Christ dans le jugement dernier ¹. La précaution de ramasser l'ivraie en bottes, pour la brûler avant que l'on s'occupe du froment, ne répond à aucun intérêt du cultivateur : c'est que l'éloignement des pécheurs et des damnés est la condition préalable du bonheur des justes et des élus ; on lie les bottes d'ivraie, comme on lie pieds et poings de l'homme qui est entré sans robe nuptiale au festin du roi ², et ces bottes d'ivraie sont des catégories de pécheurs. Aucun élément de la parabole ne reste en dehors de l'allégorie, comme il arrive en d'autres récits où l'allégorie a l'air d'une interpolation. L'indication : « pendant que les hommes dormaient ³ », équivaut à : « pendant la nuit », et signifie que Satan fait ses coups dans les ténèbres, sans qu'on l'ait prévu et sans qu'on s'en aperçoive ; ce trait pourrait d'ailleurs avoir une signification plus précise, l'évangéliste entendant par « les hommes », non le maître, qui est Jésus glorifié, mais les serviteurs, c'est-à-dire les disciples héritiers de l'Évangile, qui sont demeurés sur la terre ; Satan profite de leur inaction ou de leur inattention pour accomplir son œuvre funeste. Le sens de la parabole est donc identique à celui du commentaire ; mais parabole et commentaire appartiennent à l'évangéliste, leur auteur envisageant une situation qui est celle des premières communautés chrétiennes, après un assez long temps de prédication apostolique, non celle de l'Évangile pendant le ministère de Jésus.

L'évangéliste n'a pas dû créer son allégorie de toutes

1. Cf. *supr.* p. 25, n. 1.

2. МАТТ. XXII, 13. Cf. *supr.* p. 24.

3. XII, 25.

pièces; il l'a plutôt construite sur une parabole plus courte ou une comparaison authentique, non la parabole de la Semence ¹, dans Marc ², mais une parabole distincte, parabole de l'Ivraie, puisque Matthieu l'appelle ainsi ³, et qui était analogue à celle du Filet ⁴. Les deux sont parallèles et ont été développées de la même façon; mais la parabole de l'Ivraie a été absorbée tout entière dans le commentaire allégorique, tandis que celle du Filet subsiste à côté de son explication. Cette parabole ⁵, en soi, n'était que la description d'une pêche: les pêcheurs ont jeté le filet; quand le filet a été plein, ils l'ont retiré; descendus sur le rivage, ils se sont mis à trier les poissons; ils ont pris ce qui était mangeable, l'ont déposé dans des vases préparés, et ils ont jeté, sans autre soin, ce qui n'était pas bon. Ainsi en est-il du royaume céleste; la séparation définitive des bons et des méchants se fera au dernier jour; la prédication de l'Évangile ne tend pas à constituer immédiatement une société de justes parfaits, mais à rassembler la masse sur laquelle s'exercera le jugement. Évangile et avènement du royaume sont des faits connexes, comme la pêche et le triage des poissons, l'un étant préliminaire à l'autre. Les pêcheurs ne figurent pas plus le Christ que les poissons en pot ne figurent les élus. Mais Matthieu l'entend autrement. « Le bon et le mauvais » représentent directement pour lui les bons et les mauvais chrétiens, distinction établie dans la parabole du Festin ⁶; le filet est l'Église, fondée par la prédication évangélique; la mer est le monde; le filet plein marque la fin des temps; les pêcheurs jetant le

1. HOLTZMANN, *op. cit.*, 249.

2. IV, 26-29.

3. V. 36.

4. JÜLICHER, II, 562.

5. MATTH. XIII, 47-48

6. Cf. *supr.* p. 24

mauvais poisson sont les anges exécutant le jugement du Christ sur les damnés. La perspective historique est la même que dans la parabole de l'Ivraie. Le commentaire des deux paraboles s'achève par la même description de « la fournaise de feu, où il y a des pleurs et des grincements de dents ¹ ». Primitivement, la parabole de l'Ivraie pouvait donc être un petit récit dont l'idée fondamentale et l'application étaient les mêmes que celles du Filet. Les deux paraboles étaient de simples comparaisons; Matthieu en a fait deux petits sermons sur les fins dernières.

Reste la parabole des Vignerons meurtriers ². Il n'est pas douteux que ce soit une allégorie. Le récit n'est consistant que dans le sens spirituel, et deviendrait un tissu d'in vraisemblances si on voulait le prendre à la lettre ³. On ne conçoit pas qu'un propriétaire assez puissant pour exterminer, sans autre forme de procès, les ouvriers qui ont sa vigne en location, laisse tuer l'un après l'autre ses serviteurs, et qu'il envoie même après eux son fils pour le faire tuer aussi. Mais le propriétaire est Dieu, la vigne est Israël; les serviteurs envoyés d'abord sont les prophètes; le fils envoyé en dernier lieu, et tué par les ouvriers, est Jésus lui-même; l'extermination des vignerons signifie la punition des Juifs; la prophétie de la pierre rejetée, qui devient pierre d'angle, se rapporte à la glorification du Christ ressuscité. La parabole contient donc une philosophie générale de l'histoire israélite, en tant que cette histoire a son point culminant et décisif dans l'apparition et la mort de Jésus. Il faut noter pourtant que le texte n'annonce pas formellement la réprobation des Juifs au profit des Gentils. Les mauvais vignerons sont le judaïsme incrédule, les pharisiens, le sanhédrin, tous ceux qui ont

1. V. 42 et v. 50.

2. MARC, XII, 1-12; MATTH. XXI, 33-46; LUC, XX, 9-19.

3. Cf. JÜLICHER, II, 402.

contribué à la condamnation du Sauveur et qui ont rejeté son message; les autres vigneron qui doivent prendre leur place ne sont pas désignés comme venant du paganisme; ce sont, en général, ceux qui ont cru à l'Évangile. Ce qui est dit du châtimeut, dans Marc ¹: « Il viendra et fera périr les vigneron », est si bref et vague, que l'on peut se demander si la ruine de Jérusalem est déjà pour le rédacteur un fait accompli, et s'il ne l'attend pas plutôt avec le grand avènement. La parabole et la citation prophétique qui la termine ² peuvent donc appartenir à une tradition ancienne, antérieure à la rédaction de nos Évangiles. Mais la citation prophétique se comprend beaucoup mieux comme argument des premiers chrétiens contre les Juifs que dans la bouche de Jésus. Cependant, elle est un complément nécessaire de l'allégorie dans la tradition qui nous a conservé celle-ci; elle appartient à la conclusion du récit, où la gloire du fils massacré devait être annoncée, bien qu'on ne pût la figurer dans un trait de la narration, par exemple, en disant que le fils était ressuscité après sa mort. L'ensemble représente l'idée que la génération apostolique avait de la mission de Jésus: Fils de Dieu que le Père avait envoyé, qui avait été tué par les chefs de la nation et glorifié par Dieu. C'est le thème des prédications qui sont attribuées, dans le livre des Actes ³, aux premiers prédicateurs chrétiens, et il n'y avait pas lieu, avant l'événement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine. Comme beaucoup d'allégories, celle-ci n'a qu'une valeur de conception théorique et théologique; à la diffé-

1. XII, 9.

2. Ps. cxvii, 22-23. La faveur dont ce texte a joui auprès des premiers chrétiens est attestée par ACT. IV, 11; I PIER, II, 7. Le supplément qui est ajouté dans LUC, XX, 18, est une glose inspirée d'Is. VIII, 15; XXVIII, 13; DAN. II, 35. JÜLICHER (II, 401) conjecture que l'évangéliste a pu la trouver après Is. XXVIII, 16.

3. Cf. II, 22-23; 13-15; IV, 10-11 (*supr. cit.*); V, 30-31.

rence des paraboles, elle ne se distingue ni par l'originalité de l'invention, ni par la psychologie du développement, ni par la valeur morale de l'application¹. Ce n'est pas réellement une parabole, c'est une apocalypse. Jésus n'aurait pas eu l'intention de gagner ceux à qui il s'adressait, il les aurait déclarés perdus et réprouvés, non pour les amener à résipiscence, mais pour manifester la connaissance qu'il avait des décrets divins, pour fournir un argument dans l'avenir à ses apologistes. Une telle attitude, même et surtout quand il s'agit du Christ, n'est pas d'un personnage vivant et agissant. Il est fort étrange que le discours excite les auditeurs à commettre aussitôt le crime dont on vient de leur signaler les conséquences². L'allégorie était facile à comprendre pour les évangélistes, et elle est très intelligible pour le lecteur chrétien : elle l'aurait été beaucoup moins pour ceux qui écoutaient Jésus dans le temple. Il est vrai que les Juifs ne sont pas censés avoir compris la parabole ; ils ont compris seulement qu'elle était dite à leur sujet et contre eux ; mais leur colère n'est justifiée que s'ils ont compris où Jésus voulait en venir ; et si Jésus s'est proclamé Fils de Dieu devant tant de témoins qui ont su ce qu'il disait, on ne voit plus pourquoi sa cause sera si difficile à instruire devant le grand prêtre. Dans sa forme traditionnelle, l'allégorie des Mauvais vigneron est un morceau d'apologétique chrétienne. On ne saurait dire si elle a eu pour point de départ une simple parabole. Cette hypothèse n'est pas indispensable. Le passage d'Isaïe³, qui est imité dans le commencement, était connu des premiers chrétiens et s'entendait comme une prophétie de la réprobation d'Israël ; la vigne, comme élément de parabole

1. JÜLICHER, II, 406.

2. *Id. ibid.*

3. v, 1-2.

authentique, se rencontrait dans la parabole des Ouvriers et dans celle du Figuier. Ces deux paraboles ayant été de bonne heure interprétées allégoriquement, il était facile d'établir sur le thème de la vigne, avec Isaïe, l'envoi des serviteurs dans le Festin, les faits accomplis et le texte du psaume, le tableau apocalyptique inséré dans la prédication hiérosolymitaine de Jésus.

Ce tableau a été emprunté à Marc par les deux autres Synoptiques, mais il ne semble pas avoir été composé pour occuper la place où il est maintenant. Il arrive d'une façon très inattendue, dans le second Évangile, après que Jésus a réduit les prêtres au silence, en leur demandant leur avis sur la mission de Jean-Baptiste ¹. L'incident est clos, et l'on ne voit pas la raison de ce qu'on lit ensuite ² : « Et il se mit à leur parler en paraboles », transition artificielle pour introduire un discours qui n'a aucun rapport avec les circonstances précédemment indiquées. La conclusion du récit est singulière. La parabole ayant défini la situation providentielle des autorités hiérosolymitaines à l'égard du Christ, à savoir que les Juifs doivent être ses meurtriers, pour causer leur propre ruine et sa gloire, comme si l'on voulait montrer ensuite l'accomplissement de la prophétie, on ajoute que les membres du sanhédrin, se sentant visés par la parabole, songeaient à s'emparer de Jésus et en étaient empêchés par la crainte du peuple. L'indication ne porte pas sur un incident particulier; elle décrit un état de choses qui existe depuis la parabole, et elle découvre la perspective de la passion ³. Mais brusquement cette perspective se referme, Marc disant, pour finir ⁴ : « Et le laissant, ils s'en allèrent ». Matthieu et Luc

1. MARC, XI, 27-33.

2. XII, 1.

3. V. 12. καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον ἕγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τῆν παραβολὴν εἶπεν.

4. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

ont corrigé cette bizarrerie ¹, qui n'en est pas moins précieuse à noter. L'allégorie de la vigne ne rejoint pas mieux son contexte à la fin qu'au commencement. Le départ des prêtres est la conclusion naturelle de l'anecdote qui précède la parabole ; il a d'abord servi de transition entre cet épisode et la question du tribut ². La parabole est une pièce rapportée. Comme elle a été rapportée toute faite, on peut se demander si elle n'a pas occupé une autre place, mieux appropriée à son contenu, dans une source ou une rédaction antérieure du second Évangile. Cette allocution, qui décrit l'issue fatale du ministère de Jésus à Jérusalem, et qui aboutit aux manœuvres du sanhédrin pour s'emparer du Sauveur, n'aurait-elle pas été, à un moment donné, l'épilogue de la prédication hiérosolymitaine, et le préambule de la passion ? Une preuve matérielle de cette hypothèse paraît subsister au début du récit de la passion dans Marc ³, où on lit : « Or la Pâque et les Azymes avaient lieu dans deux jours, et les chefs des prêtres et les scribes cherchaient comment ils se saisiraient de lui, par ruse, pour le mettre à mort. Car ils disaient : « Pas dans la fête, pour qu'il n'y ait pas de tumulte parmi le peuple. » Sauf la mention de la Pâque, c'est ce qui est dit, en termes un peu atténués, à la fin de la parabole : « Et ils cherchaient à se saisir de lui, et

1. Matthieu, qui a logé les Deux fils avant les Vignerons, attribue aux deux paraboles l'irritation des auditeurs (xxi, 45) ; il explique leur crainte à l'égard du peuple : c'est que celui-ci tenait Jésus pour prophète (v. 46, d'après Marc, vi, 15 ?) ; il ne parle pas de leur départ, voulant encore leur faire adresser la parabole du Festin, mais il s'en souviendra au commencement de l'anecdote suivante (xxii, 15) : τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι κτλ. Luc (xx, 19) transforme en incident particulier les manœuvres des prêtres et des scribes, disant qu'ils « cherchèrent à mettre la main sur lui à l'heure même », et il efface la mention de leur départ.

2. Le texte cité p. 54, n. 4, venait très naturellement entre Marc, xi, 33 et xii, 13.

3. xiv, 1-2.

ils craignirent la foule ; car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux la parabole. » Quand celle-ci précédait immédiatement la passion, on lisait sans doute ¹ : « Et ils comprirent qu'il avait dit pour eux la parabole. Et ils cherchaient comment ils se saisiraient de lui, par ruse, pour le mettre à mort. Car ils disaient : « Pas dans la fête, pour qu'il n'y ait pas de tumulte parmi le peuple. Or, la Pâque et les Azymes avaient lieu dans deux jours ; et comme il était à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, etc. » La transposition de la parabole aura compris la notice concernant les manœuvres du sanhédrin, parce qu'on tenait encore à signaler l'impression produite par le discours de Jésus. De légères modifications auront été pratiquées dans le texte, pour dissimuler l'arrachement et le double emploi ; car il fallait répéter la notice pour introduire le récit de la passion, et on l'a répétée, probablement dans sa forme primitive, après l'indication chronologique ² qui se rapportait d'abord, et beaucoup plus naturellement, à l'anecdote de l'onction et à la trahison de Judas. La gaucherie qui se remarque au début de la passion est ainsi expliquée. La transposition aura été occasionnée par l'insertion du discours apocalyptique qui remplit maintenant le chapitre xiii de Marc ³. On aura pensé que cette grande description du jugement et de la parousie ferait meilleur effet que l'allégorie de la Vigne, comme couronnement du ministère hiérosolymitain et correctif du crucifiement. Il semble que, dans la

1. (xii, 12 b.) και ἔγνωσαν [οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς] ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν, (xiv, 1 b.) καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν. (2.) ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μὴ ποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. (1 a.) Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, (3.) καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ κτλ.

2. xiv, 1 a, n. 1.

3. Supposé qu'il n'y ait pas d'autres transpositions ou additions, xii, 1-11 pourrait se lire sans difficulté après xii, 38-44.

combinaison primitive, qui était déjà didactique, non historique, la parabole des Mauvais vigneron ait fait pendant à la parabole du Semeur avec son interprétation. Le Semeur, au commencement, expliquait l'insuccès de la prédication de Jésus aux Juifs; la Vigne, à la fin, expliquait le drame qui a clôturé le ministère du Christ. Le Semeur a été commenté, et la Vigne composée en vue de la place qu'on leur assignait, et pour les besoins de l'apologétique chrétienne. Il était dans l'ordre des desseins providentiels que les paraboles fussent obscures, pour coopérer à l'endurcissement des Juifs; de même, la mort du Sauveur a été permise pour leur châtement et pour la gloire du Christ. L'histoire des Mauvais vigneron n'est probablement pas à compter parmi les paraboles de Jésus; c'est plutôt un produit de la tradition allégorisante qui s'est exercée sur les paraboles ¹.

Ainsi, parabole et allégorie sont deux choses essentiellement distinctes. Toutes les paraboles de Jésus, autant qu'elles nous sont parvenues avec des garanties d'authenticité, relèvent de la comparaison non de l'allégorie. Il va de soi que, dans une comparaison, les deux termes sont à prendre au sens propre, et aussi le point sur lequel porte la comparaison; faute de quoi, le discours n'ayant pas de signification déterminée, l'esprit s'égare à la poursuite d'une chimère. Quand le retour du Christ est comparé à l'arrivée d'un voleur ², il n'y a pas à chercher en quoi le voleur peut représenter le Christ, ou comment le Christ peut être voleur; les deux termes de la comparaison ne sont intelligibles qu'à condition de rester distincts; l'objet de la comparaison est l'imprévu des deux visites, celle du voleur, terme connu, aidant à comprendre l'imprévu de la parousie, terme inconnu. Un des termes peut

1. JÜLICHER, II, 406.

2. MATH. XXIV, 43 (LUC, XII, 39).

être sous-entendu, sans que la comparaison devienne pour cela une allégorie. Lorsque Jésus a dit ¹ : « On ne coud pas une pièce neuve à un vieil habit... on ne met pas de vin nouveau dans de vieilles outres », il n'a pas voulu figurer dans les étoffes, le vin et les outres, des réalités spirituelles, mais éclaircir, par une double comparaison, un terme visé implicitement et facile à suppléer dans les circonstances où le discours a été tenu. Le point sur lequel portait l'analogie des deux termes était l'incompatibilité du neuf et du vieux. Deux allégories l'une sur l'autre ne rendraient pas le rapport plus évident ; car on serait obligé de deviner ce que signifient l'habit et la pièce, puis le vin et les outres, et l'on perdrait de vue l'objet principal de la leçon. La double comparaison ne sert qu'à faire valoir une vérité d'expérience commune, en vue de l'application qu'en fait le paraboliste. Vieux et neuf, pièce neuve et vieil habit, vin nouveau et vieilles outres, ne vont pas ensemble ; de même, Évangile et tradition pharisaïque ne sont pas à concilier. Il ne s'ensuit pas que l'Évangile ressemble à une pièce d'étoffe ou à du vin, ni que la tradition pharisaïque ressemble à un habit ou à une outre. Les termes de la comparaison ne se confondent pas, ils n'ont entre eux de commun que les qualités de vieux et de neuf, d'où se déduit l'application de la double similitude ². Beaucoup d'autres sentences se présentent dans les mêmes conditions. Si quelques-unes sont devenues obscures pour nous ³, c'est par un défaut de la tradition qui, en retenant le terme sensible de la comparaison, a oublié ou négligé le terme spirituel, fourni à l'origine par les circonstances du discours.

La parabole proprement dite se distingue de la compa-

1. MARC, II, 21-22.

2. Cf. JÜLICHER, I, 85-87 ; II, 199.

3. Par exemple MATTH. XXIV, 28 ; LUC, XVII, 37.

raison simple en ce qu'elle forme un récit complet, une fable. Les éléments descriptifs et narratifs de cette fable ne sont nullement symboliques, mais le récit a son objet particulier, on peut dire sa pointe, laquelle comporte une application à l'ordre religieux et moral, par voie d'argument fondé sur l'analogie, c'est-à-dire encore par voie de comparaison. La parabole ne renferme pas plus de mystère que la comparaison commune. C'est un moyen d'instruction ou de démonstration tout semblable, mais qui a son point de départ dans un cas particulier, ou qui semble tel, tandis que la comparaison part de faits généraux et d'expérience vulgaire ¹. Dans les comparaisons citées plus haut, la force de la preuve vient de la solidité du principe général que font valoir les exemples de la pièce neuve et du vieil habit, du vin nouveau et des vieilles outres. Dans la parabole, ce qui fait le nerf de l'argument est l'évidence du cas particulier : faut-il s'étonner que la parole évangélique ne porte pas fruit en tous ceux qui l'entendent, et n'est-ce pas ce qui arrive au blé que le semeur jette dans son champ ? Ne faut-il pas être prêt pour l'avènement du royaume, si l'on ne veut en être exclu, comme les cinq jeunes filles qui arrivèrent au festin des noces quand l'époux était entré et la maison fermée ? Le juste a-t-il le droit de se plaindre que Dieu pardonne, puisqu'il ne saurait blâmer le père du prodigue d'avoir fêté le retour de son fils ? Et d'autre part, ne convient-il pas que Dieu refuse le pardon à celui qui ne pardonne pas, comme le roi de la parabole se montra impitoyable pour le serviteur qui avait été sans pitié pour son compagnon ?

A cet égard, la parabole ne diffère pas de la fable, qui est, par ses origines, un genre populaire, la morale en action de philosophes inconscients. Comme la fable, la parabole est un récit fictif qui sert à faire valoir une idée

1. JÜLICHER, I, 96.



d'un autre ordre, à raison de l'analogie qui existe entre cette idée et l'objet du récit, ou bien qui, dans un exemple particulier très significatif, montre une vérité générale. La parabole est une espèce de fable qui se distingue de la fable commune en ce que son application est rigoureusement limitée aux vérités de l'ordre religieux et moral, à l'économie et aux exigences du royaume annoncé par Jésus, et que sa matière est empruntée à l'expérience actuelle, aux phénomènes de la nature, du monde végétal et du monde humain. Elle évite ce qui ressemblerait à une personnification des êtres inférieurs; elle ne fait pas parler les arbres, comme la fable de Jotham, et à plus forte raison, elle s'abstient de faire parler les animaux, soit que ce genre de fiction, à raison de ses affinités mythologiques, répugnât à l'esprit religieux d'Israël, soit plutôt qu'il ne convint pas à la parfaite sincérité de l'Évangile¹. La matière des paraboles est prise de ce qui arrive, et non de ce qui n'arrive pas. De ces deux différences de fond résulte une différence dans le ton, celui de la parabole étant toujours grave, sans cesser d'être naturel, et ne s'égayant jamais jusqu'à la plaisanterie et au pur comique, ce que la fable vulgaire ne s'interdit pas. Jamais les personnages des paraboles ne sont tournés en caricature, bien que les occasions n'aient pas manqué.

Les paraboles, abstraction faite des retouches et additions allégoriques, sont des récits équilibrés aussi parfaitement que les fables les mieux construites. Les invraisemblances, les exagérations et les contradictions qu'on a voulu souvent y relever ne sont pas primitives.

1. La comparaison avec les renards et les oiseaux (MATTH. VIII, 20; LUC, IX, 58), et surtout celle des vautours et du cadavre, citée p. 57, n. 2, montrent qu'une parabole tirée des mœurs des animaux ne répugnait pas à l'esprit de l'Évangile. Le fait est qu'il ne s'en est point conservé de telles, car la parabole des Cent brebis ne met réellement en scène que le berger.

Dans la parabole du Serviteur impitoyable, la dette de dix mille talents paraît excessive; mais elle fait antithèse avec les cent deniers, et c'est seulement à la réflexion que l'on trouve trop fort le chiffre qui, d'ailleurs, pourrait avoir été majoré par Matthieu ¹. La tradition n'a conservé que les esquisses des paraboles; les arêtes des récits sont, pour ainsi dire, tout ce qui en reste, et les traits primitifs sont ainsi plus accentués peut-être qu'ils n'étaient dans les discours de Jésus. La parabole met parfois en discours ce qui, dans un genre moins populaire, serait exprimé en forme d'analyse psychologique. Le serviteur qui a caché l'argent de son maître ² lui dit qu'il le savait dur et avide; c'est ce qu'il a pensé, ce n'est peut-être pas ce qu'il aurait pu dire, quoique la liberté de ce langage soit explicable de la part d'un homme sans éducation, parlant à un propriétaire qui, dans le récit primitif, n'avait pas non plus de façons aristocratiques. Le mauvais juge s'avoue à lui-même qu'il ne craint pas Dieu et qu'il ne respecte pas les hommes ³; c'est l'idée qu'on doit avoir de son caractère, mais il n'a pas dû s'en donner lui-même la définition. Dans les paraboles, comme dans les légendes populaires, le monologue et le dialogue suppléent à l'explication raisonnée des sentiments, qui serait chose trop fine dans un conte et pour ceux à qui les contes s'adressent. Nonobstant cette particularité, les paraboles sont pleines de naturel, et les rapports qu'elles décrivent ne sont pas arbitrairement inventés pour l'application de la fable. Le Prodiges, les Talents, les Ouvriers de la vigne, le Serviteur impitoyable sont des histoires

1. JÜLICHER, I, 161, II, 305. Le rédacteur du premier Évangile opère volontiers avec de gros chiffres; il est assez probable qu'il a substitué les talents aux mines dans la parabole qui lui est commune avec Luc.

2. MATTH. XXV, 25; LUC, XIX, 21.

3. LUC, XVIII, 4.

aussi naturelles que les faits de chaque jour. Ces histoires sont des tableaux complets en eux-mêmes, non des ébauches, comme certains récits du quatrième Évangile, par exemple la démarche de Nicodème ¹ et les noces de Cana ², que l'auteur paraît oublier de finir, quand il en a tiré tout ce qu'il voulait. Il faut que la fable soit achevée pour qu'on arrive à sa morale, puisque celle-ci résulte de l'histoire entière, non de tel trait particulier de la description. Le récit doit donc être conduit jusqu'à un point culminant où l'anecdote a son intérêt, et au delà duquel on n'a besoin de rien apprendre ³. La parabole des Ouvriers de la vigne est bien finie, car il était inutile de dire si les ouvriers de la première heure avaient été contents de l'explication donnée par le maître; ils ont dû être satisfaits, et ils auraient eu grand tort de ne l'être pas. On ne tient pas plus à être instruit de ce qu'ont pu faire les cinq jeunes filles étourdies après avoir frappé en vain à la porte de l'époux; elles avaient manqué le festin, et il s'agissait seulement de savoir si elles arriveraient à temps. De même pour le figuier stérile ⁴; on ne dit pas s'il a porté fruit la quatrième année: c'est que l'incertitude est la conclusion même de l'histoire; le sort de l'arbre dépend de ce qu'il donnera ou ne donnera pas. Pour entendre les paraboles, il faut se placer en face de la situation indiquée par le récit, et se dire, l'histoire comprise: il en est ainsi du royaume des cieux ⁵.

L'application n'est pas toujours marquée dans les Évangiles, ou bien elle l'est quelquefois par conjecture des évangélistes. Comme la tradition a retenu des indices ou des moitiés de comparaison, elle a retenu des paraboles.

1. JEAN, III, 1-21.
2. JEAN, II, 1-10.
3. JÜLICHER, I, 102.
4. LUC, XIII, 6-9.
5. JÜLICHER, I, 103.

les dont le rapport spécial avec le royaume céleste n'est pas expressément formulé. La plupart des paraboles, sinon toutes, avaient été dites en vue d'une occasion particulière, pour le besoin de tels auditeurs, dans telles circonstances données. A peine était-il nécessaire d'indiquer la conclusion morale, qui était suggérée par les antécédents de la parabole. Il n'était pas besoin de rien ajouter à l'histoire du Fils prodigue. L'objet d'autres fables, qui ont été conservées en forme plus brève, a pu être aussi clair pour les premiers auditeurs, quoiqu'il ait cessé de l'être pour la tradition, qui avait oublié l'occasion historique des récits, et pour le lecteur moderne, qui peut à peine reconstituer cette occasion par conjecture. Ni les combinaisons rédactionnelles des évangélistes, qui rattachent les paraboles à d'autres discours, comme fait ordinairement Matthieu ¹, ni les introductions qu'ils leur ont données en les déduisant parfois des récits eux-mêmes, comme il arrive souvent à Lue ², ni les conclusions

1. Les sept paraboles du royaume des cieux, au c. XIII; le Serviteur impitoyable (XVIII, 23-34), parmi les sentences du pardon; les Ouvriers (XX, 1-15), après la parole sur les premiers qui deviennent derniers; les Deux fils (XXI, 28-32) et le Festin (XXII, 1-14), autour des Vignerons; les Deux serviteurs (XXIV, 45-51), les Dix vierges, les Talents, à la fin de l'apocalypse synoptique.

2. Transition artificielle, X, 20, pour relier le Samaritain à la leçon du grand précepte; au c. XI, l'Ami importun vient naturellement dans une instruction sur la prière; le Riche insensé (XII, 16-21), dans une série de leçons concernant le renoncement et le détachement des biens terrestres; les Deux serviteurs (XII, 42-48), dans un recueil de sentences mêlées, sur la vigilance en attendant l'avènement du royaume; le Figuier stérile (XIII, 6-9) est mis en rapport avec deux faits où l'on pouvait voir des châtiments providentiels; le Sénevé et le levain (XIII, 18-21), avec l'histoire de la femme guérie le jour du sabbat (cf. *supr.* p. 14, n. 4); on a dit plus haut (p. 19, n. 6) par quel artifice est amené le Festin, au c. XIV; la Tour et le Roi qui s'en va en guerre sont combinés avec la parole concernant l'obligation de « haïr » ses parents, et la mise en scène, XIV, 25, est éréée en vue de cette instruction; de même, XV, 1-2, pour les paraboles de la miséricorde; XVI, 14-15, entre l'Eco-

qu'il leur arrive aussi d'en tirer ne sont des moyens critiquement sûrs pour fixer la leçon qui se dégageait de telle ou telle parabole. On a déjà vu que les évangélistes ne s'accordent pas toujours dans l'indication des circonstances historiques, parce que la tradition ne leur avait donné que la parabole, et qu'ils ont choisi eux-mêmes, plus ou moins heureusement, le cadre où ils la mettent. Ce serait méconnaître le sens primitif de la parabole des Mines que de s'en rapporter au préambule du rédacteur évangélique : « Il dit une parabole, parce qu'il était près de Jérusalem et que (ses auditeurs) pensaient que le royaume de Dieu allait se manifester aussitôt. » Dans sa forme primitive, la parabole des Mines concernait la préparation au jugement de Dieu, non le retardement de la parousie. L'introduction est en rapport avec les suppléments allégoriques de la parabole¹; et parce que la ruine de Jérusalem est visée dans ces additions, l'évangéliste a pensé que la parabole entière avait été dite pour signifier que la parousie aurait lieu seulement après la punition des Juifs. Avant de chercher l'application primitive du récit, il faut donc le dégager de l'hypothèse énoncée par l'évangéliste dans son préambule, et des additions allégoriques sur lesquelles l'évangéliste a fondé son hypothèse. Matthieu a détourné volontairement de son objet la conclusion de la Brebis perdue². La parabole de la Veuve est suivie d'une réflexion sur l'imminence du jugement divin contre les persécuteurs des croyants³, qui introduit l'eschatologie dans une leçon morale. Obligé de recourir à la conjecture

nome infidèle et Lazare; xviii, 1, avant la Veuve et le juge, a été tiré de la parabole, ainsi que xviii, 9, devant le Pharisien et le publicain, xix, 11, devant les Mines.

1. Le départ du Christ pour le ciel, et son retour, figurés dans xix, 12; au v. 27 la ruine de Jérusalem se confond dans la perspective avec la parousie.

2. Cf. *supr.* p. 17.

3. Luc, xviii, 7-8 a.



pour déterminer l'objet des paraboles, l'historien ne peut se régler que sur le caractère même des récits paraboliques, assuré que leur morale concerne des relations qui existent ou doivent exister dans le royaume de Dieu.

Les paraboles ont un but pratique. Ce ne sont pas des instructions spéculatives sur le royaume et les conditions extérieures de sa réalisation; ce sont des argumentations d'ordre moral et qui s'adressent à la volonté ¹. Des allégories profondes, où l'intelligence aurait cherché la clef des mystères, ne convenaient pas à cette fin. Une parabole qui aurait eu besoin d'explication aurait été aussi insupportable et inutile que l'est une comparaison qui a besoin d'éclaircissement. La parabole elle-même expliquait quelque chose, un devoir, et n'avait pas besoin d'être expliquée. Le Festin de l'Évangile n'avait pas plus besoin de commentaire que la Cigale et la fourmi. Rien que le mélange d'allégorie supposerait une préparation réfléchie de l'orateur, et l'intention d'étonner l'auditeur plutôt que celle de le toucher. La simplicité des paraboles convient donc à leur nature d'instructions morales et populaires. Ni Jésus ni ses paraboles ne sont diminués parce que chacune de ces fictions ne se rapporte qu'à l'illustration d'une seule idée, comme une fable ordinaire. Telle était la condition normale d'efficacité pour des instructions de ce genre. A vouloir les enrichir, on les prive de réalité. C'est au contraire la parfaite harmonie d'un petit récit, clair et homogène, où il n'y a rien de superflu, avec une leçon précise touchant le gouvernement de la vie, qui les fait vraies et qui les fait belles ².

1. JÜLICHER, I, 105.

2. JÜLICHER, I, 110-111, montre fort bien que, dans le Semeur et dans les Ouvriers, les sortes de terrains improductifs et la succession des appels sont destinés à marquer, ici les différentes causes de stérilité, là les différences dans la durée du travail; que la triple distinction suffit; que plus de détails auraient surchargé le récit; que ce qu'il y en

A. Loisy.

Car les paraboles ont leur beauté. A prendre certaines d'entre elles avec leur commentaire allégorique, on trouverait, et l'on a trouvé, qu'elles manquent d'équilibre, et que des histoires aussi incohérentes n'étaient pas pour satisfaire un goût délicat. Mais ce reproche ne s'applique pas aux paraboles de Jésus. Si la matière est commune, c'est que le genre le demande ; si le développement n'accuse pas l'ombre de prétention littéraire, il a ce naturel parfait qui est supérieur à l'art le plus fin ; jamais l'idée n'est basse ni l'expression triviale. On a pu être choqué, parce qu'on les comprenait mal, de certaines paraboles dont la moralité semblait trop large¹, ce qui serait assurément le plus grave défaut dont puisse être atteint un récit qui n'a d'autre raison d'être que l'instruction morale. On ne voyait pas que le mauvais juge, l'économe infidèle, l'homme au trésor ne sont pas plus des modèles à imiter que le sénevé qui pousse et le levain qui fait fermenter la pâte. La morale des personnages et la morale de la fable sont deux choses très distinctes. La fourmi de La Fontaine n'est pas un type de charité, ni la cigale un type de prudence ; cependant la leçon qui résulte de la fable où elles figurent est moralement irréprochable. Le mauvais juge et les autres personnages sont des individus réels, comme on en rencontrait quotidiennement ; de leur manière de faire, qui n'est pas à louer en elle-même, on déduit, par analogie, une leçon qui est excellente, tout comme on tire un bon enseignement de la rencontre ménagée par le fabuliste entre la fourmi avare et la cigale imprévoyante. Les paraboles sont donc belles comme fables, et d'une beauté unique à raison de leur caractère particulier, de la haute inspiration qui

a contribué à l'efficacité de la conclusion, sans correspondre, d'ailleurs, allégoriquement à la variété des défauts ou à celle des mérites humains.

1. Cf. RENAN, *Évangiles*, 277.

pénètre ces simples récits. Il va de soi que, si l'on se place uniquement au point de vue littéraire, les paraboles ne sont à comparer qu'avec des œuvres du même genre. La beauté d'une fable n'est pas celle d'une épopée, ni d'une tragédie, ni d'une ode. C'est dans leur ordre que les paraboles sont de petits chefs-d'œuvre, par leur variété, par la vie et la sobriété de la description, la clarté, l'adaptation parfaite du récit à son application¹. Leur beauté est toute de nature et spontanée ; on peut dire qu'elle a été rencontrée, sans avoir été cherchée ; elle naît de leur absolue sincérité, non de ce charme apprêté des œuvres qu'on appelle littéraires. La nature et la vie, regardées par une âme religieuse, lui parlent de Dieu et deviennent comme une prophétie de ses secrets desseins. La comparaison et la parabole sont les fruits de cette contemplation, qui n'est pas une étude ; le sens de la réalité y collabore à l'expression de l'idéal. C'est par cette voie de l'image et de la comparaison que l'Oriental a coutume d'aborder les problèmes religieux ; c'est par là que l'homme sans culture les comprend et se les représente ; et l'on peut dire, même en parlant de Jésus, qu'il a incarné à cet égard l'esprit de l'humanité, qu'il a eu le génie de la parabole².

Les quatre récits de Lue³, qui ont forme d'exemples et non de comparaisons fondées sur un rapport d'analogie, constituent une catégorie spéciale parmi les paraboles évangéliques ; ils sont qualifiés aussi de paraboles et ne

1. Cf. JÜLICHER, I, 155-160.

2. Cf. JÜLICHER, I, 145, et 155 : « In seinen Parabeln wird die Freude des Morgenländers an bunten Bildern, wie das Sehnen des Abendländers nach klaren Gedanken zufriedengestellt ; er gehört wirklich nicht einer Nation oder einem Völkerkreise nur an ; seine hohe Originalität steht über den Gegensätzen : es ist schön dass wir ihn unter dem Namen *des Menschen Sohn* verehren dürfen. »

3. Riche insensé, Riche et Lazare, Samaritain, Pharisiens et publicain

sont pas moins remarquables que les autres. Ils sont également fictifs, bien qu'on ait pu se demander si ce n'étaient pas des histoires vraies ¹, parce que Jésus les raconte comme si elles étaient arrivées. Ces récits se mouvant dans la sphère des intérêts spirituels, la leçon qui s'en dégage est directe et ne se fonde pas sur un raisonnement analogique. Ce sont des cas typiques d'où ressort avec évidence l'instruction générale qu'on veut donner. Il n'y a pas plus d'allégorie dans ces paraboles que dans les autres. Le pharisien est orgueilleux, comme Lazare est pauvre; mais le pharisien ne représente pas l'orgueil, ni Lazare la pauvreté. Le cas du premier fait comprendre seulement qu'un juste content de lui-même est moins agréable à Dieu qu'un pécheur qui reconnaît humblement ses fautes; et le cas du second, qu'un pauvre à qui appartient le bonheur de l'éternité est plus enviable qu'un riche à qui l'enfer est réservé. Nombre de fables communes portent ainsi leur morale en elles-mêmes ².

1. Surtout pour Lazare, qui est désigné par son nom. MALDONAT (II, 280) croit devoir admettre un mélange d'histoire et de parabole, en alléguant 1° que l'on prouve par le même argument l'historicité de Job (la preuve n'en est pas plus solide; si le pauvre a un nom, ce doit être pour faciliter le jeu de dialogue entre le riche et Abraham); 2° que les paraboles ne sont pas ordinairement prises de ce qui arrive en l'autre vie, et que le Christ seul a pu parler de ces choses, comme il fait ailleurs des choses de la nature et de la vie présente (argument qui tend à rendre suspecte l'authenticité même du récit, puisque la force probante des paraboles réside en ce que leur matière est prise dans l'ordre des choses observables; l'exemple ne prouve plus rien si l'on conteste, comme Maldonat, que le riche en enfer ait pu converser avec Abraham; cf. p. 33, n. 7); enfin, 3° que « ea totius Ecclesiae sententia est, quae duos facit Lazaros (celui de la parabole, et celui de JEAN, XI) et utriusque cultum exhibet ac dedicat templum... Nec enim Ecclesiae personae quae numquam fuisset cultum exhiberet (fait qui, pour l'historien, prouve seulement le crédit dont a joui autrefois l'opinion dont il s'agit). A propos du Pharisien et du publicain, Maldonat dit (II, 313) que ce doit être une parabole, « quanquam incertum est situe ista parabola an historia ».

2. Par exemple, les Voleurs et l'âne, la Mort et le bûcheron, l'Enfant et le maître d'école, etc.

Dans ces quatre paraboles, si le récit n'instruit pas au moyen d'une comparaison, il sollicite directement l'auditeur à en faire une, en examinant ses propres sentiments et sa conduite en regard de l'exemple proposé. La notion du *mashal* y est par là réalisée ¹, et l'on ne contestera pas que les héros de ces histoires soient restés en proverbe et en leçon pour la postérité. Les tableaux ont la même vie, le même naturel et la même unité que les autres. On pourrait objecter que l'histoire de Lazare a une conclusion double, attendu que la première partie tend à montrer comment la vie future fournit une sorte de compensation à la vie présente, donnant le bonheur à qui a souffert, et la peine à qui a joui, tandis que la seconde partie fait ressortir l'endurcissement des frères du riche, personnages dont la première partie n'avait même pas mentionné l'existence. Mais ce supplément, bien reconnaissable comme tel dans la rédaction ², est une allégorie qui figure l'incrédulité des Juifs à l'égard du Christ ressuscité ³. Les cinq frères ne sont pas cinq hommes opulents qui oublieraient d'apprendre dans la Bible à se détacher de leurs biens : la prédication du renoncement n'est pas une spécialité de Moïse et des Prophètes ; ce que les Livres saints enseignent, c'est la foi qui sauve ; les cinq frères n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, parce qu'ils ne savent pas y retrouver le Christ ; et l'on affirme que la résurrection d'un mort ne les toucherait aucunement, parce que la résurrection de Jésus n'a fait aucune impression sur les Juifs. La parabole devient une allégorie destinée à expliquer la réprobation d'Israël. Intelligible comme pensée de la tradition chrétienne, cette allégorie aurait

1. JÜLICHER, I, 113.

2. La parabole est contenue dans Luc, xvi, 19-25 ; le v. 26, qui fait transition entre ce récit et l'allégorie que présentent les vv. 27-31, est une pièce de suture et en a toutes les apparences.

3. Cf. JÜLICHER, II, 638-641.



été dépourvue de sens dans la bouche du Sauveur, puisqu'elle suppose sa mort et sa résurrection, la résistance du judaïsme à la nouvelle foi, la controverse des chrétiens avec les Juifs sur les prophéties messianiques. Elle est superposée à la parabole, dont elle altère la signification et l'unité primitives. Un peu de confusion se remarque aussi dans la finale du Samaritain ¹, la question que Jésus fait au scribe qui l'a interrogé n'étant pas dans le droit fil du récit. Simple défaut de rédaction, qui provient de ce que Luc a voulu rattacher à l'anecdote concernant le grand commandement ² une parabole où était décrit un acte de charité. La combinaison est artificielle. Il résultait de la parabole qu'un Samaritain charitable est plus près de Dieu qu'un ministre de Dieu sans charité. La finale primitive devait être conçue dans ce sens : qui des trois, prêtre, lévite, Samaritain, est le plus digne du royaume des cieux ³ ?

La parabole évangélique était donc une simple fable dont l'application avait pour objet le royaume de Dieu ; elle était à prendre à la lettre ; elle était parfaitement claire, apte à rendre intelligible à la masse du peuple la religion de Jésus. Si tous ceux qui ont entendu le Christ n'ont pas été gagnés à l'Évangile, ce n'est pas que son enseignement ait été obscur, c'est que, dans l'ordre des choses morales, la persuasion naît de la bonne volonté autant et plus que de l'intelligence. Tous les pharisiens qui ont pu entendre la parabole du Pharisien et du publicain l'ont certainement comprise ; mais, pour entrer dans les sentiments du publicain, il ne suffisait pas de comprendre la leçon. L'allégorie, qui aurait nui à la clarté des paraboles, n'y a eu aucune place. Autant qu'on en peut juger d'après les textes critiquement examinés,

1. Luc, x, 36

2. x, 25-28, transposition de Marc, xii, 28-34. Cf. p. 63, n. 2.

3. Cf. JÜLICHER, II, 597.

tout ce qui est allégorie, dans les discours attribués à Jésus par la tradition synoptique, vient de cette tradition, et doit être regardé comme une sorte d'explication jointe à l'enseignement authentique du Sauveur.

§ III. — BUT DES PARABOLES.

Il ne serait pas difficile de dire pourquoi Jésus a parlé en paraboles, si la question ne s'était posée devant les évangélistes, et s'ils n'y avaient répondu. Étant donné ce qu'ont été les paraboles et les conditions dans lesquelles on sait qu'elles furent prononcées, l'historien n'hésiterait pas à dire que les paraboles étaient destinées, dans la pensée de leur auteur, à rendre aussi évidentes et persuasives que possible les leçons qu'elles contiennent. Pourquoi le Sauveur aurait-il pris ce genre populaire, sinon parce que rien ne convenait mieux à un enseignement donné au peuple par un prédicateur sorti des rangs du peuple, et parce que son esprit allait spontanément à ces comparaisons et à ces fables, où ses auditeurs, presque aussi naturellement, se complaisaient ? A-t-on besoin d'expliquer l'origine des paraboles autrement que par la situation et le génie propre du paraboliste ? Cependant il est dit dans les Évangiles, en termes fort explicites et qui sont mis dans la bouche même du Christ, que les paraboles n'ont pas eu d'autre fin que de procurer l'aveuglement des Juifs, selon qu'il était décrété par Dieu et prédit par les prophètes. Voici ce qu'on lit dans Marc, après la parabole du Semeur ¹ :

1. iv, 10. Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολάς. 11. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅμιν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἑκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, 12. ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μὴ ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆῃ αὐτοῖς.

Et quand il fut seul, ceux qui l'entouraient, avec les Douze, l'interrogèrent au sujet des paraboles, et il leur dit : « C'est à vous qu'a été donné le secret du royaume de Dieu ; mais à ces gens du dehors tout arrive en paraboles, afin qu'ils regardent bien et ne voient pas, qu'ils entendent bien et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné. »

La parabole du Semeur était désignée par son objet pour la place que la tradition lui a donnée en tête du recueil, et cette place même a contribué, plus que l'objet de la parabole, à fixer autour de celle-ci les idées générales que les premières générations chrétiennes se formèrent touchant l'enseignement parabolique¹. Comme on l'a déjà vu, l'histoire du Semeur, considérée en elle-même, offre une application aisée : de même que la semence dont une partie se perd, et une partie profite, selon la nature du terrain où elle tombe, la parole évangélique se perd dans les uns, et porte fruit dans les autres, selon les différences de leur tempérament moral. L'accent de la comparaison ne portant pas sur la proportion mais sur la différence des résultats, si l'on n'en peut conclure que la prédication évangélique est utile au plus grand nombre, du moins est-il évident qu'un succès notable est supposé dans l'application. Il en est de la parole comme des semences ; sa réussite ne dépend pas uniquement du prédicateur, mais aussi de l'auditeur ; à chacun de voir quel auditeur il veut être, car la parole fructifie dans l'auditeur de bonne volonté. Mais si telle est la signification de la parabole, on ne conçoit pas que la déclaration générale touchant le but des paraboles, qui serait l'aveuglement des auditeurs, et non leur instruction ou leur salut, ait pu être formulée aussitôt après la parabole ; qu'elle exprime un sentiment de Jésus, comme la parabole ; qu'elle soit, comme celle-ci, un trait historique de la vie

1. Cf. *supr.* p. 43 et p. 57.



de Jésus. La parabole signifie que la parole porte fruit, moyennant la bonne volonté de l'auditeur, et il n'est pas douteux que l'intention actuelle du prédicateur soit conforme à celle du semeur : les semailles se font pour le grain qui poussera ; la parole est dite pour les auditeurs qu'elle touchera. Jésus n'a pu proclamer, dans la parabole, qu'il semait la parole pour qu'elle portât fruit, tout en voulant que cette assertion même ne fût pas comprise, et dans la disposition d'ajouter, aussitôt après, qu'il parlait en paraboles pour empêcher ses auditeurs de saisir la vérité qui aurait pu les sauver. A quelques minutes d'intervalle, il aurait démenti devant les disciples ce qu'il venait d'affirmer devant le peuple. La contradiction est flagrante, si l'on veut que le démenti appartienne à l'histoire et à la psychologie du Christ. Elle s'évanouit si l'on prend le démenti pour ce qu'il est, une théorie théologique, édiflée au-dessus d'une donnée réelle. La parabole et les considérations sur le but des paraboles appartiennent à deux ordres d'idées entièrement distincts : dans l'une on perçoit les sentiments et l'expérience de Jésus prêchant l'Évangile ; dans les autres on reconnaît les préoccupations apologétiques de la seconde ou de la troisième génération chrétienne.

On peut saisir encore, dans le texte de Mare, les étapes de la tradition allant de la parabole, qui enseigne que la parole, toute parole évangélique, est comme une semence qui doit porter fruit, à la théorie qui enseigne que Jésus a parlé uniquement en paraboles aux Juifs, avec la seule intention de leur dérober le mystère du salut. Selon la mise en scène que l'évangéliste a esquissée d'abord, Jésus, assis dans une barque sur le lac, a commencé à dire des paraboles¹ ; il a raconté le Semeur, et avant qu'il passe à une autre fable, on dit qu'il se retire à l'écart et qu'il est

1. IV, 1-2.



interrogé par les Douze et les autres personnes de sa suite ordinaire. S'est-il donc éloigné en mer, et ceux qui le questionnent étaient-ils tous avec lui dans la même barque? Après l'explication du Semeur, et sans qu'on ait pris soin de ramener la barque vers le rivage, d'autres paraboles sont introduites; mais le lecteur s'aperçoit, à la fin, qu'elles ont été prononcées devant le peuple¹, par Jésus resté dans la barque, à l'endroit où il était pour dire la première; c'est le soir seulement qu'il demande à ses disciples de gagner au large, vers l'autre bord du lac². La question des disciples et la réponse qu'y fait Jésus se trouvent ainsi en dehors du cadre tracé pour le discours; elles ne sont pas anticipées, car l'évangéliste ne dit pas quand Jésus se trouva seul, et il le conduit à l'écart sans l'éloigner, l'écart n'étant que pour situer l'explication de la parabole relativement à son texte; elles se présentent comme une enclave dans un discours où l'on avait réuni un certain nombre de paraboles. Cette bizarrerie de la rédaction est très facile à comprendre, si l'on admet que l'explication du Semeur et les réflexions qui la précèdent n'avaient pas à être placées en un point réel de l'espace et du temps, mais se sont superposées à la parabole, qui seule appartient à l'histoire de Jésus; elles se passent pour ainsi dire au-dessus de la parabole, dans la région des spéculations théologiques; c'est pourquoi Jésus s'éloigne sans s'éloigner, et se retrouve à l'endroit d'où il était parti, sans avoir besoin d'y être ramené.

Mais dans cette enclave même la rédaction n'est pas homogène. On lit d'abord que ceux qui entouraient Jésus « lui demandèrent les paraboles³ », c'est-à-dire, à en juger par la réponse, qu'ils interrogent le Sauveur touchant la raison d'être de l'enseignement parabolique en

1. Cf. iv, 33-34.

2. iv, 35.

3. iv, 10; cf. *supr.* p. 71, n. 1.

général ; et c'est ainsi que Matthieu ¹ l'a compris. Il n'en est pas moins vrai que la phrase est équivoque. Le motif de cette amphibologie est que la question prépare deux réponses. Les disciples sont supposés demander « les paraboles », c'est-à-dire pourquoi Jésus parle en paraboles, et aussi « la parabole », c'est-à-dire l'explication du Semeur ; et c'est dans ce dernier sens que Luc ² a voulu l'entendre. Cette signification est la plus naturelle ; mais il faudrait lire le singulier : « la parabole », comme fait Luc, et non le pluriel. Les disciples « demandent la parabole » ; et à cette demande correspond la seconde réponse de Jésus : « Vous ne comprenez pas cette parabole ? comment comprendrez-vous toutes les paraboles ? ³ » qui arrive maintenant sans être préparée, ce qui occasionne

1. XIII, 10. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς ;

2. VIII, 9. ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή.

3. M^{ARC}, IV, 13. οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε ; La remarque de Jésus se réfère directement à la question des disciples, v. 10, sans tenir compte de ce qui précède, vv. 11-12, et en supposant que la question des disciples a eu pour objet le sens particulier de la parabole qui vient d'être dite (τὴν παραβολήν), non la raison générale de l'enseignement parabolique (τὰς παραβολάς). Il est peu naturel de construire : « Vous n'entendez pas cette parabole ni comment vous comprendrez tous les paraboles ? » (B. WEISS, *Die vier Evangelien*, 190), en supposant que « les paraboles », ici et dans le v. 10, sont seulement celles qui ont été prononcées ce jour-là, et avant la question des disciples. On voit par le contexte que la question du v. 10 vise la raison des paraboles en général, et que, dans le v. 13, « cette parabole », c'est-à-dire la parabole du Semeur, est censée avoir précédé seule, et immédiatement, l'explication qui en est donnée ; elle n'est pas opposée à un nombre déterminé de paraboles que Jésus aurait dites ou devrait dire ce jour-là, mais, en tant que première parabole non comprise, elle est mise en rapport avec toutes celles que Jésus ne manquera pas de dire encore et que les disciples ont toute chance de ne pas mieux comprendre. La construction que B. Weiss propose pour le v. 13 a été conçue en vue de sa théorie particulière (dont il sera parlé plus loin) sur le but des paraboles, pour que le Sauveur n'ait pas l'air de blâmer ou de regretter que les disciples aient demandé l'explication des paraboles.

une très sensible incohérence de la rédaction. La première réponse, celle qui concerne le but général de l'enseignement parabolique, vient donc en surcharge de la seconde, et il n'est point téméraire d'admettre que c'est en vue de celle-ci que l'on a écrit : « les paraboles », au lieu de « la parabole », afin d'introduire les deux réponses en même temps, sans changer la teneur de la phrase. L'artifice de l'interpolation est aussi rudimentaire, en son genre, que celui par lequel on a inséré l'explication du Semeur dans le discours des paraboles. Arrivant après la déclaration solennelle touchant le privilège de ceux à qui le mystère du royaume est donné, l'exclamation de Jésus devant l'inintelligence des apôtres sonne comme une contradiction. Les deux autres évangélistes, qui ont atténué ce qui regarde la communication du mystère, ont passé sous silence l'étonnement du Sauveur. Puisque les paraboles sont obscures, il est naturel que les apôtres ne les comprennent pas, et que le Christ les leur explique¹. On remarquera aussi que la question : « Comment comprendrez-vous toutes les paraboles ? » ne suppose pas que les paraboles soient dites pour aveugler « les gens du dehors », mais bien plutôt qu'elles doivent former une partie importante, ou même essentielle, de la prédication évangélique, et qu'elles sont destinées à l'instruction de tous, par conséquent des disciples, dont le défaut d'intelligence obligera le Maître à des éclaircissements qu'il avait pu croire superflus.

Grâce à l'imperfection des sutures, on peut donc distinguer trois moments de la rédaction, qui sont en rapport avec

1. C'est ce que font entendre Matthieu (xiii, 18), en substituant aux paroles de surprise une formule qui témoigne plutôt de l'empressement à éclairer les disciples selon leur besoin : « Vous donc, écoutez la parole du Semeur », et Luc (viii, 11), par la simple introduction : « Voici ce qu'est cette parabole » (ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή, conformément au v: 9, *supr.* p. 75, n. 2).



le développement de la pensée traditionnelle touchant les paraboles : une première relation, orale ou écrite, contenait les paraboles, et notamment le Semeur, sans explication, parce qu'on n'y trouvait encore aucune obscurité ; une seconde rédaction, qui peut être la première de Marc, montre les disciples sollicitant et obtenant l'interprétation du Semeur, prouve par là même que l'on commençait à ne plus saisir nettement le sens historique des paraboles, à y chercher des mystères, et donne aussi à penser que l'on s'est préoccupé, soit du médiocre succès de la prédication évangélique auprès des Juifs, soit plutôt encore de la fragilité de certaines conversions, et que l'on a cru tenir dans la parabole du Semeur l'explication de ce fait ¹ ; la troisième rédaction atteste que l'on a creusé plus avant, que l'on a voulu avoir la raison dernière, soit de l'obscurité des paraboles, désormais acquise à la tradition, soit de l'aveuglement et de la réprobation d'Israël, vérifiés par la rupture définitive entre le christianisme et le judaïsme. Comme on rendait compte aisément du fait de la réprobation, par un décret providentiel qui impliquait l'endurcissement préalable, et qu'on ne pouvait pas songer à voir un défaut dans l'obscurité attribuée aux paraboles, on se persuada qu'un mode si mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Sauveur lui-même pour procurer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son ancien peuple : les Juifs ne se sont pas convertis parce qu'ils ne devaient pas se convertir, et la vérité évangélique leur a été proposée en énigme pour qu'ils ne pussent ni la voir ni se sauver.

La main qui a écrit cette note de théologie prédestinatienne, et celle qui avait rédigé l'explication du Semeur se reconnaissent dans les remarques qui suivent le discours des paraboles ² : « Et c'est par un grand nombre de telles

1. Cf. *supr.* p. 44.

2. MARC, IV, 33. καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλάς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν. 34. χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ'ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

paraboles qu'il leur disait la parole, selon qu'ils pouvaient entendre ; et il ne leur parlait pas sans paraboles, mais en particulier il expliquait tout à ses propres disciples. » Le rédacteur du discours avait à sa disposition un grand nombre de paraboles, parmi lesquelles il a fait un choix. Il observe que Jésus instruisait ses auditeurs au moyen des paraboles, « selon qu'ils pouvaient entendre ». Si la notice s'arrêtait là, on pourrait être tenté de penser qu'il sait et indique le but réel des paraboles. Mais tout autre est l'idée de l'évangéliste, surtout de celui qui a écrit ensuite : « et il ne leur parlait pas sans paraboles » etc., observation qui se réfère évidemment à ce qui a été dit plus haut touchant le caractère aveuglant des paraboles ¹. Le Christ ne dit rien au peuple sans paraboles, parce que le peuple ne doit pas être initié au mystère du royaume, et il explique tout en particulier à ses disciples, parce qu'il a été donné à ceux-ci d'être instruits du mystère. Pour entrer dans l'esprit du dernier rédacteur, il faut admettre que « selon qu'ils pouvaient entendre » se rapporte aux « entendants qui ne comprennent pas ² », et signifie un discours qui s'adresse aux oreilles, non à l'intelligence des auditeurs. Interprétation artificielle et violente, qui oblige à supposer que ce n'est pas le même auteur qui a écrit les deux parties de cette notice. La formule : « selon qu'ils pouvaient entendre », ne comporte pas la distinction qu'on est amené à faire entre l'audition et l'intelligence : s'il s'agit d'ouïr, le « selon » est superflu, car, en ce sens là, les auditeurs n'entendent pas à moitié ; et si la possibilité de comprendre est admise, l'audition cesse d'exclure l'intelligence. Le premier rédacteur, celui qui a créé la mise en scène du discours, en tout cas celui qui a inséré l'explication du Semeur, jugeait que les para-

1. Cf. iv, 34, *supr.* p. 77, n. 2 ; et iv, 11, *supr.* p. 71, n. 1.

2. V. 12.



boles n'étaient pas toujours faciles à comprendre, même pour les disciples ; et c'est conformément à cette idée qu'il a écrit son « selon qu'ils pouvaient entendre », ne songeant pas encore que les paraboles avaient pu être dites pour n'être pas du tout comprises. Supposer que, sans égard à l'explication demandée par les disciples, il aurait pensé que le genre parabolique était en soi une accommodation de la vérité évangélique à l'intelligence du peuple, serait lui prêter une tournure d'esprit toute moderne, et une idée dont la tradition n'a pas eu à se préoccuper. La réflexion du second rédacteur : « et il ne leur parlait pas sans paraboles ¹ », ne tient pas compte de ce que, même dans Marc, nombre d'instructions données au peuple ne sont pas en paraboles, et que la prédication du Sauveur n'y apparaît nullement subordonnée à l'intention d'aveugler ceux qui l'écoutent. Devant l'abondance relative des paraboles, l'auteur de cette note n'a vu aucun inconvénient à dire que Jésus, pour assurer l'accomplissement des desseins providentiels, n'avait fait autre chose que de proposer aux Juifs des énigmes indéchiffrables. L'observation finale : « mais, en particulier, il expliquait tout à ses propres disciples ² », pourrait, en toute rigueur, appartenir à la première rédaction et signifier que, le peuple entendant les paraboles selon qu'il en était capable, les disciples recevaient à part tous les éclaircissements qu'ils pouvaient souhaiter. Néanmoins les termes choisis sont plutôt en rapport avec la théorie du dernier rédacteur : Jésus ne dit que des paraboles en public, et il les explique toutes en particulier à ses propres disciples, non à d'autres personnes.

Si claire était la théorie de ce rédacteur, qu'elle n'eût jamais prêté à discussion, si la spéculation théologique,

1. V. 34 a.

2. V. 34 b.

d'où elle était sortie, n'avait fini par s'en étonner et la trouver obscure à son tour. Derrière la réponse que Marc et Luc attribuent au Christ, il y a le texte d'Isaïe ¹, dont Matthieu fait une citation expresse. Isaïe a reçu mission de provoquer par ses oracles l'endureissement d'Israël et la ruine qui châtiara cet endureissement : la prédication de Jésus a la même fin providentielle que celle d'Isaïe, où plutôt, pour les évangélistes, elle réalise définitivement ce qu'avait annoncé le prophète ; ce n'est pas de la parole d'Isaïe, mais de l'Évangile, qu'il est question dans la prophétie ; c'est Jésus qui a parlé pour endurcir Israël et causer sa réprobation. Le langage de l'Ancien, et même du Nouveau Testament, ne distingue pas, dans l'objet des décrets providentiels, ce qui est voulu directement et ce qui n'est pas voulu pour soi mais permis. Du point de vue absolu de la théologie sémitique, tout ce que la Divinité connaît et règle d'avance est voulu de la même façon, tout apparaît comme également nécessaire. Cependant les écrivains bibliques n'adoptent pas cette idée comme un dogme philosophique dont la conséquence, logiquement déduite, serait la négation de la liberté humaine. Ils ne croient pas qu'Israël soit uniquement victime de la fatalité, ni que son péché ne soit pas imputable à sa malice ; son aveuglement et la punition qu'il entraîne après lui, annoncés depuis des siècles, arrivent par une sorte de nécessité divine qui ne détruit pas sa responsabilité. Dans le cas présent, c'est l'idée de la nécessité providentielle, et non celle de la responsabilité humaine, suggérée cependant par la parabole du Semeur et par son explication, qui fournit à l'apologétique chrétienne la solution de la difficulté que lui créait l'attitude des Juifs à l'égard de l'Évangile.

A ceux qui lui demandent la raison des paraboles Jésus

¹ vi, 9-10.



est censé répondre : « Le secret du royaume vous est donné, à vous ; mais à ces gens du dehors tout vient en paraboles », c'est-à-dire on ne propose rien que des paraboles, selon la remarque faite dans la conclusion du récit ¹. La doctrine du Sauveur a deux formes : une forme simple, où le secret du royaume est révélé, dans ses termes propres, à l'entourage du Maître ; et une forme compliquée, abstruse, à savoir la parabole, où le secret demeure enveloppé, inintelligible, et qui est pour les gens du dehors ; l'Évangile est un enseignement ésotérique, très clair en lui-même, pour ceux qui croient, et un enseignement exotérique, très obscur, pour les autres ; il a ces deux formes et ces deux qualités par une volonté réfléchie du Christ. Cette conception systématique d'un double enseignement est étrangère à l'esprit de Jésus ; car autre chose est la réserve gardée par lui touchant sa vocation de Messie, et autre chose le parti pris de mettre l'Évangile du royaume en deux sortes de discours. Jésus n'a pas regardé ni présenté comme un mystère le royaume dont il annonçait l'avènement. Le mot « mystère » n'appartient pas au vocabulaire évangélique, mais à celui de Paul et de l'Apocalypse ².

1. Les deux passages (v. 11 et v. 34) se font écho, et le v. 34 éclaircirait encore, s'il en était besoin, la véritable signification du v. 11. Il est arbitraire de traduire la fin de celui-ci : « Mais à ceux du dehors, tout » ce qui se passe autour d'eux et en eux « devient énigme ». Le « mystère » est donné aux disciples par des paroles, et c'est aussi en paroles, mais « en paraboles », c'est-à-dire, selon le sens de l'évangéliste, en énigmes, qu'il « vient à ceux du dehors ». Cf. JÜLICHER, I, 122, n. 1.

2. Les Évangiles n'emploient le mot *μυστήριον* qu'en cet endroit. Le rédacteur de Marc l'aura donc emprunté au langage de la théologie apocalyptique, parce qu'il regardait les paraboles comme des révélations cachées sous des images. L'accord des deux autres évangélistes dans l'emploi du pluriel *μυστήρια* ne prouve pas qu'ils dépendent d'une source commune autre que Marc, et où la parole n'aurait pas été en rapport avec le Semeur et la question des paraboles (hypothèse de J. WEISS, *ap.* JÜLICHER, I, 130). On peut douter que cette rencontre soit fortuite, mais l'hypothèse d'une parole du Christ sur « les mystères



Qu'il désigne ici le royaume en tant qu'objet des secrets desseins de la Providence, ou ce qui est pour Paul le véritable mystère du royaume, c'est-à-dire la signification profonde et l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ, il n'est pas à sa place dans la bouche de Jésus, pour qui l'idée du royaume et de sa venue prochaine est exempte de toute obscurité. Jésus n'a pas davantage considéré ses auditeurs ordinaires comme étant des gens « du dehors ». Celui qui désigne ainsi les Juifs voit dans les disciples de l'Évangile un groupe constitué à l'écart du judaïsme, comme les communautés de son temps l'étaient vis-à-vis des synagogues ; peut-être est-ce pour cette raison qu'il nomme avec les Douze, qui ne suffiraient pas à former sa petite Église, « l'entourage », société plus considérable, inconnue au reste de l'Évangile ¹. Le secret du royaume est donné à ces fidèles. Pour mettre cette assertion d'accord avec le contexte, on a voulu que « donner » signifiât « destiner », et que l'explication des paraboles fût ainsi promise aux disciples, par conformité à une intention de la Providence ². Il résulte, en effet, de ce qui suit, que les disciples, ne comprenant pas la parabole du Semeur, ont besoin qu'on la leur explique ; mais le présent texte est dominé par une autre préoccupation. Les disciples connaissent déjà le secret, ou du moins ils doivent en être dépositaires, bien que le rédacteur ne leur en attribue sans doute pas la pleine intelligence ; ils étaient prédestinés à cette connaissance et ils l'ont déjà reçue ou la recevront indépendamment des paraboles, tout comme ceux du dehors sont privés déjà et continueront, moyennant les paraboles, à être privés de la vérité, parce qu'ils

du royaume » est extrêmement précaire, puisque Matthieu dépend de Marc, que Marc ne dit rien qui ne soit exigé par son opinion sur les paraboles, et que Luc a pu être influencé par Matthieu.

1. Dans LUC, XXII, 49, *οἱ περὶ αὐτόν* désigne les apôtres.

2. B. WEISS, *op. cit.* 190.

ne doivent pas y parvenir. C'est pour « les gens du dehors » que Jésus parle en paraboles ; on suppose qu'il n'aurait jamais parlé de la sorte s'il n'avait eu qu'à instruire ses disciples ; les énigmes paraboliques leur seront expliquées pour que les discours adressés à la masse ne soient pas perdus pour eux ; mais ce point est secondaire, la prédication parabolique n'étant pas ce qui leur convient, et la vérité leur étant par ailleurs communiquée sans voile, selon qu'il importait à leur mission. Si cette manière de voir n'est pas en contradiction formelle avec d'autres passages de l'Évangile qui font ressortir la pesanteur d'esprit des apôtres ¹, elle ne s'accorde pas avec la seconde réponse, où Jésus s'étonne que les disciples n'aient pas compris le Semeur, et se demande ce qui adviendra s'il en est de même pour toutes les autres paraboles ². D'après la première réponse, les paraboles sont obscures en elles-mêmes ; Jésus ne s'en sert pas, à proprement parler, pour instruire qui que ce soit, mais pour que les Juifs ne puissent voir ce qu'ils ont devant les yeux, ni comprendre ce que leurs oreilles entendent, ni saisir la vérité du salut qui leur est prêché ; autrement ils pourraient se convertir et mériter leur pardon ; or le Juge a décrété qu'ils ne doivent pas être réconciliés ni sauvés ; l'Évangile leur est présenté de façon à n'empêcher pas, mais à faciliter plutôt la réalisation de ce conseil divin. L'esprit de la théorie n'est pas moins paulinien que sa lettre ³, et comme l'influence de Paul est sensible en d'autres endroits de Marc, on peut croire qu'elle s'est exercée particulièrement en celui-ci.

1. Cf. MARC, VI, 52 ; VII, 18 ; VIII, 17, 21, 32-33 ; IX, 32.

2. Cf. *supr.* p. 75.

3. L'idée fondamentale est celle de Paul dans ROM. IX, 18-29 ; X, 16-21 ; XI, 8-10. La fin providentielle que l'Apôtre assigne au don des langues (I COR. XIV, 21-25) est assez analogue à celle que Marc attribue aux paraboles (HOLTZMANN, *op. cit.* 73) : ce don est un signe pour les incroyants dont il provoque la moquerie, bien qu'il puisse, moyennant interprétation, servir à l'édification des fidèles.

Les deux autres Synoptiques ont gardé l'idée du second Évangile, en l'atténuant dans la forme plutôt que dans le fond. Luc corrige en abrégeant la rédaction et en supprimant les incohérences. Les disciples ne demandent pas la raison des paraboles, mais la signification de celle qui vient d'être dite¹. Les deux réponses de Jésus semblent se fondre en une seule, où est exprimée d'abord la raison générale des paraboles, dans les termes fournis par Marc, mais en élaguant ceux qui pouvaient sembler trop forts ou inexacts. Il n'est pas dit que « le secret du royaume est donné » aux disciples, mais qu'il leur est « donné de connaître les secrets du royaume de Dieu² », ce qui ne suppose pas une connaissance acquise ou à acquérir indépendamment des paraboles ; le royaume n'est pas résumé en un secret unique, mais consiste en plusieurs vérités profondes³, parce que l'évangéliste a songé à la variété des paraboles et de leur objet, non à ce qui était pour Marc le mystère fondamental du salut. Il n'est point parlé des « gens du dehors », mais des « autres⁴ », ce qui rentre dans la couleur locale. Il n'est pas affirmé que « tout vient » à ceux-là « en paraboles », mais que les mystères leur sont ainsi proposés, ce qui efface une exagération et tient compte de ce que les discours publics du Sauveur ne contiennent pas que des paraboles. L'évangéliste laisse tomber la finale : « de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné », sa délicatesse morale ayant été probablement choquée d'une formule si hardiment impitoyable⁵. L'essentiel de la théorie n'en

1: Cf. p. 75, n. 2.

2. VIII, 10. ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.

3. Cf. p. 81, n. 2.

4. Cf. n. 2.

5. Mais il est curieux de trouver la formule de Marc transportée, avec une légère modification, dans l'explication même du Semeur, v. 12, où

subsiste pas moins : à d'autres que ses disciples Jésus parle en paraboles, pour qu'ils ne voient ni ne comprennent les secrets du royaume, tout en les ayant, pour ainsi dire, sous les yeux et dans les oreilles. Le thème est toujours l'aveuglement providentiel des Juifs ; mais il est évident que Luc s'y intéresse beaucoup moins que Marc, en cet endroit où la réprobation d'Israël n'a pas pour contre-partie la vocation des gentils. Il amène, sans autre préambule, l'explication de la parabole¹, comme si cette explication était justifiée par le principe général qui vient d'être posé ; et Jésus ne s'étonnera pas de l'inintelligence des disciples, parce que si l'on a évité plus haut² de paraître leur attribuer une science qu'ils n'avaient pas encore, on tient à ne pas les diminuer dans la considération du lecteur. Pour simplifier la mise en scène et supprimer des allées et venues inexplicables, le rédacteur du troisième Évangile, qui ne dit pas que la parabole du Semeur ait été prononcée sur le lac, ne dit pas non plus que Jésus se soit retiré à l'écart, en sorte que la question des disciples et la réponse du Christ paraissent faites devant « les autres » ; ceux à qui est refusée la connaissance des mystères ne semblent pas seulement entendre cette déclaration fâcheuse pour eux, mais encore l'explication de la parabole, qui est pourtant réservée aux disciples. L'harmonie de la narration est donc plus apparente que réelle, et l'on a eu plus de souci d'un certain équilibre extérieur et littéraire que du problème soulevé par Marc.

Matthieu corrige aussi les données du second Évangile, mais par voie d'amplification. Jésus, dans la barque, a prononcé la parabole du Semeur ; aussitôt, et sans qu'on

l'on voit que le diable ravit la parole aux hommes, « pour qu'ils ne soient pas sauvés en croyant ».

1. Cf. p. 76, n. 1.

2. Cf. p. 84, n. 2.

parle d'éloignement, les disciples viennent à lui pour l'interroger¹. S'ils sont avec Jésus dans la barque, ce sera une conversation du Maître et des disciples sous les yeux de la foule ; s'ils ne sont pas dans la barque, comment font-ils pour s'approcher ? L'évangéliste a senti que le Sauveur ne pouvait pas se retirer, puisque le discours des paraboles n'est pas fini ; mais il n'évite une contradiction explicite que pour tomber dans la contradiction implicite qui vient d'être signalée dans Luc, la foule semblant assister à un discours qui n'est pas fait pour elle, et que, selon la pensée même du narrateur, elle n'a pas dû entendre et n'a pas réellement entendu. Comme on veut développer la première réponse de Marc, la question des disciples porte sur les paraboles en général, non sur celle qui vient d'être dite. Il en résulte que, plus loin, le Christ expliquera le Semeur sans en avoir été prié. Bien que le genre parabolique ait été adopté par Jésus pour l'aveuglement d'Israël, Matthieu, d'accord avec Luc, ne croit pas que les paraboles soient inutiles relativement aux disciples ; parce qu'il a été donné à ceux-ci de connaître les secrets du royaume, les paraboles leur seront interprétées ; il n'en est pas de même pour « ceux-là », c'est-à-dire pour la masse des auditeurs, qui semblent séparés de Jésus par le cercle des apôtres². Mais la réponse n'est plus dans le sens de la question : les disciples ont demandé pourquoi Jésus débite des paraboles au peuple qui ne peut les comprendre, et la réponse fait entendre que les paraboles sont dites pour que, par leur explication, les disciples apprennent les secrets du royaume. Chez les évangélistes qui ont fait aux paraboles une large place dans leur recueil, l'histoire reprend ses droits, dans une

1. Cf. p. 75, n. 1.

2. XIII, 11. ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκεῖνοις δὲ οὐ δέδοται.



certaine mesure, contre la théorie du second Évangile ; mais, comme on veut maintenir cette théorie, une confusion s'introduit dans les idées et dans le discours. La vue systématique de Marc est élargie au dépens de la consistance et de l'homogénéité. Au lieu de recourir à une méthode d'enseignement aussi singulière, pourquoi le Christ n'abandonne-t-il pas à eux-mêmes ceux qu'il ne veut pas éclairer, et ne se contente-t-il pas de révéler sans figure les vérités salutaires à ceux qui sont prédestinés à les connaître ?

Dans Matthieu, aussi bien que dans les deux autres Évangiles, la forme parabolique a, comme telle, sa raison d'être par rapport à ceux à qui Dieu refuse la connaissance des secrets du royaume ; mais on ne dit pas sans quelque détour qu'elle a pour fin de leur en dérober l'intelligence. Le principe de la distinction posée entre les deux catégories d'auditeurs est justifié par une sentence que Marc ¹ rapporte après l'explication du Semeur, et que Matthieu ² anticipe assez maladroitement : « Car à qui a l'on donnera, et il sera dans l'abondance », c'est-à-dire que les disciples, déjà instruits de la vérité, verront leur science croître de plus en plus ; « et à qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a », c'est-à-dire que la masse des Juifs, ignorante du royaume que Jésus annonce, perdra le peu de lumière spirituelle qu'elle pouvait avoir auparavant, soit que l'on entende par ce peu la proposition des paraboles dont les Juifs ne tireront aucun profit ³, soit plutôt qu'on y voie la vérité de la Loi, qui reste acquise au chrétien et qui est perdue pour le Juif par l'effet de son incrédulité à l'Évangile ⁴. Ainsi le dédoublement introduit dans la théorie de Marc s'accroît de plus en plus, et le

1. IV, 25.

2. XIII, 12.

3. JÜLICHER, I, 129.

4. SCHANZ, *Matthaeus*, 340.

rapport entre l'emploi des paraboles et la réprobation d'Israël en est un peu obscurci. Il est maintenu cependant, car on lit ensuite : « C'est pourquoi », attendu qu'il ne leur est pas donné d'entendre, et que l'on dépouille celui qui n'a rien, « je leur parle en paraboles, parce que, tout en voyant, ils ne voient pas ¹. » On peut leur dire des paraboles, on est assuré qu'ils les entendront sans y rien comprendre. S'il n'est pas dit expressément que la parabole est destinée à produire l'aveuglement, l'idée reste à peu près la même. Jésus se sert de la parabole parce qu'il n'a pas été donné aux Juifs de connaître les mystères : c'est donc pour ne pas leur révéler les mystères dont il s'agit. Si les Juifs voient sans voir, c'est par suite du décret divin qui leur interdit la connaissance des vérités du salut ; mais il est sous-entendu que la parabole assure l'accomplissement de ce décret, parce qu'elle est une énigme mystérieuse que l'on écoute sans en pénétrer le sens. La citation d'Isaïe vient à l'appui de cette déclaration ².

Cédant à son goût pour les prophéties, Matthieu reproduit tout au long, d'après les Septante ³, le passage auquel

1. V. 13. διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν. On doit rapporter διὰ τοῦτο à ce qui précède, vv. 11-12, pour amener la réponse directe à la question du v. 10 ; ὅτι est explicatif. Matthieu rejoint ici Marc (iv, 11 b-12), et le résume, avant de produire la citation d'Isaïe.

2. La citation est censée dite par Jésus, et c'est pourquoi l'évangéliste varie la formule qui lui sert à introduire les prophéties (cf. v. 35, ὅπως πληρωθῆ τὸ ρήθην) ; mais on reconnaît sa manière, et l'artifice de la suture qui rattache le passage d'Isaïe (vi, 9-10) au texte abrégé de Marc, dans ce commencement du v. 14 : καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἰσαίου ἣ λέγουσα.

3. V. 14 b. ἀκοῆ ἀκούσατε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. 15. ἐπαγύνη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὤσιν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμυσαν μὴ ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὤσιν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. La version syriaque du Sinaï n'a pas les derniers mots : « qu'ils se convertissent et que je ne les guérissc » ; mais elle lit au

Marc se référerait implicitement. Ce texte prouve la nécessité providentielle de la situation où se trouvent les Juifs à l'égard des paraboles : « En eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit : Vous entendrez de vos oreilles et vous ne comprendrez pas. » Les paraboles, qui sont la condition de cet endurcissement, participent à sa nécessité ; elles sont voulues de Dieu pour entretenir l'aveuglement, qui est censé acquis déjà ; mais l'évangéliste va jusqu'au bout de la citation, de façon à rencontrer Marc et à dire que, si les Juifs se montrent aveugles et sourds, c'est parce que Dieu ne veut pas qu'ils voient, ni qu'ils entendent, ni qu'ils aient la faculté de se sauver. Matthieu retient donc la théorie de Marc ; mais il aura trouvé quelque avantage à ne pas la mettre dans la bouche de Jésus, comme expression d'une volonté personnelle ; il a désarticulé le discours,

v. 13 (d'accord avec le ms. D) : « C'est pourquoi je leur parle en paraboles : de façon que voyant ils ne voient pas, [et entendant ils n'entendent ni ne comprennent, et qu'ils ne se convertissent pas]. » Cf. MARC, IV, 12. Is. VI, 9-10 se lit dans l'hébreu : « Va dire à ce peuple : Écoutez bien, et ne comprenez pas ; regardez bien, et ne connaissez pas. Épaissis le cœur (l'intelligence) de ce peuple, endurez ses oreilles et bouche ses yeux, de peur qu'il ne voie de ses yeux, n'entende de ses oreilles, ne comprenne avec son cœur, qu'il ne se convertisse et qu'il ne soit guéri. » L'hébreu convient mieux à la thèse de Marc, et la conception propre de Matthieu se fonde sur ce qu'il y a d'incertain dans la version grecque (HOLTZMANN, *op. cit.* 247) ; mais il importe peu à la question principale, à savoir, la raison d'être des paraboles, que l'aveuglement des Juifs précède ou suive les paraboles, attendu que Marc n'exclut pas l'aveuglement antérieur, et que Matthieu reconnaît dans les paraboles un moyen providentiel de l'entretenir. Matthieu ne parle pas d'un parti pris de ne pas voir, car il maintient l'obscurité objective des paraboles et ne confond nullement cette obscurité avec la disposition subjective des auditeurs. « De peur qu'ils ne voient de leurs yeux, etc. » marque aussi l'intention de la Providence, et non celle des Juifs. On ne doit pas oublier, en interprétant MATH. XIII, 14-15, que les vv. 12-17 sont le commentaire du v. 11, où sont exprimés les desseins de la Providence à l'égard des disciples et à l'égard des Juifs : d'un côté, connaissance accordée, de l'autre, connaissance refusée ; ὑμῖν δέδοται..., ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. Cf. JÜLICHER, I, 129.

de manière à signaler comme un fait l'aveuglement des Juifs en face et par le moyen des paraboles, et à réserver pour la citation prophétique la manifestation du dessein providentiel. Ce développement atténué, probablement avec réflexion, la forme du discours ; mais il n'atténue que la forme, même en ce qui regarde l'intention personnelle du Christ, qui est simplement subordonnée à la volonté éternelle de Dieu. Marc l'entendait bien ainsi, quoiqu'il ne le dise pas. La seule modification réelle qui soit faite à la théorie du second Évangile consiste en ce que Matthieu dit explicitement ce que Luc admet implicitement, à savoir, que les paraboles n'ont pas été qu'un instrument de réprobation pour les Juifs incrédules, mais qu'elles ont eu pour les disciples, qu'elles ont encore pour les croyants leur utilité. L'attention que les deux évangélistes ont apportée aux paraboles, l'impression favorable qu'ils en ont reçue, les ont induits à cette correction. Matthieu surtout est plus préoccupé, soit de l'endurcissement des Juifs et de la prophétie qui l'annonce, soit du privilège des disciples, qui est celui du chrétien, que de l'obscurité des paraboles et de leur efficacité aveuglante.

Après avoir décrit avec complaisance l'état de ceux à qui Dieu n'accorde pas la connaissance des mystères, il revient à la grâce que Dieu fait aux disciples, et la célèbre au moyen d'une parole que Luc ¹ a placée dans un autre contexte. Même dans Matthieu, il est évident que la comparaison des disciples avec les anciens prophètes a porté d'abord sur l'objet qui a été vu par les disciples, et que les prophètes et les justes d'autrefois n'ont pas vu, bien

1. x, 23-24. L'insertion de cette sentence paraît compenser, dans Matthieu, l'omission de MARC, iv, 21-23 (comparaison de la lampe), utilisée antérieurement (HOLTZMANN, *loc. cit.*) dans le Discours de la montagne (v, 14-16). On a vu plus haut (p. 87) le parti que Matthieu a tiré de MARC, iv, 25 ; MARC, iv, 24 était déjà dans MATTH. vii, 2.

qu'ils l'aient souhaité, c'est-à-dire la venue du Messie, non sur la faculté de voir, dont on ne peut supposer que les justes et les prophètes auraient été privés. Pour adapter cette sentence à sa propre idée, le rédacteur, au lieu de lire avec Luc ¹ : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez », a lu : « Mais heureux vos yeux parce qu'ils voient ² », ce qui relève les disciples par rapport aux Juifs, qui ne peuvent pas voir. Vient enfin, sans introduction particulière, l'explication du Semeur ³. L'évangéliste admet que les apôtres ne comprennent pas mieux que « les autres » le langage mystérieux des paraboles ; mais comme il leur est donné de connaître les secrets du royaume, ils ont droit à des éclaircissements. On pourrait donc objecter à Matthieu que leurs yeux ne voient pas, quoi qu'il en ait dit : c'est que son assertion s'applique, en réalité, à un autre objet. Tout ce développement, fait de pièces rapportées et mal jointes, n'est pas dominé par une logique trop sévère, et la signification de l'ensemble se résume pour le rédacteur dans ces deux idées : la vérité du royaume n'est pas pour les Juifs, et les paraboles servent à la leur cacher ; cette vérité est pour les disciples, et c'est pour cela que les paraboles leur sont expliquées. Plus loin Matthieu dira, d'après Marc, que Jésus ne parlait pas sans paraboles à la foule ⁴, mais ce n'est pas pour

1. V. 23. μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἢ βλέπετε.

2. V. 16. ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν. Rien ne correspond dans Luc à ce qui suit : καὶ τὰ ὅσα ὅτι ἀκούουσιν ; mais cette addition vient de la source et se trouve garantie en quelque façon par Luc, x, 24, où il est question de voir et d'entendre, comme dans Matthieu. On lisait donc : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez, et les oreilles qui entendent ce que vous entendez ; car je vous dis », etc.

3. Cf. p. 76, n. 1.

4. V. 34. ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς. 35. ὅπως πληρωθῆ ἔτι. Cf. p. 77, n. 2. Noter les retouches pratiquées sur la conclusion de Marc. Matthieu vise seulement les paraboles qu'il vient de reproduire. Il ne dit

insister sur la réprobation des Juifs, c'est parce qu'il a vu le moyen d'ajuster à cette assertion une prophétie, un passage des psaumes où il est question de paraboles. Il ne faut pas s'étonner que Jésus parle en paraboles : le Psalmiste l'avait prédit ; la parabole est un signe du Messie. Le texte semblait frappant ¹ : « J'ouvrirai ma bouche en paraboles ; je proférerai des énigmes, depuis la création. » Ce que l'auteur du psaume entend par « paraboles ² » est la forme poétique de son discours, et les « énigmes » sont les faits de l'ancienne histoire, avec les leçons mystérieuses qu'ils contiennent. Il ne songe pas à prédire l'avenir ³. Partant du mot « paraboles », où il reconnaît sans hésiter les paraboles évangéliques, l'évangéliste transforme les faits symboliques d'autrefois en secrets éternels, les vérités du royaume, cachées en Dieu dès avant la création du monde, et présentées par Jésus sous l'énigme des paraboles. S'il ne pense pas que les paraboles

pas, à propos du peuple : « selon qu'ils pouvaient entendre », parce que cette indication lui a paru s'accorder mal avec la théorie générale de l'aveuglement. L'avantage d'une citation prophétique l'a empêché de voir que la dernière assertion : « il ne leur disait rien sans parabole », était contredite par les longs discours de son Évangile.

1. Ps. LXXVIII (LXXVII), 2. Le premier membre de la citation dans MATTH. XIII, 35 : ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, est conforme aux Septante ; le second : ἐρεύξομαι κειρομμένα ἀπὸ καταβολῆς (ms. B ; la plupart des témoins ajoutent κόσμου ; LXX : φηέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς) se rapproche de l'hébreu : « Je proférerai les énigmes (חידות) d'autrefois. »

2. מִשָּׁל. Cf. *supr.* p. 36. Au lieu du singulier בְּמִשָּׁל, peut-être doit-on lire, avec le grec, le pluriel מִשָּׁלִים.

3. Matthieu (v. 35) le qualifie de « prophète », et le nom d'Isaïe se trouve même dans quelques témoins. Le psaume étant attribué à Asaph, il peut y avoir eu là quelque méprise, non que l'évangéliste ait cité Asaph, mais le nom a pu être ajouté par manière de glose, et pris ensuite pour Isaïe. Si le nom d'Isaïe était primitif, ce que la diffusion et la persistance de la leçon porteraient à croire, on devrait admettre une distraction de l'évangéliste, que la tradition aurait corrigée. « Quod quia minime inveniebatur in Isaia, arbitrator postea a prudentibus viris esse sublatum », dit s. Jérôme.

aient eu pour unique fin l'aveuglement des Juifs, il ne laisse pas de les tenir pour mystérieuses ; son commentaire de l'Ivraie, du Filet, du Festin, des Talents, montre qu'il était enclin à les traiter comme des visions d'apocalypse.

Nonobstant les omissions de Luc et les gloses de Matthieu, les trois Synoptiques s'accordent à trouver les paraboles obscures, grosses de mystères sous la simplicité de leur apparence, et ils ont pensé que Jésus avait parlé en paraboles pour n'être pas compris des Juifs : cette fin serait, d'après Marc, la raison unique, d'après Matthieu et Luc, la raison principale des paraboles. Comme les paraboles ont été très claires, et que Jésus n'a jamais parlé que pour éclairer ses auditeurs, la théorie des évangélistes n'est pas fondée en histoire, et le texte de Marc, dont les deux autres dépendent, ne représente pas une déclaration personnelle de Jésus. C'est une idée de la tradition, une explication théologique, dont la structure même du chapitre où elle a été insérée atteste encore le caractère adventice. Pour y trouver un sens acceptable dans la bouche du Sauveur, on a dit que l'idée prédestinatienne s'exprimait dans ce passage avec la rigueur extrême de la théologie sémitique, mais que Jésus lui-même avait pu émettre un tel jugement au sujet des paraboles, parce que quelques-unes du moins sont propres à cacher aux uns ce qu'elles révèlent aux autres ¹. Assertion contraire aux faits, car les paraboles n'avaient rien d'énigmatique ; et au texte qu'il s'agit d'expliquer, car il y est enseigné que les paraboles sont obscures par elles-mêmes et pour tout le monde. On a dit aussi que le secret du royaume était sa présence spirituelle, qui était l'objet des paraboles, et que le peuple ne pouvait comprendre ². Mais le secret ou les secrets du royaume sont les vérités de l'Évangile, qui ne

1. Göbel, *ap.* JÜLICHER, I, 136.

2. Weizsäcker, Pfeleiderer, *ap.* JÜLICHER, I, 134.



sont pas destinées aux Juifs réprouvés ; l'objet des paraboles n'est pas la présence invisible du royaume, qui n'est signifiée directement par aucun des récits où l'on a pensé la trouver ; dans la mesure où les paraboles avaient rapport à cette présence, elles aidaient à la comprendre et à la reconnaître ; or les évangélistes affirment que les paraboles mêmes, et non seulement les dispositions des personnes, font obstacle à l'intelligence du mystère. On a dit enfin que Jésus, par une sorte de procédé pédagogique, avait adopté une forme d'enseignement qui devait exciter la curiosité des âmes de bonne volonté sur les vérités du salut, mais non les révéler directement à tous ; les paraboles auraient eu pour but d'amener ceux qui les entendaient à poser des questions au Christ, comme font les disciples ; elles auraient ainsi opéré dans l'auditoire une sorte de triage entre les esprits bien disposés et ceux qui ne désiraient pas se convertir ; instrument de lumière pour les âmes droites, elles auraient été l'instrument providentiel de l'endurcissement pour les âmes tortueuses et les consciences troubles ; ce résultat de l'enseignement parabolique aurait été constaté par Jésus à une époque assez avancée de son ministère¹. Bien qu'elle serre de plus près les textes, cette dernière hypothèse n'est pas plus soutenable que les précédentes. Il ne s'agit pas de savoir si l'évidence d'un enseignement moral se fonde en partie sur les dispositions du sujet qui le reçoit ou sur l'expérience qu'il en fait, et non seulement sur la proposition extérieure de la vérité. Pour ce qui est des paraboles, on doit dire qu'elles rendaient les principes de l'enseignement évangélique aussi clairs que possible, en tant que cette clarté dépendait du prédicateur. Que reste-t-il à dire sur l'importance du salut, après les paraboles de la Perle et du Trésor caché ? sur la certitude de l'exaucement,

1. B. WEISS, *Leben Jesu*, II, 18, 25.



après celles de l'Ami importun et du Mauvais juge ? sur le grand avenir du royaume, après celles du Sénevé et du Levain ? sur le bon emploi de la vie présente, après la parabole des Talents ? Quant aux intentions de Jésus, on ne croira pas qu'il ait subordonné systématiquement la proposition de ce qui était essentiel dans la notion du royaume, et qui était aussi fort élémentaire en soi, à une démarche que tous ses auditeurs ne pouvaient pas faire ; on ne voit pas bien ceux-ci venant l'un après l'autre demander un supplément d'instruction ; et l'on voit encore moins celui qui a raconté la Brebis perdue et le Fils prodigue imaginer un moyen de tenir son auditoire à distance de la vérité. Les textes, d'ailleurs, répugnent à cette combinaison comme aux précédentes. Jésus ne parle pas pour provoquer les questions, et même, dans Marc, il blâme presque les disciples de l'avoir interrogé¹ ; on ne dit pas qu'il répondrait à tous ceux qui lui demanderaient des explications, et l'on fait plutôt entendre que ceux à qui les paraboles sont adressées n'ont aucun droit à en pénétrer le mystère ; les paraboles ne sont pas destinées à opérer une sélection qui est censée faite d'avance ; Jésus explique les paraboles aux seuls disciples, et rien ne fait soupçonner que d'autres auraient pu obtenir la même faveur ; l'explication leur est donnée, non pour récompenser leur question, mais parce qu'ils ont un droit antérieur à la connaissance de la vérité². Toutes ces hypothèses des commentateurs sont artificielles, parce que la donnée évangélique l'est déjà, et qu'on n'en peut rien tirer pour l'histoire de Jésus. Mieux vaut reconnaître qu'elle importe seulement à l'histoire de la tradition.

Les intentions réelles du Christ ne sont pas à chercher si loin. Les fables sont un moyen approprié à l'instruction

1. Cf. *supr.* p. 75, n. 3.

2. JÜLICHER, I, 139-143.



des enfants, des ignorants et des simples. Jésus s'en est servi parce que ce moyen lui agréait à lui-même et convenait à son auditoire. Jamais il n'a dit un seul mot pour n'être pas compris, ne fût-ce que d'un seul homme ; quand il n'a pas été compris, il en a été affligé ; il ne se consolait nullement dans la pensée que l'endurcissement de ses auditeurs était la conséquence d'un décret divin. Paul, qui aurait pu se complaire, pour son propre compte, en de semblables théories, se faisait, dans la pratique, tout à tous, et n'aurait jamais pensé à dire un seul mot qui pût arrêter le dernier des Juifs sur le chemin de l'Évangile¹. Des explications comme celles de Marc se trouvent après coup, quand on en a besoin. L'idée de la parabole aveuglante s'est produite seulement quand, à distance des événements, on a spéculé sur les paraboles et sur l'inérédulité d'Israël à l'égard du Sauveur. Il est impossible de la prêter à une personne agissante, au paraboliste lui-même, dans le temps où il parle comme il faut pour être compris des esprits les moins cultivés. En usant de la parabole, Jésus n'a pu se proposer d'autre fin que d'éclairer. Il en a usé dès le commencement. Si Marc et Matthieu semblent dire qu'il ne l'a employée qu'à partir d'une certaine époque², c'est à raison

1. JULICHER, I, 144.

2. Les données des Évangiles sur ce point sont assez confuses. MARC, IV, 10-13, fait supposer que les disciples n'ont jamais entendu de paraboles avant le Semeur ; cependant le Christ parle déjà « en paraboles » dans MARC, III, 23 (il est vrai que tout le morceau, III, 22-30, pourrait être une pièce rapportée ; en tout cas, il n'appartient pas sans doute à la même couche rédactionnelle que IV, 13, ou bien il a été transposé), et il fait une triple parabole dans II, 19-22. Matthieu supprime la difficulté en n'employant pas le mot « parabole » avant XIII, 3 ; il n'en a pas moins reproduit auparavant plusieurs morceaux qui ont droit au nom de paraboles, et qui le portent dans Marc. Luc parle plusieurs fois de paraboles (IV, 23 ; V, 36 ; VI, 39) avant VIII, 9 ; mais il a eu soin, en ce dernier endroit, de ne faire demander que l'explication du Semeur, non la raison des paraboles en général, parce que les disciples en ont déjà entendu plusieurs.

de l'idée qu'ils se sont faite de sa destination : le Christ parlerait en paraboles depuis le moment où, ayant groupé ses disciples, il s'applique à réaliser le décret de réprobation porté contre les Juifs. Mais cette perspective est de pure convention. Le Sauveur a dû employer la parabole dès les premiers temps de sa prédication, et être encouragé, par le succès de ses fables, à en dire de nouvelles, jusqu'à la fin de son ministère. Au lieu qu'il ait cherché les paraboles pour aveugler, elles lui sont venues, comme d'elles-mêmes, pour éclairer, parce que tout ce qu'il voyait lui devenait moyen de saisir et de faire entendre par comparaison quelque chose de plus grand¹. Il y fallait une fraîcheur et l'on peut dire une virginité d'impressions que n'aurait jamais pu avoir un docteur sortant des écoles. L'âme de Jésus, toute pénétrée de la religion du Père céleste, était comme un miroir sans tache où la nature et le monde extérieur se reflétaient dans la lumière intime de sa conscience. Les analogies se présentaient naturellement à son esprit, et sans étude, ni préméditation, ni calcul, avec l'assurance de parler comme il fallait, il donnait à sa pensée le vêtement de la parabole, il conduisait ses naïfs auditeurs du connu à l'inconnu, du monde sensible au monde spirituel, à l'économie et aux lois, nullement mystérieuses, du royaume céleste. Ce n'est même pas pour aider la mémoire, ou pour piquer l'attention, qu'il recourait à ces petits contes ; c'était avant tout pour traduire sa pensée avec plus de clarté et de force persuasive. Il semait la parole et les paraboles, assuré que, nonobstant le déchet qui se produit sur toute semence, il y aurait une moisson.

Si les intentions de Jésus sont faciles à deviner, l'origine de la théorie traditionnelle n'est pas moins aisée à reconstituer. La théorie est corrélatrice à l'idée non histo-

1. JÜLICHER, I, 145.

A. Loisy.



rique de la parabole énigme. Le Sauveur n'avait pas diserté devant ses apôtres sur le but de ses discours et la raison de ses paraboles. Il n'est pas probable non plus que les apôtres eux-mêmes et les disciples immédiats du Christ se soient arrêtés à de pareilles questions. Les fidèles de Jésus avaient généralement compris ce qu'il voulait dire; du moins n'avaient-ils retenu que ce qu'ils avaient compris et selon qu'ils le comprenaient¹. Mais quand les hommes de la seconde ou de la troisième génération chrétienne, les disciples des disciples, songèrent à recueillir ce qui subsistait de l'enseignement donné par le Sauveur, et que les premiers documents de la littérature évangélique eurent été consti-

1. JEAN, IX, 26, vise l'interprétation théologique et symbolique de l'Évangile par l'Église, non la tradition historique des discours et des faits. Les passages où Marc fait ressortir l'inintelligence des apôtres (cf. *supr.* p. 83, n. 1), sont en rapport avec une conception analogue : on reproche aux disciples de n'avoir pas eu d'abord l'idée qui s'est rattachée plus tard à telle sentence ou à telle croyance. MARC, VI, 17-23, par exemple, semble représenter un cas de développement tout à fait parallèle à IV, 10-20, la parole du v. 15, sur ce qui souille l'homme, ayant été parfaitement claire (elle signifiait probablement : l'homme n'est pas souillé par ce qui entre dans son corps, mais par ce qui en sort); le sens qui lui a été attribué plus tard est celui que les apôtres sont supposés n'avoir pas compris, parce qu'ils ont hésité à suivre Paul dans la question des observances légales. MARC, VI, 52 (VIII, 17-21) vise également l'interprétation spirituelle de la multiplication des pains, bien qu'il soit plus malaisé de définir la pensée du rédacteur. MARC, IX, 32 (et VIII, 32-33) se rapporte à une prophétie de la passion et de la résurrection qui aurait été aussi facile à comprendre pour les disciples que pour nous, si elle avait été formulée dans les termes de l'Évangile. On a voulu faire entendre que les apôtres avaient été surpris par les événements, bien que le Christ les y eût préparés, et qu'ils n'en savaient pas la portée réelle : l'insistance de l'évangéliste donnerait à penser qu'il a en vue spécialement le mystère du salut selon Paul, à savoir le mystère de la croix, l'efficacité de la mort rédemptrice, et le sens de la résurrection. Cf. *supr.* p. 82. Que l'unique vérité non comprise des apôtres en toutes ces occasions soit la messianité de Jésus (WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 101-114), c'est ce qui ne résulte nullement des textes de Marc.

tués, les paraboles attirèrent l'attention, tant à cause de l'abondance relative de la matière, que de l'originalité de sa forme. On avait perdu le souvenir des circonstances, et l'on n'avait plus qu'une idée assez vague de la situation générale et du milieu où les paraboles avaient été prononcées; on n'en percevait plus nettement le sens historique; et comme on y voyait des paroles divines, on était disposé à y chercher, par conséquent à y trouver un enseignement plus profond que le sens de la lettre; l'interprétation allégorique, si largement employée pour l'Ancien Testament, était la clef tout indiquée pour découvrir ce sens mystérieux, d'autant que le nom de parabole prêtait à équivoque, et que les comparaisons et descriptions paraboliques favorisaient l'application de cette méthode exégétique; on en vint donc à distinguer dans les discours de Jésus ce qui était en forme de déclaration simple et ce qui était en forme d'allégorie profonde; puis on voulut connaître les raisons de cette différence, et on ne songea pas à les chercher ailleurs que dans la destination des deux enseignements; le clair n'avait contenu que des choses qui devaient être entendues de tous; l'obscur avait dû être tel pour servir une volonté de la Providence; et comme le judaïsme, pris en masse, avait résisté à l'appel de Jésus, comme on ne pouvait concevoir que cet insuccès n'eût pas été prévu par le Sauveur lui-même, on se persuada que, si le Christ n'avait pas gagné les Juifs, c'est qu'il ne l'avait pas voulu; il ne l'avait pas voulu parce que Dieu ne le voulait pas; il avait parlé en parabole pour que les Juifs ne connussent pas le secret du royaume, et que la prophétie d'Isaïe touchant leur endurcissement fût accomplie¹. Cette conception abstraite et théorique, influencée par la doctrine de Paul², est entrée dans la

1. Cf. JÜLICHER, I, 146-148.

2. Cf. *supr.* p. 83, n. 3.



tradition écrite des Évangiles par Marc, d'où elle a passé dans Matthieu et dans Luc ; elle se retrouve dans le quatrième Évangile¹, qui cite le même passage d'Isaïe pour expliquer l'incrédulité des Juifs. Rien ne serait plus fragile comme hypothèse historique ; mais il ne s'agit pas réellement d'histoire. Les évangélistes ont esquissé une philosophie rudimentaire de l'œuvre et de la carrière de Jésus dans leur rapport avec le judaïsme ; ils avaient besoin de cette vue générale pour classer, interpréter et défendre l'héritage doctrinal du Christ. Leur opinion sur l'obscurité des paraboles atteste qu'ils n'en saisissaient plus qu'imparfaitement la signification originelle ; mais elle prouve aussi qu'ils y cherchaient avant tout une matière à commentaires édifiants pour leurs lecteurs. Leur théorie sur la destination providentielle des paraboles n'est qu'une façon d'interpréter, au point de vue de la théologie monothéiste, l'échec de l'Évangile auprès du peuple élu. Opinion et théorie encadrent pour ainsi dire les

1. JEAN, XII, 39. διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεῦσαι ὅτι πάλιν εἶπεν Ἰσαΐας 40. τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπόρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἴσωμαι αὐτούς. Cf. p. 71, n. 1 ; p. 88, n. 3. Les transformations de ce texte sont curieuses à observer. On a vu que, dans l'hébreu, c'est le prophète qui reçoit l'ordre d'amener par sa prédication l'endureissement du peuple ; mais déjà les Septante et Matthieu donnent une forme impersonnelle aux impératifs de l'original, en sorte que le fait de l'endureissement se trouve énoncé directement, et l'intention de le procurer est réservée à Dieu ; dans le quatrième Évangile, le fait reste affirmé, mais le verbe a un sujet personnel, bien que sous-entendu. L'immense majorité des commentateurs anciens et modernes admet que ce sujet sous-entendu est Dieu. Il ne serait pas impossible que ce fût le diable comme instrument de Dieu (s. CYRILLE, *ap. SCHANZ, Johannes, 446*). Cf. I JEAN, II, 11, avec le contexte, et II COR. IV, 4. Quoi qu'il en soit, les Synoptiques se sont servis du texte d'Isaïe pour expliquer l'insuccès du ministère de Jésus, et comme la prédication galiléenne est chez eux la plus importante, ils ont pu sans inconvénient le rattacher au discours des paraboles. Jean l'a réservé pour la conclusion du ministère judéen, qui est pour lui le principal.

reliques de la prédication du Sauveur; elles ont servi à les conserver.

§ IV. — OBJET DES PARABOLES

Dans Marc, où les récits tiennent la plus grande place, les paraboles représentent le quart des discours; plus du tiers, si l'on élimine les propos dialogués et les paroles dispersées dans les récits. La part des paraboles est encore plus forte dans Matthieu, et elle atteint dans Luc un peu plus de la moitié. La proportion était-elle approximativement la même dans la prédication de Jésus? On ne saurait le dire. S'il est vrai que les comparaisons et les paraboles étaient la partie de l'enseignement évangélique qui devait se graver le plus facilement dans la mémoire des auditeurs, il est probable aussi que le Sauveur, sans les entasser les unes sur les autres, devait les multiplier dans ses discours. Toujours est-il qu'elles sont une portion essentielle de l'enseignement de Jésus, et que rien n'y pourrait suppléer, si elles n'avaient été conservées à l'histoire¹. La théologie traditionnelle n'en a pas tiré grand parti, parce qu'elle y cherchait des allégories et n'était pas sûre de ce qu'elle y trouvait; elle ne pouvait guère y puiser d'arguments pour les grandes thèses dogmatiques, la christologie, la sotériologie, l'ecclésiologie en étant à peu près absentes. Mais les paraboles sont une source inappréciable pour l'historien, parce que nulle part ailleurs on ne peut mieux saisir la notion du royaume des cieux que Jésus a prêché, le rôle que Jésus s'attribue dans le royaume, et la réalité de l'Évangile vivant, tel qu'il était quand Jésus l'annonçait aux paysans de Galilée et aux scribes de Jérusalem.

1. JÜLICHER, I, 148.

Comme l'enseignement du Sauveur n'avait rien de systématique, il serait vain de vouloir reconstituer avec les paraboles une théologie complète. On ne peut même essayer d'y suivre le développement de l'idée du royaume dans l'esprit de Jésus, au cours de son ministère, si tant est qu'un tel développement se soit produit pendant ce temps ; car il est impossible de rétablir la suite chronologique des paraboles. Ce que celles-ci révèlent, ce sont divers aspects de l'âme et de l'action du Sauveur ¹ ; elles sont comme des photographies du Christ enseignant et faisant son œuvre de salut.

Les applications des paraboles sont très variées, mais elles se ramènent facilement, comme la prédication évangélique tout entière, à l'annonce du royaume céleste et aux conditions requises pour avoir part à ce royaume. L'idée du royaume ou du règne de Dieu ² n'est pas une notion abstraite : c'est le parfait accomplissement, sur la terre, de la volonté du Père céleste, et en même temps le triomphe de la justice divine ; un bien absolu qui se réalisera en ce monde par une intervention de Dieu, prochaine, directe

1. JÜLICHER I, 153.

2. « Le royaume des cieux », ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, dans Matthieu ; « le royaume de Dieu » ἡ β. τοῦ θεοῦ, dans Marc et Luc (Jean, Actes, Paul), est proprement le règne ou la royauté de Dieu, l'ère messianique. La formule « royaume des cieux » ne signifie pas que le règne de Dieu aura son accomplissement au ciel, ni même qu'il viendra du ciel, si l'on entend par là qu'il y serait préexistant et n'aurait qu'à descendre tout formé sur la terre. Le règne de Dieu vient du ciel en tant qu'il est l'ordre divin des choses s'introduisant dans le monde ; mais il semble que, dans l'usage du temps, comme plus tard dans la littérature talmudique, le mot Cieux ait été employé comme synonyme de Dieu, pour éviter de prononcer le nom divin (cf. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, 76-77). L'échange des deux noms dans les Synoptiques confirme cette hypothèse. On peut croire, bien que l'opinion contraire ait ses défenseurs, que la formule « règne des Cieux » est primitive, et qu'elle a été employée par le Sauveur, sans doute aussi, avant lui, par Jean-Baptiste. Marc et Luc auront mis « Dieu » à la place de « Cieux », pour éviter un idiotisme hébreu qui aurait déconcerté leurs lecteurs.



et imprévue ; un jugement qui aboutira au châtement éternel des pécheurs impénitents, au bonheur sans fin des justes et des repentis. La pénitence, en effet, prélude au royaume ; la régénération morale qu'elle procure aux individus est déjà le royaume, étant la condition préalable de son accomplissement. Jésus prêche la pénitence en vue de l'avènement prochain du royaume ¹ ; sa parole contribue à cet avènement en appelant la foi et provoquant le repentir. Le royaume est ainsi présent et à venir ; il est présent par Jésus qui en est l'agent et l'on peut dire l'introduit providentiel ; il est présent par la défaite de Satan ², par la réconciliation des pécheurs avec Dieu, par l'espérance ferme des croyants. Cette présence n'est pas la réalisation complète du royaume ; et comme la notion du royaume réside essentiellement en cette perfection du bonheur dans la justice, qui est encore objet d'espérance, le royaume est surtout à venir. Le royaume présent n'est pas tout à fait le règne de Dieu, de même que Jésus prêchant l'Évangile n'est pas tout à fait le Messie. Le Messie est le président du règne de gloire ; pendant qu'il prêche l'Évangile et prépare la venue du royaume, Jésus est Christ en expectative. Mais l'avenir est si proche qu'il entre en quelque façon dans le présent ³ : on dirait que c'est pour Jésus le lendemain glorieux de son action aujourd'hui obscure et contrariée. Cet élan du présent vers l'avenir par la force de l'espérance, et cette anticipation de l'avenir dans le présent par la certitude d'une conscience unie à Dieu font l'harmonie d'une pensée qui nous semble associer des éléments aussi différents que le réel et l'idéal, le symbole et la vérité. L'idée du royaume était, en effet, un grand symbole, dont l'unité se trouvait garantie par sa

1. MARC, I, 15.

2. Cf. MARC, III, 24-27 (MATTH. XII, 28, LUC, XI, 20, peut en avoir été déduit).

3. Cf. H. HOLTZMANN, *Neutest. Theologie*, I, 222.

nature même. Ce n'était pas une vue anticipée du sort qui était réservé à l'Évangile dans l'histoire ultérieure de l'humanité. Ce n'était pas davantage une révélation formelle du mystère de l'au-delà. Et c'était quelque chose de l'une et de l'autre : une prévision se définissant dans une espérance unique, et embrassant, dans sa définition par le règne de Dieu, un pressant appel à la pénitence, à la rénovation de la vie morale, une promesse de la miséricorde céleste, l'attente prochaine d'une manifestation de la justice divine en ce monde, et d'un avenir de paix et de bonheur pour une humanité sainte, qui participerait sur la terre aux conditions de la vie éternelle. Comme une graine qui contient, sous une enveloppe de chétive apparence, le germe puissant d'où sortira la plante ou le grand arbre qu'elle est en puissance, la notion évangélique du royaume, sous l'extérieur d'une foi naïve dans son expression, et d'une espérance qu'on dirait simplifiée dans la représentation de son objet, enfermait le rudiment de grandes choses, le principe d'un mouvement religieux doué d'une vie si intense qu'il dure encore, après avoir rompu, comme le germe qui fait éclater son enveloppe, la perspective de la fin prochaine qui avait protégé son commencement et qui convenait à son premier état de semence.

Jésus lui-même n'a jamais dit en termes formels et précis ce qu'il entendait par royaume des cieux. L'idée n'était pas nouvelle pour ses auditeurs, et il n'avait pas à leur expliquer le sens qui s'attachait naturellement à la formule reçue. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que la notion essentielle du royaume ne soit pas la même dans l'Évangile que dans la tradition juive. Le Christ lui-même a pensé qu'il venait accomplir l'espérance de son peuple. S'il a corrigé, élevé, transformé la croyance traditionnelle, ce ne peut être qu'en en gardant l'économie générale; sinon sa prédication n'aurait été qu'une équivoque trop facile à percer, et sa conviction personnelle une illusion



invraisemblable. Or il n'est pas malaisé de voir que l'espérance du royaume était faite de deux éléments, l'un religieux et moral, l'attente du bonheur dans la justice, et l'autre national et politique, la coloration de cette attente par l'idée de l'indépendance et de la restauration d'Israël. Le second élément faisait tort au premier; l'on se persuadait trop vite que le relèvement temporel du peuple juif était le terme des desseins providentiels, et que la qualité d'Israélite était le meilleur titre au bonheur des élus. Chez les prophètes, bien que la perspective de restauration nationale s'associe plus ou moins à celle du règne de justice, celle-ci est prédominante. Jésus, en insistant uniquement sur la justice comme condition du bonheur éternel, était dans la tradition prophétique, et même, en éliminant toute préoccupation politique, en promettant le bonheur à ceux qui le mériteraient, non aux descendants présumés d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il n'a fait que suivre, développer et perfectionner cette tradition. Aussi bien le royaume des cieux est-il, dans les Évangiles et spécialement dans les paraboles, comme dans Isaïe, Jérémie, Ézéchiël, Daniel, une espérance collective, une réalité objective, un événement eschatologique.

Le royaume est la joie des biens à venir, de la félicité promise aux amis de Dieu. On le compare à un grand festin¹, parce que cette félicité n'est pas conçue comme

1. MATTH. XXII, 1-14; LUC, XIV, 16-24. Cf. *supr.* p. 18-26. L'exclamation, de LUC, XIV, 25, qui est censée avoir fourni occasion à la parabole : « Heureux qui mangera du pain dans le royaume de Dieu », montre que le royaume était conçu comme une sorte de festin solennel. L'idée se rencontre même dans les discours de Jésus : MARC, XIV, 25; MATTH. XXVI, 29; LUC, XXII, 16-18, 30. Le vin que l'on boira dans le royaume de Dieu sera « nouveau », comme le seront les cieux et la terre; mais ce « vin nouveau » ne peut être en aucune façon la représentation allégorique d'une félicité purement spirituelle. Il est question aussi dans MATTH. VIII, 11 (LUC, XIII, 29) de ceux qui seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux.

quelque chose de purement subjectif et d'individuel, mais comme l'état d'une société où le bonheur de tous fait celui de chacun, et le bonheur de chacun celui de tous. L'Évangile est, relativement au royaume, ce qu'est l'invitation relativement au festin, une action préliminaire et préparatoire, qui ne fait qu'un avec le royaume en tant qu'elle en est la condition préalable et nécessaire, mais qui n'est pas plus le royaume, ni surtout la totalité du royaume, que l'invitation n'est proprement le festin ¹. La parabole du Filet ² caractérise de la même façon le rapport de l'Évangile au royaume : de même que la pêche est une opération préliminaire et coordonnée au triage et à l'emploi des poissons, la prédication évangélique rassemble en quelque façon ceux qui l'entendent, pour les offrir au jugement par lequel s'ouvrira le règne de Dieu. Et de même que ceux là seuls auront part au royaume qui auront accepté l'invitation de l'Évangile, ceux-là aussi trouveront un juge favorable qui n'auront pas simplement entendu la parole, mais qui l'auront reçue et pratiquée.

Mais le royaume n'est pas seulement à venir, il est prochain, et il arrivera inopinément. Il ne faut pas que l'espérer et l'attendre, il faut se tenir sur ses gardes en l'attendant. Si le propriétaire dont la maison doit être pillée par un voleur savait quand celui-ci viendra, il prendrait ses précautions : le royaume des cieux viendra comme un voleur, et l'on doit être toujours en état de faire face aux exigences de ce terrible moment ³. Imaginez un maître absent qui a confié à son intendant le soin de sa maison : si le serviteur est fidèle et gouverne sagement, il sera récompensé quand le maître arrivera ; mais s'il est malhonnête, violent et débauché, le retour du maître le

1. Cf. MATTH. x, 7 ; LUC, x, 9.

2. MATTH. XIII, 47-48. Cf. *supr.* p. 50.

3. MATTH. XXIV, 43 ; LUC, XII, 39. Cf. I THESS. v, 2-4 ; AP. III, 3 ; XVI, 15 ; II PIER. III, 10.

surprendra, et il sera sévèrement châtié ¹. Ainsi en est-il du royaume des cieux : on ne sait quand il viendra, et si le juste n'a rien à craindre, quelle déception pour celui qui ne se sera pas repenti à temps ! Il n'est jamais trop tôt de se mettre en règle : dans les affaires temporelles, une transaction amiable vaut mieux qu'un procès ²; il vaut mieux aussi se réconcilier maintenant et tout de suite avec Dieu, parce que, devant son tribunal, il ne sera plus question que de châtiment pour les péchés non pardonnés. Qu'on se souvienne de ces dix jeunes filles ³ qui allaient à des noces et devaient le soir se mêler au cortège avec leur lampes; cinq avaient une provision d'huile, et cinq autres n'en avaient pas; l'époux tarde, les jeunes filles dorment, les lampes brûlent; quand l'époux arrive, les lampes sont près de s'éteindre, mais les cinq prudentes ont de quoi les garnir et les ranimer; pendant que les

1. MATTH. XXIV, 45-51; LUC, XII, 42-46.

2. MATTH. V, 25-26. LUC, XII, 58-59. Ni dans Matthieu ni dans Luc ce petit moreeau n'est à sa place historique. Matthieu y voit une exhortation à la concorde, et s'en sert pour commenter le précepte : « Tu ne tueras point », en interprétant allégoriquement le jugement et le juge. La façon dont Luc rattache cette sentence à XII, 54-56, au moyen de l'interrogation contenue dans le v. 57, est visiblement artificielle. Autant que l'on peut saisir sa pensée, l'évangéliste semble avoir tout interprété du jugement de Dieu. Il s'agissait plutôt d'une comparaison : quand on a un mauvais procès, le plus sage est de prendre arrangement avant la condamnation; de même en ce qui regarde le salut.

3. MATTH. XXV, 1-13. Le retard de l'époux, dans l'esprit de la parabole, ne signifie pas le délai indéfini de la parousie; c'est l'accident indispensable pour que l'imprévoyance des cinq étourdies ait un résultat fâcheux. Il serait ridicule de supposer que le paraboliste inviterait ses auditeurs à se tenir prêts dès maintenant, et à toute heure, pour un événement qui serait encore bien éloigné. Le retard de l'époux correspond simplement à ce fait, que le royaume ne se manifeste pas encore dans le moment où Jésus parle, bien qu'il soit conçu et annoncé comme imminent. Mais l'évangéliste a dû entendre ce trait en allégorie, comme toute la parabole. La formule solennelle : « En vérité je vous le dis » (v. 12) convient au Christ juge, non à l'époux de la fable. Cf. LUC, XIII, 25, passage parallèle, où on ne la trouve pas.

cinq imprudentes courent chercher ce qui leur manque, l'époux et sa suite entrent dans la maison nuptiale ; on ferme les portes, et quand les cinq étourdies arrivent, il n'est plus temps. Il en sera de même pour le royaume, si l'on n'est pas prêt quand il viendra.

Il ne s'agit pas, en effet, d'une simple attente, mais d'une véritable et sérieuse préparation. Si subitement qu'il survienne, le jugement de Dieu et le royaume ne seront une surprise fâcheuse que pour les impénitents. Pour les fidèles, ce sera la récompense de leurs efforts et de leurs mérites. Savez-vous l'histoire de l'économiste qui allait être privé de sa charge, et qui, pour n'être pas réduit à la mendicité, s'avisait de remettre une partie de leurs dettes à tous ceux dont son maître était le créancier ¹ ? Il évita ainsi de se trouver sans asile. On doit pareillement se ménager une place dans le royaume, en usant bien de la vie présente, et en se créant, par la charité, des amis auprès de Dieu. La vie de l'homme doit être féconde. Écoutez plutôt ce qui advint aux trois serviteurs d'un maître qui, s'en allant en voyage, leur avait confié de l'ar-

1. Luc, xvi, 1-8. L'explication primitive de cette parabole paraît contenue dans le v. 8 : « et le Seigneur (Jésus, non le maître de la fable, qui n'avait pas à féliciter son intendant, vu qu'il était volé par lui) loua l'économiste infidèle comme ayant agi prudemment, » etc. Le commentaire ajouté dans les vv. suivants suppose qu'il s'agit du maître de l'intendant, Jésus ne prenant la parole en son propre nom qu'au v. 9. Peut-être n'a-t-on pas voulu que le Sauveur eût approuvé en façon quelconque l'intendant malhonnête ; mais la fin du v. 8 : « parce que les enfants du siècle sont plus prudents à l'égard de leurs semblables que les enfants de la lumière », n'est plus logiquement amenée. Le v. 9 est sans doute du rédacteur qui a introduit la sentence sur les deux maîtres qu'on ne peut servir en même temps (v. 13 ; MATH. vi, 24). Les considérations sur la fidélité (vv. 10-12) semblent destinées à rectifier le jugement que le maître a porté finalement sur son intendant. L'économiste infidèle est devenu en quelque façon le type du pharisien serviteur de Mammon (v. 14). JÜLICHER, II, 513, regarde les vv. 10-13 comme un développement sur le thème du v. 9, sans égard à la parabole.

gent ¹ : le premier avait cinq mines et en gagna cinq autres; le second en avait deux et en gagna deux; le troisième avait une mine, et il la cacha pour ne pas la perdre; quand le maître fut de retour, il demanda des comptes; les deux premiers serviteurs furent félicités; fidèles pour de petites sommes, on leur en confia de plus grandes; quant à celui qui n'avait rien gagné, son maître le blâma fort et lui reprit sa mine, pour la donner à celui qui en avait gagné cinq; car c'est la loi, on donne à qui possède, on prend à qui n'a rien. La vie aussi est un don, et Dieu veut qu'il rapporte; quiconque aura bien travaillé recevra la récompense, et celui qui n'aura rien fait n'aura même plus la faculté de réparer sa négligence ². C'est encore l'histoire du figuier planté dans la vigne et qui n'avait rien donné ³ : le maître voulait le couper, le vigneron intervint, disant qu'il le soignerait encore un an, et que, si

1. MATH. XXV, 14-30; LUC, XIX, 11-37. Les deux évangélistes allégorisent; mais il est à noter que Matthieu voit dans la parabole une prophétie de la parousie, et, pour cette raison, la met dans l'apocalypse synoptique, tandis que Luc y voit annoncé surtout le retardement de la parousie, et suppose qu'elle a été dite au moment où Jésus allait entrer à Jérusalem (cf. *supr.* p. 64). MATH. XXV, 30, et la finale des vv. 21 et 23 sont des additions allégoriques de l'évangéliste; de même, en Luc, tout ce qui concerne la royauté du maître (cf. *supr.* p. 29). Le nombre des serviteurs a dû être porté à dix pour faire honneur au roi; la parabole n'en connaît que trois. Mais les mines, qui sont une faible somme pour un roi, doivent être primitives relativement aux talents (cf. *supr.* p. 61, n. 1).

2. Cf. JÜLICHER, II, 482-483.

3. LUC, XIII, 6-9. L'application aux Juifs qui n'écoutent pas l'Évangile est très vraisemblable, et l'évangéliste lui-même, autant qu'on en peut juger par le contexte, a entendu allégoriquement la parabole en ce sens (JÜLICHER, II, 443, est d'avis contraire). Les trois ans du v. 7 n'ont aucun rapport avec la durée du ministère de Jésus dans le quatrième Évangile : que signifierait l'addition de la quatrième année? Sur le rapport de la parabole avec MARC, XI, 12-14, 20-25, voir JÜLICHER, II, 444-448, qui admet l'indépendance réciproque de la parabole et de l'anecdote du figuier stérile. Il semble du moins que Luc ne raconte pas l'anecdote parce qu'il lui a trouvé le même sens qu'à la parabole.

l'arbre ne donnait pas de figues, on l'arracherait. Le royaume de Dieu n'est pas fait pour couronner les existences infécondes ni l'indifférence d'Israël à l'égard de l'Évangile. Même ceux qui ont travaillé pour le royaume ne doivent pas se relâcher. Quoi de plus utile que le sel ? mais quand il s'affadit, il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors ¹. Il ne faut donc pas se reposer sur ce qu'on a été ou sur ce qu'on a fait, mais être toujours actif et vigilant.

Le royaume pourtant n'est pas une rétribution exacte des œuvres humaines; c'est un don de Dieu, garanti à tous ceux qui viennent à lui sincèrement; le pécheur y acquiert par le repentir un titre, sinon un droit, égal à celui du juste. Il en est du royaume comme de ces ouvriers qu'un propriétaire avait loués un jour, pour travailler à sa vigne ²; il en avait pris dès le matin, en leur promettant un denier; puis il en avait recruté d'autres, à des heures différentes, et jusqu'à une heure avant la fin de la journée; le soir venu, il fit donner un denier à tous, et les premiers n'étaient pas contents; mais il leur observa fort justement que sa générosité ne leur causait aucun préjudice. De même, ceux qui ont passé leur vie au service de Dieu n'ont pas à murmurer de ce que le pécheur, venu tardivement à résipiscence, est admis au royaume des cieux. La bonté de Dieu ne leur fait aucun tort. Et Dieu ne serait point père s'il n'avait pas cette bonté; non seulement

1. MATTH. v, 13; MARC, ix, 50; LUC, xiv, 34-35.

2. MATTH. xx, 1-16. Le v. 16 indique le sens que l'évangéliste veut attribuer à la parabole : l'échange des places entre les premiers et les derniers paraît signifier pour lui la substitution d'un peuple à un autre, des nouveaux élus du royaume à l'Israël incrédule (cf. XIX, 30; XXI, 28-32, 43; XXII, 7-9, 14); c'est pourquoi la parole : « car il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus » (omise dans les mss. *8BL*) pourrait être authentique en cet endroit aussi bien que dans XXII, 14, les ouvriers de la première heure étant identifiés aux premiers qui deviennent derniers, et aux nombreux appelés non élus, ceux de la dernière heure, aux derniers qui deviennent premiers, et aux quelques appelés qui sont élus. Cf. JÜLICHER, II, 470.

il accueille le pécheur, mais il se réjouit de son retour. Représentez-vous un berger ayant cent brebis¹; s'il en perd une, ne court-il pas à sa recherche, et quelle joie quand il l'a retrouvée! C'est ainsi vraiment qu'il y a plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de conversion. Supposez une femme qui a dix drachmes², et qui en perd une; la voilà qui balaie sa maison et cherche sa drachme: grande joie, si elle la trouve. C'est ainsi que la conversion du pécheur réjouit les anges. Faut-il dire encore l'aventure du prodigue³, et comment agit ce père qui avait deux fils, dont le second avait demandé sa part d'héritage et l'avait dissipée? Quand son enfant revint, épuisé de misère et de faim, le père l'embrassa et lui fit grande fête; il ne voulut pas écouter l'aîné qui lui reprochait son indulgence et les frais qu'il faisait pour ce malheureux: « Il fallait bien se réjouir, lui répondit-il, puisque ton frère était mort et qu'il vit, qu'il était perdu et qu'il est retrouvé. » Voudrait-on donc s'étonner que Dieu qui est père, et le père de tous les hommes, soit miséricordieux pour les pécheurs, pour ceux de ses fils qui ressuscitent après avoir été morts, et qui se retrouvent après avoir été perdus?

Ce n'est point d'après leur passé qu'il faut juger les pénitents, mais d'après leurs sentiments actuels, et ces sentiments peuvent témoigner d'une charité plus grande que celle de gens envers qui Dieu ne semble pas avoir eu lieu de témoigner tant d'indulgence. Tels deux débiteurs

1. Luc, xv, 4-7. Sur la façon dont cette parabole est traitée en MATTH. XVIII, 12-14, cf. *supr.* p. 15.

2. Luc, xv, 8-10.

3. Luc, xv, 11-32. L'unité de ce morceau ne paraît pas contestable: la bonté du père apparaît dans la première partie (le père et le prodigue), et se justifie dans la seconde (père et fils aîné), ce qui explique et défend, par comparaison, la bonté de Dieu à l'égard du pécheur. Il n'y a pas plus d'allégorie dans la seconde partie que dans la première.

d'un même créancier¹ : le premier devait cinq cents deniers et l'autre cinquante ; ils étaient pareillement insolubles, et le créancier leur fit à tous deux remise de leur dette. Lequel des deux a dû l'aimer le plus ? Celui qui avait la dette la plus forte. Ainsi en arrive-t-il avec les hommes à qui Dieu pardonne ; les plus aimants, les plus dévoués sont ceux qui ont le mieux senti sa miséricorde, parce qu'ils en ont eu plus grand besoin. On aurait tort, d'ailleurs, de se croire juste parce que l'on garde la régularité extérieure de la vie, et que l'on accomplit les pratiques de la religion. La vraie religion est dans la pureté du cœur

1. LUC, VII, 41-43. Le lien de cette parabole avec l'histoire de la pécheresse a pu paraître suspect (JÜLICHER, II, 301-302), d'autant que la conclusion (v. 47) : « ses nombreux péchés sont remis, parce qu'elle aime beaucoup », ne s'accorde pas avec la parabole. On pourrait supposer une combinaison analogue à celle qui a intercalé la parabole du Samaritain dans l'anecdote relative au grand commandement. Cependant la traduction : « parce qu'elle aime beaucoup », recommandée par la construction grammaticale et la suite du récit, ne s'accorde pas avec son contexte immédiat : « Mais celui à qui on remet peu aime peu. » Cette circonstance tendrait à prouver que l'évangéliste a trouvé la parabole associée à l'histoire de la pécheresse (la combinaison avec l'histoire de l'onction, M^{ARC}, XIV, 3-9, vient de lui), mais qu'il a retouché la conclusion, pour que la rémission des péchés semblât accordée par Jésus lui-même, après la manifestation de charité. La traduction : « *puisqu'elle* aime beaucoup », serait en rapport avec l'idée primitive du récit ; et la traduction : « *parce qu'elle* aime beaucoup », avec la pensée de l'évangéliste. Noter l'emploi du présent dans la dernière partie du v. 47, ὧ δὲ ὀλίγον ἀφιεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ : le cas de moindre amour pour moindre rémission est éventuel, et ne concerne pas le pharisien, dont la conduite n'atteste aucune conscience de péché ni de pardon ; celui de grand amour pour grand pardon est réel. Mais la conclusion tout entière, v. 47, se rattacherait beaucoup mieux au v. 43, et l'on peut croire que les vv. 44-46, qui tournent en réquisitoire contre le pharisien, ont été ajoutés par Luc, comme les vv. 48-50, afin de montrer, à côté de la pécheresse pardonnée, le pharisien réprouvé. Peut-être le v. 47 se lisait-il dans la source : ὅτι ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ἡγάπησεν πολὺ ὧ δὲ ὀλίγον κτλ. Jésus envisagerait les manifestations de la charité envers lui comme une preuve d'amour envers Dieu, et cet amour attesterait que le pardon est acquis. JÜLICHER, II, 300.

et dans la soumission à la volonté de Dieu. Il en va souvent du juste et du pécheur comme de ces deux fils que leur père voulait envoyer à sa vigne ¹ : l'un dit, fort respectueusement, qu'il irait, et il n'y alla point; l'autre dit qu'il n'irait pas, et changeant d'avis, il y alla. N'est-ce pas celui-ci qui a fait la volonté du père? Ainsi en est-il des justes pharisiens et des publicains pécheurs.

Mais si le royaume des cieux semble presque fait pour les pécheurs, on ne peut pas dire qu'il consiste dans la rémission des péchés. La réconciliation avec Dieu crée l'admissibilité au royaume; elle ne constitue pas l'essence ni la pleine réalité du royaume. Pénitence et pardon, bonheur et royaume sont des termes coordonnés mais distincts. « Faites pénitence, a dit le Sauveur, parce que le royaume des cieux est proche ². » On fait pénitence et on sollicite le pardon de Dieu en vue du royaume, mais le royaume est autre chose que le pardon. Lorsque Jésus fait l'application de la parabole des deux fils ³, il dit que les publicains et les courtisanes précèdent les Juifs orthodoxes dans le royaume des cieux, parce que les pécheurs dont il parle, en croyant à l'Évangile, remplissent les conditions de la promesse et ont gagné leur place dans le royaume; il ne dit pas ni ne laisse entendre que le royaume soit réalisé dans les publicains et les pécheresses, par le seul fait de leur repentir et de leur confiance en la bonté de Dieu.

Le royaume est pour ceux à qui Dieu pardonne, et Dieu pardonne à quiconque se confie en sa miséricorde. Dieu est indulgent envers tous, et à tel point qu'il cesse de l'être seulement envers ceux qui ne sont pas indulgents comme lui. Tous les jours on demande à Dieu son

1. MATTH. XXI, 28-32.

2. MATTH. IV, 17; MARG, I, 15.

3. MATTH. XXI, 31-32.

pardon, parce que l'on en a besoin, et constamment aussi on doit pardonner à son prochain ¹. Dieu est comme ce maître ² qui avait de nombreux serviteurs, et qui, se faisant rendre des comptes, en trouva un qui lui devait une somme énorme; il avait voulu le faire mettre en prison, mais il s'était laissé toucher par ses supplications, et lui avait remis sa dette; il fut sans pitié quand il apprit que ce serviteur avait refusé de faire grâce à l'un de ses compagnons pour une somme insignifiante. Ainsi le royaume est pour ceux qui sont bons comme Dieu même. A la charité passive qui se manifeste dans le pardon doit se joindre la charité active, universelle aussi comme la bonté de Dieu. Un Samaritain compatissant vaut mieux qu'un prêtre et un lévite sans entrailles : la preuve en est dans l'histoire de l'homme que les voleurs avaient laissé à demi-mort sur le chemin de Jérusalem à Jéricho ³.

L'espérance du royaume exige l'organisation de la vie présente dans la charité : charité de Dieu et charité du prochain. Ce que doit être la charité du prochain, on vient de le voir. La charité de Dieu est faite d'humilité, de confiance et de bonne volonté. Dieu aime mieux un pécheur qui

1. MATTH. VI, 12, 14-15; MARC, XI, 25.

2. MATTH. XVIII, 23-35.

3. LUC, X, 30-37. La parabole est à expliquer par elle-même. Luc a voulu la rattacher à la question du grand commandement (cf. p. 63, n. 2, et p. 70), pour montrer que le docteur juif, représentant les pharisiens, ignorait la portée réelle du précepte de la charité. Dans la parabole il ne s'agit pas d'enseigner qui est le prochain (v. 29), mais comment on doit se comporter soi-même envers le prochain. La présence du Samaritain dans la parabole a occasionné la transposition de l'anecdote (x, 25-28) qui, dans Marc et dans Matthieu, appartient au ministère hiérolimitain. Cette combinaison est de l'écrivain qui a déplacé et transformé l'histoire de Jésus prêchant à Nazareth (iv, 16-30), pour y figurer le sort de l'Évangile chez les Juifs, et qui a figuré de même l'évangélisation des gentils dans la prédication des soixante-douze disciples (x, 1-24); pour lui, le docteur juif représente le judaïsme, et le Samaritain le christianisme universel. Ainsi Luc, x, 25-37, complète la signification symbolique de x, 1-24.

s'avoue tel, dans un sentiment de repentir sincère, qu'un prétendu juste qui est content de lui-même : c'est ce qui apparaît dans le cas des deux hommes, l'un pharisien et l'autre publicain ¹, qui étaient montés au temple pour prier. Mais la confiance doit être associée à l'humilité. Comment n'aurait-on pas foi en la bonté de Dieu ? Celui qui habille les lis des champs, et qui nourrit les oiseaux du ciel, pourrait-il être indifférent aux besoins des hommes ses enfants ² ? Conçoit-on qu'il n'exauce pas leurs supplications ? Un père, à qui son enfant demande du pain, lui donnera-t-il une pierre ? Si l'enfant lui demande un poisson, lui donnera-t-il un serpent ? Dieu, qui est bon, ne fera pas moins que le commun des hommes, qui sont méchants ³. S'il n'exauce pas aussitôt la prière qui lui est faite, qu'on ne se décourage pas. L'homme qui ne voulait pas se lever pour donner du pain à un ami pendant la nuit, s'y est bien décidé quand il a vu qu'il ne pourrait se défaire autrement de son importunité ⁴. Le mauvais juge finit également par faire droit aux réclamations de la veuve qui le poursuivait de sa plainte ⁵. Comment

1. LUC, XVIII, 9-14. Sur la formule d'introduction, v. 9, cf. p. 63, n. 2. La morale de l'histoire est contenue dans le v. 14 a : la prière humble d'un pécheur repentant est plus agréable à Dieu que l'oraison d'un juste content de soi. Les paroles de Jésus ne sont pas conçues d'après une théorie dogmatique de la justification ; mais il est clair que le publicain a la justice requise pour le royaume des cieux, et que le pharisien ne l'a pas. La fin du v. 14 : « Car quiconque s'élève sera abaissé, etc. », n'est pas en rapport avec l'objet du récit, où le pharisien n'est pas abaissé ni le publicain exalté, mais avec la considération du jugement dernier, le publicain devenant le type des élus, et le pharisien celui des damnés. Ce supplément eschatologique est apparenté à celui de la parabole précédente (XVIII, 6-8). Cf. *supr.* p. 64. Peut-être l'histoire du Pharisien a-t-elle été associée d'abord à celle du Samaritain. Cf. JÜLICHER, II, 607-608.

2. MATH. VI, 25-34 ; LUC, XII, 22-31.

3. MATH. VII, 7-11 ; LUC, XI, 9-13.

4. LUC, XI, 5-8.

5. LUC, XVIII, 1-8. Sur l'introduction, v. 1, cf. p. 63, n. 2. La para-



n'obtiendrait-on pas de la bonté de Dieu ce qu'on obtient de l'égoïsme des hommes ?

Il faut savoir jouer le tout pour le tout, tout perdre pour tout gagner ¹. Écoutez l'aventure de cet homme qui, un jour, trouva par hasard un trésor dans un champ qui ne lui appartenait pas. Il l'enfouit de nouveau promptement, et faisant argent de tout ce qu'il possédait, il acheta le champ pour se rendre maître du trésor; c'est ainsi qu'il devint riche avec peu de peine et de frais ². Le marchand de perles en fit autant ³; il avait découvert quelque part une perle de grand prix, et il vendit tout ce qu'il avait pour acquérir la perle; mais la perle valait bien des fois ce qu'il avait vendu. Pareillement, c'est acheter pour rien le royaume des cieux que de lui sacrifier tous les biens de ce monde, et il n'est pas de marché plus avantageux que celui par lequel on échange ce qui a valeur dans le temps pour ce qui a valeur dans l'éternité ⁴. N'est-il pas vrai, au surplus, que nul ne peut servir deux maîtres ⁵ ? Si l'on veut servir Dieu, qu'on abandonne le service de Mammon ! Qu'on n'imité pas le riche insensé qui amassa tant de provisions auxquelles il ne goûta point ⁶ !

bole a dû être associée primitivement à l'Ami importun. Mais Luc a dû la trouver pourvue de son commentaire eschatologique, vv. 6-8 *a* (cf. *supr.* p. 64), et jointe par ce moyen au discours sur la parousie (xvii, 22-37). La réflexion finale : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il de la foi sur la terre ? » doit être du dernier rédacteur, et témoigne moins le désir que la crainte du grand avènement. JÜLICHER, II, 288. Pour l'intelligence des vv. 7-8 *a*, cf. AP. I, 1 ; VI, 10-11 ; XIX, 2 ; XXII, 6 ; et pour le symbole que l'auteur de ce passage semble avoir trouvé dans la Veuve persécutée, AP. XII.

1. Cf. MATTH. X, 39 ; MARC, VIII, 35-37.

2. MATTH. XIII, 44.

3. MATTH. XIII, 45-46.

4. JÜLICHER, II, 583.

5. MATTH. VI, 24 ; LUC, XVI, 13.

6. LUC, XII, 16-21. Dans la parabole, le riche est type d'indifférence religieuse. Luc y voit un type d'égoïsme. De là viennent l'avertissement contre l'avarice (v. 15), et la conclusion, v. 21, où l'on a en vue le

L'absolu du renoncement correspond à l'absolu de la confiance en Dieu, et les deux correspondent à l'absolu de l'espérance. C'est en vue du royaume prêt à venir dans sa plénitude, que Jésus exige un désintéressement complet à l'égard des biens de la terre, et un abandon total à la Providence du Père céleste. Le retardement du royaume et les nécessités de la vie dans un milieu civilisé obligeront bientôt Paul à écrire aux Thessaloniens ¹ : « Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger », au lieu de leur citer l'exemple des oiseaux du ciel. Mais le triple absolu de l'espérance, de la confiance et du renoncement est le royaume à l'état séminal, et tel qu'il devait être au moment de sa fondation. La critique progressive de cet absolu, les mesures d'adaptation aux circonstances de la vie réelle et de l'histoire ne pouvaient manquer de se produire en leur temps ; mais si l'on eût commencé par elles, rien ne se serait fait. L'avenir a été réellement assuré par le sacrifice du présent.

Grand était l'avenir du royaume, bien que ses débuts fussent chétifs. Il était comme une petite semence qui contient le germe d'un arbre. On ne peut mieux le comparer qu'à un grain de sénevé ² : il n'y a pas de plus petit grain ; mais quand il a poussé, il dépasse toute les plantes potagères et ressemble à un arbre. Le royaume est aussi comme le petit morceau de levain qui fait fermenter toute une masse de pâte ³. La fin semble tout à fait disproportionnée au point de départ. Tel est le rapport, telle la proportion du royaume à l'Évangile. Comment s'opère le travail du développement qui fait de la petite graine un arbre, et avec un peu de levain une masse de pain, c'est le secret de Dieu.

bon emploi des richesses par l'aumône. Cf. JÜLICHER, II, 616. Le v. 21 manque dans le ms. D et deux mss. latins ; ce pourrait être une glose, conforme d'ailleurs à la pensée de Luc (cf. v. 33).

1. II THESS. III, 10.

2. MARC, IV, 30-32. MATTH. XIII, 31-32 ; LUC, XIII, 18-19.

3. MATTH. XIII, 33 ; LUC, XIII, 20-21.

Le laboureur sème son blé; quand il l'a semé, il s'en retourne chez lui et vaque à ses occupations; le blé pousse sans qu'il sache comment; l'homme vient à son champ pour la moisson¹. Relativement au royaume, l'Évangile est le grain auquel Dieu seul donne accroissement², et c'est de Dieu que dépend le temps de la récolte. Quand ce temps sera venu, il se trouvera que la semence a été perdue pour beaucoup, mais il y en aura aussi en qui elle aura profité³.

Le caractère eschatologique de ces paraboles, aussi bien que du Trésor et de la Perle, ne peut être nié que si l'on méconnaît le sens naturel et primitif des récits. Le trésor et la perle ne peuvent être comparés à la foi des individus, et ils ne la figurent pas⁴; bien moins encore, le sénevé, le levain, la semence sont-ils en rapport direct avec cette foi. On tomberait dans l'allégorie en voyant figurées dans le Sénevé la puissance exten-

1. MARC, IV, 26-29.

2. Cf. I COR. III, 6-9.

3. MARC, IV, 3-8; MATH. XIII, 3-8; LUC, VIII, 5-8.

4. Il n'y a même pas lieu de rattacher une leçon spéciale à la manière différente dont les deux hommes acquièrent l'objet qu'ils convoitent, comme si les démarchés du marchand de perles se proposaient à l'imitation (B. WEISS, *Evangelien*, 88) : ni le Trésor ne signifie que l'on trouve le royaume par hasard, ni la Perle qu'il faut le désirer pour l'obtenir; le mercenaire dans le champ ne pouvait désirer le trésor avant d'en connaître l'existence, et il fallait être marchand pour discerner la valeur de la perle précieuse; les sentiments et les intentions intimes des personnages n'ont rien d'édifiant; leurs cas sont cités simplement comme exemples de marchés où l'on sacrifie utilement le tout pour le tout, un tout de peu pour un tout de grand prix. JÜLICHER, II, 585. Que, dans l'application, la nécessité du sacrifice total soit hypothétique (*id. ibid.*), c'est ce qui ne ressort pas des paraboles et serait formellement contredit par d'autres passages de l'Évangile. L'hypothèse est que l'homme au trésor et l'homme à la perle ont dû sacrifier tout ce qu'ils avaient pour gagner l'objet de leurs désirs. Cette hypothèse est censée réalisée dans l'acquisition du royaume, pour lequel on abandonne avec profit tous les biens de ce monde. Sur le caractère absolu de cette exigence, cf. *supr.* p. 117.



sive du royaume, et dans le Levain, sa force intensive, sa puissance de transformation, qui surmonteront toutes les difficultés ¹. Nonobstant l'humilité de son commencement, car il n'est pas question d'obstacles, le royaume viendra dans sa grandeur et dans sa gloire. Jésus ne veut rien enseigner de plus : il ne dit pas si le royaume est pour les Juifs ou pour les Gentils ; il ne s'arrête pas à faire ressortir la nécessité d'un intervalle et d'un développement graduel entre le début et la consommation du royaume. Cette idée a été indiquée, mais non accentuée, dans la parabole de la Semence, où la description de la croissance ² est subordonnée à la moisson ; elle n'est que sous-entendue dans les paraboles du Sénevé et du Levain. Les exemples choisis, blé et sénevé qui poussent en quelques mois, levain qui produit son effet en quelques heures, montrent que la comparaison porte sur l'Évangile et le royaume prochain, non sur l'Évangile et son progrès indéfini en ce monde. Ni les miracles de la Toute-puissance ne sont écartés de la perspective de l'avènement, ni les conditions morales de cet avènement, en ce qui concerne les individus, ne sont visées. La parousie semble prochaine dans ces paraboles, sans que l'on ait égard à la mort du Christ comme condition intermédiaire. Partout le Sauveur annonce en prophète ³ le prochain accomplissement du royaume, dont le présent pourrait faire douter ; il n'envisage pas en philosophe les conditions normales et indispensables d'un mouvement à réaliser dans l'histoire ultérieure de l'humanité. De telles considérations ne convenaient ni à la nature de son rôle ni au point de vue eschatologique de sa pensée. C'est surtout la continuité immédiate du royaume commencé par l'Évangile, et du royaume que le Père céleste accomplira,

1. B. WEISS, *Leben Jesu*, II, 342.

2. MARC, IV, 27-28.

3. JÜLICHER, II, 581.

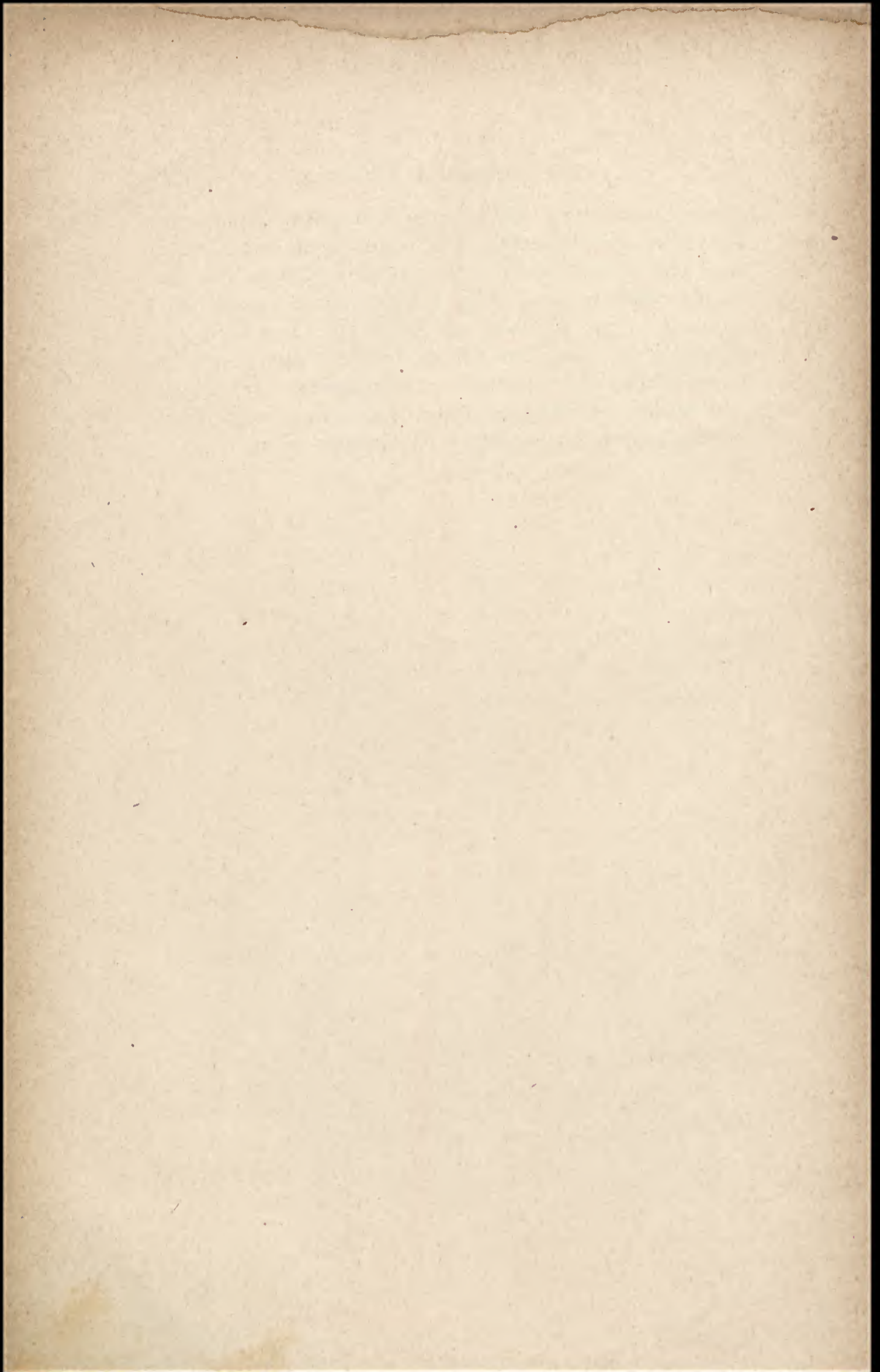
au temps marqué par sa providence, qui fournit une base aux comparaisons de la Semence, du Sénevé, du Levain; et aucun parallèle n'est directement établi entre la diffusion progressive de l'Évangile et la croissance des plantes ou le travail de fermentation.

Le christianisme est donc entré dans le monde comme une espérance, et quand on entreprend de définir son essence en partant de l'histoire, on ne trouve pas autre chose que l'idée du royaume, bien à venir, quoique ce bien futur ne doive être, en quelque façon, que la consécration de la justice acquise dans le présent. Cette consécration définitive de la justice dans le bonheur est précisément ce qu'annonce l'Évangile; d'où il suit que l'objet propre de l'Évangile est une espérance, l'espérance messianique, dégagée de tout élément national, devenue purement humaine et universelle en devenant purement religieuse et morale. La foi au Dieu père, la rémission des péchés sont les conditions de cette espérance; elles appartiennent par cela même à l'essence de l'Évangile, mais elles ne sauraient la constituer à elles seules. Les paraboles ne nous apprennent pas non plus que la conscience messianique de Jésus se fonde sur la connaissance de Dieu comme père de l'humanité. Le Sauveur ne laisse entendre nulle part qu'il ait le premier connu et révélé aux hommes la paternité de Dieu. Quel que soit le mystère de sa conscience personnelle, il se présente comme l'agent du royaume, le prédicateur de la grande espérance, le semeur qui sera moissonneur. Il n'est pas le révélateur d'une seule et unique vérité qui, perçue par la conscience de chaque individu, lui donnerait la plénitude du royaume céleste, mais il est l'interprète de tout ce qui est contenu dans l'espérance du royaume, l'ordonnateur de la société des croyants, qui doit devenir bientôt la société des élus. Sa fonction est sociale et universelle par rapport à l'humanité, comme l'espérance du royaume est collective;



son action ne sera pas purcment intérieure, mais elle s'exercera dans la réalité objective du royaume; et c'est dans l'avenir qu'apparaîtra sa qualité de Messie Fils de Dieu, conformément à la nature eschatologique du royaume. C'est de tous ces éléments constitutifs du royaume des cieux que l'Évangile a été formé, que le christianisme a vécu, et ce sont les mêmes éléments qui, nonobstant toutes les vicissitudes de leurs transformations, le caractérisent encore aujourd'hui comme religion.





LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Quelques travaux récents¹ ont rappelé sur le prologue de Jean l'attention des exégètes. Certains passages, qui ont donné lieu à des interprétations très diverses, peuvent être examinés maintenant en tenant compte des données nouvelles ou plus précises que fournissent l'histoire et la critique du texte. Il se trouve justement qu'un problème assez curieux de critique textuelle se rattache à chacune des trois sections que l'on reconnaît communément dans le prologue². On n'entreprendra pas de donner ici un commentaire complet de cette page unique dans la Bible, mais de déterminer, autant que possible, la portée et l'enchaînement des idées qui y sont contenues, d'après le sens naturel des mots, l'agencement rythmique des propositions, le témoignage des anciens auteurs ecclésiastiques et des manuscrits. Bien qu'on puisse dire de tout le morceau ce qu'un commentateur du xvi^e siècle a dit d'un seul passage, à savoir, qu'il serait sans doute plus clair si les interprètes n'y avaient pas tant regar-

1. A. RESCH, *Paralleltexte zu Johannes* (1896); P. CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den Evangelien* (1896). A signaler spécialement, depuis la première publication de la présente étude : BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums* (1898); J. RÉVILLE, *Le quatrième Évangile* (1901); GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, I (1902); dans la *Revue biblique* (1900 et 1901), les articles de T. CALMES, *Étude sur le prologue du quatrième Évangile*.

2. Vv. 1-5; 6-13; 14-18.

dé¹, il ne nous paraît pas trop téméraire d'en essayer encore une fois l'analyse et l'explication.

1

Les cinq premiers versets constituent par eux-mêmes une sorte de préface générale qui résume de façon abstraite le thème de l'Évangile, à seule fin de le rattacher, dès l'abord et définitivement, à la notion du Logos, dont il ne sera plus parlé qu'une fois dans la suite du prologue, et qui ne sera pas même nommé dans le corps du livre². Cette préface n'est pas moins remarquable par la forme que par le contenu. Elle renferme dix propositions réparties en trois groupes, chaque proposition et chaque groupe étant reliés entre eux par un artifice assez analogue à celui qu'on remarque dans certains psaumes, et qui consiste à reproduire, au commencement d'une proposition, le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Dans chaque groupe, on pourrait presque dire dans chaque strophe, la première proposition se présente comme une assertion, la seconde ou les deux suivantes comme un développement, et la dernière comme une conclusion. Les propositions, sans être soumises à une mesure rigoureuse, sont de longueur proportionnée et ne laissent pas d'avoir une certaine cadence musicale. Il va sans dire que cet arrangement n'est pas l'effet du hasard, qu'il a été dûment réfléchi, voulu, préparé par l'auteur, et qu'on aurait tort de le négliger dans l'inter-

1. MALDONAT, II, 399 : « Minus, meo iudicio, difficilis hic locus esset (il s'agit du v. 5), si nemo exposuisset. Nam per se facilem varietas interpretum difficile reddidit. »

2. Les passages de l'Évangile où il est question de la parole du Christ ou de la parole de Dieu ne se réfèrent pas à la conception du Verbe éternel.

prétation du texte. On le reconnaît au premier coup d'œil en lisant l'original ¹, et même dans une traduction :

1. Au commencement était le Verbe,
Et le Verbe était en Dieu,
Et le Verbe était Dieu.

2. Il était au commencement en Dieu :

3. Tout par lui fut fait,
Et sans lui rien n'a été fait.

Ce qui fut fait ⁴. en lui (?) était vie,
Et la vie était la lumière des hommes ;

5. Et la lumière luit dans l'obscurité,
Et l'obscurité ne l'a point saisie.

Le Verbe est considéré premièrement en lui-même et dans son rapport avec Dieu, puis dans son rapport avec le monde créé, finalement dans son rapport particulier avec les hommes.

« Au commencement », e'est-à-dire dès l'éternité, avant le temps, avant le monde, « était le Verbe. » Dans Jean comme dans Marc le commencement historique de l'Évangile est le baptême de Jésus ; mais Jean remonte à son commencement absolu, en Dieu. Le Verbe est censé connu des lecteurs auxquels s'adresse l'évangéliste, et il n'est pas nécessaire de le définir

- | | |
|----|---|
| 1. | <p>1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.</p> <p>2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.</p> <p>3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.</p> <p>[Ὁ γέγονεν] ⁴. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.</p> <p>5. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.</p> |
|----|---|

autrement. Ce que l'auteur veut mettre en relief, c'est la priorité du Verbe sur toute créature, en ce qui regarde son origine. Quant au Logos, on devra comprendre qu'il est la parole par laquelle Dieu est révélé. Le Verbe n'est pas la raison de Dieu, comme dans Philon, mais, s'il est permis de parler ainsi, l'expression de Dieu. Cette expression révélatrice existait dès le commencement, lorsque le monde n'existait pas encore. Il y a donc ici un commencement et une parole qui remontent plus haut que le commencement et la parole créatrice de Dieu dans le premier chapitre de la Genèse ; mais un rapport logique existe entre ces deux termes. La doctrine du Verbe dans le quatrième Évangile est fondée en partie sur le récit génésiaque, dont elle donne, pour ainsi dire, le commentaire métaphysique. Les termes abstraits que l'on trouvera plus loin, « la vie », « la lumière », ont un autre sens que dans le récit de la création ; mais ils s'y rattachent aussi à leur manière. Si la spéculation judéo-alexandrine a fourni à l'auteur le mot de Logos et lui a en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre ; si l'emprunt d'un tel mot ne peut être simple affaire de lexique, et si le mot apporte avec lui l'idée qu'il représente, il est vrai pourtant que la doctrine johannique du Logos a des racines dans l'Ancien Testament, soit dans les livres sapientiaux, soit dans le commentaire philosophique de la Genèse. La forme qu'elle prend dans l'Évangile est spécifiquement chrétienne. L'idée du Logos est le point où l'enseignement apostolique rejoint la philosophie du temps ; mais c'est pour substituer à une notion indécise et flottante, familière d'ailleurs à beaucoup d'esprits, une notion très nette, qui introduit dans la donnée philosophique la consistance qui lui manquait. L'application de cette idée à l'histoire évangélique devient comme la définition scientifique du Christ sauveur. C'est pourquoi l'on a pu dire que la mention du Logos au commencement du quatrième Évangile était

une énigme et non une clef¹ : ce n'est pas la conception purement philosophique du Logos qui est développée dans l'Évangile, et l'on n'y entend que le Christ vie et lumière; l'idée johannique du Verbe est à interpréter par l'Évangile, et l'on s'exposerait à un perpétuel contresens en voulant expliquer l'Évangile uniquement par la théorie du Logos dans Philon². Mais si le Verbe apparaît d'abord comme une énigme, on s'aperçoit, après avoir lu le livre, que cette énigme en est la clef unique et véritable. Le prologue et le livre sont à expliquer l'un par l'autre; ils sont inintelligibles l'un sans l'autre. L'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable; mais Jean n'emprunte pas pour cela les idées de Philon; il pense des idées chrétiennes analogues à celles de Philon, et que Philon l'aide à concevoir. Le point de vue de Philon est celui de la philosophie naturelle; celui de Jean est purement religieux, et les notions théoriques y sont subordonnées à l'explication ou à la définition du fait chrétien³.

Le Verbe n'a pas été prononcé dans le temps ni en vue du temps; il existait indépendamment du temps; « le Verbe était en Dieu », littéralement « vers Dieu », non seulement

1. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*³, I, 93. L'assertion n'est pas soutenable au sens de l'auteur, qui regarde la christologie de l'Évangile comme indépendante du prologue.

2. Cf. MEYER-WEISS, *Das Johannes Evangelium*⁸, 46-50; HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum N. T.* IV², 40-46; BRIGGS, *The Messiah of the Apostles*, 495-499; SCHANZ, *Evangelium des h. Johannes*, 65-70. Ce dernier commentateur écrit (p. 70). « Ni l'Ancien Testament, ni les Targums, ni l'enseignement du Seigneur n'ont suggéré l'idée du Logos. Le mot même ne se trouve pas dans les discours de Jésus. Ces discours et les Synoptiques mettaient en avant le Fils de Dieu. Peut-être Jean avait-il déjà pris en considération, dans son enseignement oral, ce facteur important de la philosophie populaire d'alors, et a-t-il pu ainsi l'introduire sans autre explication. » MALDONAT, II, 381, disait : « Voluit ergo Joannes accommodare ad usum loqui (en employant le mot λόγος), voluit intelligi. »

3. Cf. GRILL, 166-170.

près de lui, mais uni à lui¹; et, si l'on peut dire, occupé de lui, ce qui suppose une distinction personnelle entre Dieu et le Logos. Le mot « Dieu » désigne ici le Père, selon l'usage commun du Nouveau Testament. L'évangéliste ne pouvait guère employer le mot « Père », n'ayant pas encore parlé du Verbe comme fils, d'autant que l'artifice de la première strophe réclamaient l'emploi du mot « Dieu » à la fin du second membre de phrase, pour la reprise du troisième². Jean ne dirait pas que Dieu était « vers » le Logos; le rapport qu'il a en vue n'implique pas seulement l'union, mais une sorte de subordination transcendante du Logos à Dieu, qui est associée à la communauté de nature entre les deux³.

« Et le Verbe était Dieu. » Dans cette proposition, le mot θεός n'a pas l'article, afin de prévenir une équivoque; car autrement on aurait pu traduire « Dieu était le Verbe », ou comprendre que le Verbe était personnellement identique à Dieu (le Père), mentionné dans la proposition précédente. Le sens de la phrase est évidemment : « Et le Verbe était de nature divine⁴. »

Le premier membre de la seconde strophe résume l'enseignement de la première, et cet enseignement sert de point de départ à un développement nouveau. Le Verbe

1. « Idem est apud Deum quod in sinu Patris (v. 18). » MALDONAT, II, 386.

2. « Magis usitate Verbum Dei quam Verbum Patris dicitur..... Orationi gratia periisset, si dixisset : *Et Verbum erat apud Patrem*; nec enim a Patre poterat alterum membrum incipere : *Et Pater erat Verbum*, quia Verbum non est Pater. » MALDONAT, *loc. cit.*

3. GRILL, 85.

4. La remarque d'Origène (*In Ev. Joan.* t. II, 2; éd. Brooke, I, 58) ne laisse pas d'être fondée : Τίθησι μὲν γὰρ (ὁ Ἰωάννης) τὸ ἄρθρον ὅτι ἡ θεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὄλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτὸ ὅτι ὁ λόγος θεὸς ὀνομάζεται . . . Ἀυτόθεος ὁ θεός. Il convient néanmoins d'observer que, si ὁ θεός désigne le Père, θεός n'est pas employé absolument pour désigner le Verbe, mais seulement comme attribut pour faire connaître sa nature.

« était au commencement en Dieu » : tel est son rapport avec le Créateur. Et voici dans quel rapport il se trouve avec la créature : « Tout a été fait par lui. » Le monde a été créé par le Verbe, non qu'on retire à Dieu la puissance créatrice, pour l'attribuer au Verbe seul, mais parce que celui-ci est présenté comme la cause intermédiaire de la création. Dieu a créé le monde par son Verbe. Dieu s'exprime lui-même par son Verbe, il crée par son Verbe, il se révèle par son Verbe. Le Verbe est l'intermédiaire entre Dieu et le monde; il l'est par sa fonction, mais non par sa nature, qui est proprement divine; il ne sert pas à combler l'abîme qui sépare du monde le Dieu abstrait de Philon; car le Dieu de Jean est réel et vivant. Les relations du Verbe avec Dieu sont de personne à personne, et la transcendance de Dieu et du Verbe à l'égard du monde n'est pas extérieure, essentiellement physique, mais c'est une opposition d'ordre intérieur, spirituel et moral, qui n'exclut aucune forme ou degré d'action immédiate dans la nature ¹. Le Verbe n'est pas l'instrument dont Dieu se sert pour créer le monde; il est la Parole subsistante à qui la puissance divine est communiquée, en qui elle réside, en qui elle repose, pour ainsi parler, avant de se manifester dans l'œuvre de la création. Bien que Dieu crée par son Verbe, le Verbe n'existe pas pour la création; il existe pour le Père, dans le sein duquel il était au commencement, « avant que le monde fût ² ».

Tous les êtres créés sont venus à l'existence par le Verbe : il n'y a pas d'exception. Par une sorte de parallélisme antithétique, la proposition affirmative : « Tout a été fait par lui », est complétée par une proposition négative : « Et rien n'a été fait sans lui. » Si l'Évangile

1. GRILL, 175.

2. JEAN, XVII, 5.



vie ¹ ». On a même exemple de la construction bizarre et visiblement fautive : « Et sans lui rien n'a été fait de ce qui fut fait en lui ². » La lecture ancienne a eu le malheur d'être exploitée par les hérétiques. Les gnostiques trouvaient dans ce membre de phrase leur éon féminin Zoé (la Vie), lisant : « Ce qui fut fait en lui (dans le Logos) était Vie. » Les manichéens y voyaient la distinction de ce qui avait été fait dans le Verbe, ou par le Verbe, et de ce qui n'avait pas été fait par lui, c'est-à-dire la distinction des deux principes, le bon et le mauvais. Les eunomiens et les macédoniens (pneumatomaques) pensaient que le Saint-Esprit était désigné par les mots : « Ce qui fut fait en lui », et ils en concluaient que le Saint-Esprit n'était qu'une créature. Saint Ambroise dit que les ariens voulaient tirer de ces mots la preuve que le Verbe lui-même avait été fait ³. En face de ces interprétations hérétiques, l'ancienne ponctuation orthodoxe semblait fournir un sens peu consistant. Du moment qu'on faisait de « ce qui fut fait » le sujet de la phrase, et qu'on lisait : « Ce qui fut fait était vie en lui », on était obligé d'entendre le mot « vie » de la vie communiquée par le Verbe aux créatures, et c'est probablement à raison de cette interprétation qu'un certain nombre d'anciens témoins ont le présent : « Et ce qui a été fait est ⁴ vie en lui » ; ou bien on se rejetait sur

τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου. (BROOKE, I, 89.)

1. S. Cyrille, s. Augustin, etc.

2. S. Épiphane, s. Grégoire de Nysse.

3. *De fide*, III, 6.

4. Origène, qui suit la leçon ἦν, mentionne la variante ἐστὶ comme se trouvant (καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως) dans quelques manuscrits. (BROOKE, II, 84.) Tischendorf adopte cette lecture, qui est celle du ms. Sinaïtique ; mais, si répandue qu'elle ait pu être dans l'antiquité, c'est une correction voulue de la leçon ἦν.



était à interpréter par Philon, il y aurait lieu de soupçonner que la matière pourrait n'être pas comprise parmi les créatures, ou que la proposition : « tout ce qui est venu à l'existence », vise les différents êtres créés, non la matière d'où ils ont été tirés, et que cette proposition n'exprime pas l'idée absolue de la création *ex nihilo*. Mais Jean n'est pas un philosophe. Il sait que Dieu a créé le monde par son Verbe, et qu'il lui a suffi de dire pour que tout existât. La notion religieuse de la création n'a aucun égard à la matière première. Dieu a dit : tout fut fait, la matière avec les choses, la matière dans les choses. Et cette notion se trouve être d'une meilleure philosophie que l'autre. Nulle part l'évangéliste ne donne à entendre que la matière du monde ait existé avant la création, et il donne à entendre positivement le contraire, car on ne voit pas ce que ferait la matière à côté de Dieu et du Verbe, « avant la fondation du monde ¹ ».

On lit ordinairement : « Et sans lui n'a été fait rien de ce qui fut fait. » Cette construction paraît commandée par le sens. Il est d'autant plus surprenant qu'elle soit écartée par les autorités les plus anciennes, qui rattachent les mots : « ce qui fut fait », à la strophe suivante. On peut dire qu'il y avait à cet égard une tradition ferme jusqu'au iv^e siècle, quoique l'on ne s'accordât pas sur la façon de couper et d'entendre la proposition : « Ce qui fut fait en lui était vie. » Les uns rattachaient les mots « en lui » à « ce qui fut fait ² » ; les autres à « était

1. πρὸ καταβολῆς κόσμου. JEAN, XVII, 24. Cf. GRILL, 93.

2. Valentiniens, Origène, s. Hilaire, ariens, pneumatomaques, manichéens. Origène se moque des gnostiques : Λεγέτωσαν οὖν ἡμῖν πῶς ἡ σύζυγος τοῦ λόγου ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ πῶς μᾶλλον τοῦ λόγου ἢ ζωὴ φῶς ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων. Mais sa propre explication est presque aussi arbitraire. D'après lui, ce n'est pas dans le Verbe éternel qu'est la vie, mais dans le nôtre, bien qu'il ne s'agisse pas ici de la vie corporelle : ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐχ ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγενομένη

l'existence idéale des choses dans le Verbe avant la création ¹. Les deux interprétations sont peu naturelles, puisque le mot « vie » se trouvera ensuite appliqué au Verbe lui-même, qui est la vie et la lumière, et ne signifiera plus la vie des choses dans le Verbe. Qu'il s'agisse de la vie naturelle, censée communiquée aux créatures par le Verbe, ou de l'existence idéale des créatures dans le Verbe avant la création, la pensée n'a rien que de subtil en soi, et elle est contredite par le contexte immédiat. Chétif rempart contre les interprétations hérétiques greffées sur ce passage ! La ponctuation que saint Ambroise dit avoir été celle des Alexandrins et des Égyptiens était infiniment plus commode contre Arius et Macédonius. Si on lit : « Rien n'a été fait sans lui de ce qui a été fait ; en lui était la vie », on n'a plus de difficulté. L'idée est plane, et l'hérétique est confondu. La tradition finit par céder à l'utilité et à la facilité du sens ². Les interprètes modernes condamnent à la fois la construction et les interprétations anciennes. Il nous semble qu'il y

1. S. Augustin et beaucoup d'autres après lui. « Recevons toutes les lumières que l'Évangile nous présente. Nous voyons ici que tout, et même les choses inanimées qui n'ont point de vie en elles-mêmes, étaient vie dans le Verbe divin par son idée et par sa pensée éternelle. » BOSSUET, *Élévations*, 12^e sem. 10^e élév. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.*, p. 1, q. 48, a. 4. SCHMIDEL (*art. Gospels, Encyclopedia biblica*, II, 1799-1800) maintient la lecture : « Ce qui fut fait en lui était vie », en supposant une antithèse entre ce qui a été réalisé éternellement dans le Verbe, et ce qui a été fait par lui dans le temps ; mais cette antithèse n'est pas indiquée, et elle bouleverse la suite des idées.

2. La leçon vulgaire paraît avoir été adoptée d'abord en Égypte (peut-être dans la recension d'Hésychius). S. Ambroise (*Ps. 36, 35*) : « Alexandrini quidem et Ægyptii (il s'agit des contemporains et non des anciens docteurs d'Alexandrie ; ailleurs, *De fide*, III, 6, *supr. cit.*, s. Ambroise dit : plerique docti et fideles) legunt : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est*, et interposita distinctione subjiciunt : *In ipso vita est. Salva sit fidelibus illa distinctio*, ego non vereor legere : *Quod factum est in ipso, vita est*, et nihil habet quod teneat Arianus, quia non illius venena considero, sed lectionis sacrae consuetudinem recognosco. »

aurait lieu de séparer celles-ci de celle-là. Les interprétations sont en désaccord avec le contexte ; mais la construction est réclamée par la loi rythmique du discours. De plus la fermeté de la tradition à maintenir une lecture dont on ne percevait pas nettement le sens est un indice que le critique ne doit pas négliger. La construction peut être primitive, sans que les interprétations soient tout à fait justes. Et la leçon actuelle, si facile, ne pêche-t-elle point par excès de facilité ?

En complétant par : « de ce qui fut fait », la proposition : « et sans lui rien ne fut fait », on ne fortifie aucunement le sens de cette proposition. Il n'y a là ni explication ni emphase, mais simple développement pléonastique du discours ¹. Le membre de phrase s'alourdit et devient trop long. Tout lien est brisé entre la seconde strophe et la troisième. Celle-ci commence par une proposition boiteuse, visiblement trop courte, incomplète, et de sens indéterminé : « En lui était vie. » Il y avait de la vie dans le Verbe : ainsi la pensée de l'auteur, qui considérait le Verbe dans son rapport avec la création, remonte maintenant dans l'éternité pour contempler de nouveau le Verbe en lui-même. Et tout aussitôt l'on retombe dans le temps, dans la création, sur la terre : la vie que l'on regarde dans le Verbe est présentée comme la lumière des hommes. L'harmonie est aussi défectueuse entre les deux membres de phrase que l'équilibre dans le premier, et la logique dans le rapport établi entre cette strophe

1. Quand même on admettrait, avec BALDENSPERGER, 9, que ἐγένετο ἄνθρωπος, v. 6, vient en antithèse avec ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, pour marquer la supériorité absolue du Christ sur Jean-Baptiste, il ne s'ensuivrait pas que ὁ γέγονεν ajoute quoi que ce soit à l'assertion générale καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. L'addition n'aurait de sens que dans une hypothèse absurde, à savoir : s'il y avait des êtres in créés, non devenus, qui eussent acquis l'existence, c'est-à-dire fussent devenus, par un autre que le Verbe.

et la précédente. Il n'est pas non plus conforme à la pensée ni au style johanniques de dire qu'il y avait de la vie dans le Verbe; car le Verbe n'a pas la vie comme un don acquis; le Verbe est la vie, comme il est la lumière.

La phrase : « Ce qui fut fait en lui était vie », est susceptible d'un sens très facile et très naturel, qui s'accorde parfaitement avec le contexte, et qui est même, en quelque façon, réclaté par lui. Si on le propose ici avec quelque hésitation, ce n'est pas qu'on ne le trouve infiniment probable; c'est que la réserve s'impose lorsqu'on apporte une interprétation nouvelle à un texte que les commentateurs ont retourné depuis des siècles sans avoir soupçonné ce qui paraît être l'explication véritable. Mais on peut dire, dans le cas présent, que la tradition est partagée, que la lecture et l'interprétation communément reçues depuis le v^e siècle ne sont pas vraiment traditionnelles, puisque les plus anciens témoignages leur sont contraires. La faveur que leur accorde maintenant la critique ne peut accroître sensiblement leur autorité, si cette critique a manqué de largeur et de perspicacité. Reprendre la construction ancienne, y trouver un sens clair, logique, raisonnable, c'est relever en quelque sorte la tradition primitive du discrédit où elle est tombée sur ce point, alors qu'elle ne le méritait pas entièrement. Qu'il nous soit donc permis de soumettre au jugement des théologiens et des critiques, en reprenant la lecture ancienne, de préférence à celle que les docteurs plus récents ont trouvée si avantageuse contre les ariens et les pneumatomaques, cette traduction : « Ce qui était, en *cela* était vie ¹. »

1. La même interprétation a été défendue récemment par VAN HOO-NACKER, *Le prologue du quatrième Évangile*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, II, 1; et par JANNARIS, *St John's Gospel and the Logos*, dans la *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1901, 1, p. 24.



Rien n'est plus familier à l'auteur du quatrième Évangile que de placer ainsi en tête de la phrase une sorte de proposition absolue, et de continuer son discours en changeant le sujet. Quelques versets plus loin, dans la suite du prologue, on a un exemple de la même construction : « Mais ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ¹. » L'évangéliste va parler de ce que le Verbe a fait dans le monde créé par lui, et, pour désigner le monde, il emploie le terme que lui fournissaient les derniers membres de la strophe précédente. Mais, comme il ne s'agit pas d'un rôle quelconque du Verbe dans le monde, et que la seule mission dont on veuille parler ici est l'incarnation, « ce qui fut fait » se trouve représenter le genre humain, ou la terre habitée par les hommes. Un parallélisme très régulier existe entre les deux propositions : « En ce qui fut fait », dans le monde, « il y eut vie ² », c'est-à-dire la manifestation du Verbe, qui est pour les hommes la source de la vie éternelle, et : « La vie était la lumière des hommes », la vie qui apparaissait dans le Verbe incarné était pour les hommes la lumière du salut.

Les commentateurs ont souvent cherché à reconstituer, au moyen du prologue de Jean, une sorte d'histoire complète du Verbe, et ils se sont préoccupés de retrouver dans ce passage une indication sur son rôle dans l'intervalle compris entre la création et l'incarnation. Le fait est que l'évangéliste ne paraît pas avoir grand souci de cet intervalle ni de la façon dont il a pu être employé. Une seule idée remplit le prologue : le Verbe, par qui Dieu a fait le monde, est le Fils de Dieu, Jésus-Christ, qui

1. Cf. JEAN, XV, 2; XVII, 2, 24.

2. Le mot ζῶη n'a pas l'article au commencement du v. 4, parce qu'il est introduit pour la première fois et représente d'abord au lecteur une idée indéterminée; mais l'idée se détermine dans la reprise καὶ ἡ ζῶη κτλ.



nous a donné la lumière et la vie, la vérité et la grâce ¹. Dans la seconde partie du prologue, il sera question de la lumière et de la vie, surnaturelles que le Verbe incarné apporte aux hommes. Il ne s'agit pas d'autre chose dans la première partie. Pas plus dans un endroit que dans l'autre l'évangéliste n'a particulièrement en vue les lumières de la raison, ou la vie naturelle ², ou même la révélation de l'Ancien Testament. Les mots « lumière » et « vie » ne sont pas employés par lui en deux sens différents. Rien n'indique une double acception ; rien ne demande qu'on suppose dans le texte une équivoque. Il est vrai seulement que la thèse de l'Évangile, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est énoncée, dans la première partie du prologue, en termes abstraits, tandis que, dans la seconde partie, on passe de l'abstrait au coneret, de la métaphysique à l'histoire, comme si l'écrivain sacré avait voulu ménager une transition entre

1. « Significans (Johannes) quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt, praestitit hominibus, sic inchoavit in ea quae est secundum Evangelium doctrina : *In principio erat Verbum.* » S. IRÉNÉE, *Hacr*, I, 1.

2. « Probabilis conjectura si Aristotelem interpretaremur..... Ubi- que lux pro spirituali hominum illustratione ponitur. Ac nescio an ullum ex Scripturis sacris exemplum proferri possit, ubi lux aut lumen rationem significat naturalem. » MALDONAT, II, 396, 398. Selon VAN HONACKER (*supr. cit.*), la vie dont il est question serait « la vie qui anime la nature », et la lumière des hommes serait la lumière du jour, « celle qui est faite pour les hommes » ; et « c'est ainsi que malgré les ténèbres, la lumière fut la vie de la nature ». C'est seulement à partir du v. 7 que la lumière désignerait le Verbe. Mais il est inconcevable que l'évangéliste ait entendu par « lumière des hommes » autre chose que « la vraie lumière qui éclaire tout homme ». Quel besoin avait-il de décrire la création de la lumière en termes si alambiqués ? Les mots sont empruntés au premier chapitre de la Genèse, mais non les idées ; et il serait absolument contraire aux habitudes du symbolisme johannique de placer une description littérale de la création à côté de la création spirituelle. S'il n'était parlé que de la création naturelle dans les vv. 4-5, le récit qui commence au v. 6 ne serait pas logiquement amené.

la théorie et le récit de la rédemption opérée par Jésus.

Jean ne considère pas la vie dans le Verbe : en ce cas, il n'aurait pas manqué de dire que le Verbe était la vie. Mais la vie et la lumière dont il parle sont conçus par rapport aux hommes : ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair. Aussi bien, si l'évangéliste ne dit pas du Verbe qu'il est la lumière et la vie, Jésus le dira de lui-même. C'est que le Verbe devient lumière et vie pour les hommes par son incarnation. Le point de vue de l'auteur étant ce qu'il est, il ne reste aucune place dans sa pensée pour la vie qui aurait existé de toute éternité dans le Verbe et qui aurait été communiquée d'une certaine façon par la création. Ce que Jean appelle vie et lumière, c'est la grâce et la vérité dont Jésus est le médiateur. La formule : « Dans le monde il y eut vie », équivaut à ce qu'on lira plus loin ¹ : « Le Verbe s'est fait chair... ; la grâce est venue par Jésus-Christ. » Et la formule : « La vie était la lumière des hommes », est expliquée au même endroit par : « Nous avons vu sa gloire... ; la vérité est venue par Jésus-Christ. » Les deux visent directement la communication de vie, la manifestation de lumière, qui s'est faite et qui se fait par le Fils de Dieu, Jésus, le Verbe incarné ².

1. Vv. 14, 17.

2. « De illa ipsa vita Joannes, non quatenus Verbi, sed quatenus nostra erat, loquebatur. » MALDONAT, II, 397. Cf. I JEAN, I, 2 : καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐώραξαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. GRILL, 93, dit que les vv. 4-5 du prologue se rapportent au rôle du Verbe dans le monde avant l'incarnation ; la lumière de ce temps n'aurait pas encore été la vraie, parce qu'elle brillait dans les ténèbres. Mais peut-il dépendre des ténèbres que le Verbe soit ou non la vraie lumière ? De même que le v. 4 correspond au v. 9, le v. 5, la lumière dans les ténèbres, correspond aux vv. 10-11, le Verbe dans le monde qui ne le reçoit pas.

« La lumière luit dans l'obscurité. » Cette lumière est celle que le Fils de Dieu répand dans le monde. La lumière et l'obscurité sont des termes métaphoriques et représentent la vérité et l'erreur, la lumière du Christ et la corruption du monde. On ne doit pas prendre la proposition tout entière pour une comparaison dont le terme principal serait sous-entendu : comme la lumière brille dans l'obscurité, ainsi la vérité du Christ paraît dans le monde. La lumière dont il s'agit est « la lumière des hommes », celle qui accompagne la vie offerte par Jésus, selon qu'il est dit au verset précédent. Le mot qui sert d'attribut dans la dernière proposition de ce verset, et qui est répété comme sujet dans la proposition suivante, doit avoir une signification identique dans les deux cas. De même « l'obscurité » doit représenter le monde à qui la lumière est proposée, et qui résiste à la lumière. Si l'évangéliste emploie le présent, c'est que la manifestation dont il parle n'a pas cessé encore, et que tous les croyants en profitent ¹. La lumière n'est pas étouffée par les ténèbres. Le Verbe fait chair a « vaincu le monde ² ».

Si l'on entend la dernière proposition de cette strophe dans le sens que lui donnent les Pères latins et la plupart des interprètes modernes : « Et les ténèbres ne l'ont pas reçue », les hommes ne s'étant pas approprié la lumière ³, cette partie du prologue finira sur une pensée vague, sans objet précis, presque contradictoire. On vient de montrer la lumière brillant dans les ténèbres : il est donc certain déjà que les ténèbres n'ont pas reçu en elles la lumière, sans quoi elles ne seraient plus ténèbres.

1. Cf. I JEAN, II, 8 : ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

2. JEAN, XVI, 33.

3. « Christus natura sua lux erat, bonitate vero sua omnes prorsus homines volebat illuminare; homines autem malitia sua oblata ab eo lucem recipere noluerunt. » MALDONAT, II, 400.

Il est même impossible qu'elles participent à la lumière; car lumière et ténèbres sont évidemment conçues comme deux entités irréductibles, deux forces morales contraires l'une à l'autre. L'évangéliste aurait-il voulu dire que les ténèbres n'avaient pas absorbé la lumière? Ce serait une façon par trop atténuée de célébrer le triomphe de la lumière sur les ténèbres, du Christ sur le monde. Mais s'il a voulu dire que certains hommes n'ont pas profité de la lumière, il s'est exprimé de façon fort incorrecte; car en interrogeant les termes symboliques dont il se sert, on ne voit pas que « l'obscurité » soit une quantité plus divisible que « la lumière ». L'une est ennemie de l'autre et peut lui céder la place, vaincue par elle. Quant à faire embrasser la lumière par les ténèbres, ou à signaler, comme chose remarquable, que les ténèbres n'ont pas embrassé la lumière, c'est à quoi l'évangéliste aura difficilement songé¹. Peut-être le pluriel *tenebrae*, de la Vulgate, aura-t-il contribué, autant que le *comprehenderunt*, à tourner la pensée des commentateurs occidentaux vers les hommes ténébreux. On a supposé que le choix du verbe n'avait pas été gouverné par le terme figuré qui sert de sujet. On a pensé aux hommes qui n'ont pas voulu comprendre la vérité de l'Évangile. Cependant l'auteur a parlé de la *σκοτία*, et il ne serait pas naturel qu'il attribuât à la *σκοτία* un acte d'intelligence. Il a dit que la lumière brille et non qu'elle instruit; il n'a pas dû dire que l'obscurité « n'a pas compris » la lumière. Après avoir déclaré que la vie est devenue la lumière des hommes, il n'a pas dû résumer toute l'efficacité, toute l'histoire de la lumière parmi les hommes, en ce qu'elle

1. « Si la *σκοτία*, comme telle, ne reçoit pas la lumière, il n'y a aucune apparition de lumière (puisque la lumière est dans la *σκοτία*), et s'il est question d'une partie de la *σκοτία* qui ne se laisse pas éclairer, la chose n'a pas besoin d'être dite » (puisque l'obscurité n'existe qu'à condition de n'être pas éclairée). MEYER-WEISS, 57.

brille au milieu de l'obscurité, comme si elle ne faisait pas autre chose, et avait pour succès principal de n'être pas reçue par l'obscurité. Le lecteur attend une indication positive touchant l'action de la lumière, une proclamation de victoire, non un aveu d'impuissance. L'œuvre de la lumière ne peut aboutir à un résultat négatif. Jean, dans cette partie du prologue, résume en termes généraux et abstraits l'économie de l'Évangile : il ne la concevait pas simplement comme une proposition de salut qui avait été refusée.

La plupart des Pères grecs, dont le témoignage est ici particulièrement important, parce qu'ils ont été bons juges du sens qui convenait au verbe qu'il s'agit d'interpréter, ont pensé que l'on relevait dans cette proposition l'incapacité des ténèbres à étouffer la lumière¹. « L'obscurité ne l'a point arrêtée », contenue, retenue. La lumière a fait son chemin dans le monde, malgré les ténèbres qui y règnent. Que cette idée soit bien celle de l'évangéliste, c'est ce qui résulte du parallélisme qui existe entre les deux parties du prologue, et qui se trouve garanti par cette interprétation : la première partie conclut au triomphe de la lumière sur l'obscurité ; la seconde conclut à la manifestation de vérité qui est procurée aux hommes par le Fils de Dieu ; d'un côté comme de l'autre, c'est la lumière qui l'emporte, la vérité qui se fait jour, malgré

1. Par ex., Origène (BROOKE, I, 92) : 'Ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαθεν· εἰ γὰρ οὐ κατέλαθε διώξασα οὐ κατέλαθε. Καὶ ὅτι ἐδίωξεν ἡ σκοτία τὸ φῶς δῆλον ἔκ τε ὧν πέπονθεν ὁ σωτὴρ καὶ οἱ παραδειξάμενοι αὐτοῦ τὰ μαθήματα, τὰ ἴδια τέκνα, τῆς σκοτίας ἐνεργούσης κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ φωτός καὶ βουληθείσης ἀποδιώξαι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ φῶς. Ἄλλ' ἐπεὶ, εἰάν θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδεὶς κἂν βούληται δυνήσεται καθ' ἡμῶν, ὅσα ἑαυτοὺς ἐταπεινούν, τοσοῦτω πλείους ἐγίνοντο, καὶ κατίσχυον σφόδρα σφόδρα. Au témoignage des Pères grecs on peut ajouter celui de s. Ephrem (*Ev. concord. expos.*, éd. MÖSINGER, p. 5, ap. RESCH, *Paralleltexzte zu Johannes*, 54) : « Et haec lux in tenebris lucebat, et tenebrae eam non vicerunt. » Il n'est pas sûr néanmoins que telle ait été la leçon du Diatessaron (cf. NESTLE, *Einführung in das Gr. N. Testament*², 234.

l'opposition du monde. La même idée revient dans un passage parallèle, de la première Épître johannique ¹, où les ténèbres qui ont été chassées des âmes fidèles se trouvent en opposition avec la lumière qui brille maintenant pour elles. Le même verbe se retrouve encore une fois dans le quatrième Évangile, toujours associé avec les ténèbres, lorsque Jésus dit aux Juifs : « Pour un peu de temps encore la lumière est parmi vous. Marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous *prennent*. Car celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va ². » La lumière et les ténèbres dont on parle en cet endroit sont les mêmes que dans le prologue. L'association d'idées est la même. Pourquoi le même verbe serait-il employé en deux sens différents dans deux phrases qui sont si étroitement apparentées pour le fond et pour la forme? On dit ³ que, dans le passage cité, le verbe signifie « surprendre », sens qui ne convient pas au prologue, tandis que le sens de « saisir, appréhender », se trouve garanti par l'Écclésiastique et l'Épître aux Romains ⁴. Mais il ne s'agit pas d'une simple surprise, de la nuit qui attend le voyageur; il s'agit de la puissance

1. I JEAN, II, 8, *supr. cit.* Cf. BRIGGS, 506.

2. JEAN, XII, 35 : περιπατείτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ (vulg. : « ut non vos tenebrae *comprehendant* », ce qui permet de supposer que l'interprète latin entendait I, 5, comme les Pères grecs). En dehors de ce passage, le verbe καταλαμβάνειν ne se rencontre plus que dans la section de la femme adultère (JEAN, VIII, 3-4), employé à la forme passive. Les mss. N et D lisent aussi : κατέλαβεν δὲ αὐτοῦς ἡ σκοτία, dans JEAN, VI, 17, au lieu de : καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Si la leçon de ces mss. était authentique, ce qui est peu probable, il n'y aurait rien à en tirer contre l'interprétation proposée pour JEAN, I, 5, et XII, 35, d'autant que l'évangéliste aurait en vue non seulement le fait des ténèbres, mais la signification symbolique de cette circonstance dans le récit. Cf. ECCLI. XXIII, 6 (gr. καταλαβέτωσαν; syr. ܘܒܗܫܬܗ; vulg. *apprehendant*).

3. HOLTZMANN, 30.

4. ECCLI. XV, 1, 7; ROM. IX, 30, où il est question de s'approprier la justice.

ténébreuse qui l'envahit en le rejoignant, et le met dans l'impossibilité de continuer sa route, de marcher dans la lumière et la vie. Les deux passages de l'Évangile sont rigoureusement parallèles : d'un côté, nous voyons les ténèbres, qui, d'une manière générale, n'ont pas réussi à arrêter la lumière ; de l'autre, les ténèbres, qui, dans le cas particulier des Juifs, vont bientôt les arrêter, sans qu'ils retrouvent ensuite la lumière maintenant offerte. Au contraire, les endroits cités de l'Écclésiastique et de saint Paul ne sont pas réellement parallèles aux textes évangéliques, puisque les hommes y sont le sujet du discours. Pour établir le parallélisme, on suppose toujours implicitement que *σκοτία*, dans notre passage, se rapporte directement aux hommes, et que le verbe doit exprimer une action convenable à des hommes. Or l'hypothèse est toute gratuite. Les ténèbres ne désignent pas plus les incrédules que la lumière ne désigne les fidèles. Si l'on veut définir en deux mots la lumière et les ténèbres, il faut dire que la lumière est le salut par Jésus, et que les ténèbres sont le péché, la puissance du mal et du démon ¹.

Ainsi la première partie du prologue de Jean, celle qui constitue à vrai dire la préface de l'Évangile, est remarquable par l'unité de la pensée, la régularité de la construction, la clarté de l'expression. Elle contient la formule du salut. La seconde partie, plus développée, en donnera l'explication réelle et concrète ; puis viendra le

1. Cf. JEAN, VIII, 12 : ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. I JEAN, 1, 5 : ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. « Tenebrae quae luci Christi opponuntur, perpetuo pro morum pravitate et vitae erroribus accipiuntur, a quibus nos Christus revocavit. » MALDONAT, II, 398. Aucun indécis ne fait supposer derrière les ténèbres qui résistent à l'action divine « la matière inerte de la théologie philonienne, qui s'oppose, elle aussi, à l'action du Logos » (J. RÉVILLE, 99; cf. les remarques de GRILL, 110). Il s'agit évidemment de lumière et de ténèbres par rapport aux hommes, c'est-à-dire de la révélation du Verbe-Christ, et des obstacles qu'elle rencontre.

récit, à l'appui de la préface générale et de l'introduction historique. Mais l'unité intime et l'harmonie extérieure de la préface générale paraissent dépendre de la lecture : « En ce qui fut fait parut la vie. » Si l'on écarte cette lecture, on compromet l'harmonie des idées et du développement littéraire. Et la clarté de la conclusion ne semble assurée que si les termes « vie, lumière, ténèbres » ont un sens identique dans le prologue et dans le corps du livre : sinon l'on ne sait plus ce qu'est la vie, ni quel est au juste le rapport des ténèbres et de la lumière. Le Verbe, qui était au commencement en Dieu, et par qui le monde a été fait, a paru dans le monde, apportant la vie éternelle, sans que les ténèbres aient pu l'empêcher de faire ici-bas son œuvre de lumière.

II

La seconde partie du prologue, qu'on pourrait appeler la préface historique de l'Évangile, est consacrée à expliquer la mission de Jésus-Christ par comparaison avec celle de Jean-Baptiste. La mention du Précurseur fait voir que l'on est déjà sur le terrain de l'histoire évangélique. Toutefois c'est encore l'auteur qui parle presque seul, émettant des considérations générales sur la manifestation du Verbe dans la chair, et sur les conséquences de sa venue. On peut dire que le récit commence à l'endroit où Jean-Baptiste est mis en présence des Juifs, quoique le début ¹ : « Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour l'interroger », se rattache assez étroitement à ce qui précède, tandis que le passage de la théorie abstraite à la réalité des faits est très nettement mar-

1. JEAN, I, 19.

qué par les mots ¹ : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean. » Là est le commencement de l'Évangile, et ce trait ne laisse pas d'être significatif ; car il établit un rapport très étroit entre la tradition johannique et celle qui est à la base des Synoptiques. L'auteur du quatrième Évangile entre en matière de la même façon que Marc.

Le parallèle entre le Baptiste et Jésus est repris à deux fois : d'abord en termes généraux ², puis par une définition plus précise ³. Les particularités de rédaction qui caractérisent la première partie se rencontrent encore dans celle-ci, mais à un moindre degré : l'enchaînement des propositions successives par les répétitions de mots n'existe plus partout, quoique la coupe et la cadence des phrases soient à peu près aussi régulières. Il est vrai d'ailleurs que la coupe harmonique de la phrase et le goût des répétitions de mots se remarquent aussi dans les discours de l'Évangile.

6. Il y eut un homme
Envoyé de Dieu,
Qui se nommait Jean.
7. Il vint en témoignage,
Pour qu'il témoignât touchant la lumière,
Afin que tous crussent par lui.
8. Il n'était pas la lumière,
Mais il devait témoigner touchant la lumière.
9. La lumière vraie,
Qui éclaire tout homme,
Venait dans le monde.
10. Il était dans le monde,
Et le monde a été fait par lui,
Et le monde ne le connut pas.

1. V. 6.

2. Vv. 6-13.

3. Vv. 14-18.

11. Il vint chez lui,
Et les siens ne le reçurent pas.
12. Mais tous ceux qui l'ont reçu,
Il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu,
A ceux qui eroient en son nom,
13. Qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu sont nés.

D'après saint Justin, saint Irénée, Tertullien ¹, il faudrait lire, dans cette dernière strophe :

(Au nom de celui) qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu est né.

La manifestation du Verbe divin a été préparée. Il y eut un homme qui était envoyé de Dieu à cette fin. Les Synoptiques insistent pareillement sur la mission providentielle du Précurseur, et lui appliquent le texte de Malachie : « Voici que j'envoie mon ange devant toi pour te préparer le chemin ². » On peut croire que Jean se réfère implicitement à ce passage et à la tradition sinon au texte synop-

1. S. Justin n'a pas de citation directe, mais des allusions qui ne paraissent pas contestables. Ainsi *Dial.* 63 : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπέου σπέρματος γεγενημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. Cf. *1 Ap.* 32; *Dial.* 54, 61, 76, *ap. Resch*; 58. S. IRÉNÉE, *Haer.* III, 16, 2 : « Non enim ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est. » *Haer.* III, 19, 2 : « Non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est filius hominis. » TERTULLIEN, *De carne Christi*, 19 (cf. 24) : « Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex deo natus est. » S. IGNACE, *Ad Smyrn.* 1 : υἰὸν θεοῦ κατὰ θελημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, paraît se référer à JEAN, I, 13, et supposer la lecture ὅς.... ἐγεννήθη.

2. MAL. III, 1. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon ange, et il préparera la voie devant moi. » Ce passage est cité MARC, I, 2; MATTH. XI, 10; LUC, VII, 27.

tique. Cette circonstance paraît suffire à expliquer pourquoi l'évangéliste fait valoir le témoignage rendu au Sauveur par Jean-Baptiste. On a pensé qu'il avait voulu combattre des gens qui voyaient dans Jean-Baptiste le Messie promis par les prophètes ¹, ou bien que lui-même, ayant été disciple du Précurseur, avait été particulièrement frappé de ce qu'il lui avait entendu dire ². Mais l'intention polémique, si elle existe, doit être accessoire. L'évangéliste n'avait pas lieu de combattre les opinions qui avaient eu cours en Palestine au sujet de Jean-Baptiste, soixante ou soixante-dix ans avant qu'il composât son livre; et s'il n'avait eu en vue que la réfutation d'une secte hérétique de son temps ³, il aurait sans doute écrit contre elle autre chose qu'un évangile. Si l'on insiste sur le témoignage du Précurseur, ce n'est pas précisément pour démontrer que Jean-Baptiste n'était pas le Messie; c'est afin de prouver par ce témoignage que Jésus lui-même est le Messie promis, puisque Jean-Baptiste a vu descendre sur lui le Saint-Esprit. D'autre part, les souvenirs personnels de l'évangéliste ne sont pas reconnaissables dans son exposi-

1. Idée acceptée par beaucoup de commentateurs, même modernes. D'après BALDENSPERGER, l'auteur du quatrième évangile aurait eu pour but principal de combattre et de réfuter une école ou une secte qui mettait Jean-Baptiste au dessus du Christ. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV, 270-272.

2. MEYER-WEISS, 59.

3. L'existence d'une telle secte dans le milieu asiatique où parut le quatrième Évangile est simplement possible. Les Actes (xviii, 24-xix, 6) signalent la présence à Éphèse d'un certain nombre de croyants, dont Apollos, qui avaient reçu le baptême de Jean, et qui reçurent ensuite le baptême chrétien. Le fait ne manque pas de signification. Mais de ce qu'il y avait à Éphèse, vers l'an 50 ou 55, quelques sectateurs de Jean, il ne suit pas que le Baptiste eût dans cette ville, un demi-siècle plus tard, des dévots assez nombreux pour inquiéter les chefs de la propagande chrétienne. L'importance que l'évangéliste attache au témoignage de Jean s'explique néanmoins plus facilement s'il avait un intérêt actuel à le faire valoir contre certains adversaires du christianisme. Mais ces adversaires pourraient être simplement les Juifs.



tion, qui est théologique plutôt qu'historique. La description sommaire du baptême de Jésus dans les Synoptiques est supposée ici, sans être reproduite, et l'évangéliste n'y ajoute pas le moindre détail. Il est évident que le témoignage du Précurseur est rapporté d'abord pour lui-même, et à cause des considérations doctrinales qui y ont été rattachées. Dans la suite de son livre, l'auteur choisira d'autres faits particuliers qui fournissent un point de départ et une sorte de thème convenables pour l'enseignement. La descente du Saint-Esprit, le baptême de Jésus, le témoignage de Jean-Baptiste se recommandaient à l'évangéliste docteur comme le fait initial dont il fallait dégager la haute signification. On peut dire que, dans la tradition synoptique, le baptême de Jésus apparaît comme la consécration solennelle de son rôle messianique. Jean l'a compris de même. C'est dans la scène du baptême que l'incarnation du Verbe est en quelque sorte rendue publique. Jean-Baptiste est amené, dans le quatrième Évangile, comme témoin de l'incarnation, parce qu'il est le témoin du Messie. Voilà pourquoi la définition même de l'incarnation du Verbe se trouve comme enchâssée dans le paragraphe consacré à Jean-Baptiste. L'incarnation du Verbe, la descente du Saint-Esprit sur Jésus, le témoignage du Précurseur se présentent sur la même ligne dans la perspective évangélique. L'incarnation est la vérité supérieure dont la descente du Saint-Esprit est comme l'expression sensible, attestée par le Baptiste. Cette idée domine tout les récits où le Précurseur intervient, et la préoccupation de l'évangéliste est, avant tout, de lui donner plein relief.

Jean-Baptiste fut envoyé de Dieu ¹, comme les pro-

1. V. G. ἐγένετο ἄνθρωπος, καὶ fait écho à MARC, I, 4 : c'est le commencement historique de l'Évangile. L'intention d'opposer « l'homme qui devint », au « Verbe qui était » (cf. *supr.* p. 133, n. 1), serait bien subtile. Elle n'est pas accusée dans le texte, et il faudrait admettre que l'auteur fait un jeu de mots d'ailleurs assez froid et inutile.

phètes d'autrefois. Il fut envoyé pour rendre témoignage à cette lumière dont on a dit plus haut qu'elle a paru pour les hommes, brillant parmi les ténèbres, sans qu'il ait été donné aux ténèbres d'empêcher son action bien-faisante. Jean vint donc pour témoigner au sujet de la lumière. La suite montre que cette lumière n'est pas une abstraction, mais un être personnel. Jean est venu pour donner son témoignage à Jésus, qui est la vraie lumière. C'est l'histoire qui gouverne ici la spéculation théologique. Une lumière qui brille devant tous se déclare elle-même présente. Mais les termes qu'emploie l'évangéliste ne sont abstraits qu'en apparence. La lumière n'est pas autre chose que la réalité de l'Évangile et que le Sauveur lui-même, en qui l'on doit croire. Le témoignage de Jean-Baptiste doit contribuer à produire cette foi. Jusqu'à la fin de son livre, l'évangéliste accumulera ainsi les témoignages en faveur de Jésus; car il a écrit pour que l'on croie et qu'on trouve la vie dans la foi ¹. Bien que le Précurseur n'ait parlé qu'aux Juifs, la portée de son attestation est universelle : tous les hommes ont besoin de la foi, et la parole de Jean, de l'homme envoyé de Dieu, vaut pour tous. A tous il peut dire et il dit qui est la lumière. On doit l'en croire; car non seulement il est prophète, mais il a vu ce qu'il dit. Ce témoignage n'est pas conçu comme nécessaire à celui qui en est l'objet ². Il n'est pas contestable pour ceux à qui il s'adresse et qui sont tenus d'en profiter; il est devenu possible et utile, parce que le Verbe fait chair n'a pas fait éclater sa gloire devant tous les hommes, et que beaucoup doivent et devront croire sans avoir vu ³.

Jean « n'était pas la lumière, mais il devait témoigner

1. JEAN, XX, 31.

2. Cf. JEAN, V, 34.

3. JEAN, XX, 29.

au sujet de la lumière ». Le témoignage du Précurseur, dans les Synoptiques, se présente ainsi comme une assertion positive de ce qu'est le Christ, et comme une déclaration négative par laquelle Jean, déclinant pour son propre compte la dignité de Messie, se subordonne à celui qui doit venir après lui ¹. Cette double face du témoignage est accentuée dans le quatrième Évangile. L'affirmation et la négation se complètent, ou plutôt la négation corrobore l'affirmation, et il n'est pas autrement indispensable de supposer à l'évangéliste quelque intention particulière, comme s'il voulait formellement prouver que Jean n'était pas le Messie. La proposition négative ² est construite de telle sorte que l'accent ne porte pas sur le sujet, mais sur la négation ³ : dire que Jean-Baptiste n'était pas la lumière est une autre façon d'affirmer que Jésus est la vraie lumière; et répéter que le Précurseur devait rendre témoignage à la lumière est diriger l'attention vers celui à qui Jean rend témoignage.

Dans le temps même où Jean-Baptiste exerçait sa mission de prophète, « la vraie lumière, qui éclaire tout homme, venait dans le monde ». La plupart des anciens commentateurs ⁴ et la Vulgate latine ⁵ entendent ce passage du Verbe avant l'incarnation, et lisent : « Il y avait une vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde. » Par ce moyen, le texte se trouve chargé de doctrine, mais la pensée se disperse, et la chaîne du discours est rompue. Après avoir annoncé la lumière à laquelle Jean sert de témoin, c'est-à-dire la lumière du Verbe incarné, l'historien remonterait à l'origine des choses et parlerait

1. ΜΑΡΚ, I, 7-8; ΜΑΤΘ. ΙΙΙ, 11-12; ΛΥΚ, ΙΙΙ, 15-18.

2. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς.

3. HOLTZMANN, 31.

4. « Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fieret hunc locum intelligant ». MALDONAT, II, 405.

5. « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

de la lumière éternelle qui éclaire tout homme venant au monde, soit par le don de la raison naturelle, soit par le don surnaturel de la foi, sans que d'ailleurs les hommes aient jamais profité de ces faveurs. Puis le fil du récit se retrouverait : « Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas. » Ces grands écarts d'idée ne sont aucunement suggérés par la teneur du discours, et rien n'est plus facile à suivre qu'une chaîne dont tous les anneaux se déroulent un à un, en sortant l'un de l'autre : Jean est venu ; il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière ; la lumière, la vraie ¹, celle qui mérite ce nom bien plus que celle dont s'éclairent nos yeux, parut alors dans le monde, et c'est pour cela que Jean a pu lui rendre témoignage ; elle est venue dans le monde et n'y a pas été reçue ; mais il y a pourtant des hommes qui en ont profité, qui ont cru en celui qui est la lumière, et qui par lui sont devenus enfants de Dieu ². Ayant déclaré que Jean n'était pas la lumière, mais qu'il devait lui rendre témoignage, l'évangéliste continue tout naturellement : « La lumière vraie était » auprès de Jean qui témoignait pour elle ; cette lumière « qui éclaire tout homme », celle dont on a dit plus haut qu'elle brille dans les ténèbres, et qui, depuis qu'elle est entrée dans le monde avec le Verbe incarné, ne s'est pas éteinte, « la lumière vraie venait (était venant) dans le monde ». Le complément :

1. V. 9. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. La « vraie » lumière ne s'oppose pas à une lumière imparfaite, si l'on entend par là une lumière de même ordre (cf. *supr.* p. 137, n. 2), mais à une lumière d'ordre inférieur, la lumière sensible qui n'est pas proprement la lumière. C'est ainsi que Jean dira « les vrais adorateurs » (iv, 23) ; « le vrai pain » (vi, 32) ; « la vraie vigne » (xv, 1). Cf. HOLTSMANN, 44.

2. « Cum, remotis auctoribus, verba considero, perspicere mihi plane videor, Joannem de Verbo loqui facti jam carne... Quis enim non videt eodem contextu, eodem tenore ac proinde eodem sensu dicere : *In mundo erat*, quo statim dicet : *In propria venit* ? Cum autem dicat : *In propria venit*, haud dubie de adventu in carnem loquitur. » MALDONAT, II, 406.

« venant dans le monde ¹ », n'ajoute rien à l'idée de « tout homme ». L'insertion de l'incidente : « qui éclaire tout homme », entre le sujet : « la vraie lumière », et le complément : « venant au monde », n'a rien d'irrégulier ², car l'auteur est pressé de qualifier la vraie lumière avant d'indiquer sa venue ; il veut d'abord la caractériser par son effet, eu regard de celui qui lui rend témoignage, et pour montrer que c'est la même qu'il a déjà célébrée plus haut. D'autres passages de l'Évangile présentent des constructions analogues ³. On conçoit que l'évangéliste puisse dire ensuite, ayant en pensée celui qui est la vraie lumière : « Il était dans le monde, dans le monde qui a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. » Serait-il donc si surprenant que le monde n'eût pas connu le Verbe avant l'incarnation ⁴? L'auteur ne parle pas d'autre lumière que de celle du salut. Jésus la propose à tous les hommes, mais tous ne la reçoivent pas. La lumière « qui vient » est le Messie, « celui qui doit venir ⁵ », et cette allusion à un titre messianique convient mieux au Verbe incarné qu'au Verbe avant l'incarnation ⁶.

1. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

2. « Notavit D. Augustinus (*De peccat. mer.* I, 25) ita graece dictum esse, ut et accusativus ad hominem, et nominativus ad lucem referri possit... Quem sensum Cyrillus et alii quidam secuti sunt. » MALDONAT, II, 404. Saint Augustin et Maldonat ne laissent pas de suivre la leçon commune, et ils entendent les mots *quae illuminat* de l'activité salutaire du Verbe dans tous les temps.

3. JEAN, I, 28 ; XI, 1 ; XVIII, 18, 25.

4. « Ante... incarnationem non video quomodo aut debuerit aut poterit Verbum mundus agnoscere... Multo etiam uberius, multo vehementior sententia est, ut mundi simul caecitatem, simul malignitatem arguat, quod auctorem suum quem eorum videbat oculis, et ut ait idem Joannes (I JEAN, I, 1), manibus contrectabat, agnoscere noluerit. » MALDONAT, II, 406.

5. Cf. MATTH. XI, 3 ; LUC, VII, 19.

6. SCHMIEDEL (*art. cit.* 1800) voit une antithèse entre la lumière qui « venait » éclairer les hommes avant l'incarnation, et le Verbe incarné

Le monde au milieu duquel était le Verbe n'est pas l'univers considéré dans son ensemble, ni les créatures raisonnables qui ont existé sur la terre depuis le commencement, mais le monde pris au moment de l'incarnation, et considéré principalement dans les hommes alors vivants, parmi lesquels on doit encore distinguer ceux qui ont pu voir le Verbe fait chair sans vouloir le reconnaître. Nulle part dans le prologue on n'envisage directement le rapport du Verbe avec le monde avant l'incarnation, si ce n'est pour faire valoir sa participation à l'acte créateur. Insensiblement le Logos est substitué à la lumière comme sujet du discours; mais la lumière (ou la vie) étant essentiellement liée à la manifestation du Verbe dans la chair¹, le Verbe intervient comme celui qui procure aux hommes la vie spirituelle et la leur procure abondamment². L'opposition rencontrée par Jésus est indiquée d'abord en général. Le Verbe apportait au monde la lumière de vie, et le monde, la majorité des hommes à qui cette lumière a été proposée, n'a pas connu le Verbe, n'a pas cru en Jésus.

C'est la même idée qui est exprimée de façon plus nette dans le verset suivant : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » Les hommes sont visés directement. Beaucoup d'interprètes pensent même que les Juifs sont dénoncés de manière expresse, comme étant, parmi les hommes, ceux qui ont rejeté le Verbe. La Judée serait dite la propriété du Verbe, parce que ce fut la terre du Seigneur, et les Juifs seraient dits les familiers du Verbe, les gens de sa maison, parce qu'ils étaient le peuple de

qui a « habité » parmi eux. Mais en quoi la venue s'oppose-t-elle au séjour ? N'en est-elle pas la condition préliminaire ?

1. Dans tout l'Évangile « la venue » s'entend de la manifestation du Verbe incarné; de même « la lumière » s'entend du Verbe révélé en Jésus. Cf. III, 19; VIII, 12; IX, 5, etc.

2. JEAN, X, 10.



Dieu. La pensée de l'évangéliste, en s'appliquant à la réalité des choses, se ferait plus précise. Néanmoins, puisqu'on vient de rappeler que le monde existe par le Verbe, et que rien dans le contexte ne dirige l'attention vers le peuple juif, l'évangéliste partageant les hommes en deux catégories entre lesquelles se répartissent les Juifs aussi bien que les Gentils, à savoir, ceux qui ont reçu le Christ et ceux qui ne l'ont pas reçu, il paraît plus naturel d'admettre que « la propriété » du Verbe est le monde, et que « les siens » sont les hommes, ses créatures¹. Les Juifs ne sont pas moins atteints implicitement, avant tous les autres hommes, par le jugement porté contre les incrédules, puisque le Verbe s'est manifesté à eux dans la chair avant d'être annoncé aux Gentils. Mais le jugement qui les condamne n'est pas motivé par leur qualité de Juifs, enfants d'Abraham, héritiers des promesses divines ; il est motivé par leur qualité de créatures, qualité qu'ils partagent avec toute l'humanité. On ne voit pas que le quatrième Évangile fasse grand état du privilège des Juifs², et il est peu probable que l'auteur ait voulu rappeler en cet endroit la situation exceptionnelle du peuple hébreu à l'égard du vrai Dieu. Le salut vient des Juifs : c'est un fait incontestable et qui est expressément reconnu par l'évangéliste, mais qui n'implique à l'égard du passé qu'un honorable souvenir, sans créer d'avantage pour le présent. Car on n'adore plus sur le Garizim ni à Jérusalem, et les vrais adorateurs servent le Père en esprit et en vérité³.

Bien que le plus grand nombre des hommes aient résisté

1. Cf. x, 16. « Nec enim de eo titulo Joannes agebat, quo populus Judæorum proprius et peculiaris dicebatur, quod ab eo electus esset, quod legem et futuras Messiae promissiones accepisset, sed de eo potius quo universus omnino mundus ejus erat, quia per ipsum erat factus. » MALDONAT, II, 408. Voir HOLTSMANN, 33; GRILL, 97.

2. Cf. JEAN, VIII, 30-44.

3. JEAN, IV, 21-24.

au Verbe, et que, pour cette raison même, la lumière brille au milieu des ténèbres, il est vrai pourtant que les ténèbres ne l'ont point arrêtée, car il y a des hommes qui ont reçu le Verbe et qui participent à ses bienfaits. Recevoir le Verbe, c'est se montrer disposé à l'écouter, puis l'entendre, puis croire en lui. Ceux qui l'ont reçu en ont été récompensés : « il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». Les Juifs qui ont rejeté le Christ se prétendaient enfants de Dieu parce qu'ils étaient enfants d'Abraham ¹. Mais les vrais enfants de Dieu sont tous ceux qui, Juifs ou Gentils, sont nés de l'esprit, ceux qui, par Jésus, par la vertu de sa parole, ont été régénérés dans l'eau et dans l'Esprit-Saint ². C'est par la foi qu'ils ont obtenu la faculté de devenir ainsi les vrais enfants de Dieu, parce qu'ils ont cru au nom du Verbe, c'est-à-dire parce qu'ils l'ont accepté pour ce qu'il est, le Fils unique de Dieu, qui annonce aux hommes la vérité du Père.

Dans le texte ordinaire, les paroles qui suivent doivent expliquer en quoi consiste la filiation divine des fidèles. La liaison ne se fait pas sans quelque embarras de la construction logique. L'explication donnée paraît obscure en cet endroit, et elle ne devient intelligible qu'après qu'on a lu le discours de Jésus à Nicodème. Là est traitée *ex professo* la question de la filiation divine, en tant que les hommes peuvent y arriver par la génération spirituelle dont leur foi est la condition préalable. On est donc obligé de dire que l'évangéliste a fait une sorte d'anticipation doctrinale qui dérange l'économie de son exposition. Il sera évident, par la suite, que les hommes deviennent enfants de Dieu par adoption, à l'imitation du Fils unique, et l'on peut trouver surprenant que l'évangéliste ait décrit la filiation adoptive avant même d'avoir prononcé le nom du Fils

1. JEAN, VIII, 33, 41.

2. JEAN, III, 5-8.



premier né. Cette irrégularité apparente, dont on ne s'étonnerait qu'à moitié chez saint Paul, est extraordinaire dans le quatrième Évangile, où les idées se déduisent assez lentement, l'une amenant l'autre, sans inversion déconcertante pour le lecteur. A ne consulter que l'enchaînement naturel des pensées, ce que l'on attendrait ici serait un développement sur la personne du Verbe manifesté, pour déterminer sa situation à l'égard de ceux qui par lui deviennent fils de Dieu, et pour préparer la définition solennelle et précise de l'incarnation. Le fil des idées est rompu par ces considérations abstraites sur la génération spirituelle des enfants de Dieu; et quand on les a lues, on se voit en présence d'une autre énigme, d'une idée qui ne se relie pas bien à ce qui précède. On était entraîné dans une spéculation de longue portée, et l'on est tout à coup ramené en arrière par cette révélation inattendue : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Au point de vue de l'agencement extérieur des phrases dans le prologue, la construction n'est pas moins anormale : après la strophe qui finit par les mots : « en son nom », l'artifice ordinaire de la construction rythmique demanderait plutôt qu'on parlât du Verbe ; puis, comme la définition de l'incarnation se rattache par une conjonction à ce qui précède, il semblerait que la proposition précédente ait dû fournir quelque appui à la reprise, et pourtant il n'en est rien.

Les commentateurs font de louables efforts pour éclaircir ce passage difficile. Si l'on suit rigoureusement la construction grammaticale, étant donné que le pronom relatif, dans la proposition : « Ceux qui ne sont pas nés du sang », etc., paraît dépendre du participe, « ceux qui croient ¹ », on arrive à cette idée, que les croyants

1. V. 12. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέχνα θεοῦ γενέσθαι,

deviennent par le Christ ce qu'ils étaient déjà par le fond de leur nature, des enfants de Dieu ¹. C'est la rédemption des *pneumatiques*, dans le système de Valentin; mais ce ne peut être l'idée de l'évangéliste, pour qui la naissance des hommes selon l'esprit ne se confond pas avec leur naissance naturelle, et n'est une nouvelle naissance que par rapport à celle-ci, non par rapport à un germe de vie spirituelle qui serait déposé dans les élus au commencement de leur existence. Dans le contexte et dans la pensée de la tradition chrétienne qui a adopté cette lecture, une telle interprétation n'est pas admissible. Elle ne le serait, dans une certaine mesure, que si l'opinion de Tertullien ² touchant l'origine de la leçon canonique de ce passage était fondée, et si les sectateurs de Valentin y avaient substitué le pluriel au singulier, pour y trouver leur conception des *pneumatiques*. Dans ce cas, le verset modifié aurait eu réellement le sens qu'on vient de voir, bien que, si on l'interprète d'après l'ensemble de la doctrine johannique, il doive recevoir une autre signification.

On obtient un sens orthodoxe et satisfaisant par l'hypothèse, d'ailleurs naturelle et vraisemblable, d'un accord grammatical fondé sur le sens des termes ³, le pronom relatif dépendant, en réalité, des « enfants de Dieu », et prenant la forme du masculin pluriel ⁴ sous l'influence de l'idée qui domine tout le passage : les hommes qui ont

- τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.
 13. οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων
 οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
 οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρῶς
 ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

1. Opinion soutenue avec persévérance par Hilgenfeld.
2. *Supr. cit.* p. 145, n. 1.
3. Construction *ad sensum*, κατὰ σύνεσιν, disent à l'envi les commentateurs.
4. οἱ, nonobstant le neutre τέχνα.

reçu le Verbe et qui croient en lui. L'embarras de la phrase ne disparaît pas, mais une interprétation acceptable est rendue possible. Les vrais enfants de Dieu sont ceux qui naissent de lui, sans doute par une génération spirituelle, que l'évangéliste ne décrit pas ici autrement, affirmant avec emphase qu'elle n'est point matérielle, charnelle, humaine. C'est chose singulière que la filiation adoptive soit si énergiquement proclamée, pour être expliquée seulement par voie de négation. Les hommes qui croient deviennent fils de Dieu, et ils ne le deviennent pas au moyen d'une génération naturelle. Comment le deviennent-ils ? On le saura plus loin, et l'on doit penser que l'auteur était si rempli de son sujet qu'il a oublié de dire tout ce qu'il fallait pour se faire comprendre. Ceux donc qui deviennent enfants de Dieu, en vertu du pouvoir qui leur est donné par le Verbe, ne sont pas nés du sang¹, le sang étant considéré comme le siège et le véhicule de la vie animale, transmise par la génération. Ils ne sont pas nés de l'appétit charnel, du désir naturel de l'homme².

1. La traduction de Reuss (*Théologie johannique*, 115) : « Lesquels ne sont point nés dans le sens physique par la volonté de la chair et de l'homme, mais qui le sont de Dieu », est décidément trop libre. Maldonat regarde le pluriel *αἱμάτων* comme un hébraïsme. Mais le pluriel s'emploie en grec comme une sorte de nom collectif, pour désigner en général une matière ou une masse dont chaque partie concrète peut être désignée par le singulier (*κρέατα, ζώλα*; cf. *σάρκες*, Ap. xvii, 16; xix, 18, 21; Jac. v, 3). HOLTZMANN, 34. « Excusat D. Augustinus interpretem, quod ut graecum verbum exprimeret, latinitatis rationem non habuerit. » MALDONAT, II, 411.

2. Les anciens commentateurs ont souvent trouvé dans les formules : *ex sanguinibus, ex voluntate carnis, ex voluntate viri*, des particularités étrangères à la pensée de l'auteur. L'évangéliste reprend la même idée sous trois formes : le sang est mentionné d'abord comme matière de la génération naturelle; la volonté de la chair et la volonté de l'homme signifient la même chose, le désir, cause de la génération, avec cette seule différence que l'homme est visé spécialement en dernier lieu, « quia praecipuus auctor est humanae generationis, et quia Deo opponerat, et aptior erat inter virum et Deum, quam inter feminam et

En d'autres termes, la génération dont on parle n'est pas une génération humaine : cela va de soi puisqu'il s'agit des enfants de Dieu. Les hommes qui deviennent enfants de Dieu ne le deviennent point par l'effet d'une génération ordinaire : voilà ce que dit l'évangéliste, et par trois fois, comme s'il voulait insister sur ce que la génération divine des enfants de Dieu n'est pas une génération humaine, au lieu de dire ce qu'est en elle-même cette génération divine ¹.

Il y aurait de quoi s'étonner que la leçon de Tertullien et de saint Irénée soit restée en suspicion auprès des exégètes qui ont récemment commenté le quatrième Évangile, et des critiques qui en ont édité le texte, si les premiers n'avaient coutume de prendre pour base de leurs explications le texte qui leur est fourni par les seconds, et si ces derniers ne se réglaient principalement sur le témoignage des manuscrits, qui ne les conduit pas jusqu'à l'origine et ne leur transmet que les recensions diverses des écrits bibliques, comme elles ont eu cours dans l'Église depuis le iv^e siècle. La plupart des interprètes n'accordent qu'une mention rapide et presque dédaigneuse à l'ancienne lecture : « Qui n'est pas né du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. »

Deum oppositio. » MALDONAT, II, 412. Le sang et la chair désignent la nature humaine, commune aux deux sexes.

1. La difficulté de ce passage n'est nullement atténuée si l'on entend les vv. 11-13 de l'activité du Verbe avant l'incarnation (J. RÉVILLE, 100). Est-il si naturel de dire que le Verbe n'a pas été reçu chez les siens dans l'Ancien Testament, et que la révélation du Verbe a fait des enfants de Dieu avant qu'il s'incarnât ? Cf. GRILL, 99, n. 1. BALDENSPERGER, 13-15, 23, suppose que les mots : « qui ne sont pas nés de la chair, » etc., visent la naissance miraculeuse d'Isaac et même celle de ses enfants. Sur cette exégèse trop ingénieuse, cf. GRILL, 99, n. 2. JEAN, 1, 11-13, n'est pas en rapport avec VIII, 56, où l'on a en vue la connaissance qu'Abraham a eue de l'incarnation, par le moyen d'un événement typique, non le Verbe reçu par les hommes et leur donnant le pouvoir de devenir enfants de Dieu.

On l'indique simplement sans la discuter¹, quand on l'indique², ou bien on l'écarte par une fin de non-recevoir, en disant que l'ancienne leçon des Latins ne trouve aucun appui dans les manuscrits³. Un seul commentateur⁴, à notre connaissance, en a compris toute la portée et l'avantage qu'elle présente pour l'unité du prologue; mais il lui a semblé qu'elle était en contradiction avec ce que l'évangéliste dit plus loin touchant l'origine terrestre du Messie. L'édition de Tischendorf⁵ énumère les témoins de cette leçon, mais en oubliant un des plus importants, saint Justin. Les éditeurs anglais du Nouveau Testament⁶ paraissent avoir eu souci d'atténuer la valeur des témoignages: il s'agit d'une leçon occidentale, peut-être purement latine; les citations de saint Irénée pourraient n'être qu'une adaptation, et de même l'allusion douteuse qu'on trouve dans saint Justin⁷; Tertullien resterait l'unique témoin certain, avec un manuscrit de l'ancienne Vulgate⁸. Un seul critique⁹, aussi riche dans ses informations qu'aventureux dans ses conclusions, a pris décidément parti pour la leçon prétendue latine et la proclame originale, sauf à l'interpréter dans un sens qui paraît impossible à soutenir.

Le groupe des témoins n'est certainement pas négligeable, si ce n'est pour la quantité des personnes et des suffrages, du moins pour leur qualité. Le premier en date est saint Justin. Sa dépendance à l'égard du quatrième

1. SCHANZ, 92.

2. REUSS, *op. cit.*, n'en dit rien.

3. MEYER-WEISS, 65.

4. HOLTZMANN, 34.

5. *Novum Testamentum græce*⁸, I, 743.

6. WESTCOTT-HORT, *The New Testament in the original Greek*, appendix, 74.

7. Il y a plus d'une allusion dans saint Justin; cf. *supr.* p. 145, n. 1.

8. *Cod. Veronensis*.

9. A. RESCH, *supr. cit.*

Évangile est non seulement possible mais vraisemblable, pour ne pas dire absolument certaine. Sa façon de comprendre le texte est la même que celle de saint Irénée et de Tertullien : il y voit une allusion directe à la conception miraculeuse du Sauveur. Ni saint Justin, ni saint Irénée ne sont des témoins latins. Les passages de saint Irénée qui se réfèrent à notre texte excluent, tout aussi bien que ceux de saint Justin, l'hypothèse d'une simple adaptation : ce sont des assertions doctrinales faites avec une entière assurance et comme sur un thème favori. Il serait peu naturel qu'on eût ainsi détourné sur le Christ, avec réflexion, ce qui aurait été dit des hommes régénérés ; et puisque Tertullien lisait certainement le texte dans la forme que supposent les allusions très directes de saint Justin et de saint Irénée, c'est aller contre toute vraisemblance que d'imputer à ces témoins une accommodation dont ils n'ont guère pu avoir l'idée. L'hypothèse est d'autant moins recevable que Tertullien connaît deux leçons pour le texte dont il s'agit : celle qu'il adopte et qui supporte l'argumentation théologique de saint Justin et de saint Irénée ; et celle qu'il dit avoir été inventée par les valentiniens à l'appui de leur doctrine, et qui se trouve être la leçon retenue par la tradition postérieure. Ce témoignage mérite quelque attention. Tertullien lui-même n'est pas un témoin exclusivement latin. S'il s'est servi d'une version latine, il lisait aussi les Écritures en grec. Or Tertullien ne soupçonnait pas que notre leçon canonique pût se trouver dans les manuscrits corrects ; il ne la savait pas orthodoxe, et il la croyait valentinienne. En disant que Tertullien a imaginé gratuitement l'origine valentinienne de cette leçon, nous ferions nous-mêmes une hypothèse gratuite. Ce qui est le plus probable, en bonne critique et pour le sens commun, est que les manuscrits ecclésiastiques connus de Tertullien contenaient la leçon qu'il recommande, et qu'il connaissait l'autre comme étant



reçue chez les valentiniens. Il a pu se tromper en disant que ceux-ci l'avaient inventée. Mais il n'en reste pas moins que, dans l'horizon assez large du docteur africain, où nous devons placer Rome, et peut-être l'Asie-Mineure, la leçon ecclésiastique est celle que supposent saint Justin et saint Irénée; la leçon canonique doit être déjà en faveur à Alexandrie, puisque Clément l'emploie; mais, au point de vue de Tertullien, c'est la leçon qui a cours dans la secte de Valentin. En cet état de choses, nos trois témoins, qui sont, pour leur époque, les principaux témoins du texte discuté, acquièrent une importance considérable, et il n'est pas permis de traiter légèrement leur déposition. La leçon non canonique est la seule attestée dans l'Église au second siècle, et la plus répandue au commencement du III^e; elle est attestée par des témoins de premier ordre, et elle a des droits sérieux à faire valoir au tribunal de la critique. Elle n'a pas subitement disparu après Tertullien, puisque saint Ambroise et saint Augustin¹ la connaissent, bien qu'ils suivent de préférence la leçon canonique, et puisqu'on la trouve encore dans un manuscrit de l'ancienne Vulgate. Au point de vue critique, la leçon de Tertullien a sur la leçon canonique l'avantage d'être attestée plus anciennement et par des témoins tout à fait dignes d'être écoutés. Cet avantage n'est pas le seul, car elle se recommande aussi par le sens qu'elle présente et l'unité qu'elle conserve dans le discours.

Les auteurs qui s'en servent à l'appui de leur enseignement l'interprètent comme si elle contenait une déclaration explicite sur la conception virginale du Sauveur, et telle est aussi l'opinion du savant critique qui a entrepris

1. La leçon non canonique est supposée dans *Conf.* VII, 9, 2 : « Item ibi (dans les livres des platoniciens) legi : quia Deus Verbum non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis sed ex Deo natus est, sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. »



dernièrement de la remettre en honneur¹. C'est que saint Justin, saint Irénée, Tertullien et M. Resch interprètent le quatrième Évangile par le premier et par le troisième, de telle sorte que la naissance dont parle Jean soit précisément celle qui est racontée au commencement de Matthieu et de Luc. Que cette façon de procéder aboutisse à des conclusions théologiquement exactes, l'historien n'a pas à le contester. Mais autre chose est la conception christologique résultant des quatre Évangiles expliqués et complétés l'un par l'autre, autre chose est l'élément spécial de cette conception qui est énoncé dans tel passage et directement enseigné par tel évangéliste. Matthieu et Luc ont raconté la naissance temporelle du Fils de Dieu, sans parler de sa préexistence. Jean pourrait bien avoir exposé l'économie générale de l'incarnation, sans égard apparent aux circonstances particulières de la naissance de Jésus; et c'est ce qu'il a fait réellement, car son discours offre un sens complet et satisfaisant, plus large que celui qu'on a voulu y trouver, et qui n'exclut pas logiquement celui-ci, mais qui ne s'y ramène pas comme à sa définition originale.

Après avoir dit que ceux qui croient dans le Verbe obtiennent ainsi le pouvoir de devenir enfants de Dieu, l'évangéliste donne la raison de cette faveur: c'est que ceux qui croient à la vie, à la lumière, au Verbe qui s'est manifesté dans le monde, sans que le monde voulût le connaître, croient à celui qui n'est pas né du sang, ni de la chair, ni de l'homme, mais de Dieu, à quelqu'un qui n'était pas un homme, mais le Verbe fait chair. La déclaration solennelle: « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous », a pour objet d'expliquer cette nais-

1. « Le texte primitif ne contient ni plus ni moins qu'une expression exacte de la conception virginale de Jésus. » A. RESCH, 221. Cf. J. RÉVILLE, 100, n. 2, où la variante est jugée fautive pour cette raison, et GRILL, 333.

sance de celui en qui l'on doit croire pour devenir aussi enfant de Dieu. Rien n'est plus simple et plus naturel que l'enchaînement des idées dans cette partie du prologue. On devient enfant de Dieu en croyant à celui qui est Fils de Dieu, et celui qui est Fils de Dieu n'est pas autre que le Verbe fait chair; il est Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe fait chair. L'évangéliste n'a pas l'intention d'expliquer l'origine de l'humanité dans laquelle le Verbe se manifeste, mais il explique la filiation divine de Jésus par l'union du Verbe avec cette humanité. L'idée de la conception virgine est secondaire par rapport à celle que Jean veut inculquer, et elle n'est pas indiquée positivement par lui. C'est par la volonté de Dieu, comme le dit saint Irénée, que le Verbe s'est fait chair; de là vient que Jésus, Fils de Dieu en tant qu'il est le Verbe incarné, naît de Dieu, non de l'homme. En disant que le Christ n'est pas né « du sang ¹ », l'évangéliste fait abstraction de l'origine humaine du Sauveur; il parle uniquement de sa filiation divine, de sa naissance par l'esprit, on pourrait même dire « par l'eau et l'esprit ² », parce que le baptême de Jésus est dans la perspective du discours. La formule ne change pas essentiellement de sens parce qu'elle concerne le Christ, au lieu de concerner les chrétiens. S'il s'agit de ceux-ci, l'on dit d'eux que, comme chrétiens, ils sont nés de Dieu seul, sans père ni mère. S'il s'agit du Christ, on dit de lui que, comme Christ, il est né de Dieu, cette filiation n'ayant rien de commun avec l'origine des hommes selon la chair. Étant Christ, Jésus n'a pas plus de mère que de père en ce

1. οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός exclut aussi bien la mère que le père. Cf. *supr.* p. 157, n. 2. Noter aussi l'interprétation de saint Augustin, *supr.* p. 161, n. 1, où il ne s'agit pas de la conception virgine, mais de la génération éternelle du Verbe.

2. Cf. III, 5.

monde, et c'est ce qu'on verra bien dans le récit de Cana ¹.

La conception virginale du Sauveur ne paraît impliquée nécessairement dans l'idée johannique de l'incarnation que si l'on voit dans cette idée la description du fait, et qu'on rapporte la description à l'instant même où Jésus a été conçu. Dans ce cas, la rigueur des termes, excluant toute participation active de l'homme à la naissance temporelle du Fils de Dieu, semblera ne pouvoir s'expliquer autrement que par la conception virginale ². Mais tel n'est pas le point de vue de Jean. L'évangéliste domine, en quelque sorte, toute l'histoire humaine du Christ, et il l'embrasse d'un seul coup d'œil, la regardant comme la manifestation terrestre du Verbe éternel. Dans cette manifestation il considère uniquement la carrière publique du Sauveur. Ce n'est pas de l'enfant Jésus dans la crèche de Bethléem que parle Jean lorsqu'il dit que le Verbe fait chair a habité parmi nous et que nous avons vu sa gloire, mais de Jésus dans l'exercice de son ministère, depuis le jour de son baptême jusqu'aux apparitions qui ont suivi sa résurrection. Ainsi l'incarnation n'est pas autre chose que la manifestation du Verbe incarné, et c'est du Verbe incarné comme tel, c'est-à-dire du Verbe manifesté dans la chair, de Jésus enseignant et ressuscité, qu'il est dit : c'était le Fils de Dieu, car il était né de Dieu, non de l'homme. L'instant précis de l'incarnation, au sens théologique du mot, n'est pas indiqué. Dans la perspective évangélique, le moment initial de l'incarnation, c'est-à-dire de la manifestation du Verbe, est le baptême de

1. Cf. II, 4.

2. Une logique rigoureuse, interprétant I, 13, de l'origine historique du Christ, aurait plutôt mené à l'idée d'une naissance apparente, c'est-à-dire au docétisme; mais la tradition et les Synoptiques venaient à l'encontre de cette déduction. De là le sens attribué au passage, en dépit de sa lettre, par s. Justin, s. Irénée, Tertullien.

Jésus ¹, non que Jean rapporte expressément à cet instant l'union du Verbe avec l'humanité, mais parce que c'est alors seulement que l'union est manifestée et que la gloire du Verbe commence à se révéler dans les œuvres du Sauveur. La naissance de Jésus se trouve ainsi placée en dehors de l'horizon contemplé par l'évangéliste, si on la considère comme fait. Si on la considère dogmatiquement, comme l'apparition du Fils de Dieu dans la chair, elle est ramenée en idée au moment du baptême. De ce point de vue idéal et transcendant, la négation d'une origine humaine est une autre façon d'affirmer l'origine divine du Sauveur, non une indication relative à sa naissance, tout comme, dans le discours à Nicodème, la naissance des hommes par l'eau et l'esprit, la naissance d'en haut, marque le caractère de la vie surnaturelle qui leur est communiquée, sans égard à leur naissance naturelle, qui est simplement présupposée. L'idée de l'incarnation n'inclut donc pas nécessairement la conception virginale du Sauveur ; elle n'en tient pas compte. La relation dogmatique des deux croyances n'est pas établie dans le quatrième Évangile ; elle s'est formée dans la tradition, par la combinaison de la théorie johannique avec les récits de la conception virginale dans Matthieu et dans Luc ².

C'est précisément parce que la conception virginale n'est pas indiquée dans le quatrième Évangile, et parce que l'incarnation se confond dans la perspective avec la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême, que

1. Sur l'antiquité de la fête de l'Épiphanie et son rapport initial avec le baptême du Sauveur, voir BORNEMANN, *Die Taufe Christi durch Johannes*. Le fait que la commémoration du baptême du Sauveur est antérieure à celle de sa naissance trouve une explication dans le développement historique de la christologie.

2. La combinaison est à l'état rudimentaire dans s. JUSTIN, *Ap.* 1, 32, 33, 66, qui identifie simplement le Logos de Jean avec le πνεῦμα et la δόξα de Luc, 1, 35.

les adversaires des écrits johanniques affectaient de voir, dans le premier chapitre, la théorie gnostique d'un éon céleste apparaissant sur la terre pour recevoir le baptême de Jean, comme si l'auteur avait réellement supprimé les trente premières années de Jésus ¹. Cette circonstance même pourrait avoir donné crédit à la leçon qui est maintenant reçue, au détriment de celle que Tertullien tenait pour la seule orthodoxe. Le savant commentateur ² qui trouve la leçon de Tertullien excellente pour le contexte, mais contradictoire avec ce que Jean dira plus loin ³ sur l'origine terrestre du Messie, paraît être du même avis que les Aloges. La contradiction dont il s'agit n'existe pas, si l'on tient compte du caractère idéal que présente le prologue, et de la signification même du passage cité. Quand Jésus dit : « Vous savez d'où je suis; et pourtant je ne suis pas venu de moi-même, et vous ne connaissez pas celui qui m'a envoyé », il répond à ceux qui contestaient sa qualité de Messie, sous prétexte qu'on savait son origine; il ne concède pas que les Juifs sachent vraiment d'où il est, et il donne à entendre qu'ils se font illusion sur ce point. Jésus n'affirme rien que ce qui est dit dans le prologue, à savoir, qu'il vient d'en haut; et la question de son origine terrestre, au sens où les Juifs pensent la connaître, n'est pas réellement touchée, ou bien elle est traitée comme indifférente. On ne sait rien de lui en ne connaissant que cela. Ce qu'il importe surtout de savoir est son origine céleste, et c'est cette origine que les Juifs ignorent.

La leçon vénérable, attestée par les écrivains ecclésiastiques du second siècle, semble donc mériter un peu plus

1. Voir P. CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 47-48.

2. Cf. *supr.* p. 159, n. 4.

3. JEAN, VII, 27-28.



de crédit que les exégètes de toutes les écoles n'ont accoutumé de lui en accorder. Critiquement parlant, elle a certaines chances d'être primitive. Il serait néanmoins téméraire de formuler, en matière aussi complexe et obscure, une conclusion absolue, et d'affirmer l'authenticité de la leçon la plus anciennement attestée, en déclarant fautive celle qui est universellement acceptée depuis des siècles. Disons seulement que la leçon de Tertullien, qui a soulevé de très bonne heure des difficultés doctrinales, serait malaisément sortie de la leçon canonique, tandis que cette dernière aura pu facilement être substituée à l'autre, soit sous la simple influence du verset précédent, soit plutôt parce qu'elle ne prêtait pas à objection ni à fausse interprétation. En pressant les termes de la première, on pouvait en déduire, non seulement que le Verbe s'était fait chair au moment du baptême de Jésus, mais encore, et avec plus de facilité, que le Verbe était devenu Fils de Dieu en s'incarnant. La leçon canonique, au contraire, supposé même qu'elle ait d'abord circulé chez les disciples de Valentin, ne gardait un sens valentinien que pour ses auteurs, et, si peu facile qu'elle nous paraisse, au point de vue littéraire et critique, admettait une interprétation théologique entièrement inoffensive.

III

L'action salutaire du Verbe a été résumée d'abord en termes abstraits, puis elle a été analysée en termes concrets mais toujours généraux, en partant de la prédication de Jean-Baptiste. Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière; celui qui était la vraie lumière parut ensuite, et fut mal reçu dans ce monde qu'il a fait; toutefois, il y a eu des âmes qui ont cru, et ces croyants ont pu devenir enfants de Dieu, par la médiation de celui qui était né de



Dieu. Comment le Verbe sauveur est né de Dieu, et comment il a opéré le salut des hommes, c'est ce qui va être maintenant expliqué.

14. Et le Verbe s'est fait chair,
Et il a habité parmi nous,
Et nous avons vu sa gloire, —
Une gloire eomme celle qu'un fils unique (peut tenir) de
(son) père, —
Tout plein (qu'il était) de grâce et de vérité.
15. Jean lui rend témoignage,
Et il erie disant :
« C'était lui dont j'ai dit :
Celui qui vient après moi
Est passé devant moi,
Parce qu'il était avant moi. »
16. Car c'est de sa plénitude
Que tous nous avons reçu,
Et grâce pour grâce ;
17. Parce que la Loi a été donnée par Moïse,
La grâce et la vérité sont arrivées par Jésus-Christ.
18. Personne n'a jamais vu Dieu :
Le Fils monogène ¹,
Qui est dans le sein du Père,
Nous l'a fait eonnaître.

La liaison de ce paragraphe avec le précédent est facile à saisir, dès qu'on adopte la leçon de Tertullien. L'évangéliste vient d'annoncer que le Verbe a paru sur la terre, et il l'a représenté agissant dans le monde eomme un être qui en fait partie, eomme un agent de salut qui, dans sa mission terrestre, destinée à donner à Dieu des enfants adoptifs, était lui-même né de Dieu. Il va dire en quoi a consisté cette naissance toute spirituelle et toute divine : c'est que le Verbe, qui était en Dieu au commencement,

1. Au lieu de *μονογενῆς θεός* (mss. NBCL), on lit dans le texte reçu et dans la Vulgate *ὁ μονογενῆς υἱός*, *unigenitus filius*.

s'est fait chair, c'est-à-dire s'est fait homme, et qu'il a demeuré parmi nous. Rien de plus naturel que cette suite d'idées, et la simple conjonction « et ¹ » suffit pour établir le rapport d'un énoncé à l'autre. S'il n'est pas question du Verbe dans le verset précédent, mais de ceux qui, grâce à lui, deviennent enfants de Dieu, l'enchaînement logique des pensées ne laisse pas d'être analogue pour le fond, mais la forme de la déduction est beaucoup moins régulière. Le verset où l'on décrit la naissance spirituelle des croyants devient une sorte de parenthèse qui ne peut introduire la formule : « Et le Verbe s'est fait chair. » Cette formule devra se rattacher grammaticalement et logiquement à ce qui est dit plus haut ² : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en lui. » Celui qui donne ce pouvoir n'est pas autre que le Verbe fait chair. Mais ne semble-t-il pas à tout lecteur non prévenu qu'il y a comme une pensée tombée dans l'intervalle des deux qu'on se voit obligé d'associer, la pensée du premier né par qui les hommes de bonne volonté deviennent eux-mêmes fils de Dieu ? Bien que l'incarnation du Verbe soit l'explication attendue et préparée depuis le commencement du prologue, il n'en est pas plus naturel qu'elle soit amenée *ex abrupto*, avec une sorte d'emphase, et comme pour introduire un développement nouveau, sans rapport immédiat avec ce qui précède. Jean-Baptiste a été présenté de la sorte ³; mais c'est parce que l'Évangile commence réellement à

1. και ο λόγος σὰρξ ἐγένετο. Le και marque la reprise du sujet annoncé précédemment, comme dans I, 19, non le passage à un autre sujet (BALDENSPERGER, 30, n. 2), comme dans II, 1 et 13. Un développement nouveau commence avec le v. 14, en tant que l'auteur, ayant parlé en général du témoignage de Jean et de la naissance surnaturelle du Christ, va mettre expressément le témoignage du Précurseur en rapport avec l'incarnation.

2. V. 12.

3. V. 6.

l'endroit où le Précurseur entre en scène. Depuis lors l'évangéliste ne l'a pas perdu de vue, et la définition de l'incarnation est étroitement liée au témoignage de Jean. En lisant le verset précédent comme on le lisait au second siècle, on n'est pas obligé d'admettre dans cette partie du prologue une division accentuée, que la marche générale du discours ne réclame pas, et qu'elle semblerait plutôt devoir exclure ¹.

« Le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire il s'est fait homme. La chair désigne ici l'être vivant, comme il arrive souvent dans le langage biblique, et l'être vivant qu'est l'homme. Il va de soi que l'être corporel en qui le Verbe s'est manifesté était homme et non corps inanimé, homme complet, intelligent et libre, et non animal doué seulement de vie sensible ². Cependant la nature matérielle de l'homme est plus directement visée, pour mieux indiquer les deux extrêmes que réunit l'incarnation : le Verbe éternel et la chair mortelle ³. Le Verbe est devenu homme, ce qu'il n'était pas auparavant, mais sans cesser d'être Verbe et sans rien perdre de ses divines prérogatives, puisque l'on ajoute aussitôt que les hommes ont vu sa gloire. S'il

1. Les commentateurs supposent volontiers une liaison *ad sensum* : un simple καὶ suffit, disent-ils, pour amener le grand fait qui est au fond de la perspective esquissée précédemment. Mais reconnaître que le v. 14 fait suite à tout le prologue est avouer qu'il ne fait rigoureusement suite à rien. Divers interprètes ont essayé de le rattacher au v. 4, au v. 9, au v. 11. Voir SCHANZ, 94.

2. Cf. JEAN, v, 27; VIII, 40.

3. II CLEM. 9, 5 : Χριστός ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ. MALDONAT, II, 414 : « Veram ego rationem (quamobrem Joannes potius dixerit *Verbum caro*, quam *Verbum homo factum est*) esse arbitror quod hominem Verbo opponere voluerit, id est infimum summo. » Mais ce n'est pas pour marquer un abaissement du Verbe ; c'est plutôt parce que le mot ἀνθρώπος n'aurait pas signifié assez nettement l'humanité réelle et n'aurait qu'insuffisamment distingué le Verbe-Christ du Verbe éternel (BALDENSPERGER, 35). Le Logos de Philon est dit ἀνθρώπος. S. Paul donne le même nom au Christ pré-existant ; cf. I Cor. xv, 45-49.

est vrai que l'évangéliste s'est abstenu de spéculations sur la condition du Verbe, en tant que Dieu, pendant sa mission terrestre, rien pourtant ne serait plus contraire à son esprit et à ses principes que d'admettre une diminution réelle du Verbe en ce qui regarde son état divin. Les données des Synoptiques, de Paul, de Jean ne sont pas à juxtaposer par une sorte de combinaison matérielle, mais plutôt à superposer, les indications de fait ne devant pas réagir sur les définitions théoriques, et celles-ci ne devant porter aucun préjudice à la réalité. On a vu, même en ces derniers temps, plusieurs théologiens protestants admettre que le Verbe incarné s'était privé de sa science, de sa félicité, de sa gloire, de sa conscience même et de son éternité divines, pendant son pèlerinage sur la terre : c'est pour cela que le Sauveur n'aurait pas connu le jour du jugement, que ses connaissances humaines auraient été limitées ; c'est en ce sens que, d'après Paul, le Christ aurait dépouillé « la forme de Dieu » pour prendre « la forme de serviteur », et se serait « abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort ¹ ». Sorte de monophysisme terre à terre, où l'historien ne peut voir qu'une construction artificielle et dépourvue de réalité. Les Évangiles synoptiques montrent Jésus agissant : c'est le Christ de l'histoire. Paul et Jean complètent cette connaissance historique par une notion métaphysique de la personnalité suréminente de Jésus : cette notion peut servir à expliquer les faits, mais ne doit pas servir à les altérer ou à les supprimer. Réciproquement les faits doivent être compris à la lumière de la théorie et n'être pas employés à en contrôler le principe. Les deux écrivains com-

1. ὡς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων..... ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. PHIL. II, 6-8; cf. II COR. VIII, 9. Sur les diverses conceptions de la *kénose*, voir Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 480-482.

parent les états du Christ, son état éternel et son état temporel, et la comparaison affecte nécessairement la forme d'une histoire successive, dont l'état éternel constitue le premier moment. Mais on n'est pas autorisé à transporter dans l'ordre des faits ce qui est relation métaphysique, ni dans l'ordre métaphysique ce qui est matière de fait. Le dépouillement du Fils de Dieu fait homme et son incarnation expriment la relation de la divinité avec l'humanité de Jésus, non une transformation réelle de sa vie divine. C'est l'adaptation de la théologie à l'histoire, du transcendant au sensible : ce n'est pas matière d'histoire ni d'observation critique.

En disant que le Verbe a demeuré parmi nous, l'évangéliste se place au point de vue de la manifestation publique du Verbe en Jésus, point de vue qui domine tout le prologue et rend oiseuse la discussion sur le rapport de l'incarnation, regardée comme fait initial de la vie du Sauveur, avec la donnée synoptique de la conception virginale. Le Verbe a demeuré parmi nous, comme autrefois Dieu, présent dans l'arche, habitait au milieu de son peuple¹. Le mot « nous » se rapporte à la génération contemporaine de l'auteur et spécialement au cercle des disciples, puisque ce sont ces derniers seulement dont on peut dire qu'ils ont vu la gloire du Verbe incarné. L'évangéliste parle comme un témoin oculaire de la vie de Jésus, et les personnes qu'il s'associe doivent être dans les mêmes conditions. Toutefois, la distinction des anciens disciples qui ont vu, et des fidèles qui depuis ont cru sans avoir vu, n'est pas accentuée dans ce passage, si bien que le témoignage apostolique, le seul qui serait

1. V. 14. *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.* « Credo.... voluisse Joannem verbo a tabernaculo deducto significare Verbum Dei non tanquam indigenam in patria sua, sed tanquam hospitem et peregrinum in aliena apud nos ad tempus tantum habitasse. » MALDONAT, II, 415. Cf. II PIER. I, 13. Il peut y avoir aussi réminiscence d'ECCLI. XXIV, 8.

visé si l'on interprétait le texte à la rigueur, se confond, dans la perspective, avec le témoignage de la chrétienté contemporaine, pour constituer l'attestation unique de ceux qui ont vu ou voient le vrai Christ. La distance qui sépare l'âge proprement apostolique de l'époque plus récente où écrit l'auteur est hardiment supprimée, ou négligée comme n'important pas à la valeur du témoignage.

Les témoins de Jésus ont vu la gloire du Verbe incarné, c'est-à-dire la gloire du Verbe en tant qu'elle s'est manifestée dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ. Ils ne l'ont pas seulement contemplée de leurs yeux, ils en ont eu l'intelligence et ils en ont recueilli le fruit. Cette gloire n'est pas simplement la gloire de Dieu, ni les attributs divins du Verbe, mais tout ce qui a paru de divin dans la carrière terrestre de Jésus. Tout cela, considéré comme un reflet de la gloire dont le Verbe jouit éternellement près de Dieu, est la gloire qu'ont vue les disciples du Sauveur. C'est une gloire telle qu'un fils unique peut la recevoir de son père. Les mots « unique » et « père » sont ici des termes de comparaison, quoique la pensée de l'évangéliste se porte en fin de compte sur l'unique Fils qu'est Jésus et l'unique Père qu'est Dieu ¹. Jésus est le Monogène divin, le seul Dieu né de Dieu ; à ce titre il participe infiniment à la gloire divine, tout comme un fils unique recueille en partage les biens de son père. Car il s'agit toujours du

1. ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. L'absence d'article oblige à considérer ces mots comme noms communs ; le mot « père » est employé plus loin avec l'article (v. 18) pour désigner le Père céleste. Il devrait en être de même ici, pour le cas où ὡς ne serait pas un terme de comparaison et serait à traduire par « en qualité de ». Cf. MEYER-WEISS, 69; HOLTZMANN, 36. Noter combien cette allusion à la dignité du Fils unique est plus intelligible et naturelle s'il a été question de la filiation divine du Christ dans le v. 13.

Verbe incarné, de la manifestation temporelle de la gloire du Verbe en Jésus Fils de Dieu¹. Le Verbe fait homme a paru, à ceux qui ont vu sa gloire, tout rempli de la grâce et de la vérité divines². La grâce et la vérité ne sont pas précisément la bonté miséricordieuse et la véracité de Dieu³, mais les dons divins du salut. La « vérité » ne désigne pas seulement ici la véritable connaissance de Dieu, mais la réalité des biens supérieurs. Ces biens étaient dans le Verbe incarné pour être communiqués à ceux qui voudraient le recevoir.

C'est au Verbe incarné que Jean-Baptiste a rendu témoignage, ou plutôt, pour parler comme l'Évangile, qu'il « rend témoignage ». Le point de vue idéal de l'évangéliste apparaît clairement en cet endroit. Jean-Baptiste lui sert d'argument, et voilà pourquoi Jean-Baptiste parle maintenant; il témoigne pour les lecteurs de l'Évangile. Il dit du Verbe incarné, en se référant à une déclaration antérieure, parallèle à ce que nous lisons dans les Synoptiques⁴ : « C'était lui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi⁵. »

1. « Loquitur autem Joannes, ut opinor, de Verbo etiam quatenus homo erat : nam etiam ut homo unigenitus erat Dei et omnem ejus gerebat gloriam. » MALDONAT, II, 417.

2. Les mots πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας se rapportent logiquement à ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Pour l'emploi irrégulier du nominatif dans un cas semblable d'apposition, cf. MARC, XII, 40; PHIL. III, 19.

3. Le rapprochement avec « la miséricorde et la fidélité » חַסְדִּים וְאֱמֻנָה, si souvent mentionnées dans l'Ancien Testament, a donc plus d'apparence que de réalité. Cf. GRILL, 103.

4. Cf. MARC, I, 7-8; MATTH. III, 11; LUC, III, 16.

5. V. 15. Οὗτος ἦν ὃν εἶπον
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

La leçon ὁ εἰπών (dans BC), au lieu de ὃν εἶπον, est une correction maladroite de recenseurs qui ne comprenaient pas comment les paroles citées pouvaient avoir été dites auparavant par Jean-Baptiste. Le ms. N omet tout à fait ὃν εἶπον.

On ne peut voir dans ces paroles qu'un résumé du témoignage rendu à Jésus par Jean-Baptiste, et dont on lira plus loin le détail. Ce résumé ne laisse pas d'être fait selon l'esprit de l'évangéliste plutôt que selon la lettre des discours attribués à Jean par la tradition. Pour en bien comprendre la portée, il faut distinguer, dans l'exposé du quatrième Évangile, deux moments qui correspondent à ce que les Synoptiques racontent touchant les discours de Jean sur le Messie, et le baptême de Jésus: De même que Jean-Baptiste dit dans les Synoptiques, avant que Jésus se présente au baptême : « Un plus fort que moi vient derrière moi, et je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers » ; de même, dans le quatrième Évangile, le Précurseur, avant d'avoir vu Jésus, a fait une déclaration touchant le Messie plus grand que lui-même, qui vient après lui, et il explique cette supériorité du Messie à venir par son origine éternelle, circonstance qui n'est pas dans les Synoptiques, mais qui est en rapport avec la doctrine générale du quatrième Évangile, notamment avec les principes formulés dans le prologue. La rencontre avec Jésus est arrivée ensuite. Parmi les trois Synoptiques, Matthieu seul fait entendre expressément que Jean a reconnu le Messie en Jésus, et le quatrième Évangile s'accorde ici avec le premier ¹. Quand Jean-Baptiste a vu descendre le Saint-Esprit sur Jésus, il a reconnu en lui le Messie éternel qu'il attendait, et dont il avait annoncé la venue. L'évangéliste prend à ce second moment le témoignage du Baptiste, en lui faisant rappeler le premier. Dans ce premier moment, il semblerait que le Précurseur vise déjà un fait accompli en disant que celui qui vient après lui est passé devant lui ; mais il n'en use ainsi que pour

1. Mais MATTH. III, 14-15, suppose que Jean connaissait le Christ avant de le baptiser, tandis que, d'après le quatrième Évangile, Jean n'a reconnu le Fils de Dieu qu'à la descente de l'Esprit.



marquer plus d'assurance dans sa prophétie. Le Messie est encore à venir, et par conséquent la supériorité qu'il doit avoir sur le Précurseur ne paraîtra que plus tard ¹.

La formule : « celui qui vient après moi », pour désigner le Messie, est empruntée à la tradition synoptique ². L'assertion : « il est devenu avant moi », équivaut à ce qu'on lit dans les trois premiers Évangiles : « il est plus fort que moi, et je ne suis pas digne de dénouer ses sandales. » Cette assertion n'est pas à entendre de la pré-existence du Messie relativement à Jean-Baptiste, ou bien l'on émousse la pointe du discours. La tournure de la phrase est énigmatique à dessein, mais non pour induire le lecteur à contresens. On veut que les propositions « après » et « devant » soient à prendre toutes les deux comme indiquant la circonstance du temps ³. Mais les deux mots grecs ont originellement rapport à l'espace, et, même dans le cas présent, la traduction littérale du texte serait : « Celui qui vient *derrière* moi est devenu *devant* moi. » Il vient derrière et par conséquent semblerait être l'inférieur de celui qui le précède, et il se trouve devant parce qu'il lui est infiniment supérieur. Cette supériorité lui vient de ce qu'il existait réellement avant Jean-Baptiste, c'est-à-dire dès l'éternité ⁴. L'idée serait singu-

1. « Credo ego ad divinam praedestinationem ordinationemque referendum, tanquam dicat : *Ante me factus est*, id est praedestinatus, designatus, constitutus est a Deo in majore dignitatis gradu, ut rex, ut redemptor sit, cum ego redemptoris tantum minister sim. » MALDONAT, II, 422.

2. Cf. MARC, I, 7.

3. MEYER-WEISS, 71. BALDENSPERGER, 42.

4. *πρῶτος* équivaut ici à *πρότερος*, il ne semble pas qu'on soit autorisé à introduire d'autre idée que celle de priorité, et à parler de primauté absolue. Le Messie est dit premier par rapport à Jean-Baptiste. Si « premier » signifie « supérieur », le dernier membre de la phrase n'explique plus le précédent et ne fait que le répéter.

lièrement affaiblie si la préexistence était indiquée dans les deux derniers membres de la phrase : « il est arrivé avant moi, parce qu'il était avant moi. » Jean ne proclamerait pas la supériorité du Messie sur lui-même, son Précurseur; et l'expression : « il est devenu avant moi », conviendrait assez peu pour désigner l'activité du Verbe avant l'incarnation, en tant que l'évangéliste voudrait aborder ce sujet. Si on la rapporte à l'origine même du Verbe, elle est encore moins satisfaisante et favorise l'interprétation que lui donnaient les ariens : le Verbe aurait été créé avant Jean-Baptiste. Telle n'est pas certainement la pensée de l'auteur.

Ce témoignage du Précurseur est ordinairement regardé par les interprètes comme distinct de celui qui est rapporté ensuite. Les uns y voient un discours que Jean-Baptiste a réellement tenu dans une circonstance donnée ¹. Les autres y voient une pure fiction de l'évangéliste, qui a prêté à Jean sa propre conception du Verbe éternel ². D'un côté, on essaie de prouver que Jean a pu trouver l'idée du Messie préexistant dans l'ancien Testament ³, ou la concevoir par illumination prophétique ⁴, et tenir le discours qui lui est attribué. D'autre part, on allègue le rapport étroit de ce témoignage avec l'ensemble du prologue, dont la doctrine ne peut, sans la plus grande invraisemblance et sans une sorte d'anachronisme flagrant, être jugée celle du Précurseur. Il ne semble pas que cette discussion ait une raison d'être, car l'évangéliste ne prétend pas reproduire des paroles qui auraient été prononcées dans une circonstance donnée, mais le sens général du témoignage rendu à Jésus, c'est-à-dire au Verbe incarné,

1. Voir SCHANZ, 103.

2. Strauss et autres critiques plus récents. Cf. HOLTZMANN, 37.

3. En la tirant des prophéties messianiques : MAL. III, 1; MICH. V. 1; IS. VI; DAN. VII, 13.

4. SCHANZ, *loc. cit.*



par Jean-Baptiste. Le témoignage est analysé dans le prologue par manière d'argument; il n'est pas surprenant que cette analyse porte la marque de celui qui l'a faite et qui l'adapte à sa démonstration. Elle indique la portée que prend le témoignage du Précurseur dans la pensée de l'évangéliste, et ne nous renseigne pas autrement sur la teneur originale et les particularités de ce témoignage. Une référence directe à l'histoire serait inexplicable en cet endroit et y introduirait un désordre réel ¹, tandis que, si le témoignage du Baptiste est visé dans son objet et ses conséquences, non dans sa forme et sa réalité historiques, la suite logique du développement n'est interrompue qu'en apparence. Le Verbe s'est fait chair et l'on a vu sa gloire : Jean est le premier témoin de cette merveille et il en garantit la vérité ; après cela, les autres témoins ont eu part aux trésors de grâce et de vérité apportés par le Verbe.

« Car c'est de sa plénitude que tous nous avons reçu », que nous avons reçu « grâce pour grâce ». Ces paroles n'appartiennent plus au discours de Jean ; mais, comme le discours lui-même n'est qu'un élément dans la thèse de l'évangéliste, on conçoit qu'il ne soit pas strictement délimité. L'explication ne se rapporte pas au contenu du témoignage qui vient d'être signalé, comme si la supériorité du Messie était justifiée par le don de la grâce ², ni au fait du témoignage, comme si Jean lui-même devait être compris parmi ceux qui ont reçu le don divin ³, mais à ce qui a été dit plus haut du Verbe incarné, « plein de grâce et de vérité ». Le Verbe s'est fait chair : nous avons à cet égard le témoignage de Jean, qui a vu l'Esprit des-

1. HOLTZMANN, 38.

2. Opinion très commune, la seule soutenable pour ceux qui voient dans ce v. la suite du discours de Jean. Cf. ORIGÈNE, VI, 6 (BROOKE, I, 116).

3. MEYER-WEISS, 73.



ceindre sur Jésus. Il était plein de grâce et de vérité ; car tous, tant que nous sommes, disciples et croyants, nous avons reçu de sa plénitude les grâces abondantes qui nous ont été données. La formule : « grâce pour grâce ¹ », est entendue ordinairement dans le sens de « grâce sur grâce », parce que le mot « grâce » ne semble pas pouvoir être pris en deux sens différents ², comme pour indiquer un changement dans l'économie des faveurs divines. Les grâces se succèdent sans épuiser la plénitude du trésor que le Verbe incarné a ouvert pour ses fidèles. Il n'est pas impossible pourtant que le mot « grâce » désigne en premier lieu les biens de l'Évangile et en second lieu la Loi. On va présenter la Loi comme un don, c'est-à-dire une grâce, dont Moïse a été l'intermédiaire, et à cette grâce on opposera l'Évangile qui est « grâce et vérité », c'est-à-dire, en suivant bien l'antithèse, la réalité spirituelle de la grâce dont la Loi n'a été que la figure ³. Le sens pourrait donc être : « Nous tous » qui croyons, « nous avons reçu de la plénitude » du Verbe incarné « une grâce pour une grâce », la vérité de la grâce au lieu de son image, que Moïse avait donnée aux Juifs ⁴. Le

1. V. 16. καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

2. Les anciens interprètes qui ont voulu trouver là deux grâces différentes sont très divisés sur l'objet de l'une et de l'autre : grâce commune et grâce prophétique, grâce et gloire, grâce de l'Ancien Testament et grâce du Nouveau. « De quorundam interpretatione qui exponunt *gratiam pro gratia*, id est gratis, aut *gratiam non pro natura sed pro gratia*, et ut illi dicunt, *sub ratione gratiae, nihil dico gravius quam esse subtilem.* » MALDONAT, II, 424. Pour le sens de : « grâce sur grâce », on renvoie à PHILON, *Cain*, 43, où la même locution se trouve à propos de grâces incessamment renouvelées. La « plénitude » (πλήρωμα) dont il est question au v. 16 est celle qui a été signalée au v. 14 (πλήρης χάριτος κτλ), et a conséquemment pour objet les trésors de grâce apportés par le Verbe incarné, non la révélation de la Loi avec celle de l'Évangile (BALDENSPERGER, 51).

3. BALDENSPERGER, 49.

4. APHRAATES, *ap.* RESCH, 62 : « La vérité de la Loi est arrivée par Jésus-Christ ».

rapport logique entre ce qui est affirmé d'abord touchant la grâce procurée par le Verbe fait chair, et ce qui est dit ensuite de la Loi et de cette grâce, sera beaucoup plus naturel et plus étroit si l'une et l'autre sont d'abord significées dans la formule : « grâce pour grâce ¹ ».

La grâce est par excellence le don du Verbe fait chair. Si la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. L'évangéliste ne veut pas tant prouver la supériorité de Jésus-Christ sur Moïse, supériorité qui n'a pas même besoin d'être indiquée, puisque Jésus-Christ est le nom historique du Verbe incarné, que de faire ressortir la prééminence de l'Évangile relativement à la Loi. Qu'est-ce que la Loi, sinon la volonté de Dieu manifestée au peuple juif par le ministère de Moïse ? Ce que Jésus apporte n'est pas un commandement, mais un don véritable, le don du salut, la vraie grâce, le don de la vérité, de la pleine connaissance de Dieu ; et c'est aussi la véritable révélation, le vrai salut dont la Loi n'était, pour ainsi dire, qu'une ombre. La Loi réclame des serviteurs, et les serviteurs ne savent pas ce qui fait leur maître ; les disciples de l'Évangile sont les amis de Jésus, qui leur a révélé tout ce qu'il a appris de son Père ². La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, qui les possède en plénitude ³ : on ne dit pas qu'elles ont été données, comme la Loi, et ce n'est pas seulement parce que l'idée de don est déjà contenue dans le mot de grâce ⁴, mais parce que la

1. V. 17. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μοϋσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

La conjonction ὅτι est explicative de ce qui précède, et il semble que l'on a dû parler de la Loi auparavant.

2. xv, 15.

3. Noter la correspondance de ce qui a été dit au v. 14, « plein de grâce et de vérité », avec ce qui est dit de « la plénitude » du Christ au v. 16, de « la grâce et de la vérité » au v. 17.

4. MEYER-WEISS, 75.

grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes ; elle est un don unique en son genre, inépuisable dans sa distribution, perpétuel dans sa durée, qui n'est venu et ne vient que par Jésus ¹.

En introduisant le nom de Jésus-Christ, l'évangéliste touche au terme qu'il poursuivait depuis le commencement du prologue : l'identification expresse du Verbe éternel avec Jésus de Nazareth, le Messie. Désormais il ne sera plus question du Verbe, et Jésus occupera seul l'attention du lecteur ; mais celui-ci est bien averti de ce qu'est Jésus, et si le nom même du Verbe ne se rencontre plus dans la suite du livre, la doctrine du prologue ne cessera pas de dominer les récits et les discours qui constituent l'Évangile spirituel ².

Une seule chose reste à dire, pour expliquer en quoi consiste la vérité procurée aux hommes par Jésus, le Verbe fait chair, et comment lui seul a pu la leur communiquer ³. Nul homme, pas même Moïse, n'a pu voir Dieu en son essence. Il n'y avait pour le révéler aux hommes que le Monogène divin, qui est dans le sein du Père. C'est par lui que l'on connaît Dieu véritablement, par lui seul qu'on peut le connaître. Il est l'unique révélateur, comme il est l'unique sauveur. Il est la vie, la lumière, la grâce ; il est la vérité. Avec ce dernier trait, les prémisses de l'Évangile sont définitivement posées ; la démonstration va se faire par le détail, au moyen de faits choisis et de discours appropriés, jusqu'à ce qu'on

1. HOLTZMANN, 39. « Moyses acceptam ab alio id est a Deo legem iis quibus tradere jubebatur tradidit, Christus gratiam non accepit sed fecit, quia ipse fons erat gratiae. » MALDONAT, II, 426.

2. εὐαγγέλιον αἰώνιον, οἰκειῶς ἂν λεχθῆσόμενον πνευματικόν. ORIGÈNE, I, 7 (BROOKE, I, 11).

3. V. 18. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε·
μονογενὴς θεὸς (ὁ μονογενὴς υἱὸς) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς,
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

arrive à la conclusion : « Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, croyant, vous ayez la vie en son nom ¹. »

Dieu est invisible par nature. Nul mortel ne l'a contemplé. Comment faut-il comprendre les théophanies de l'Ancien Testament? Les patriarches n'ont-ils vu qu'une image sensible de Dieu? S'il fallait étendre à toutes les théophanies anciennes ce qui est dit plus loin au sujet d'Isaïe ², on pourrait croire que les patriarches et les prophètes ont vu la gloire du Verbe ³. L'auteur, qui n'a pas insisté, dans le prologue, sur le rôle du Verbe depuis la création, aurait néanmoins conçu le Verbe comme le médiateur de toute la révélation. Cette idée, que beaucoup d'anciens Pères ont adoptée, n'a rien que de conforme à la notion même du Logos. C'est par son Verbe que Dieu a créé le monde; c'est par son Verbe qu'il a parlé aux hommes, avant que le Verbe lui-même se fit homme pour la révélation dernière de Dieu.

Celui qui apporte cette révélation est qualifié de « Monogène divin » dans les manuscrits les plus autorisés ⁴, dans saint Irénée ⁵, Clément d'Alexandrie, Origène et plusieurs anciens Pères. La leçon plus facile, « le Fils unique », est aussi très anciennement attestée par les témoins occidentaux. A ne considérer que les garanties extrinsèques, on pourrait hésiter entre la leçon orientale et la leçon occidentale, et se demander, pour finir, si la rédaction primitive n'aurait pas été : « Le Monogène qui est au sein du Père. » Les uns auraient complété la pensée en ajoutant le mot « Dieu » à « Mono-

1. xx, 31.

2. xii, 41.

3. Cf. xiii, 56.

4. μονογενῆς θεός. Leçon des mss. NBCL. Leçon commune : ὁ μονογενῆς υἱός.

5. S. Irénée a aussi l'autre lecture.

gène », et les autres en ajoutant « fils ¹ ». Mais cette hypothèse radicale compromet visiblement l'harmonie de la phrase; elle ne tient pas compte de ce que la seconde leçon ne s'offre pas à la critique dans les mêmes conditions que la première, puisque l'addition du mot « Dieu » introduit une difficulté au lieu d'une explication, tandis que la seconde rend au contraire la lecture facile et se présenterait plutôt comme une addition réfléchie, à cause de l'article qui est placé devant l'adjectif « monogène ». Il est évident que la leçon orientale donne un très bon sens et termine convenablement le prologue. Le Verbe incarné a déjà été désigné plus haut, quoique d'une façon indirecte, comme le Monogène de Dieu, et, dès le commencement du prologue, le Verbe a été présenté comme Dieu. Ces deux termes importants se trouveraient réunis fort à propos dans la conclusion pour expliquer comment Jésus-Christ a pu révéler Dieu aux hommes : il est le Monogène à qui Dieu fait part de la gloire divine, et qui est Dieu de toute éternité ; son apparition sur la terre est la manifestation de Dieu ; par ses discours, ses miracles, tout ce qu'il fait, il montre Dieu à qui veut le voir. Et l'on objecte, contre la leçon occidentale, que, si la désignation de « Monogène divin » s'accorde parfaitement avec ce qui précède, il n'en est pas tout à fait ainsi du « Fils monogène » ; car cette formule ferait supposer que le Verbe incarné a déjà été auparavant signalé comme Fils, ce qui n'est pas ; elle devrait servir aussi à expliquer pourquoi Jésus révèle Dieu aux hommes, et elle ne l'explique pas, attendu que la qualité de Fils, ou même de Fils unique, sans autre indication, ne nous apprend

1. Hypothèse de Resch, 65. « L'absence de l'article dans les plus importants documents est fatale à l'idée que θεός aurait été substitué accidentellement à υἱός. » Westcott-Hort, appendix, 74. Ce fait paraît également défavorable à l'hypothèse de Resch. Mais la substitution pourrait avoir été volontaire.

pas pourquoi Jésus est à même de révéler Dieu ¹. Cependant la première objection tombe si l'évangéliste a parlé plus haut ² de celui « qui est né de Dieu » ; et la seconde peut sembler faible, le « Fils unique » ayant qualité pour faire connaître Dieu son Père. Tischendorf ³ observe que l'attribution du nom de Dieu à Jésus répond à une tendance naturelle des chrétiens, et il remarque en même temps que la leçon orientale a quelque chose d'un peu étrange. Il est vrai que l'introduction du mot « Dieu » n'aurait rien que de naturel dans un endroit où il ne rendrait pas plus difficile l'intelligence du discours ; mais la substitution du mot « Dieu » au mot « Fils », dans le cas présent, peut sembler invraisemblable, parce que, de prime abord, le mot « Fils » donne à la phrase un sens plus facile que le mot « Dieu ». Une théologie quelque peu lourde n'aurait-elle pu s'étonner du « Monogène Dieu » ? Dès qu'on traduit : « Le Verbe était Dieu », par « le Verbe était une personne divine », on est plus satisfait du Fils monogène que du Monogène-Dieu. N'est-ce pas ce qui a fait la fortune de la leçon occidentale, après lui avoir donné naissance ? Si l'on s'en tient au sens strict du texte, l'anomalie qui choquait Tischendorf disparaît en partie. « Le Verbe était de nature divine... Nul n'a vu la Divinité. Un Monogène de nature divine ⁴ a révélé (Dieu). » La personnalité du Verbe n'est pas indiquée dans la qualification de « Dieu », mais par son rapport avec Dieu, le Verbe étant « en Dieu », et distinct de lui, c'est-à-dire du Père. On ne comprendrait guère l'emploi si fréquent de la formule « Monogène Dieu » dans l'ancienne littérature chrétienne, si elle n'avait pas une origine scripturaire. Les

1. HORT, *Duo Dissertations*, I (Cambridge, 1876), p. 14. Cf. HARNACK, *op. cit.*, I, 720, n. 1.

2. V. 13. Cf. *supr.*, p. 158.

3. I, 746.

4. MEYER-WEISS, 76.

ariens s'en servaient comme les orthodoxes, et peut-être a-t-elle paru à plusieurs de ceux-ci avoir un son arien ¹. Nonobstant ces arguments, la répétition du mot « Dieu » dans les deux premiers membres de phrase est peu naturelle, parce que l'on ne voit pas bien le rapport du second terme, « Monogène Dieu », au premier, « Dieu », que « nul n'a vu » ². Et si une théologie commune a pu préférer « le Fils monogène », une théologie plus raffinée n'aurait-elle pu introduire « le Monogène Dieu », pour signifier plus clairement que le Verbe-Dieu avait pu seul révéler Dieu ³? Le « Fils monogène » semble répondre à ce qui a été dit précédemment de la gloire qu'un fils unique doit tenir de son père ⁴. Il est permis d'hésiter entre les deux leçons, et peut-être de préférer la leçon occidentale.

Le Fils unique est dans le sein du Père. Les anciens commentateurs entendaient volontiers cette assertion de la présence éternelle du Fils dans le Père, tandis que les critiques modernes, ne croyant pas pouvoir traduire le participe ⁵ par « qui était », et l'entendre du Verbe avant l'incarnation, le rapportent au présent de l'évangéliste. Au commencement le Verbe était en Dieu; et il y est encore maintenant, étant retourné au sein du Père. Cette interprétation paraît devoir être admise, en tant qu'il s'agit de déterminer le sens précis du texte, et non la question théologique de la permanence du Verbe auprès du Père pendant la vie terrestre de Jésus. Un passage parallèle, qu'on pourrait citer à l'appui de l'interprétation ancienne,

1. Cf. HOLTZMANN, 39.

2. Le cas n'est pas le même qu'au v. 1, où θεός, appliqué au Verbe, s'oppose à τὸν θεόν; ici μονογενής θεός s'opposerait à θεόν, sans article.

3. La désignation : « un Monogène divin », est d'une indétermination bizarre, le révélateur étant déjà connu. Mais si l'on a voulu remplacer υἱός par θεός, la suppression de l'article s'imposait, d'après la règle constatée par Origène (*supr.* p. 128, n. 4).

4. V. 14.

5. ὃ ὢν.

donne lieu à la même difficulté. « Nul n'est monté en ciel, lit-on dans le discours à Nicodème, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel ¹ ». Ainsi Jésus parlerait de lui-même comme étant actuellement au ciel. Mais il faut tenir compte du caractère impersonnel que prend le discours, à partir de cet endroit. Jésus a commencé le développement; l'évangéliste le continue avec lui et pour lui. Dans un cas comme dans l'autre, l'auteur proclame l'impuissance des hommes à connaître Dieu en lui-même : nul n'a jamais vu Dieu, nul n'étant monté au ciel ; celui qui l'a révélé aux hommes, c'est le Monogène divin, celui qui est descendu du ciel, celui qui est au ciel, dans le sein du Père. Le rapport métaphysique et absolu du Verbe avec Dieu n'est pas ce qui préoccupe l'écrivain, lorsqu'il parle du Verbe révélateur, et l'on peut dire qu'il n'y a pas égard en décrivant, pour l'unité de la perspective, comme une histoire du Verbe, dont l'éternité marque le premier moment, la création le second, l'incarnation le troisième, et le retour au Père le quatrième et dernier. Il est donc plus conforme au schéma de cette histoire figurée d'entendre du Messie glorieux, du Verbe retourné à Dieu, qui l'a envoyé, les paroles : « qui est au sein du Père », « qui est au ciel ». Certains interprètes ² jugent que ce sens est insinué, dans notre passage, par l'emploi d'une préposition qui implique mouvement et qui marquerait le retour du Verbe incarné près de son Père. Cependant, comme le participe « étant » exclut l'idée d'une démarche, il ne paraît pas possible que le mouvement impliqué dans la proposition ait une telle amplitude. Ce mouvement est celui de l'enfant qui se presse contre

1. III, 13. Les derniers mots : ὁ ὢν ἐν τοῦ οὐρανοῦ, manquent dans plusieurs anciens témoins, mais ils paraissent nécessaires pour l'équilibre de la phrase.

2. MEYER-WEISS, 77; HOLTZMANN, *loc. cit.*



le sein de son père ou de sa mère, étant serré dans leurs bras ¹, non de l'enfant qui arrive du dehors pour se mettre sur leurs genoux. La proposition incidente a pour objet de montrer l'union intime du Père et du Fils. Il n'en reste pas moins que le Monogène divin, ayant révélé Dieu aux hommes sur la terre, est censé reprendre auprès de Dieu son Père la place qu'il y a eue dès l'éternité ². Dans la perspective évangélique et dans le langage chrétien, la présence du Verbe incarné sur la terre semble être une interruption de sa vie céleste. Autant il est peu légitime d'inférer de là une interruption ou une altération réelle de la vie divine dans le Verbe, autant l'on est peu fondé à supposer dans le texte, et même dans la pensée de l'auteur, toutes les distinctions qu'une théologie exacte introduit dans le commentaire doctrinal de l'Évangile.

On ne doit pas s'étonner que l'évangéliste porte son regard au delà des limites où s'enferme la narration synoptique. Il n'écrit pas, à proprement parler, une histoire de Jésus, mais plutôt un traité de la connaissance de Jésus, en forme d'histoire. C'est pourquoi il va de l'éternité à l'éternité, du Verbe auprès de Dieu à Jésus dans le sein du Père. Il a formulé d'abord ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'Évangile : le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, est venu sur la terre apporter la vie et la lumière aux hommes. Puis il s'est repris afin d'expliquer plus précisément cette définition, et il l'a développée en la rattachant au commencement terrestre de l'histoire évangélique : l'homme inspiré qui s'appelait Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière, dans le temps même où elle se manifestait sur la terre ; celui qui était la lumière a été mal reçu dans le monde, qui pourtant est son

1. Cf. Luc, xi, 7 : τὰ παῖδιά μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν.

2. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς répond à καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.

œuvre ; mais il y a des hommes qui ont cru en lui, et qui par lui sont devenus enfants de Dieu ; il leur a procuré cette grâce, étant lui-même né de Dieu, car il était le Verbe fait chair, et c'est ainsi qu'il a pu, de sa plénitude, leur donner la grâce et la vérité, en même temps qu'il leur révélait Dieu. Les ténèbres n'ont pu arrêter la lumière. Le Verbe incarné, Monogène divin, est rentré dans le sein du Père, et maintenant ceux qui eroient en lui ont la vie par lui et triomphent de la mort après lui. Ainsi la seconde partie du prologue est parallèle à la première : toutes les deux partent de l'éternité, la patrie du Verbe, pour arriver au combat qu'il a livré aux ténèbres, lui la lumière, et pour conclure au triomphe qui le ramène à son séjour naturel, en Dieu, où il sera suivi par les siens ¹. La substance du quatrième Évangile est tout entière dans ces données.

1. Cf. xvii, 24.

III

L'EAU ET L'ESPRIT

(JEAN, III, 1-21)

Le colloque de Jésus avec Nicodème est le pendant johannique de ce qu'on lit dans les premiers Évangiles touchant le magistrat qui demanda au Christ ce qu'il fallait faire pour posséder la vie éternelle¹. La réponse historique du Sauveur posait les conditions morales de l'admission au royaume des cieux, sans aucune préoccupation de rite ni considération théologique sur l'économie du salut. Pour l'auteur du quatrième Évangile, le royaume des cieux est intérieur aux croyants et anticipé dans l'Église chrétienne. On y est initié par un acte symbolique qui représente et opère la régénération spirituelle ; et la régénération est coordonnée à la foi que réclame pour lui-même le Fils envoyé du ciel pour sauver le monde. Cette foi se substitue à la pénitence et au renoncement que le Christ synoptique exigeait de ceux qui voulaient entrer dans le royaume des cieux.

I

III, 1. Et il y avait un des pharisiens, appelé Nicodème, magistrat des Juifs. 2. Il vint le trouver de nuit et lui dit : « Rabbi, nous savons que tu es venu de la part de Dieu (comme) docteur ; car nul ne peut faire ces

1. Cf. MARC, X, 17. La question de la vie éternelle est sous-entendue dans JEAN, III, 2. Dans LUC, XVIII, 18, celui qui interroge le Sauveur est dit *ἄρχων*, comme Nicodème. L'incapacité de celui-ci à comprendre le mystère du salut correspond à l'attitude du chef synoptique devant les exigences morales de l'Évangile (MARC, X, 22 ; MATTH. XIX, 22 ; LUC, XVIII, 23). HOLTZMANN, 70. Ce qui est dit de l'origine céleste de Jésus, v. 13, est la contre-partie de MARC, X, 18 ; LUC, XVIII, 19. Cf. MATTH. XIX, 17. GRILL, 341.

miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. » 3. Jésus répondit et lui dit : « En vérité, en vérité, je te (le) dis, si l'on ne naît à nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu » 4. Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître étant vieux ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ? » 5. Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te (le) dis, si l'on ne naît de l'eau et de l'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. 6. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. 7. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez à nouveau. 8. L'esprit souffle où il veut et tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'esprit. »

Cette conversation se rattache, de la façon la plus étroite, à la remarque générale qui a été faite auparavant sur les résultats du ministère de Jésus à Jérusalem ¹. Nicodème est, dans la pensée de l'évangéliste, le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus, à cause de ses miracles, un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Évangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable. Comme beaucoup d'autres récits du quatrième Évangile, celui-ci débute par les indications historiques indispensables pour situer le discours, et l'enseignement s'achève pour le lecteur, sans aucun souci du personnage et de la circonstance qui en fournissent l'occasion.

Il y avait donc, parmi les Juifs de Jérusalem que l'on dit avoir cru en Jésus à cause des miracles qu'il faisait, un homme appelé Nicodème, qui était pharisien et membre du sanhédrin. C'est en qualité de docteur de la Loi qu'il appartenait à la haute assemblée. Son nom est grec, mais l'usage de noms propres grecs était fréquent alors chez les Juifs palestiniens. Le Talmud connaît un Nicodème contemporain de la ruine de Jérusalem, dont le nom juif était *Buni*, et qui aurait été disciple de Jésus. Cette tradition rabbinique peut dépendre de l'Évangile. Nicodème

1. III, 23-25.

viint trouver le Sauveur ¹ en secret, pendant la nuit, pour ne pas se compromettre, et on ne voit pas qu'il ait jamais professé ouvertement sa foi en Jésus ². Il est probable que l'obscurité de la nuit figure, ainsi que l'ont pensé plusieurs Pères, l'ignorance de Nicodème et de toute la catégorie de croyants dont il est le représentant, quoique la conclusion du discours ³, touchant les hommes qui ont préféré les ténèbres à la lumière, ne s'applique pas directement à lui ni à un groupe déterminé d'incrédules ou de mauvais croyants, mais à tous ceux qui n'ont pas embrassé l'Évangile.

Les paroles que Nicodème adresse à Jésus nous renseignent beaucoup mieux sur la qualité de sa foi qu'elles n'introduisent naturellement la réponse du Sauveur. Non seulement il appelle Jésus « rabbi », mais il ne voit en lui qu'un « docteur », tout en reconnaissant sa mission divine, autorisée par les miracles. La formule : « Tu es un docteur qui vient de Dieu ⁴ », pourrait signifier bien davantage, et il est possible que l'évangéliste conçoive cette déclaration comme recélant, sans que Nicodème en ait conscience, la théologie de l'incarnation : ce serait le sens spirituel du discours, sens inaperçu de celui qui parle, et dont on ne doit pas lui tenir compte. Les premiers disciples sont venus à Jésus, pensant qu'il était le Messie. Telle ne semble pas être la persuasion de Nicodème. Pour lui, Jésus est un docteur que ses miracles font reconnaître comme envoyé de Dieu. On peut croire que

1. V. 2. οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός. Texte reçu : πρὸς τὸν Ἰησοῦν. Vulgate : « ad Jesum ». Version syriaque de Sinait : « à Notre Seigneur ». La substitution du nom au pronom rend moins apparente la relation de ce récit avec la notice qui précède.

2. Cf. vii, 50 ; xix, 38-39. Il va de soi qu'on ne peut utiliser comme tradition historique ce qui est dit de Nicodème dans l'évangile apocryphe qui porte son nom.

3. iii, 19-21.

4. ῥαββεί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος.

l'évangéliste a connu des Juifs qui avaient cette idée du Sauveur, et qu'il va les instruire en même temps que Jésus instruira Nicodème. Celui-ci ne parle pas en son nom, bien qu'il soit venu seul; il dit : « nous savons ¹ », exprimant le sentiment de ceux qui ont cru au nom de Jésus « en voyant les miracles qu'il faisait ² », et plus particulièrement des membres du sanhédrin que l'on trouvera plus tard ³ favorables au Christ, mais qui cachent leur sympathie, comme Nicodème, pour ne pas s'exposer aux vengeances de la majorité incrédule et hostile.

En faisant l'aveu de sa foi, Nicodème s'offre, pour ainsi dire, à une instruction plus complète et demande implicitement à connaître ce que Jésus peut avoir à enseigner touchant la voie du salut ⁴. Il n'est pas besoin de chercher un lien plus étroit entre le discours du sanhédrin et la réponse qui y est faite; de supposer, par exemple, que Nicodème a dit d'autres paroles qui ne sont pas reproduites par l'évangéliste ⁵, ou que Jésus a lu dans l'âme de son interlocuteur ce que celui-ci désirait savoir ⁶, ou que l'instruction sollicitée par Nicodème portait sur un point très spécial, tel que les conditions d'admissibilité au royaume des cieux, la suffisance du baptême de Jean, la qualité messianique de Jésus, la signification de ses miracles ⁷. Il est pareillement inutile de sous-entendre, dans la réponse de Jésus, l'intention formelle de montrer à Nicodème qu'il ne sait pas de quoi il parle, ou d'éveiller en lui le sentiment de son indigence morale,

1. Pour ce qui est de la forme, le discours de Nicodème, III, 2, imite MARC, XII, 14 : διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ λ. Pour l'idée, le rapport est plutôt avec LUC, XVIII, 18.

2. II, 23.

3. XII, 42.

4. Cf. MARC, X, 17, *supr. cit.*

5. MALDONAT, II, 476.

6. SCHANZ, 164.

7. Divers auteurs, *ap.* MEYER-WEISS, 128-129.

ou de le conduire de la foi extérieure, fondée sur les miracles, à la foi intérieure, fondée sur la connaissance du Christ Fils de Dieu. Toutes ces hypothèses auraient une raison d'être si Jésus et Nicodème s'entretenaient mutuellement; mais l'évangéliste les fait bien plutôt parler l'un et l'autre en vue de ses lecteurs.

Pour être sauvé, dit Jésus, il faut naître au salut. Le salut n'est pas autre chose qu'une vie spirituelle et divine, toute différente de la vie naturelle que l'homme tient de son origine charnelle et terrestre. « En vérité, en vérité ¹, je te le dis, si l'on ne naît à nouveau ², on ne peut voir le royaume de Dieu. » Déjà, dans les Synoptiques, « le royaume de Dieu » ou « le royaume des cieux », et « la vie éternelle » sont des termes synonymes. Dans le quatrième Évangile, l'idée de « la vie » l'emporte sur celle du « royaume », et, dans tout le reste du livre, il ne sera plus question du « royaume de Dieu ». L'emploi de cette formule dans le premier discours du Christ est donc une sorte de trait d'union, consciemment établi par l'évangéliste, entre la conception à moitié juive, au moins quant à la forme, du « royaume de Dieu », et la conception toute chrétienne de « la vie », conception qui diffère, par plus d'une nuance, de « la vie éternelle » entendue au sens des Synoptiques. Il est évident que « la vie éternelle », tout comme le « royaume des cieux », implique un élément eschatologique dont la présence est beaucoup moins sensible dans l'Évangile johannique. « La vie » a paru sur la terre avec le Verbe incarné ³; ceux qui croient en lui

1. La répétition du mot ἀμῆν est une particularité du quatrième Évangile. Cf. I, 52, et quantité d'autres passages. Les Synoptiques ne le répètent pas. « Probabilius ex proprio evangelistarum ingenio hoc natum esse. » MALDONAT, *loc. cit.*

2. V. 3. ἐάν μή τις γεννηθῆ ἀνωθεν. Vulg. : « Nisi quis renatus fuerit de novo. » Vers. syr. du Sinaï : « Si quelqu'un ne naît d'abord. » Cf. Luc, xviii, 17.

3. Cf. *supr.* p. 134-135.



ont déjà la vie par lui. Le bonheur éternel et la résurrection glorieuse ne se confondent plus, dans la perspective, avec le salut que Jésus apporte maintenant : ils en sont comme le terme logique et le couronnement naturel. Mais toute vie de créature a un commencement. La vie supérieure que Jésus donne procédera d'une génération et se manifesterà dans une naissance surnaturelles, qui seront son point de départ nécessaire. Pour avoir « le royaume de Dieu », pour avoir la vie, il faudra commencer par naître à la vie. Le mot *ἄνωθεν*, que l'évangéliste a employé pour caractériser cette naissance, est susceptible d'une double interprétation : c'est un adverbe qui, par rapport au lieu, signifie « d'en haut ¹ » ; par rapport au temps, « du commencement ² », et, s'il est déterminé par un autre adverbe marquant la répétition, « en recommençant ³ » ; dans le second sens, par rapport au sujet déjà existant, et sans complément indiquant la répétition, il peut signifier « à nouveau », « pour commencer ⁴ ». C'est en ce dernier sens que le prennent un très grand nombre d'interprètes, et ils trouvent dans le contexte tous les arguments désirables pour appuyer leur thèse. Nicodème a cru que Jésus parlait d'une naissance nouvelle, non d'une naissance surnaturelle, et il objecte l'impossibilité où se trouve l'homme, une fois né, surtout vieux, de naître une seconde fois. On pourrait dire que Nicodème, faisant un contresens touchant la nature de la naissance dont il s'agit, a bien pu se tromper sur la circonstance indiquée par

1. Cf. III, 31 ; XIX, 11, 23 ; MARC, XV, 38.

2. Cf. LUC, I, 3 ; ACT. XXVI, 5.

3. Cf. GAL. IV, 9.

4. Les commentateurs citent un passage d'ARTÉMIDORE, *Oneirocriticon* I, 13, où il est dit d'un homme qu'il lui semble *ἄνωθεν γεννησθαι* dans un enfant qui lui est né. Le père se voit revivre, « naître à nouveau », dans son fils pour commencer une nouvelle existence, et non pas « renaître », dans le sens strict du mot, pour recommencer l'existence dont il a joui.

Jésus. Mais le Sauveur ne combat que sa fausse idée de naissance corporelle, et il insiste autant sur le caractère nouveau de la naissance spirituelle que sur son origine céleste. D'autres commentateurs cependant, en tête desquels se placent Origène et Cyrille d'Alexandrie, préfèrent le premier sens, familier à l'auteur dans tous les autres passages de l'Évangile où le mot se rencontre, et qu'il ne peut manquer d'avoir dans l'esprit en parlant de la naissance spirituelle, qui est une naissance céleste et divine. Il est très probable que ce premier sens représente la pensée complète de l'évangéliste, mais en impliquant le second. La parole de Jésus apparaît avec une triple signification : la signification matérielle, qui n'est pas le sens vrai du texte, les termes employés par le Sauveur étant symboliques, et qui sera pourtant celle que Nicodème comprendra, sauf à la trouver incroyable; la signification morale, qui est vraie et qui exprime la régénération dont parlent les Évangiles synoptiques et saint Paul ¹; la signification théologique et mystique, destinée à montrer le principe et le caractère surnaturels de cette régénération ². Le troisième sens est associé au second dans l'esprit de l'évangéliste, en sorte que le même mot figure pour lui la nouveauté, l'origine céleste et le caractère divin de la naissance spirituelle ³. Pour traduire exactement ce passage, il faudrait trouver en français un mot qui pût signifier à la fois, comme le mot grec, « d'en haut » et « à nouveau ». Faute de ce mot, il est préférable d'employer la seconde formule, qui rend intelligible la méprise de Nicodème, tandis que l'autre traduction le ferait paraître plus inintelligent que l'évangéliste n'a

1. On peut suivre le développement de cette idée dans MARC, x, 15; MATTH. XVIII, 3; GAL. III, 2; IV, 6; VI, 15; II COR. V, 17; I PIER. I, 3, 23; II, 2.

2. Cf. III, 31.

3. Cf. J. RÉVILLE, 142.

voulu le montrer et que la vraisemblance ne permet de l'admettre. Si l'unique sens était « naître d'en haut », Nicodème n'a pas pu songer à une naissance corporelle. S'il s'agit d'une « naissance nouvelle », il manque seulement de l'esprit qu'il faut pour entendre les choses spirituelles¹. Il est vrai pourtant que l'idée de naissance surnaturelle est celle qui prédomine dans la pensée de l'évangéliste, et que celle de naissance nouvelle ne vient qu'en second lieu, comme associée nécessairement à la première. L'objection qu'on pourrait tirer de ce que le double sens et l'équivoque ne se comprennent qu'en grec et n'ont pu avoir lieu en araméen, dans la langue parlée par le Sauveur, n'aurait de portée que si les discours du quatrième Évangile, et celui-ci en particulier, devaient être considérés comme des reproductions textuelles, non comme des interprétations plus ou moins réfléchies des enseignements qui ont été réellement donnés par Jésus².

Nicodème n'entend que des mots qui suggèrent à son esprit une idée impossible : « naître à nouveau », commencer à vivre quand on est déjà vivant ; il faudrait pour cela recommencer sa vie, chose inconcevable. Le docteur juif donne l'expression la plus naïve à la difficulté qu'il conçoit. Mais l'évangéliste n'a pas voulu le faire passer pour un homme d'esprit extraordinairement borné : Nicodème a compris en pharisien le discours de Jésus ; il ne pouvait pas le comprendre autrement, étant lui-même ce qu'il était, et le plus intelligent de ses confrères ne se serait pas

1. Cf. I COR. II, 14.

2. D'après RESCH, 78, la même locution hébraïque serait à la base de MATTH. XVIII, 3, et de JEAN, III, 3, et une forme du verbe וַיֵּשְׁבֶה répondrait à ἀνωθεν comme à στραφῆτε dans saint Matthieu. L'hypothèse peut s'accorder avec le sens du premier Évangile : « Si vous ne redevenez enfants » ; mais elle est incompatible avec le sens du quatrième, où il ne s'agit pas de recommencement. On verra cependant plus loin qu'un rapport existe entre ces textes.

montré plus perspicace. Incapable d'atteindre au sens élevé du discours, il s'est rabattu sur la lettre et n'a pu trouver que ce qu'il dit. L'espèce d'ironie qu'on peut soupçonner dans la pensée de l'auteur n'atteint pas la personne de Nicodème, mais la catégorie de croyants imparfaits dont il est le type. Il ne serait pas moins contraire à l'esprit de la narration de chercher dans sa question un sens plus profond que celui de la lettre, par exemple : l'idée que la naissance d'en haut n'est pas plus concevable que le recommencement de la vie pour un vieillard, ou qu'elle n'est pas concevable sans ce recommencement ; ou bien qu'une nouvelle naissance peut être nécessaire pour les prosélytes, mais non pour les Juifs de race ; ou enfin que Nicodème aurait dit tout exprès une chose absurde, croyant surprendre Jésus en lui montrant les conséquences logiques de sa doctrine ¹. L'objection ne vient que pour fournir une occasion au développement du principe établi d'abord. Il n'y est pas fait de réponse directe. Le Sauveur continue à parler, sans que Nicodème ait l'air de mieux comprendre, et l'instruction s'achèvera uniquement pour le lecteur, sans qu'on nous dise comment l'entretien s'est terminé, ni si celui qui l'avait provoqué en a recueilli le moindre profit. On a supposé ², avec beaucoup de raison, que la phrase : « Comment un homme peut-il naître *étant vieux* ? » était comme l'écho de ce qu'on lit dans les Synoptiques : « Si vous ne changez et ne devenez *comme des enfants*, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ³. »

Jésus expose à son interlocuteur la théorie de la naissance spirituelle : « Si l'on ne naît d'eau et d'esprit, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu ⁴. » La nécessité

1. Hypothèses diverses, ap. MEYER-WEISS, 131.

2. HOLTZMANN, 63.

3. MATTH. XVIII, 3; MARC, X, 15, *supr. cit.* Cf. p. 196, n. 2.

4. V. 5. ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν

de la nouvelle naissance n'est pas seule indiquée ; les moyens qui la procurent et la façon dont elle se produit le sont également. L'eau et l'esprit sont les causes immédiates de la génération surnaturelle. Pour cette naissance, il n'est pas besoin d'un enfantement corporel, et il n'y a rien de commun entre celui-ci et celle-là¹ : l'ablution de l'eau et l'effusion de l'esprit suffisent à la produire. C'est la définition du baptême chrétien : non que la définition soit directe et proprement théologique ; car Jésus continue à parler le langage à double sens qui a déjà induit Nicodème en une si grande perplexité d'entendement. Comme, plus haut, le mot qui caractérisait la génération surnaturelle signifiait à la fois « à nouveau » et « d'en haut », celui par lequel on l'explique maintenant, à savoir « l'esprit », a une double signification que l'on évite de distinguer, et qui laissera Nicodème dans la même incertitude. « L'esprit » désigne évidemment « la génération d'en haut », la filiation divine des croyants. Mais « l'esprit », πνεῦμα, éveille à la fois l'idée de « souffle » ou de « vent », et l'idée de « réalité immatérielle et divine ». Associé à l'eau, il pourrait sembler plutôt être pris dans le premier sens, à moins que l'eau et l'esprit ne soient, comme ils le sont véritablement, des termes symboliques et réels, visant à la fois un élément sensible qui est accessoire, et un élément suprasensible qui est principal. On ne s'arrête pas à parler autrement de « l'eau », cet élément, qu'on le prenne au sens réel ou au sens spirituel, étant subordonné à l'autre ; on s'occupe surtout du « souffle-esprit » ; et si, dans le développement, on est invité d'abord à penser plutôt à « l'esprit », on est promptement rappelé

εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Vulg. : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto. » Vers. syr. du Sinaï : « Si l'on ne naît d'esprit et d'eau. » Plusieurs anciens témoins substituent le « royaume des cieux » au « royaume de Dieu ».

1. Cf. II, 4.

à l'idée du « vent », sauf à retomber finalement dans la conception de l'immatériel.

Il y a deux ordres de génération, dit le Sauveur à Nicodème, celui de la génération charnelle et celui de la génération spirituelle. Chacun produit ce qui est selon sa nature : la chair engendre la chair, la vie corporelle naît de la vie corporelle; et l'esprit engendre l'esprit, la vie spirituelle naît de la vie spirituelle. L'ancien texte dit occidental présentait, en cet endroit, de curieuses variantes dont on ne peut se faire une idée par la leçon de Tertullien ¹, qui est aussi celle de la version syriaque dite de Cureton ² : « Ce qui naît de la chair est chair, *parce qu'il est né de la chair*, et ce qui est né de l'esprit est esprit, *parce que Dieu est esprit et qu'il* (l'homme spirituel) *est né de Dieu.* » On admet généralement que ces additions sont de pure paraphrase; elles ne laissent pas pourtant d'être tout à fait dans la manière de l'évangéliste, conformes à sa pensée, et nécessaires, du moins la dernière, non seulement pour que le discours ne soit pas, relativement à Nicodème et au lecteur, un logogriphe entièrement obscur, au lieu d'un symbole à double entente, mais pour qu'il offre un sens complet et contienne réellement ce qu'il veut exprimer. On peut dire, il est vrai,

1. *De carne Christi*, 18 : « Quod in carne natum est, caro est, quia ex carne natum est,.... et quod de spiritu natum est, spiritus est, quia Deus spiritus est, et de Deo natus est. » Le texte est cité deux fois sans addition dans s. Cyprien, et une fois avec la seconde addition par Nemesianus de Thubunas (S. CYPRIEN, éd. HARTEL, I, 47, 140, 439).

2. La version syriaque du Sinaï n'a pas l'addition : « parce qu'il est né de la chair », et contient la seconde sous cette forme : « parce que Dieu est un esprit vivant », leçon qui a tout l'air d'une retouche par rapport à l'autre. Les additions se rencontrent encore dans quelques mss. de l'ancienne Vulgate et dans le ms. grec 161, sous la forme : ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος ἐστίν. S. AMBROISE, *De Spir.* III, 11, accuse à tort les ariens d'avoir mutilé ce passage, mais son témoignage donnerait à penser que la leçon actuelle n'était pas connue à Milan avant l'épiscopat d'Auxence.

que la concision et l'obscurité du texte primitif appelaient la glose, et que la masse des témoins doit prévaloir. Mais ne pourrait-on répondre que l'emploi équivoque du mot « esprit » dans le contexte, et l'apparente inutilité de ce développement expliqueraient aussi bien qu'on l'ait supprimé ? Le rapport du texte développé avec ce qui est dit dans le prologue touchant la génération spirituelle, surtout si l'on adopte pour ce passage la leçon de Tertullien, est particulièrement frappant ¹. Qui sait si les deux passages n'ont pas été corrigés en même temps, pour la même raison ou pour des raisons fort analogues, dans l'édition canonique du quatrième Évangile ? Tous les deux rentraient dans la perspective johannique de l'incarnation et tendaient à montrer en Jésus le premier-né de l'eau et de l'esprit. On trouve plus loin un autre passage ² où la même perspective était accusée, et qui paraît aussi avoir subi une mutilation voulue. La même cause pourrait donc avoir produit dans tous ces endroits les mêmes effets. Quoi qu'il en soit du texte, le sens n'est pas douteux, et les divers étages de la pensée évangélique apparaissent nettement. De même que le monde, au commencement, est né de l'eau et de l'esprit ou du souffle de Dieu, par la vertu de la parole divine ³, ainsi la création spirituelle des vrais fils de Dieu naît de l'eau et du souffle divin par la vertu de la Parole incarnée, et le Christ lui-même, le premier-né, le chef de la génération nouvelle, l'a inaugurée en quelque façon, comme en a témoigné

1. Cf. I, 13, en lisant ὅς... ἐγεννήθη, et III, 6, en ajoutant ὅτι θεὸς πνεῦμά ἐστι, καὶ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη.

2. III, 34, où il faut sans doute lire : « Car il (Dieu) ne mesure pas l'esprit à son Fils. »

3. GEN. 1, 2. Toute la tradition chrétienne a fait ce rapprochement, et chaque année l'Église dit, en bénissant les fonts baptismaux : « Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam hanc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet. »

Jean-Baptiste, sur la foi du Père céleste, et après avoir vu l'esprit descendre sur Jésus baptisé.

La vie nouvelle acquise par cette naissance ne se reconnaît pas à une marque extérieure, car il serait contraire à sa nature d'être sensible. Que Nicodème ne soit donc pas surpris qu'on parle d'une nouvelle naissance dont lui-même et ses pareils ont besoin pour avoir accès au royaume de Dieu, et qu'il ne s'arrête pas à la difficulté que lui suggère l'expérience de la vie matérielle. La naissance et la vie dont il s'agit, ayant dans l'esprit leur principe, ne se jugent pas à la mesure de la naissance et de la vie corporelles. N'est-il pas vrai que l'esprit (vent) souffle où il veut, que la cause de son mouvement ne lui est pas extérieure, qu'on l'entend sans le voir, qu'on ne peut douter de sa réalité, bien qu'on ne puisse le saisir, et qu'on ne sache pas d'où il vient ni où il va? Ceux qui sont nés de l'esprit sont comme le vent qui souffle¹. Leur vie spirituelle est réelle, quoiqu'on ne voie pas d'où elle procède, ni où elle tend. Elle tient son existence, son activité, sa direction, de l'esprit, qui est invisible.

On ne doit pas voir dans cette explication une simple comparaison de l'esprit avec le vent, ou bien il faudrait dire que le discours est équivoque au lieu d'être symbolique. Les idées, très distinctes pour nous, de l'esprit et du vent, se réunissent, dans l'idée du souffle divin, et si l'on hésite à mettre dans l'Évangile la confusion et le vague qui existent chez les anciens auteurs bibliques, du moins faudra-t-il reconnaître que l'Esprit-Saint et le vent de la Pentecôte sont associés, dans la pensée de l'évangé-

1. Témoins occidentaux, versions syriaques du Sinaï et de Cureton : « Ainsi en est-il de quiconque est né de l'eau et de l'esprit. » Les critiques pensent que l'addition *ἐκ τοῦ ὕδατος* vient du v. 5, et cette opinion est vraisemblable. Toutefois la mention de l'eau serait tout à fait selon la pensée et le style johanniques (cf. I JEAN, v, 6, 8), et l'omission pourrait s'expliquer par l'influence du contexte immédiat.

liste, aussi étroitement que peuvent l'être le symbole de l'eau et l'idée de la régénération. Le Christ ressuscité ne donnera-t-il pas le Saint-Esprit aux Apôtres en soufflant sur eux ¹? L'auteur n'a certes pas voulu désigner l'eau et le vent comme principes de la vie éternelle; mais il n'a pas davantage employé les mots d'« eau » et d'« esprit » dans un sens entièrement symbolique et pour figurer une idée pure. Il est à la fois réaliste et symboliste; il se sert de termes concrets qui ne perdent pas leur sens naturel, tout en se rapportant finalement à une conception de métaphysique religieuse. Son idéalisme n'est pas abstrait, c'est l'idéalisation du réel, la transposition du sensible dans le spirituel et de l'élément dans l'idée. Qu'on ne retranche donc pas de sa pensée l'eau et le vent; qu'on ne recoure pas non plus à une combinaison artificielle, en admettant que l'eau est l'eau, et que l'esprit est esprit, rien qu'esprit dans une partie du discours et dans la conclusion, vent dans la phrase intermédiaire. Le discours est intentionnellement mystérieux, mais il n'est pas inconsciemment illogique. L'eau du chaos et le souffle de Dieu, dont parle la Genèse, l'eau du baptême de Jésus et du baptême chrétien, le mouvement de l'Esprit descendant sur Jésus et le vent impétueux de la Pentecôte sont les objets qui apparaissent au premier plan, et derrière ces éléments à la fois réels et symboliques, on entrevoit la vraie réalité, qui est la génération par l'Esprit de Dieu. Jésus ne dit pas pour cela que les enfants de Dieu « naissent de l'eau et du vent », car il y a cette différence entre les deux termes, que la réalité sensible du premier se distingue essentiellement de la réalité figurée, à savoir la purification et la régénération de l'homme, tandis que la réalité sensible du second terme est déjà presque immatérielle, à moitié confondue, dans le langage religieux, avec l'action invisible de

1. xx, 22.

Dieu sur les âmes, si bien que le phénomène naturel n'est pas conçu comme étant absolument d'un autre ordre que le phénomène spirituel. Il en résulte que, pour l'eau, c'est la réalité matérielle qui s'offre à la pensée, et la réalité spirituelle qui est sous-entendue, tandis que pour l'esprit, c'est la notion surnaturelle qui prédomine, qui s'affirme d'abord, et la réalité naturelle qui se montre plus loin par manière d'explication analogique. Le mysticisme a de ces partis pris. L'Évangile de Jean est un évangile mystique. Le devoir du commentateur est d'entrer autant que possible dans l'esprit de ce mysticisme et d'en saisir l'harmonie secrète ; faute de quoi on s'engage dans d'inextricables difficultés, et l'on s'expose à altérer le vrai sens des textes. Dans le cas présent, l'embarras des interprètes et les explications contradictoires qui se sont produites viennent de ce qu'on a voulu voir dans l'eau et l'esprit des termes purement naturels ou purement spirituels, ou bien alternativement naturels et spirituels, tandis qu'ils sont à la fois naturels et spirituels, leur sens spirituel étant, d'ailleurs, celui dont l'auteur est surtout préoccupé, et d'après lequel on doit régler l'explication générale du discours. De ce point de vue, la plupart des anciens Pères, qui entendaient du Saint-Esprit tout le passage, étaient plutôt dans le vrai, que ceux qui ont admis, comme les modernes, une simple comparaison de l'Esprit-Saint avec le vent, et un jeu de mots sur le double sens de l'esprit. L'évangéliste a donné, en forme allégorique, une théorie complète de la génération spirituelle, dans laquelle même il a compris, d'une certaine manière, l'incarnation du Verbe, tout en visant principalement le baptême chrétien. Le principe : « On ne sait d'où viennent ceux qui sont nés de l'esprit, ni où ils vont », sera souvent appliqué à Jésus lui-même dans la suite de l'Évangile : lui sait d'où il vient et où il va, mais le monde l'ignore ¹.

1. Cf. vii, 27-28 ; viii, 14 ; ix, 29-30.

Le baptême de Jean n'est pas visé directement, car Jésus ne dit pas : « Si l'on ne naît pas *seulement* de l'eau, *mais encore* de l'esprit », de façon à opposer son propre baptême à celui de Jean ; mais il présente l'eau et l'esprit comme les deux principes coordonnés, ou le principe conjoint de la nouvelle naissance. Il est sous-entendu que le baptême de Jean n'avait que l'eau, le symbole matériel sans la réalité spirituelle, tandis que le baptême de Jésus réalise spirituellement le symbole matériel qu'il a retenu. Ce n'est pas à dire pour cela que la signification symbolique de l'eau soit purement négative et se ramène à l'idée de purification, l'esprit demeurant le seul principe positif de la nouvelle naissance ¹. Les deux principes ne sont pas conçus l'un comme négatif ou passif, l'autre comme positif et actif ; il n'y a en réalité, qu'une naissance et une vie, issue d'un seul principe, qui est l'esprit agissant avec l'eau et dans l'eau. Les deux causes se ramènent à une seule, pour produire un seul effet qui est positif, et qui procède à la fois tout entier de l'une et de l'autre. Pour la forme symbolique du discours, il y a deux éléments, l'eau et l'esprit ; pour la conception générale et théorique de la vie spirituelle, il n'y a qu'une cause, l'esprit ; au point de vue du christianisme réel, on reçoit l'Esprit-Saint par le moyen du baptême, en sorte que l'eau baptismale peut-être considérée comme le véhicule de l'esprit ou comme l'instrument de son action régénératrice et sanctifiante. Dans les autres passages de l'Évangile où l'eau apparaît comme un terme purement symbolique, elle ne représente pas le côté négatif de la régénération chrétienne, mais la vie spirituelle dans son principe et son développement. On n'a aucune raison d'admettre ici un autre sens ; mais on le fait généralement, parce qu'on regarde l'eau comme un terme réel et symbolique, tandis qu'on prend d'abord l'esprit pour un terme

1. MEYER-WEISS, 131 ; HOLTZMANN, 64, d'après Éz. xxxvi, 25-27.



réel (Esprit-Saint), puis le vent pour un terme symbolique, bien que dans tout le discours l'eau et l'esprit soient à la fois des termes réels et symboliques, ayant même sens et même objet, et qui sont accouplés tout simplement parce que la notion du baptême chrétien les imposait tous les deux à l'évangéliste. Dire que Jésus n'a pas pu faire à Nicodème un discours sur le baptême chrétien, ou que la conception proprement johannique de la génération spirituelle n'a rien à voir avec le baptême, et que l'esprit n'est pas pour l'évangéliste le principe de la vie éternelle¹, est supposer ce qui est en question. S'il est une chose évidente pour le critique non prévenu, c'est que l'évangéliste, dans cet entretien du Sauveur avec Nicodème, reprend, pour la développer, l'idée qu'il a simplement énoncée dans le prologue, touchant la naissance des enfants de Dieu. Le rapport du baptême et de l'esprit avec cette naissance, et l'idée que l'esprit divin devient vie dans l'homme, sont johanniques au même titre que la notion même du Verbe incarné; car ce rapport et cette idée, appliqués à Jésus, constituent la perspective et la définition de l'incarnation. Aussi bien, quand Jean parle de la chair n'a-t-il pas en vue « la chair du péché », mais la nature humaine comme telle, abstraction faite de l'obstacle que le péché met à la naissance spirituelle.

II

III. 9. Nicodème répondit et lui dit : « Comment cela peut-il se faire ? »
10. Jésus répondit et lui dit : « Tu es le docteur d'Israël, et tu ne sais pas cela ? 11. En vérité, en vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons, et que nous attestons ce que nous avons vu; et vous ne

1. MEYER-WEISS, 132.



recevez point notre témoignage. 12. Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous si je vous parle des choses célestes ? 13. Et nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. 14. Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, 15. afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle. 16. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. 17. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. 18. Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. 19. Or voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. 20. Car quiconque fait le mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient blâmées ; 21. mais celui qui accomplit la vérité vient à la lumière, pour que ses œuvres soient manifestes, parce qu'elles ont été faites en Dieu. »

« Comment cela peut-il se faire ? » remarque Nicodème. La question ne permet pas de dire ce qu'il a compris au précédent discours. On va sans doute plus loin que ne veut l'évangéliste, lorsqu'on admet que Nicodème, voyant bien qu'il s'agit d'une régénération spirituelle, demande simplement une explication sur la manière dont cette régénération peut s'accomplir. Il ne semble pas avoir fait le moindre progrès depuis l'instant où il a dit : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? » Sans doute il a bien entendu que la vie dont parle Jésus n'est pas un recommencement de la vie présente, mais sait-il mieux de quoi Jésus parle ? Jésus lui-même va s'étonner qu'il ignore « ces choses ». Il n'est pas surprenant qu'on ignore le « comment » de la génération spirituelle : le Sauveur vient de dire qu'on ne le sait pas. Le fond de la question reste donc toujours aussi obscur pour l'interrogateur, et l'idée même de la génération spirituelle lui échappe, tout aussi bien que l'intelligence de sa possibilité et des



moyens qui la procurent¹. C'est pourquoi Jésus dit : « Tu es le docteur d'Israël et tu ne sais pas cela ! » Une ironie légère est contenue dans cette réponse². « Le docteur d'Israël » ne signifie pas expressément que Nicodème représente la science des scribes, mais qu'il est un docteur en grande réputation. Comme tel, il devrait connaître les Écritures, où, s'il n'est pas question de nouvelle naissance, il est souvent parlé de l'esprit et de sa puissance créatrice. Il est prématuré de faire intervenir ici le devoir de la docilité aux envoyés de Dieu, recommandé aussi dans l'Ancien Testament, puisque Jésus n'a rien dit encore de la foi.

En face de ce docteur ignorant, Jésus se déclare le vrai docteur d'Israël et du monde : « En vérité, en vérité, je te dis que nous parlons de ce que nous savons et que nous attestons ce que nous avons vu. » Le monologue du Sauveur, car désormais Nicodème ne dira plus rien et sera oublié avant la fin de l'instruction, commence de la même façon que la première Épître johannique³. Dans l'Évangile, on ne trouve le « nous » employé que par l'auteur témoignant au nom de ceux qui ont vu Jésus et qui ont cru en lui. Les anciens commentateurs supposaient volontiers que le Christ parlait ici au nom de son Père et au sien, ou bien au nom de la Trinité tout entière : hypothèse contredite par la teneur du discours, où il n'a pas été question du Père, ni même du Saint-Esprit, le Père et l'Esprit-Saint ne pouvant d'ailleurs être conçus comme des témoins qui ont « vu » ce que Jésus dit. D'autres ont pensé aux prophètes, et plusieurs interprètes, même modernes, croient que Jésus associe à son témoignage

1. « Simplicius esse arbitror, quod Chrysostomus, Theophylactus et Euthymius videntur indicare, de summa quaestionis Nicodemum loqui, quomodo homo iterum nasci possit. » MALDONAT, II, 483.

2. MEYER-WEISS, 136.

3. I JEAN, 1, 1-3.

celui de Jean-Baptiste ¹. Cette dernière opinion peut être soutenue, puisqu'il s'agit d'un témoignage actuel et que Jean-Baptiste est encore présent à la pensée du narrateur : il va reparaitre dans le prochain récit. Le Précurseur serait cité comme témoin de l'incarnation, avec Jésus lui-même, qui en est le sujet. On peut douter cependant que le « nous » s'applique à deux personnes déterminées, à Jésus qui parle, et à Jean qu'il aurait seul en vue, d'autant que Jean lui-même, qui est le témoin de Jésus, se défendra bientôt d'être le prédicateur des choses célestes que Jésus révèle. Rien, dans le contexte immédiat, n'éveille le souvenir de Jean-Baptiste. Les commentateurs vont le chercher parce qu'ils ont besoin de lui. Si l'on tient compte des endroits où l'auteur lui-même emploie le « nous » à propos du témoignage rendu à l'Évangile, on admettra plutôt que Jésus parle avec tous ses témoins, c'est-à-dire les apôtres et les évangélistes, au monde incrédule ². L'hypothèse d'un pluriel emphatique par lequel Jésus opposerait son « nous savons » à celui par lequel Nicodème a ouvert l'entretien ³, n'est pas contraire à l'usage de la langue grecque, mais elle est contraire à l'usage des Évangiles ⁴, attesté même par la phrase suivante, où Jésus, parlant en son nom, emploie le singulier. Nicodème a dit : « nous savons », parce qu'il représente un groupe. Jésus dit : « nous savons », parce qu'il représente la génération nouvelle des enfants de Dieu. Il ne semble pas,

1. Voir MEYER-WEISS, *loc. cit.*

2. HOLTZMANN, 65.

3. SCHANZ, 173.

4. « Quia insolitum est Christo pluraliter de se loqui, hanc ipsam interpretationem, quam omnium probabilissimam judico, probare omnino non possum. » MALDONAT, II, 485. Supposant que la parole a été réellement prononcée par Jésus, Maldonat ne voit pas d'autre sens possible que cette observation banale : On dit ce qu'on sait, et on n'est pas cru ; les entêtés n'écoutent pas les sages.

néanmoins, que l'évangéliste ait voulu marquer une antithèse entre ces deux déclarations.

Ce que Jésus dit savoir avec une entière certitude, parce qu'il l'a vu, ce que savent comme lui ceux qui sont devenus enfants de Dieu en croyant en lui, c'est le mystère du salut, le secret de la nouvelle naissance, dont Jésus et les siens éprouvent en eux-mêmes la divine réalité. L'expérience surnaturelle dont il s'agit commença avec l'incarnation, se poursuit dans la manifestation du Verbe fait chair, et se répète en quelque façon dans tous ceux qui sont régénérés par l'efficacité de son esprit. « Nous disons ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage ¹. » Ce n'est pas seulement Nicodème, ni ceux au nom de qui on l'a fait parler d'abord, mais tous ceux dont il est le type, et auxquels pense l'évangéliste, qui ne reçoivent pas le témoignage. Toutefois l'auteur n'a pas perdu de vue le groupe dont Nicodème est l'interprète, ni l'économie du dialogue qu'il vient de rapporter; et Jésus constate, en son propre nom, par l'exemple de son interlocuteur, l'aveuglement des Juifs et l'impossibilité de leur faire comprendre la vérité salutaire. « Si je vous parle des choses terrestres et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous, si je vous parle des choses célestes ²? » Ainsi le « je » revient pour la continuité du discours, et parce que Jésus seul est le révélateur des choses du ciel. Mais que veut-il entendre par les « choses terrestres » qu'il a déjà dites, et par les « choses célestes » qu'il aurait encore à dire? La naissance par l'eau et l'esprit serait-elle une chose terrestre? Faut-il chercher les « choses terrestres » en dehors de la conversation qui précède? Certains Pères ³

1. V. 11.

2. V. 12. εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε,
πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

3. S. Augustin, Bède, etc.

ont soupçonné que les « choses terrestres » seraient une allusion à la parole : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours¹. » Mais si le corps de Jésus-Christ est une « chose terrestre », la résurrection n'en est pas une ; de plus, il paraît indispensable de prendre les choses terrestres dans ce que Jésus vient de dire. C'est pourquoi, séparant ce qui concerne le vent de ce qui convient à l'esprit, on a supposé que la comparaison du vent était la « chose terrestre »². Mais si la naissance par l'esprit est la « chose céleste », elle ne reste plus à dire, et la remarque de Jésus n'a pas d'objet. Beaucoup n'hésitent pas à considérer le baptême comme une « chose terrestre », parce qu'il est donné sur la terre, et entendent par « choses célestes » la génération éternelle du Fils, ou le mystère de la Trinité³. Mais les « choses célestes » ne sont pas des abstractions métaphysiques ; la suite du discours montre qu'il s'agit du mystère du salut, du plan providentiel de la rédemption que le Fils est venu opérer sur la terre. L'économie du salut a été décrite dans ce que Jésus a déjà dit, mais elle a été décrite en figure, en langage sensible, « terrestre », et Nicodème n'y a rien compris : que comprendra-t-il si on la lui décrit sans figure⁴ ? La description se fait néanmoins immédiatement ; mais il est clair qu'elle ne se fait pas pour Nicodème. L'embarras que les interprètes ont éprouvé à reconnaître des « choses terrestres » dans les paroles concer-

1. II, 19.

2. S. Augustin aeneille aussi cette hypothèse.

3. Plusieurs Pères grecs. SCHANZ, 175. KNABENBAUER, *Comment. in Ev. scc. Joannem*, 145.

4. « Fateor me praeter voluntatem meam in novam interpretationem rationibus majoribus impelli. Puto Christum cum terrestria caelestique nominavit, non ad res ipsas, de quibus loquebatur, sed ad modum loquendi explicandique respexisse. Nam si res quidem ipsas spectes, nihil nisi caeleste atque divinum dixit, si explicandi rationem, terreno, id est humano more locutus est. » MALDONAT, II, 486.

nant la nouvelle naissance vient tout simplement de ce qu'ils ont commencé par interpréter ces paroles au sens spirituel, sans en remarquer le caractère symbolique. Il est évident que l'évangéliste les considère comme une allégorie, ce qu'elles sont, et ce qu'il a voulu. Maintenant Jésus ne parle plus en parabole, et il va dire comment on est sauvé, comment on obtient la vie nouvelle, la vie éternelle.

On refuse de croire en Jésus lorsqu'il parle le langage de la terre pour faire entendre les choses du ciel. Lui seul pourtant a l'autorité qu'il faut pour avoir droit d'être écouté en pareille matière. « Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel ¹. » Les éditions critiques de Tischendorf et de Hort omettent les derniers mots : « qui est dans le ciel », sur la foi des manuscrits réputés les meilleurs ², et la phrase demeure comme suspendue sur le vide. Pour le sens, la mention du « Fils de l'homme » a besoin d'être complétée par la définition formelle du rapport ordinaire où il se trouve à l'égard du ciel et des choses célestes. Au point de vue du style johannique, l'harmonie de la phrase est établie sur la triple répétition du mot « ciel ». Les manuscrits Vatican et Sinaïtique, dont on fait si grand état, ne représentent pas un texte neutre, antérieur aux recensions, mais un texte recensé. Les mots qu'ils omettent sont extrêmement difficiles à interpréter comme parole de Jésus, et il est tout aussi naturel qu'on ait pensé à les supprimer, qu'il le serait peu qu'on eût cru devoir les ajouter. D'autres témoins ³, qui ont senti la même difficulté, l'ont écartée en lisant : « qui est du

1. V. 13. καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν
εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς,
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ].

2. Mss. NBL.

3. Le plus notable est la version syriaque du Sinaï.

ciel¹. » Cependant le plus grand nombre est resté fidèle à la leçon la plus difficile. Occidentale ou non, cette leçon doit être la vraie. Pris dans sa teneur traditionnelle, le texte contient une révélation des « choses célestes » qui s'offre au lecteur sur une double ligne : celle du sens littéral, qui convient à la circonstance, et celle du sens spirituel, que l'évangéliste insinue sous le sens littéral. Jésus fait d'abord allusion à un passage du Deutéronome² que saint Paul³ applique pareillement au Messie. En disant que « nul n'est monté au ciel », il fait entendre que, pour parler des choses célestes, il faudrait avoir eu accès près de Dieu, ce qui n'a été donné à aucun homme ; toutefois « celui qui est descendu du ciel », c'est-à-dire le Verbe incarné, connaît les choses célestes aussi bien et mieux que ne pourrait les connaître un homme qui serait monté au ciel ; quant à lui, il n'a pas eu besoin d'y monter pour en descendre, étant « le Fils de l'homme, qui est au ciel ». Ce dernier membre de phrase est tiré en divers sens par les commentateurs. Ceux qui trouvent invraisemblable que Jésus lui-même ait affirmé sa présence actuelle dans le ciel, traduisent : « qui était au ciel⁴ ». Mais la propo-

1. ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

2. DEUT. xxx, 11-12 : « La loi que je te donne aujourd'hui n'est pas au-dessus de ta portée, ni éloignée (de toi) ; elle n'est pas au ciel, pour (qu'on puisse) dire : *Qui montera au ciel* afin de nous la rapporter et de nous en instruire, pour que nous l'accomplissions ? »

3. ROM. x, 6 : « Ne dis pas dans ton cœur : *Qui montera au ciel ?* c'est-à-dire : (Qui) fera descendre le Christ ? » Jean paraît dépendre de Paul, et non seulement du Deutéronome. Vise-t-il les disciples du Baptiste, qui auraient soutenu que leur maître était monté au ciel comme Élie ? BALDENSPERGER, 87. L'hypothèse peut être fragile. Il est vrai pourtant que l'évangéliste a dû avoir une intention analogue en faisant déclarer par Jean-Baptiste lui-même, contrairement à ce qu'on lit dans les Synoptiques, qu'il n'était pas Élie (1, 21). L'auteur combat aussi indirectement ce qu'on lisait, dans les écrits apocalyptiques, touchant les ascensions célestes d'Hénoch, Moïse, Élie, Isale.

4. Cf. SCHANZ, 177.



sition incidente n'est pas subordonnée aux deux propositions qui précèdent : « Nul n'est monté au ciel, sauf celui qui en est descendu » ; elle détermine simplement la qualité du « Fils de l'homme », par l'indication de son rapport actuel ou permanent avec le ciel. Beaucoup de Pères et d'interprètes catholiques¹ entendent le passage dogmatiquement et l'expliquent par la distinction des deux natures², ce qui est une traduction théologique plutôt qu'une analyse de l'Évangile. Certains commentateurs protestants³ donnent à tout le passage un sens moral et figuré : Jésus, dans son humanité, aurait été élevé au ciel par son union intime avec Dieu, d'où résultait en lui un commerce assidu avec le Père, principalement depuis son baptême. Mais ni le texte, ni le contexte, ni la conception johannique de la science du Christ ne justifient une pareille atténuation du sens littéral. Ce n'est point du tout parce que Jésus aurait été élevé jusqu'à Dieu, qu'il est le révélateur des choses célestes, c'est parce que le Verbe divin, venu du ciel, parle en Jésus, avec la science qu'il apporte du ciel, d'après du Père⁴. Au sens littéral, on n'affirme pas réellement que Jésus soit monté au ciel, on affirme que le Fils de l'homme en est venu, et qu'il y est. Y est-il seulement en ce sens que là est sa vraie patrie, son séjour naturel⁵, et faut-il admettre que la proposition n'a un sens complet que dans son interprétation spirituelle, au point de vue de l'évangéliste, dont la pensée va au Christ glorifié⁶, retourné au ciel, rentré dans la gloire du

1. Cf. s. THOMAS, *S. th.* p. 3, q. 5, a. 2, ad. 1 ; SCHANZ, 175-176.

2. « Ascendisse jam tunc dicebatur, non quod divina ascendisset natura, . . . neque quod ascendisset humana, . . . sed *per communicationem idiomatum*, qua Filius hominis, cum in terra esset, in caelo quoque esse dicebatur, quia idem Deus erat, et Deus erat in caelo. » MALDONAT, II, 487.

3. Cf. MEYER-WEISS, 139.

4. Cf. JEAN, XVI, 25, 28 ; XV, 15.

5. MEYER, *loc. cit.*

6. HOLTZMANN, 67.

Père? Ce ne doit pas être sans raison que l'auteur emploie ici le nom de « Fils de l'homme » ; il pense au Christ des Synoptiques et à l'interprétation messianique du passage de Daniel ¹ où l'on voit un être céleste « pareil à un fils d'homme, qui vient sur les nuées du ciel » ; il conçoit ce Fils de l'homme comme préexistant réellement à l'incarnation, et par conséquent il l'identifie, d'une certaine manière, au Verbe ². Aurait-il voulu marquer en termes formels la permanence auprès du Père, dans le ciel, de ce type éternel, qui est le Verbe et qui s'est manifesté en Jésus? Aurait-il ainsi présumé, en un sens, à la doctrine théologique des deux natures dans l'unité de la personne? Rien ne s'y oppose absolument, et le passage parallèle du prologue ³ : « Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils Monogène, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître », en recevrait quelque éclaircissement. Le Verbe, le Monogène, le Fils de l'homme, seraient, pour Jean, des définitions du Christ préexistant ⁴, bien qu'elles se rapportent à lui par des raisons différentes ; et quoique l'incarnation ait amené sur la terre le Verbe, Monogène divin et Fils de l'homme, ce Christ céleste ne laisserait pas, dans la pensée même de l'évangéliste, de rester auprès du Père, tout en s'extériorisant sur la terre et dans l'humanité ; l'entrée de Jésus dans la gloire serait comme un retour du Verbe incarné à son type éternel. On rejoindrait ainsi le sens spirituel, qui, dans notre passage aussi bien que dans le prologue, transparaît sous la lettre. Car il paraît certain que l'évangéliste, en écrivant : « Nul n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel », pensait que Jésus était

1. VII, 13.

2. Il convient d'observer que Philon identifie au Verbe « l'homme à l'image » de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. *De conf. linguarum*, 28). Se rappeler aussi « l'homme céleste » de Paul, I Cor. xv, 47-48.

3. I, 18. Cf. *supr.* p. 185.

4. Cf. GRILL, 46-88.



monté au ciel, après en être descendu par l'incarnation du Verbe ; et en ajoutant les mots : « qui est au ciel », à la mention du « Fils de l'homme », il songeait à Jésus assis à la droite du Père, après sa résurrection. Il était impossible de réunir en trois propositions plus de « choses célestes ». Le sens spirituel qui vient d'être indiqué n'est pas à prendre pour le sens unique du texte ¹ ; et si l'on ne devait admettre qu'un sens, il faudrait s'en tenir à l'idée du séjour naturel.

Mais il faut garder les deux sens, car tous les deux sont nécessaires et se poursuivent dans le discours. Jésus vient de dire qu'on doit croire en lui parce qu'il est le vrai Messie, le « Fils de l'homme », qui est descendu du ciel, qui est au ciel. Il ajoute qu'on doit croire en lui parce qu'il sera « élevé » tout exprès afin que les hommes, le voyant « élevé », croient et trouvent la vie dans la foi. « Et comme Moïse, dit-il, a élevé le serpent dans le désert ², ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout croyant ait par lui la vie éternelle ³. » Au sens littéral, indiqué d'abord par la comparaison avec le serpent d'airain, et confirmé par un autre passage du quatrième Évangile ⁴, « l'élévation » de Jésus est le crucifiement. La comparaison porte beaucoup moins sur le serpent mosaïque et sur le Christ, que sur le fait de la

1. Opinion de REUSS, *Théologie johannique*, 145.

2. NOMB. XXI, 8-9. Le rôle du serpent dans certains systèmes gnostiques pourrait faire soupçonner que l'évangéliste oppose son symbolisme à quelque spéculation hétérodoxe. Cf. GRILL, 357.

3. V. 15. ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Texte reçu : ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Vulgate : « ut omnis qui credit in ipsum non pereat sed habeat vitam aeternam. » Changement et addition suggérés par le v. suivant. Le participe πιστεύων n'a pas de complément, et il n'en a pas plus besoin ici qu'au v. 12 ; ἐν αὐτῷ se rapporte au verbe ἔχῃ. Cf. JEAN, V, 39 ; XVI, 33 ; XX, 31.

4. XII, 32-33.

guérison obtenue par les Israélites en regardant le serpent d'airain, et celui de la vie éternelle obtenue par les enfants de Dieu en croyant au Fils de Dieu crucifié¹. Ceux-ci sont sauvés en contemplant la croix avec le regard de la foi ; et la « chose céleste » que leur foi embrasse est uniquement l'amour de Dieu pour les hommes, révélé par le don qu'il fait de son Fils. Toutefois cette « élévation » n'épuise pas toute la pensée du texte, et l'évangéliste s'est abstenu de déterminer le verbe par un complément circonstanciel, afin que l'esprit du lecteur puisse passer, sans effort, de « l'élévation » matérielle sur la croix, à « l'élévation » spirituelle dans la gloire, la première étant la condition providentielle et aussi la figure de la seconde. De même que, plus haut, l'ascension du Christ était à l'arrière-plan du discours, son exaltation définitive et permanente à la droite du Père apparaît derrière la croix, pour en supprimer l'horreur. La foi qui sauve n'est-elle pas la foi au Christ glorifié, après avoir été, et pour avoir été crucifié ?

La raison pour laquelle Dieu « élèvera » son Fils, le laissera crucifier, le conduira à la gloire par le supplice, c'est qu'il veut, par ce moyen, procurer au monde la vie éternelle. « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Le « monde » s'entend ici des hommes que Dieu appelle au salut, et en tant qu'ils y sont appelés, que plusieurs y répondent². Il y a un monde livré au mal, pour lequel Jésus ne fera même pas une prière³. Le Père « a donné son Fils⁴. » Après ce qui a été insinué du crucifiement, il est peu probable que ce

1. HOLTZMANN, 67.

2. Cf. IV, 42 ; VI, 33 ; XII, 47.

3. XVII, 9, 14-16.

4. V. 16. τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.

don se rapporte en général à la mission du Christ sur la terre¹ et ne vise pas principalement sa mort², lors même qu'on ne devrait pas entendre « donner » au sens de « livrer, abandonner », mais dans le sens ordinaire de « faire présent³ ». Livré à la mort, ou donné au monde, celui dont on parle est le Fils de l'homme, élevé en croix pour être élevé en gloire. Dans l'usage de la langue johannique, le « Fils monogène » est plutôt le Verbe incarné que le Verbe avant l'incarnation, bien qu'il puisse désigner l'un ou l'autre, le « Fils monogène » étant un des noms du Verbe, une de ses définitions, un type éternel du Messie. Il paraît nécessaire d'attribuer à cette qualification une portée métaphysique, et impossible de la ramener à l'idée de « fils chéri⁴ » ; tout au plus peut-on soutenir que, la notion du « Monogène divin » ou du « Fils monogène » étant à la fois métaphysique et historique, la relation du Monogène au Père est conçue en même temps comme transcendante et morale, fondée sur l'origine et traduite en amour.

C'est pour l'accomplissement d'un dessein d'amour que le Fils monogène a été envoyé sur la terre. Il n'est pas venu pour juger le monde ; il est venu pour le sauver, pour sauver du moins, en effet, tous ceux qui voudront croire. Cette assertion du Christ johannique va directement contre l'idée que les Juifs se faisaient du Messie et de son rôle. L'essentiel de la fonction messianique était le jugement ; Jésus déclare que c'est le salut. Quant au jugement, il se fait de lui-même, sans que le Fils ait à s'en occuper autrement, par la distinction radicale qu'établissent entre les hommes l'acceptation ou le refus de la foi en celui que

1. MEYER-WEISS, 143.

2. HOLTZMANN, 68.

3. SCHANZ, 179.

4. MEYER-WEISS, 143-144. Cet auteur renvoie à 1, 14, 18, où il trouve aussi l'expression d'un rapport d'amitié. Cf. SCHANZ, 180.

Dieu a envoyé. Celui qui croit n'est ni jugé ni à juger; il a la vie éternelle, il est sauvé. Celui qui ne croit pas n'a pas besoin non plus d'être jugé, car il l'est déjà; il est condamné, il est perdu, « parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu ».

Mais une conception si nouvelle du jugement divin a besoin d'être expliquée. C'est pourquoi Jésus, ou l'évangéliste, car on ne sait plus bien maintenant qui est censé avoir la parole, décrit le fait avec plus de détails. Le thème de « la lumière » est donné en éclaircissement au thème de « la vie ». L'auteur n'a-t-il pas dit, dès le commencement, que la vie était venue dans le monde, et qu'elle était la lumière des hommes, que la lumière luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne la retiennent pas ¹? « La lumière » donc est venue dans le monde, et les hommes, c'est-à-dire le plus grand nombre d'entre eux, « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière »; ils n'ont pas voulu quitter les ténèbres où ils étaient, pour venir à la lumière qui s'offrait à eux; et ils ont tenu cette conduite coupable, « parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». Une telle attitude, si absurde qu'elle soit au fond, est néanmoins facile à comprendre. « Quiconque fait le mal », quiconque applique au mal son activité, « déteste la lumière », qui lui révèle l'ignominie de ses actes et qui la manifeste aussi aux autres hommes; « il ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres », apparaissant telles qu'elles sont en réalité, « ne soient blâmées », ne soient reconnues condamnables et ne le couvrent de honte. Pour éviter cette confusion, par un sentiment d'orgueil qui est aussi une preuve de faiblesse, les hommes se détournent de la lumière qui les gêne, et demeurent dans les ténèbres qui leur agréent. Ainsi se jugent-ils eux-mêmes; en s'éloignant de la lumière, ils se privent de la vie.

1. 1, 4-5.



« Celui », au contraire, « qui accomplit la vérité », réglant sa conduite sur la vérité divine qui s'est révélée à son âme, « vient à la lumière », et non seulement il ne la craint pas, mais il la recherche, « de façon que ses œuvres apparaissent » pour ce qu'elles sont, des œuvres « faites en Dieu », c'est-à-dire issues de sa grâce, conformes à sa volonté, accomplies pour lui.

Puisque « la lumière » est la révélation chrétienne, il faut que « la vérité » connue et pratiquée avant la venue de la lumière soit distincte de celle-ci. Que la révélation de l'Ancien Testament soit comprise dans cette vérité, il n'est pas nécessaire de le prouver ; mais on aurait tort d'établir une équation parfaite entre les deux termes. On ne parle pas seulement des Juifs, mais des « hommes ». C'est dans l'humanité tout entière qu'il faut chercher et ceux qui, avant l'incarnation, étaient dans les ténèbres, se livrant à des œuvres mauvaises, et ceux qui, sans jouir encore de la pleine lumière, pratiquaient la vérité, étant orientés déjà vers la lumière et la vie éternelle. Avant les apologistes du second siècle, l'auteur du quatrième Évangile admet une révélation incomplète et préliminaire du Verbe, dont les Gentils eux-mêmes ont profité¹, et qu'il ne faut pas réduire à la seule voix de la conscience, aux vérités de raison ou aux bonnes œuvres de la morale naturelle². Rien n'invite à placer « la vérité » et « la lumière » dans deux ordres différents, et l'une et l'autre appartiennent à la même économie surnaturelle du salut.

Cette théorie du jugement peut encore passer pour une « chose céleste », une vérité spirituelle, interprétation d'un symbole messianique, moyennant laquelle on maintient la coïncidence du jugement avec la manifestation du

1. HOLTZMANN, 70.

2. Opinion de SCHANZ, 184.



Messie, tout en supprimant ce qui, dans le symbole, était le principal, à savoir le caractère extérieur, visible, et on peut même dire matériel de la punition. L'évangéliste n'abandonne pas cependant la donnée synoptique du jugement dernier, mais il la dédouble, sans la détacher de ses origines judaïques, pour en faire une réalité actuelle, qui se produit dans le domaine de la foi, et un symbole eschatologique, dont l'accomplissement au delà des temps sera comme la conclusion ou la consommation de ce qui a lieu maintenant. Il fait un jeu de mots et un jeu d'idées. Le terme qu'il emploie ¹ signifiant « jugement » et « discernement », Jean donne à entendre que « le jugement » n'est autre chose que le « discernement » des bons et des méchants, opéré par le seul fait de la prédication évangélique, et par l'attitude que les hommes prennent à son égard. Cette ingénieuse combinaison de pensées se fait par le moyen de la langue grecque. Il ne faudrait pas croire qu'elle remplace tout à fait la conception traditionnelle du jugement dernier. Jésus parlera encore du jugement et annoncera le dernier jour ; mais la matière de ce jugement est déjà toute prête par la séparation qui se fait en ce monde entre ceux qui écoutent le Sauveur et ceux qui rejettent sa parole ; c'est cette parole qui, à la fin, jugera ² les incrédules. Bien que le jugement dernier ne soit pas mentionné expressément ici, on peut dire qu'il est dans la perspective du discours.

Les commentateurs se demandent à qui l'on doit attribuer les considérations qui terminent l'entretien du Sauveur avec Nicodème, et, pour le cas où une partie serait à prendre comme une explication ajoutée par l'évangéliste, où commence cette partie. Il semble qu'on n'eût pas proposé à ce sujet tant d'hypothèses contradictoires, si l'on

1. *κρίσις*.

2. v, 28-29 ; xii, 48.



n'avait poursuivi une distinction impossible, quand il s'agit des discours du quatrième Évangile, entre ce qui a pu être dit textuellement par Jésus et ce que l'évangéliste a entendu présenter comme parole du Seigneur, sans en garantir l'authenticité historique. Les arguments par lesquels on s'efforce de détacher du discours une partie plus ou moins considérable des réflexions annoncées sous la désignation générale de « choses célestes ¹ », tendent à montrer que le Sauveur n'a pas dû parler de la sorte; qu'on reconnaît le style de l'évangéliste; que la forme de dialogue est abandonnée; que Nicodème paraît oublié depuis quelque temps lorsque s'achèvent les explications données au sujet du jugement. Beaucoup de commentateurs ² pensent que l'évangéliste parle en son propre nom depuis ces mots : « Dieu a tant aimé le monde, etc. ³ », parce que « le monde » et le « Fils monogène » sont des termes purement johanniques. On a pu dire ⁴ aussi que, depuis la formule : « Et nul n'est monté au ciel, etc. ⁵ », le dialogue n'existe plus; il est parlé du Christ à la troisième personne, et l'auteur a pris la place des interlocuteurs. Les plus modérés ⁶ ne lui attribuent que l'explication finale : « Or, voici » en quoi consiste « le jugement : c'est que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, etc. ». Mais l'emploi du mot « hommes » et du passé (aoriste) n'est pas décisif en faveur de cette hypothèse; ou bien il faut exclure du discours, à cause du mot « monde » et du verbe au passé, la déclaration : « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique. » A ce compte, il faudrait tout contester; car l'artifice du dia-

1. V. 12.

2. Cf. MEYER-WEISS, 142.

3. V. 16.

4. REUSS, 145.

5. V. 13.

6. MEYER-WEISS, 146; HOLTZMANN, 69.

logue, avec ses doubles sens, n'est pas mieux en situation que les idées exprimées dans le monologue. L'évangéliste y a aussi sa part, que le plus fin exégète ne démêlera jamais, avec toute la précision désirable, de la donnée traditionnelle qui y est exploitée, à moins de reconnaître que cette donnée traditionnelle consiste simplement dans la matière fournie par les Synoptiques aux spéculations de l'auteur. Vu la méthode ordinaire de celui-ci, la présence d'éléments johanniques dans les discours de Jésus n'est pas un argument contre leur attribution toute didactique au Sauveur lui-même. Ces discours mystiques ont un sens plein, qui est celui de l'évangéliste, et ils sont arrangés de façon à présenter un sens littéral moins profond, qui apparaît comme celui de l'histoire, sans être pour cela autre chose qu'une sorte de compromis entre le fond traditionnel et l'enseignement que l'écrivain entend y rattacher. Autant il est certain que la doctrine propre de l'évangéliste se montre de plus en plus à mesure que le discours s'achemine vers sa fin, autant il semble impossible de marquer un point où l'écrivain voudrait paraître seul et parler en son propre nom. Même l'explication relative au jugement ne peut être considérée comme indépendante du discours. Celui qui a dit que le croyant n'est pas jugé, que l'incrédule l'est déjà, ne fait pas que sous-entendre la théorie spirituelle du jugement ; il l'annonce et il la doit à son auditeur. Mieux vaut donc ne point pratiquer dans ce morceau une division qui serait arbitraire, et admettre que l'ensemble, d'ailleurs tout johannique de forme, est présenté comme discours de Jésus.

Le défaut de conclusion historique ne prouve pas que la forme de discours ait été abandonnée pour celle de simple exposé doctrinal ; car l'auteur du quatrième Évan-

1. Vv 19-21.

gile a coutume de ne pas terminer ses récits autrement que par l'instruction dont ils sont le point de départ. Nicodème est l'occasion de la thèse qui est développée dans le discours, il disparaît avant que le discours s'achève. Aussi bien n'est-on pas autorisé à supposer que l'entretien a lieu la nuit parce que Nicodème serait un homme de ténèbres, qui ne parvient pas à la vraie lumière. Cette circonstance a son explication dans le soin tout humain que le docteur juif est censé prendre de sa réputation et de sa sécurité. Néanmoins, on ne doit pas rejeter l'interprétation allégorique comme étrangère à la pensée de l'évangéliste ¹. Nicodème, en tant qu'individu, n'est pas précisément un homme d'œuvres mauvaises, haïssant la lumière qui le condamne; en tant que type de croyant vulgaire, incapable de s'élever à l'intelligence des choses spirituelles, il ne diffère pas beaucoup de la masse des docteurs israélites, et la nuit qui recouvre son entrevue avec Jésus figure assez bien les ténèbres qui enveloppent le judaïsme des pharisiens. Il est inutile et arbitraire de supposer que cette conversation aurait eu des témoins, entre autres Jean lui-même. L'évangéliste n'a aucun souci d'exactitude ou de garanties historiques. Dans le cas présent, l'hypothèse de témoins est contraire à l'esprit du récit; et l'on trouvera d'autres exemples de discours qui seront rapportés sans que nul disciple ait pu les entendre.

Nicodème tient, en réalité, la place de l'homme qui, dans les Synoptiques, pose une question à Jésus touchant le moyen d'arriver à la vie éternelle ². Jean développe et inter-

1. Cf *supr.* p. 191.

2. Cf *supr.* p. 189. Le nom sert à fixer la personnification et n'a pas en besoin d'être fourni par une tradition historique, bien qu'il soit d'ailleurs impossible de prouver que l'évangéliste ne l'a pas connu par cette voie et qu'il ne l'a pas recueilli pour donner plus de couleur à sa mise en scène.

prête cette anecdote en leçon générale sur l'économie du salut : nouvelle naissance, d'ordre spirituel, qui est procurée par le baptême chrétien à ceux qui sont de Dieu ; nouvelle vie donnée à ceux qui croient au Christ glorifié dans la mort ; vie éternelle, qui, dès maintenant, transforme les croyants, amis de la lumière, en élus qui n'ont rien à craindre du jugement divin. A ce bel ordre de la rédemption le judaïsme, même bien intentionné, s'il demeure attaché à son légalisme et à son messianisme étroits, ne comprend rien ; c'est pourquoi il pourra mettre le corps de Jésus au tombeau et l'ensevelir à la mode juive ¹, mais il ne verra pas le Christ ressuscité.

1. xix, 39-40.

IV
LE PAIN DE VIE

(JEAN, VI.)

Tout le sixième chapitre du quatrième Évangile est dominé par l'idée du Christ pain de vie. Le récit de la multiplication des pains en est le symbole ; le miracle de Jésus marchant sur les eaux aide à la comprendre ; les discours qui suivent tendent à l'expliquer ; et les impressions diverses que produisent ces discours représentent l'attitude des Juifs et celle des chrétiens devant le mystère du salut, en tant qu'il se résume dans la doctrine et le sacrement du pain vivant et vivifiant.

I

VI. 1. Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée, (ou) de Tibériade ; 2. et une grande multitude le suivait, parce qu'on voyait les miracles qu'il faisait sur les malades. 3. Et Jésus monta sur la montagne, et il s'assit avec ses disciples. 4. Et l'on approchait de la Pâque, la fête des Juifs. 5. Ayant donc levé les yeux, et voyant qu'une foule nombreuse venait à lui, Jésus dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour que ces (gens) mangent ? » 6. Et il disait cela pour le tenter ; car il savait bien ce qu'il allait faire. 7. Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun d'eux pût en avoir un peu. » 8. Un des disciples, André, le frère de Simon-Pierre, lui dit : 9. « Il y a ici un jeune garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons. Mais qu'est-ce que cela pour tant de monde ? » 10. Jésus dit : « Faites asseoir ces gens. » Et il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit. Les hommes s'assirent donc, au nombre d'environ cinq mille. 11. Alors Jésus prit les pains et il rendit grâces, et il fit la distribution à ceux qui étaient assis, et de même pour les poissons, autant qu'ils en voulaient. 12. Et quand ils furent rassasiés, il dit à ses dis-

ciples : « Ramassez les morceaux qui sont restés, pour que rien ne soit perdu. » 13. Ils (les) ramassèrent donc et ils remplirent douze corbeilles des morceaux qui étaient restés des cinq pains d'orge après qu'on eut mangé. 14. Cependant les gens, voyant le miracle qu'il avait fait, dirent : « Il est vraiment le prophète qui doit venir au monde. » 15. Mais Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau seul sur la montagne.

La formule de transition : « Après cela », est à prendre au sens le plus large, et non comme indiquant une suite continue d'événements. La scène du précédent tableau était localisée à Jérusalem ; celle du tableau qu'on va voir est en Galilée : c'est un tableau galiléen qui suit un tableau hiérosolymitain ; ce ne sont pas des faits qui s'enchaînent rigoureusement dans l'ordre chronologique, ni la manifestation ininterrompue d'une activité qui se partage entre la Judée et la Galilée. On ne dit pas quand ni comment Jésus revint de Jérusalem. On le prend en Galilée, probablement à Capharnaüm, ou aux environs ¹, sans dire qu'il y est revenu après la fête qui l'avait conduit dans la capitale, et on le montre passant de la rive occidentale du lac de Tibériade à la rive orientale, pour la multiplication des pains. Car il est évident que la proposition : « Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée », ne sous-entend pas Jérusalem comme point de départ, mais le « côté » occidental du lac ; la multitude qui le suit ne vient pas non plus de Jérusalem, mais de Capharnaüm et des bourgs voisins. C'est que l'évangéliste ne décrit pas réellement le ministère du Sauveur, mais qu'il l'interprète. Le tableau hiérosolymitain du paralytique guéri a montré en Jésus le médiateur de la vie. Le tableau galiléen va servir à le montrer comme aliment de cette vie surnaturelle. Le miracle, raconté par les Synoptiques ², est choisi pour cet objet, et il est maintenu dans son cadre primitif, parce

1. Cf. vv. 17, 24, 59.

2. MARC, vi, 32-44 ; MATH. xiv, 13-21 ; LUC, ix, 10-17.



qu'on ne pouvait l'en retirer, et parce qu'il y est très bien relativement au plan du livre, où les trois miracles galiléens viennent avant trois Pâques et préludent à un ministère judéen. L'hypothèse d'une lacune entre le chapitre V et le chapitre VI ¹ serait vraisemblable si l'évangéliste était un historien ; comme il ne se sert de récit qu'au profit de la doctrine, cette hypothèse n'est même pas à discuter. La dépendance de Jean à l'égard des Synoptiques n'est ni dissimulée ni avouée. Mais la nature même de son procédé fait supposer une dépendance littéraire : un auteur qui aurait puisé directement dans ses propres souvenirs ou dans une tradition orale aurait introduit le récit d'une autre manière, tandis que tout se passe ici comme dans une méditation religieuse sur un thème fixé d'avance.

Il faut donc se représenter Jésus accompagné de ses disciples, comme dans les Synoptiques, et passant avec eux, en barque, des environs de Capharnaüm à un point de la rive orientale du lac. Le nom de « Tibériade » est ajouté à « la mer de Galilée », parce que ce nom, tout nouveau encore à l'époque de Jésus, était bien connu, dans le monde grec, au temps où l'Évangile fut écrit. On sait que cette ville n'est pas mentionnée dans les Synoptiques ². Une grande foule avait suivi Jésus, à cause des miracles qu'il faisait sur les malades. Cette circonstance qui suppose beaucoup de guérisons récemment opérées en Galilée, prouverait encore, s'il en était besoin, que Jésus est censé depuis quelque temps dans le pays, et qu'il n'arrive pas de Jérusalem. Ce n'est pas toutefois pour suppléer au défaut d'indications chronologiques précises que l'évangéliste la mentionne, mais pour faire connaître les dispositions des Galiléens, frappés par les miracles et prêts à acclamer un Messie national, insensibles à la

1. Opinion d'Ewald.

2. Le nom se retrouve dans JEAN, VI, 21 ; XXI, 1.

parole qui demande la foi au Sauveur des âmes. Dans Marc, la foule suit Jésus pour l'entendre ; Jésus parle jusqu'au soir, et c'est ce qui donne occasion au miracle de la multiplication des pains. Dans Matthieu, la foule se présente avec de nombreux malades que Jésus guérit ; elle reste jusqu'au soir, sans qu'il soit question d'enseignement. Luc réunit la prédication et les guérisons. Nous voyons que Jean laisse de côté l'enseignement, le symbolisme de la multiplication des pains n'ayant pas uniquement pour objet la doctrine, et retient les guérisons, mais non comme circonstance particulière qui aurait été en rapport direct avec le miracle. Il ne s'agit pas spécialement des guérisons opérées ce jour-là, mais de toutes celles que Jésus avait déjà faites en Galilée. L'évangéliste ne dit pas que le Sauveur ait passé toute la journée avec la foule. Il le montre se dirigeant vers les hauteurs qui bordent le lac, en compagnie de ses disciples. Arrivé là, il s'assied, et, levant les yeux, il aperçoit la foule qui vient à lui ; il manifeste aussitôt l'intention du miracle qui va s'accomplir¹. Cette manière de présenter les choses n'est pas en contradiction avec le récit des Synoptiques, car l'auteur ne se propose aucunement de rectifier ses devanciers au point de vue de l'histoire ; il ne fait que négliger tous les détails indifférents à son but didactique, et adapter à ce but ceux qu'il a retenus. Il est à remarquer que certains traits de la mise en scène rappellent plutôt l'introduction du Discours sur la montagne² que le préambule de la

1. V. 3. ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ..... 5. ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολλὸς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν, λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι ;

2. Cf. MATTH. IV, 23-v, 2 (et LUC, VI, 12, 20) : καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ..... θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ..... καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας..... ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος. καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Noter que Matthieu lui-même (xv, 29) place la seconde multi-

multiplication des pains dans les premiers Évangiles. Si le miracle a la même solennité que le discours, c'est que l'évangéliste y attache une signification analogue, qu'il y voit comme une révélation symbolique de la Loi nouvelle.

« On approchait de la Pâque, la fête des Juifs. » Bien que certains auteurs anciens ne semblent pas avoir lu ce verset, l'authenticité n'en est pas contestable¹. S'il s'est maintenu dans tous les manuscrits actuellement connus de l'Évangile, c'est qu'il y est original : on n'avait aucune raison d'ajouter une indication qui manque dans les récits parallèles des Synoptiques ; et cette indication, venant comme en surcharge dans la narration, a pu être omise involontairement par les copistes, ou même supprimée volontairement, parce qu'elle était jugée contradictoire à une chronologie reçue. L'évangéliste la donne pour le dessin de son propre cadre, et à cause de la signification qu'il y attache. Il a vu dans la multiplication des pains la figure de la Pâque chrétienne, la mort de Jésus commémorée dans l'eucharistie : on peut s'en convaincre en lisant le discours sur le pain de vie, et cette interprétation du miracle se laisse entrevoir déjà dans les Synoptiques. La mention de la Pâque juive a donc ici quelque chose de symbolique². Peut-être même est-il permis d'aller plus loin et de supposer que l'évangéliste, ayant placé après la multiplication des pains, qui en est la préface illustrée, le discours sur le pain de vie, qu'il substitue au récit de la cène eucharistique, fait écho à la tradition des Synoptiques, où la cène a lieu la veille de la Pâque, en met-

plication des pains sur une montagne, et que Jean pourrait avoir combiné les deux récits.

1. Cf. WESTCOTT-HORT, *Notes on select readings*, 77-81.

2. SCHANZ, 262.

tant le miracle et le discours un peu avant la Pâque des Juifs. Cette façon de transposer et d'interpréter l'histoire n'aurait rien que de conforme à son procédé habituel. Un exemple analogue se rencontre dans l'expulsion des vendeurs, probablement aussi dans la guérison du paralytique. Ce n'est pas que l'auteur ait eu l'intention d'assigner à l'institution eucharistique une autre date que celle qui est marquée dans les premiers Évangiles¹; c'est que la multiplication des pains lui fournit l'occasion de dire sur l'eucharistie tout ce qu'il voulait dire; l'interprétation de ce miracle symbolique lui tenait au cœur, et il ne pouvait pas plus le ramener au temps de la passion que le détacher du milieu galiléen. A son point de vue, le récit de la cène eucharistique se trouve largement compensé par le discours sur le pain de vie, et par celui qui suivra le dernier repas du Sauveur avec ses disciples. L'omission, d'ailleurs plus apparente que réelle, du récit même, lui aura paru sans conséquence; elle résultait presque nécessairement de la méthode adoptée par lui. Il a considéré l'eucharistie comme un mystère qui ne devait pas être proposé au lecteur dans les termes simples que rapportent les Synoptiques et saint Paul, et qu'il fallait plutôt indiquer, faire deviner, décrire symboliquement qu'énoncer en termes positifs et directs. La circonstance de la Pâque n'est pas signalée pour expliquer la présence de la foule, et bien moins encore pour insinuer que Jésus aurait voulu célébrer la Pâque avec le peuple, sur la rive orientale du lac, sans aller à Jérusalem². Il s'agit, à la vérité, d'une sorte de Pâque mystique; mais l'évangéliste se garde bien de dire ou de faire entendre que Jésus ait réellement célébré une Pâque juive dans ces conditions. Selon l'économie extérieure

1. Opinion de RENAN (cf. *Vie de Jésus*¹³, 312-317).

2. Godet, ap. MEYER-WEISS, 231.



du récit, tout se passe avant la Pâque, pour laquelle Jésus s'abstiendra d'aller à Jérusalem, afin de ne pas s'exposer à la haine des Juifs. Quant à la foule, il importe peu de savoir si elle y est allée ou non. En discutant historiquement cette donnée symbolique, on tombe dans l'arbitraire, et l'on méconnaît entièrement la pensée de l'évangéliste.

Jésus donc, assis sur la hauteur, au milieu de ses disciples, a vu venir à lui la foule innombrable; sur le champ il dit à l'apôtre Philippe : « Où achèterons-nous des pains, afin que ces gens mangent ? » Pour qui ne chercherait ici que de l'histoire, la question manque de vraisemblance et de naturel. Elle est moins bien amenée que dans les Synoptiques, où le peuple, ayant passé la journée près de Jésus, se trouve le soir au dépourvu. Ne dirait-on pas que la foule vient seulement pour chercher le repas qui va lui être fourni, et que Jésus n'a pas autre chose à lui offrir que le pain dont il parle d'abord à Philippe ? Tout s'explique aisément si le pain matériel est déjà, dans le récit, la figure du pain de vie; si l'empressement de la foule signifie, en réalité, son désir, d'ailleurs imparfait, de recevoir la parole du salut; si l'intention de nourrir le peuple atteste en Jésus la volonté d'être, par la foi et dans l'eucharistie, l'aliment de vie pour tous les hommes. Ainsi entendue, la mise en scène du miracle ne diffère pas essentiellement, pour le sens, de la grande apparition du Christ ressuscité, sur la montagne¹, avec la parole : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez, enseignez toutes les nations... Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » Mais il s'agit maintenant de la proposition du salut aux Juifs, et ils ne vont pas comprendre. On est sur la montagne du Discours, et

1. MATH. xxviii, 16-20.



celle-ci n'est pas devenue encore la montagne de la résurrection. Le dialogue rapporté par les Synoptiques est simplifié, dans le quatrième Évangile, pour une raison didactique. La remarque préliminaire des disciples : « Renvoie ces gens pour qu'ils aillent s'acheter des vivres », a dû être supprimée. L'intention de leur donner à manger sur place n'est pas manifestée directement ; elle s'associe à l'idée d'un achat de vivres, qui, au lieu d'être suggérée comme impossible par les disciples eux-mêmes, est présentée par Jésus, qui éprouve ainsi la foi de ses apôtres ¹. Il va sans dire que, dans cette occasion comme en d'autres semblables, l'interlocuteur de Jésus donne dans le piège et ne comprend pas la juste portée de sa parole. Philippe est seul mis en cause. Pourquoi Jésus s'adresse-t-il à lui de préférence ? Ce n'est pas qu'il fût chargé des provisions, ou qu'il eût besoin d'une leçon ². L'auteur du quatrième Évangile spécialise volontiers certains détails, et peut-être avait-il quelque intérêt à rappeler le souvenir de Philippe ³, comme d'un personnage connu dans le milieu où lui-même écrivait. Philippe répond, avec assurance, que deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour en donner un peu à tout le monde. Il n'en faut pas conclure que les deux cents deniers représenteraient le contenu de la bourse apostolique ⁴. Philippe ne dit pas qu'on ait les deux cents deniers ; il observe seulement que cette somme, considérable à son estimation d'homme du peuple, ne serait pas suffisante pour l'objet que se propose Jésus. L'évangéliste n'a fait que modifier légèrement et interpréter la réplique des

1. V. 6. τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν.

2. Hypothèses de commentateurs.

3. Cf. I, 43-49 ; XII, 21-22 ; XIV, 8-9.

4. HOLTZMANN, 101. Il est plus probable que le chiffre fourni par Marc est retenu par Jean comme un nombre imparfait, figurant l'impuissance de l'homme à mériter le pain de vie, le don de Dieu. Cf. XII, 5.

disciples dans Marc : « Irons-nous acheter du pain pour deux cents deniers, afin de leur donner à manger ? » Il a fait réflexion que la somme n'aurait pas suffi, et c'est pourquoi Philippe le dit. On remarquera que la réponse de Philippe ne s'adapte pas tout à fait à la question de Jésus : c'est que l'évangéliste, tout en s'écartant de la narration synoptique, ne la perd pas de vue, et qu'il la suit tout en en transposant les données.

Dans les Synoptiques, Jésus, qui n'a pas suggéré l'idée de l'achat, ne s'y arrête pas quand les disciples la font ressortir comme impraticable et montrent qu'on ne peut songer à retenir la foule pour lui donner des vivres ; il demande aussitôt ce que l'on a de provisions, et les disciples, qui ont cinq pains et deux poissons, les apportent. Contrairement à ce qui est arrivé pour le préambule, cette partie du récit est développée dans le quatrième Évangile. Les pains, et ce sont des pains d'orge, ne se trouvent pas encore aux mains des disciples : c'est « André, le frère de Simon-Pierre », qui signale la présence d'un jeune garçon porteur des cinq pains et des deux poissons. Mais la suite du récit n'est pas modifiée par l'insertion de ce détail. Jésus commande aussitôt, comme dans les trois premiers Évangiles, que l'on fasse asseoir le peuple ; il prend les pains pour les bénir et commencer la distribution, sans qu'on dise comment les pains sont venus des mains du jeune garçon dans les siennes. Il va de soi, disent les commentateurs, que les petites provisions que le jeune garçon portait avec lui pour les vendre auront été achetées par les disciples, sur l'ordre de Jésus ; et l'intervention d'André ne peut être que le souvenir d'un témoin oculaire ¹. On doit observer cependant que ce témoignage tout personnel a de quoi surprendre au milieu d'un récit qui est comme l'interpré-

1. MEYER-WEISS, 233.

tation figurée du texte synoptique. L'auteur paraît beaucoup moins préoccupé de ses souvenirs que de ses lecteurs et de la leçon qu'il veut leur inculquer. L'espèce de notice qu'il consacre à André ne semble pas tant faire ressortir le personnage de cet apôtre ¹ que l'importance de l'incident auquel il est mêlé. Tous les lecteurs de l'Évangile connaissaient André avant qu'on leur parlât de lui, comme ils devaient connaître aussi Philippe. Le trait du jeune garçon avec ses pains d'orge doit avoir, dans la pensée de l'évangéliste, une signification qui nous échappe. Dans le récit des Rois, où l'on voit Élisée nourrir cent hommes avec vingt pains d'orge, le serviteur du prophète dit : « Qu'est-ce que cela pour cent hommes ? » La réflexion d'André : « Qu'est-ce que cela pour tant de monde », si naturelle qu'elle soit, paraît avoir été écrite sous l'influence de ce passage des Rois ². La qualité des pains, qui n'est pas indiquée dans les Synoptiques, pourrait avoir été suggérée par la même source. Les pains d'Élisée sont des pains de prémices, et, d'après l'époque assignée par l'évangéliste au miracle de Jésus, ceux que le Sauveur va distribuer ont un caractère analogue. Ce n'est pas comme pain des pauvres ³, mais comme pain de la saison, pain rappelant les fêtes pascales ⁴, que les pains d'orge figurent dans le récit évangélique. Le jeune garçon n'est pas censé au service des apôtres, mais il tient bien, en quelque façon, la place du serviteur d'Élisée, parce qu'il devient, jusqu'à un certain point, le diacre de Jésus. Dans la pensée de l'évangéliste, il semble représenter les

1. MEYER-WEISS, 234. D'après HOLTZMANN (*loc. cit.*), l'évangéliste oublierait qu'il a déjà présenté André au lecteur (1, 46).

2. Il (IV) ROIS, IV, 42-44. Dans ce récit, la version des Septante désigne le serviteur d'Élisée par le mot *λειτουργός*; dans le récit précédent, par *πιτάριον*, qui est le mot employé dans notre passage.

3. MEYER-WEISS, 234.

4. Cf. LÉV. XXIII, 9-14. NOWACK, *Archäologie*, II, 178, n. 1.

ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens ¹.

Marc et Matthieu disent que la foule s'assit sur le gazon. Cette indication est développée par Jean dans la remarque : « Or il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit. » Le chiffre des hommes est celui des Synoptiques. Jésus prend les cinq pains et il « rend grâces ² ». Les Synoptiques disent qu'il prononce la bénédiction ³. Jean préfère le terme sacramental par lequel on désignait de son temps l'eucharistique, et qui est déjà employé par Marc et Matthieu dans le récit de la seconde multiplication des pains. La distribution se fait par les mains de Jésus, sans que l'entremise des disciples soit expressément indiquée. Le Christ partage aussi les poissons, donnant à chacun selon son gré. L'évangéliste a-t-il voulu dire que le pain, aliment indispensable, avait été distribué à tous, et que le poisson, aliment supplémentaire, avait été donné selon que les convives en voulaient, et ce trait porterait-il encore la marque du témoin ⁴? Il semble que l'auteur s'intéresse surtout à la distribution du pain, bien que le poisson ait sans doute aussi sa signification, comme symbole de la vie. On doit entendre que le pain et les poissons, figurant ensemble la nourriture de vie, le pain comme symbole principal, et le pois-

1. Plusieurs témoins ont εἷν après παιδάριον. Vulgate : « puer *unus* ». Cette leçon paraît fautive, soit parce qu'elle a contre elle les meilleurs témoins, soit parce que le vague convient mieux à la pensée de l'évangéliste. Ceux qui ont fait l'addition devaient l'entendre au sens indéfini (τι). Si elle était authentique, le sens serait plutôt : « Il n'y a qu'un jeune garçon ici », etc., c'est-à-dire que les disciples ne connaîtraient pas d'autre personne ayant des provisions.

2. V. 11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνάκειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἦθελον. Cf. MATH. xv, 36, MARC, viii, 6.

3. εὐλόγησεν. Cf. MATH. xiv, 19; MARC, vi, 41; LUC, ix, 16, et les récits de l'institution eucharistique.

4. MEYER-WEISS, 235.

son comme symbole complémentaire, furent distribués à tous les assistants en quantité suffisante et selon leur désir¹. Ayant omis de dire que les disciples ont été les intermédiaires de la distribution², Jean leur fait donner l'ordre de ramasser les restes, tandis que, dans les Synoptiques, on signale simplement le fait. C'était l'usage chez les Juifs de recueillir avec soin, après le repas, jusqu'aux miettes tombées de la table. L'ordre de Jésus ne fait que donner plus de relief au détail symbolique dont il s'agit. Les douze corbeilles sont en rapport avec le nombre des douze apôtres, qui se trouvent désignés ainsi comme les dépositaires et les distributeurs du pain de vie. Dans le quatrième Évangile, où il n'a pas encore été question du collège apostolique, il semble que le nombre douze ait été emprunté à la tradition, sans allusion spéciale aux apôtres : ce sont les disciples de Jésus qui recueillent le pain dans les corbeilles et qui sont les gardiens du pain céleste. Il sera prochainement fait allusion au choix des Douze³, qui est supposé bien antérieur au miracle. Inutile de chercher si chaque apôtre portait avec lui une corbeille, ou s'il en aura emprunté une pour la circonstance⁴. Dans tous les récits, la signification symbolique des douze corbeilles prime la réalité matérielle de l'incident visé : l'explication de ce trait est surtout dans l'idée qu'il représente, et la critique perd ses conjectures en les appliquant à la réalité. De même, s'il reste tant de pain et qu'il ne reste rien des poissons, ce n'est

1. SCHANZ, 265, regarde comme possible la référence aux deux objets, tout en jugeant plus probable le rapport aux deux poissons. L'auteur aurait voulu dire : chacun eut du poisson à son gré, bien qu'il n'y eût que deux poissons à distribuer. La même remarque n'est-elle pas applicable aux pains ?

2. Quelques mss. ajoutent après *διέδωκεν* dans le v. 11 : *τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ*, par imitation de *MATTH. XIV, 19*.

3. VI, 70.

4. MEYER-WEISS, 236.

pas que l'on ait voulu, d'une part, faire valoir la grandeur du miracle ¹, et, d'autre part, laisser entendre qu'il était resté du pain parce qu'on l'avait distribué à tout le monde indistinctement en quantités égales, et qu'il n'était pas resté de poisson parce qu'on avait fait les portions selon la volonté des personnes, si bien que plusieurs ayaient eu trop de pain, mais aucun n'avait eu trop de poisson ². Il reste du pain, parce que ç'eût été merveille que d'un repas donné à cinq mille personnes il ne demeurât pas une miette ; il reste une quantité supérieure à ce qu'on a distribué, parce que le symbolisme du récit demande que le caractère permanent, inépuisable, du pain de vie, soit marqué dans la conclusion ; et le même symbolisme exige que le pain demeure aux mains des disciples. La quantité de restes s'explique par la même raison que la surabondance de vin aux noces de Cana. Marc dit qu'on recueillit les restes des poissons ³. L'indication s'accorde avec l'esprit du récit ; mais il était plus conforme au symbolisme de l'eucharistie que l'on parlât seulement du pain dans la conclusion. Car si le pain et les poissons que l'on distribue figurent Jésus pain de vie, le pain qui reste est à peine un symbole ; c'est déjà presque l'eucharistie elle-même.

Dans les Synoptiques, on ne voit pas que le prodige ait eu de conséquences : les disciples sont dits n'avoir rien compris à ce qui s'était passé ⁴ ; quant à la foule, on observe que Jésus la congédia, ce qui s'explique aisément, l'heure étant très avancée ; il ne semble pas que le miracle eût fait sur le peuple une impression particulière. Dans notre Évangile, tout s'accomplit avant le soir. La foule est ravie du miracle ; avant qu'on

1. La plupart des commentateurs.

2. MEYER-WEISS, *loc. cit.* Cf. p. 236, n. 1.

3. MARG, VI, 43.

4. Cf. MARG, VI, 52.

ait eu le temps de la renvoyer, elle ne songe à rien moins qu'à acclamer Jésus comme le Messie promis à Israël, mais le Messie national, qui doit relever le trône de David. Comme l'évangéliste a eu soin de faire dire par Jean-Baptiste que celui-ci n'est pas « le prophète »¹, il fait proclamer par la foule que Jésus l'est « vraiment »². Il semblerait pourtant qu'un intervalle se place encore entre le repas et la résolution de la foule, puisque le récit continue comme si Jésus n'était pas auprès d'elle et n'avait besoin que de ne pas se laisser trouver, pour échapper aux sollicitations et à l'entreprise de ceux qui veulent s'emparer de sa personne afin de l'emmener à Jérusalem et de le faire roi. Les commentateurs se demandent si le Sauveur, qui était déjà sur la montagne quand il a vu venir à lui la foule, sera descendu pour la multiplication des pains, ce qui lui permettrait de remonter après le miracle³; ou bien, comme on ne voit pas qu'il soit descendu, ni même qu'il ait pu descendre, si le repas n'a pas eu lieu à mi-côte, en sorte que Jésus, se retirant « de nouveau », comme il avait fait déjà en franchissant le lac, aurait continué de monter, laissant le peuple où il était⁴. Aucune de ces deux combinaisons n'est satisfaisante, parce que toutes les deux vont, d'un côté ou de l'autre, contre les données du texte. Sans invoquer la géographie qui, dit-on, ne permettrait pas de placer le festin au bord du lac, ni de supposer un sommet plus élevé que le plateau où le repas a eu lieu, on doit remarquer simplement qu'il y a une incohérence dans le récit évangélique, si on le prend comme la représentation purement historique d'un fait donné. La montagne où Jésus se retire après la multiplication des pains ne peut être que celle où il était déjà

1. 1, 21.

2. BALDENSPERGER, 134.

3. SCHANZ, 266, et beaucoup d'autres.

4. MEYER-WEISS, 238.



quand le peuple est venu le trouver; et d'autre part, selon l'économie du récit, il n'est pas descendu, le repas ayant été donné à l'endroit même où était le Sauveur. On a vu que la première ascension est un trait proprement johannique, et qui reste tel quand même il aurait été suggéré par le récit de la seconde multiplication des pains en Matthieu; ce trait doit être en rapport avec le symbolisme du récit dans le quatrième Évangile, tandis que la seconde ascension est un détail emprunté à l'Évangile synoptique, pour rejoindre celui-ci et introduire le récit de la marche sur les eaux. Selon Marc et Matthieu¹, Jésus est au bord du lac pour la multiplication des pains; comme s'il voulait rester seul, il fait embarquer ses disciples, puis il congédie la foule et se retire sur la montagne pour prier. C'est ce dernier trait seulement, sauf la circonstance de la prière, qui est repris par Jean, après l'espèce d'interpolation pratiquée par lui dans la relation synoptique, entre le miracle et la retraite sur la montagne. Le sommet dont il a été parlé d'abord n'est pas le lieu assigné au miracle par les premiers Évangiles; c'est l'endroit convenable au symbolisme de la multiplication des pains, figure du pain de vie; et c'est aussi un endroit convenable pour le projet du peuple, qui correspond à la troisième tentation dans Matthieu². Ce rapport avec la montagne de la tentation n'exclut pas celui qui existe avec la montagne du Discours. Les deux semblent avoir été perçus plus ou moins directement par le narrateur; et déjà dans le premier Évangile il y a une sorte de parenté mystique entre tous ces sommets, montagne de la tentation, montagne du Discours, montagne de la transfiguration, montagne de la résurrection. Ce qu'on lit ici du projet de la foule est tout ce que le qua-

1. MATTH. XIV, 22-23; MARC, VI, 45-46.

2. IV, 8-9.



trième Évangile pouvait retenir de la tentation diabolique pour un royaume terrestre.

Étant donné le caractère du récit, on peut douter que ce projet corresponde, en toute rigueur, à un fait dont la tradition synoptique n'aurait pas gardé le souvenir, et qu'il ne représente pas l'impression générale produite sur les Galiléens par les miracles de Jésus. L'évangéliste est assez coutumier de ces généralisations signifiées dans un trait particulier. On remarquera que la multiplication des pains est le dernier miracle galiléen dans l'Évangile johannique ; et les résultats du ministère de Jésus en Galilée sont figurés par les sentiments que la foule manifeste après le miracle et après le discours sur le pain de vie, qui en est le commentaire. A cet égard, le quatrième Évangile suit une marche parallèle à celle des Synoptiques, et il aura aussi, comme épilogue à l'insuccès de Jésus et de l'Évangile spirituel auprès d'un peuple grossier, une confession de Pierre ¹ tout à fait analogue à celle que les Synoptiques ont rapportée, et qui est cette confession même, transposée et interprétée. Certains commentateurs croient trouver dans l'incident signalé par Jean une explication que réclamerait le récit même des Synoptiques, et qui aiderait à comprendre la conduite de Jésus après le miracle. Mais cette conduite n'a réellement pas besoin d'explication, le renvoi de la foule, le départ des disciples et la retraite de Jésus étant suffisamment motivés. C'est le récit johannique seul qui manque de cohésion. Ce défaut résulte de ce qu'il n'est pas de première main. L'évangéliste, après avoir modifié, en vue de son enseignement, le cadre des Synoptiques, et après y avoir introduit, pour l'interprétation symbolique de l'ensemble, le projet d'enlèvement conçu par la foule, reprend le fil de l'ancien récit, qui conduit Jésus sur la

1. vi, 68-69.



montagne après le miracle, et il se contente, pour faire la suture, d'ajouter un adverbe : « de nouveau ¹ », comme si Jésus avait dû descendre, bien qu'on n'en ait rien dit, et que le récit même exclue cette hypothèse. On peut croire que l'auteur n'y regarde pas de si près. Il a dit, à sa façon, une vérité qui ressort des Évangiles synoptiques, mais qui n'y est exprimée nulle part, à savoir que Jésus, par ses miracles, aurait aisément trouvé chez les Galiléens le crédit d'un Messie national ²; qu'il n'a tenu qu'à lui d'en user; qu'il ne l'a pas voulu; qu'il a positivement repoussé toutes les suggestions de royauté temporelle et s'y est dérobé dans l'occasion par la fuite; qu'il n'a pas cessé de prêcher un Évangile spirituel que la masse n'a pas voulu entendre, si bien que l'enthousiasme de la première heure a promptement fait place à l'étonnement, au désappointement, à l'incrédulité. Il ne semble pas, d'ailleurs, que le symbolisme du quatrième Évangile résulte d'un travail de réflexion pour enfermer des idées générales sous un symbole concret; c'est sous la forme même du symbole que ces idées se présentèrent à l'esprit de l'écrivain. L'historien doit se représenter celui-ci comme un ardent mystique, non comme un froid dialecticien.

II

vi. 16. Et quand le soir fut venu, ses disciples descendirent à la mer, 17. et montant dans la barque, ils allèrent à l'autre rive de la mer, vers Capharnaüm. Et il faisait déjà nuit, et Jésus n'était pas encore venu à eux; 18. et la mer était agitée par un grand vent qui soufflait. 19. Or quand ils eurent fait environ vingt-cinq ou trente stades, ils virent Jésus, qui

1. V. 15. ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος se réfère au v. 3 : ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος. Plusieurs témoins ont φεύγει au lieu de ἀνεχώρησεν.

2. C'est ce que paraît signifier « le prophète », dans vi, 14, à la différence de i, 21.



marchait sur la mer, et qui était tout près de la barque, et ils furent effrayés. 20. Et il leur dit : « C'est moi, ne craignez pas ». 21. Ils voulurent alors le prendre dans la barque, et aussitôt la barque aborda au lieu où ils allaient.

A suivre sans préoccupation la perspective du quatrième Évangile, il semblerait qu'un temps assez long a dû s'écouler depuis que Jésus s'est soustrait aux sollicitations et aux projets de la foule, jusqu'au moment où les disciples se décident à monter dans la barque ¹ et à naviguer vers Capharnaüm. En reprenant le fil de son récit, l'évangéliste se réfère à la donnée initiale du précédent tableau : pour s'embarquer, les disciples « descendent au bord de la mer ». Ils étaient donc avec la foule sur la hauteur ; car il y a quelque subtilité à dire que les disciples étaient déjà au bord de la mer, mais que ce bord était plus élevé que l'endroit où ils mirent leur barque ² à flot. La descente dont il s'agit correspond à l'ascension de la foule, dans le récit de la multiplication des pains. L'intention des disciples était de gagner la rive occidentale du lac. Il est superflu d'en chercher la raison, puisque l'évangéliste ne la dit pas, et de supposer des instructions particulières de Jésus concernant le retour. Dans les Synoptiques, le Christ se rend sur la rive orientale afin d'y être en paix avec ses disciples ; l'empressement de la foule ayant dérangé ce dessein, il renvoie les disciples en présence du peuple, se réservant de les rejoindre plus tard, comme s'il voulait dérouter la poursuite des Galiléens. La situation n'est pas la même dans le quatrième Évangile, où il semblerait plutôt que le retour

1. « Hoc ideo evangelista videtur dicere ut indicet discipulos in eodem loco mansisse usque ad noctem, Christum exspectantes, sperantes fore ut eundem in locum, unde sese subduxerat, ad eos reverteretur. » MALDONAT, II, 589.

2. Les mss. NBL n'ont pas l'article devant *πλοῖον*. Qu'on le supplée ou non, cette barque ne peut être que celle dans laquelle Jésus était venu avec ses disciples. Cf. VI, 1, 17 et 22.



ait été dès l'abord fixé au soir, et que la retraite de Jésus ait mis les disciples dans l'embarras ; ceux-ci devaient retourner le jour même, avec leur maître, du côté de Capharnaüm, et ils l'attendent le plus tard possible. Ils sont partis à la nuit tombante¹, n'espérant plus le voir arriver et pressés de regagner l'autre bord.

La mer était mauvaise, à cause d'un grand vent qu'il faisait. Mais l'évangéliste n'insiste pas autrement sur cette circonstance. En revanche, il marque la distance déjà parcourue par les disciples lorsqu'ils virent Jésus auprès d'eux. Ils avaient fait vingt-cinq ou trente stades, soit environ cinq kilomètres. D'après les Synoptiques, ils étaient au milieu de la mer². Le lac a douze kilomètres dans sa plus grande largeur ; mais nous ignorons le point de départ des disciples et leur point d'arrivée ; ils étaient dans la partie septentrionale et se dirigeaient sans doute du sud-est au nord-ouest. Ce qui paraît évident, c'est que la donnée approximative du quatrième Évangile est destinée à préciser l'indication générale des Synoptiques. Il n'est pas utile de fonder un argument sur le chiffre, pour établir que vingt-cinq stades font juste le milieu du lac ; mais on est bien moins autorisé encore à soutenir que les disciples, n'ayant pu se rendre un compte exact de l'espace déjà parcouru, à cause de l'obscurité, se trouvaient bien plus près de l'autre bord qu'ils ne pensaient, et qu'ils atteignirent ainsi la rive tout aussitôt qu'ils eurent vu Jésus³. L'intention de l'auteur

1. V. 17. καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Sur la variante : κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία, cf. *supr.* p. 141, n. 2.

2. Dans MATTH. XIV, 24, le ms. B et d'autres témoins lisent : τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίου πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπέχεν (au lieu de μέσον τῆς θαλάσσης ἦν). Si cette leçon est primitive, l'auteur du quatrième Évangile aura pu être induit par là à déterminer la distance. HOLTZMANN, 103.

3. Explication naturaliste du miracle, acceptée par B. Weiss, qui pense retrouver dans ce trait la marque du témoin oculaire. MEYER-WEISS, 241.

n'a certainement pas été de raccourcir la distance à franchir pour atteindre la rive occidentale; et si l'on veut qu'il ait été lui-même dans la barque, on est bien mal fondé à prétendre qu'il s'est fait illusion sur les circonstances réelles de la traversée. Il abrège le récit des Synoptiques, parce qu'il s'en sert comme d'une transition, dont un seul trait a pour lui de l'importance. Mais c'est le comprendre assez mal que de chercher dans ses indications sommaires quelque souvenir personnel qui atténuerait la portée miraculeuse de l'incident rapporté. On remarquera, comme particularité assez caractéristique de sa méthode, que, s'il précise la donnée synoptique touchant le lieu de la rencontre, il néglige la mention de l'heure, qui se trouve dans Marc et dans Matthieu. Peut-être avait-il quelque raison positive de l'omettre, pour le symbolisme du récit¹.

Les disciples, ramant ainsi péniblement au milieu du lac, voient tout à coup Jésus debout sur la mer, tout près de la barque, et ils sont effrayés, comme dans les deux premiers Évangiles, et sans doute pour la même raison. Mais Jean ne le dit pas, soit parce que cette circonstance n'a pour lui aucune signification symbolique, soit parce que l'idée de fantôme, même présentée comme une illusion des disciples², atténuerait l'effet de ce qu'il va dire sur le miracle. En disant que Jésus était « sur la mer³ », il n'a pas voulu signifier la présence du Sauveur sur le rivage, mais bien sur les flots. C'est la vue d'un homme marchant sur l'eau qui terrifie les gens de la barque. Jésus les ras-

1. Dans les Synoptiques, le jour est près de se lever lorsque Jésus rejoint les disciples, et il fait grand jour quand on débarque à Gennésareth (cf. MATTH. XIV, 25, 34-35; MARC, VI, 48, 53-55). Il semble que, dans Jean, tout se passe au milieu de la nuit. Cf. VI, 22 : « Le lendemain ».

2. Cf. MARC, VI, 49; MATTH. XIV, 26.

3. V. 19. θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ σγγῆς τοῦ πλοίου γινόμενον. Cf. MARC, VI, 48-49; MATTH. XIV, 25-26.

sure en leur adressant la parole, comme dans les Synoptiques : « C'est moi, ne craignez pas. » Mais la conclusion du récit n'est pas la même. Dans Marc, Jésus monte aussitôt dans la barque et le vent se calme ; la traversée s'achève sans difficulté¹. Dans Matthieu, Pierre vient à Jésus en marchant lui-même sur l'eau ; il s'y enfonce, parce qu'il a peur ; Jésus l'encourage, lui prend la main, et tous deux montent dans la barque ; après quoi la tempête s'apaise et le voyage se termine comme dans Marc². Il n'y a pas d'autre miracle que la marche sur les eaux, et l'apaisement subit de la tempête. Chez Jean, le miracle de la marche sur les eaux est prolongé en quelque façon jusqu'au terme de la traversée, et l'apaisement de la tempête n'a plus lieu d'être signalé ; les disciples ont bien l'intention de prendre Jésus avec eux dans la barque, mais il n'y monte pas, car la barque arrive incontinent à destination³. L'évangéliste ne dit pas où les disciples descendirent ; on peut déduire, de ce qui précède et de ce qui suit, que ce fut à proximité de Capharnaüm⁴. Marc et Matthieu indiquent le nom de Gennésareth : ce n'est pas pour éviter cette donnée, ou pour la contredire, que Jean ne la reproduit pas, mais parce qu'elle n'ajouterait rien à la signification du récit. Le miracle gagne en relief par l'indication plus vague, au point de vue géographique : « Aussitôt la barque aborda au lieu où ils allaient. »

Saint Augustin et saint Thomas ont eu la sagesse de ne pas vouloir résoudre la contradiction que présentent les récits des Synoptiques et celui de Jean, si on les prend tous comme lettre d'histoire. Saint Jean Chry-

1. MARC, VI, 51-53.

2. MATTH. XIV, 28-34.

3. V. 21. ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπάγον..

4. Cf. VI, 17, 21, 24-25.

sostome, en dépit de l'évidence, supposait que le quatrième Évangile ne parle pas du même fait que les deux premiers. Les modernes ont exercé leur ingéniosité sur la phrase johannique : « Ils voulurent alors le prendre dans la barque », en l'interprétant comme si elle signifiait : « Ils furent alors disposés à le prendre dans la barque », et en supposant que Jésus y monta réellement¹. L'évangéliste ne l'aurait pas dit, parce que la chose allait de soi. Les Synoptiques, de leur côté, auraient omis de dire que l'on avait pris terre aussitôt que Jésus était monté dans la barque. L'artifice de cette combinaison n'a pas besoin d'être démontré. On dit que l'évangéliste a voulu marquer la succession de sentiments différents chez les disciples : ils avaient peur de l'homme qu'ils voyaient sur l'eau ; rassurés par Jésus, ils sont disposés à le prendre avec eux. Mais si l'idée de l'évangéliste avait été qu'ils le prirent réellement, il n'aurait pas manqué de dire : « Ils le prirent alors volontiers dans la barque² », et il n'aurait pas fait ressortir leur intention, avec la circonstance de l'atterrissage immédiat, qui en exclut l'accomplissement. N'est-il pas presque ridicule d'admettre que Jésus serait monté dans la barque pour en descendre aussitôt ? On oublie que l'apaisement de la tempête, dans les Synoptiques, n'a plus aucune raison d'être si la barque arrive à destination dès que Jésus y est entré : le récit des deux premiers Évangiles laisse clairement entendre qu'on a continué de naviguer en mer calme jusqu'au pays de Gennésareth. Pour concilier les évangélistes, il faut dire que Jean abrège et transforme la conclusion du récit, dans une intention didactique, voulant faire entendre que le Verbe incarné, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas

1. Voir SCHANZ, 268.

2. Il faudrait en effet : θέλοντες οὖν λαβόν (MEYER-WEISS, 240).

soumis aux lois de la matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur¹. Tout au plus peut-on soupçonner qu'il s'est abstenu de dire que Jésus s'était trouvé à terre avec les disciples, sans monter avec eux dans la barque, afin de ne pas contredire ouvertement les Synoptiques. Il ne condamne aucunement la relation de ses devanciers au point de vue de l'histoire. Ce point de vue n'est pas le sien. On n'entre pas dans son esprit en corrigéant ou complétant d'après lui les anciens Évangiles. Comme il ne veut que donner un enseignement, on ne doit pas discuter avec lui la matérialité des faits, ni lui reprocher les libertés qu'il prend avec la tradition. Il n'a pas voulu grossir² ni diminuer le miracle; il a voulu l'interpréter, dans le sens qui vient d'être dit, pour servir d'introduction aux discours qu'on va lire. La multiplication des pains est l'introduction principale; mais celle-ci n'est pas inutile. Deux miracles symboliques préparent l'instruction qui se rapporte à la troisième Pâque, tout comme il est arrivé pour les deux précédentes, le miracle de Cana et l'expulsion des vendeurs se rattachant à la première, la guérison du fils de l'officier royal et celle du paralytique de Béthesda, à la seconde. Ajoutons que l'auteur a suivi les Synoptiques d'aussi près que son but didactique le lui permettait. Le miracle de la marche sur les eaux se trouvait tout à point pour montrer, dans ce retour de Jésus à son pays terrestre, le symbole de la rentrée du Fils de l'homme dans sa gloire éternelle, et des conditions de son immortalité³.

1. HOLTSMANN, 104.

2. Opinion de plusieurs critiques. Le rapport que l'on signale avec Ps. cvii, 23-30, paraît aussi fort sujet à caution.

3. HOLTSMANN, *loc. cit.*



III

vi. 22. Le lendemain, la foule qui était restée sur l'autre bord de la mer savait qu'il n'y avait en là qu'une seule barque, et que Jésus n'était pas entré dans la barque avec ses disciples, mais que les disciples seuls étaient partis; 23. mais il vint des barques de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain sur lequel le Seigneur avait rendu grâces. 24. Lors donc que la foule s'aperçut que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils montèrent eux-mêmes dans les barques et vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus. 25. Et l'ayant trouvé sur l'autre bord de la mer, ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici? » 26. Jésus leur répondit et dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés. 27. Tâchez d'avoir, non la nourriture périssable, mais la nourriture qui reste en vie éternelle, (celle) que le Fils de l'homme vous donnera; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau. »

28. Alors ils lui dirent : « Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu? » 29. Jésus répondit et leur dit : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » Et ils lui dirent : « Quel signe fais-tu donc, pour que nous le voyions et que nous croyions en toi? Quelles sont tes œuvres? 31. Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger du pain du ciel. » 32. Et Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le véritable pain du ciel. 33. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » 34. Et ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain. » 35. Jésus leur dit : « Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura (jamais) faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. 36. Mais je vous ai dit que vous n'avez vu et que vous ne croyez pas. 37. Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors. 38. Car je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. 39. Et c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. 40. Car c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et que je le ressuscite au dernier jour. »

Ayant ramené Jésus et les disciples sur la rive occidentale du lac de Tibériade, l'évangéliste revient à la foule qui était restée sur la rive orientale. Il s'exprime comme



si tout ce qui vient d'être raconté de la traversée avait eu lieu au commencement et vers le milieu de la nuit, et il dit : « le lendemain », c'est-à-dire le matin du jour qui suivit celui de la multiplication des pains. « Le lendemain » donc, la foule qui avait vu le miracle, toujours soucieuse de retrouver Jésus, et jugeant qu'il était définitivement parti de son côté, résolut de se rendre à Capharnaüm. Rien absolument n'invite à supposer qu'une portion peu considérable du peuple était restée là, et que le reste s'était dispersé¹, ou bien que les demeurants cherchaient d'abord sur le rivage une barque où Jésus aurait pu se trouver, s'il voulait s'en retourner². L'évangéliste ne songe pas à expliquer comment on a pu se procurer assez de barques pour le transfert de cinq mille hommes ; il prépare, un peu gauchement pour notre goût, la mise en scène du grand discours qu'il a en vue sur le pain de vie. La foule savait bien que, la veille, il n'y avait là qu'une seule barque, celle où les disciples étaient montés, à la nuit tombante ; et elle savait aussi que les disciples étaient partis sans Jésus. Comment la multitude qui suivait le Sauveur était-elle venue derrière lui sur la rive orientale ? On ne nous le dit pas. Il faut supposer qu'elle n'était pas venue par eau, puisqu'elle n'avait pas un seul esquif à sa disposition. Elle se propose d'aller à Capharnaüm, n'ignorant pas que les disciples y sont retournés, et pensant que Jésus ne manquera pas de les y rejoindre. Une circonstance fortuite la dispense de faire la route à pied, en longeant le bord du lac. Il arrive des barques de Tibériade à proximité de l'endroit où s'était faite la multiplication des pains, et où la foule était restée, attendant Jésus. Le peuple monte dans les barques et vient à Capharnaüm. Cette indication générale doit nous suffire. Il ne faut pas

1. Schanz, Meyer-Weiss, etc.

2. MEYER-WEISS, 243.

demander combien il y avait de barques, ni comment ceux qui les montaient se sont décidés à prendre tant de passagers et à les conduire sur l'autre bord¹. On peut croire, si l'on veut, que les possesseurs de ces barques cherchaient aussi Jésus. Ce que l'évangéliste tient à faire entendre, on aurait tort de le contester², c'est que les gens qui ont été les témoins de la multiplication des pains se trouvent encore les témoins indirects de la traversée miraculeuse ; selon lui, Jésus est censé n'avoir pas dû être à Capharnaüm avant eux ; c'est pourquoi ils sont tout étonnés de le rencontrer sur le rivage où ils abordent. Les barques sont venues de Tibériade ; il n'en pouvait venir de Capharnaüm, Jésus y étant dès l'aube avec ses disciples. La foule est supposée avoir compris que, personne n'étant venu de Capharnaüm, Jésus y était attendu par les siens.

« Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? » Le « quand » implique ici le « comment »³. Mais l'auteur ne perd pas de temps à développer la question de la foule. Le cadre est tracé pour le discours de Jésus, et la description fait place à l'enseignement. Si la foule, par ses propos, n'atteste pas directement la traversée miraculeuse, c'est qu'elle n'en est pas instruite ; elle rend témoignage pour le lecteur ; mais l'évangéliste s'est bien gardé de lui prêter un autre sentiment que celui de la surprise et de la curiosité la plus vulgaire. On peut dire que le peuple ne soupçonne pas le miracle, et que son aveuglement le fait ressortir. Au lieu de répondre à la demande qui lui est adressée, Jésus fait une remarque sur le motif qui engage la foule à

1. « Une petite flotte aurait été nécessaire. » HOLTSMANN, 104.

2. B. WEISS (*op. cit.* 213), qui supprime le miracle dans la traversée, ne veut pas non plus que l'évangéliste ait eu l'intention de le mettre en relief.

3. « Interrogant ergo, non quomodo venerit, ne quid de ejus per mare ambulatione suspicare videantur, sed quando venerit, ut ex tempore et ex ejus responso colligant quomodo venerit. » MALDONAT, II, 590.

venir le trouver : ce n'est pas à cause des miracles ¹, car elle ne sait pas les voir ni les discerner. Pour suivre jusqu'au bout la pensée de l'évangéliste, ajoutons que la foule ne sait pas comprendre les miracles, même quand ils ont frappé ses yeux et attiré son attention ; si on la voit si empressée aujourd'hui, c'est que Jésus lui a donné hier du pain à satiété. Est-ce pourtant de cette nourriture périssable qu'elle devrait se préoccuper ? Ne devrait-elle pas poursuivre plus ardemment la nourriture de vie éternelle que donne le Fils de l'homme, et que lui seul peut donner, ayant reçu à cet effet mission du Père ? Il n'est pas malaisé de reconnaître que l'écrivain a cherché sa transition du récit au discours, du cadre à l'enseignement, et que la leçon sur le pain de vie est amenée par un artifice analogue à celui qui introduit la leçon sur la nouvelle naissance dans l'histoire de Nicodème, ou la leçon sur l'eau de vie dans l'histoire de la Samaritaine. A propos d'une question commune, Jésus énonce un symbole que l'interlocuteur ne peut pas comprendre ; il le développera jusqu'au bout, l'interlocuteur comprenant de moins en moins. Le commentateur est prévenu de s'attacher avant tout à la pensée de l'évangéliste : c'est tenter l'impossible que de vouloir déterminer ce qui a été dit réellement soit par Jésus, soit par ses auditeurs, dans la circonstance qu'indique le récit.

Done, ce ne sont pas des provisions de bouche qu'il faut acquérir, qu'il faut « faire ² », mais la provision de vie éternelle que le Messie, venu du ciel, est qualifié pour donner. En multipliant le pain terrestre, il s'est manifesté comme celui que le Père autorise ³ auprès des hommes

1. Il s'agit de tous les miracles dont la foule a été témoin, et non seulement des deux derniers. Cf. vi, 2.

2. V. 27. ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρωσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.

3. τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.

pour leur procurer la nourriture éternellement vivifiante. La foule ne songe pas qu'à manger du pain, puisqu'elle voulait s'emparer de Jésus pour le faire roi ; mais ce désir même n'avait rien de spirituel ; c'était toujours l'appétit d'un bien matériel, non du vrai pain de vie. La nourriture terrestre est dite périssable en tant que corruptible en elle-même et passagère dans son effet. Ce qu'il faut entendre par la nourriture « qui demeure à vie éternelle », le reste du discours le montrera. Ce n'est pas seulement la bonne nouvelle de l'Évangile¹, mais tous les biens spirituels que l'Évangile annonce, et la foi, et Jésus lui-même². Le sceau du Père sur le Fils de l'homme n'est pas uniquement la vocation providentielle du Messie, mais son sacre par l'incarnation³, qui a été pour lui ce qu'est le sceau du baptême pour ses fidèles, et dont les miracles sont comme le témoignage permanent. Celui qui a posé ce sceau sur le Fils de l'homme n'est pas autre que le Père, c'est-à-dire Dieu même⁴. Et l'on voit maintenant pourquoi l'auteur s'est abstenu de dire que le Christ avait été baptisé par Jean. Le Précurseur a pu voir Jésus dans l'eau du Jourdain, mais c'est Dieu qui a baptisé le Christ par le Verbe-esprit.

Les Juifs demandent ce qu'il faut faire pour obtenir le don surnaturel que Jésus a en vue ; ils voudraient savoir quelles œuvres particulières Dieu réclame de ceux qui souhaitent l'obtenir. Ce qu'ils sollicitent n'est pas une ins-

1. MEYER-WEISS, 247.

2. « C'est le Fils de l'homme qui la donne, et il est lui-même cette divine nourriture dans son adorable chair, dans son esprit, dans sa parole et dans sa grâce. » LE MAISTRE DE SACY, *Le saint Évangile selon s. Jean* (Bruxelles, 1717), 255.

3. C'est, avec des nuances diverses, l'opinion de s. Hilaire, s. Cyrille d'Alexandrie, s. Augustin, Maldonat

4. « Credo graecum articulum *ò* vim habere relativi ; itaque non esse sensum ; Deus Pater signavit, sed : *Pater signavit* qui Deus est. Quod etsi re idem est, hoc est dictum efficacius. » MALDONAT, II, 594.

truction sur la meilleure façon d'accomplir la Loi. Jésus répond que les exigences de Dieu ne vont pas à plusieurs œuvres différentes, mais à l'œuvre essentielle de la foi¹ : il faut croire à celui que Dieu envoie. Les interrogateurs comprennent bien que Jésus parle de lui-même, et qu'il se désigne comme le Messie. La nouvelle question qu'ils lui posent laisse voir que les miracles dont ils ont été témoins ne sont pas, selon eux, des preuves certaines de sa qualité messianique. « Quel signe fais-tu donc, pour que nous le voyions, et que nous croyions en toi ? Quelles sont tes œuvres ? » Cette façon de réclamer un grand miracle a de quoi surprendre chez des gens qui, la veille, après la multiplication des pains, étaient prêts à saluer Jésus comme roi, c'est-à-dire à le reconnaître pour leur Messie. Auraient-ils donc changé d'avis, ou sont-ils moins faciles à persuader que le jour précédent ? De cette contradiction apparente les uns déduisent que les interrogateurs n'avaient pas assisté au miracle de la multiplication des pains ; les autres, que cette multiplication n'avait pas été miraculeuse, ou que la foule n'en avait pas été frappée ; on y voit une preuve de l'endurcissement des Juifs, ou bien l'on observe que l'appétit du merveilleux est insatiable, et que Jésus lui-même a provoqué la demande d'un signe extraordinaire, en disant que le pain commun n'est rien, et qu'il faut chercher le pain de vie éternelle ; une explication beaucoup plus ingénieuse² consiste à dire que les Juifs sont en droit de solliciter un nouveau signe qui autorise indubitablement Jésus comme Messie, puisqu'il a refusé de faire la seule chose qui attesterait sa mission, prendre le titre de roi d'Israël. Toutes ces conjectures méconnaissent la véritable nature

1. « Fidem vocat *opus Dei*, non quia Dei donum est, etsi re quidem vera est, sed quia Deo gratum est atque conveniens. » MALDONAT, II, 595.

2. MEYER-WEISS, 249. Cf. SCHANZ, 275.

des données à interpréter. Si l'on suit la pensée de l'évangéliste, il est certain que les interlocuteurs ont assisté à la multiplication des pains ; Jésus lui-même vient de leur dire : « Vous me cherchez parce que vous avez mangé des pains ». Il est certain aussi que la multiplication des pains a été un grand miracle, et que la foule en a été ravie. L'insistance que mettent les Juifs à réclamer un nouveau signe est une preuve de mauvaise volonté ; mais c'est justement cette mauvaise volonté qui jure avec l'empressement de la veille ; et si l'on veut que la foule ait été déconcertée par la fuite de Jésus, on ne voit pas pourquoi elle le suit toujours ; on voit encore moins qu'elle ait soupçonné en Jésus l'idée d'une mission autre que celle de Messie comme elle l'entendait elle-même, et qu'elle ait voulu un signe extraordinaire à l'appui de ce rôle inconnu. L'équilibre du récit doit être cherché dans les idées, non pas dans les traits matériels de la description, qui, étant symboliques, peuvent sembler contradictoires sans l'être en réalité. Jamais, dans les trois premiers Évangiles, Jésus ne se présente ouvertement au peuple comme le Messie promis. En disant que la foule avait voulu s'emparer de Jésus pour le faire roi, l'évangéliste a beaucoup moins décrit un incident du ministère galiléen qu'il n'a fait ressortir une disposition générale des Juifs à s'attacher à Jésus, si Jésus avait voulu se poser en Messie national. Dans la circonstance présente, il ne rapporte pas un détail particulier des entretiens que le Sauveur a eus avec les gens de Galilée, mais il signifie, par la question posée, l'aveuglement de la masse qui ne trouvait pas que les œuvres de Jésus fussent celles du libérateur attendu. La contradiction n'existe que dans la mise en scène ; elle n'affecte que la logique extérieure, l'économie littéraire du chapitre, non le fond des choses, qui se ramène à deux idées très simples : le peuple juif aurait cru volontiers à ce que Jésus n'était pas et ne voulait pas être ; il refusait de croire



à ce que Jésus était, bien que Jésus dit et fit tout ce qu'il fallait pour être reconnu des âmes de bonne volonté ; les miracles auraient suffi si Jésus avait flatté les aspirations du peuple ; les miracles ne comptaient pas, et l'on en réclamait toujours d'autres et de plus grands, parce qu'il ne faisait pas ce que l'on espérait. Ces vues correspondent à la situation générale du Sauveur à l'égard de ses compatriotes, en tant que cette situation avait besoin d'être définie par les chrétiens, dans leurs controverses avec les Juifs, à l'époque où l'Évangile fut écrit. Ajoutons que la demande d'un signe a pu être introduite dans ce dialogue, tout simplement parce qu'une telle demande a lieu, dans les Synoptiques, après la seconde multiplication des pains¹.

Oublions donc, avec l'auteur, que les Galiléens ont voulu hier acclamer Jésus en qualité de roi messianique, et suivons leur raisonnement d'aujourd'hui. Jésus demande que l'on croie en lui, qu'on l'accepte comme le Messie envoyé de Dieu. Les Juifs répondent que le Messie doit donner des signes, faire des miracles en rapport avec le grand rôle qui est le sien : Moïse, qui n'était pas le Messie, a donné au peuple, dans le désert, une nourriture miraculeuse, la manne, un aliment céleste, comme il est dit dans l'Écriture² ; Jésus n'en a pas tant fait encore, et il devrait faire davantage³. S'il fallait prendre ces paroles et tout ce qui précède comme lettre d'histoire, les interlocuteurs de Jésus condamneraient eux-mêmes implicitement ce qu'ils ont voulu faire la veille. On dit que

1. Cf. MARC, VIII, 11-12 ; MATTH. XVI, 1-4.

2. La citation est prise librement du Ps. LXXVIII, 24 (cf. Ex. XVI, 4). Dans le psaume, le sujet de la phrase est Dieu, non Moïse. Mais cette circonstance n'importe pas à l'argumentation.

3. La tradition rabbinique (*Midrasch Cohélet*, f. 84, 4, allégué dans MEYER-WEISS, *loc. cit.*) supposait que le Messie renouvellerait le miracle de la manne.

L'évangéliste a rattaché à la multiplication des pains une demande qui fut faite à Jésus dans une autre occasion et par d'autres personnes ¹. Rien n'est plus vraisemblable. Mais cette demande a toute chance de représenter celles qu'on trouve dans les Synoptiques. La manne y est introduite à cause de la multiplication des pains et du pain de vie. Il n'y a pas lieu d'y chercher les éléments d'un fait historique distinct de ce qui est connu par ailleurs. L'enchaînement du dialogue laisse même passablement à désirer, si on le prend pour une conversation réelle. Suivant son habitude, l'évangéliste suit plutôt le fil de ses idées qu'il n'a souci des péripéties logiques de l'entretien. Le jeu du dialogue n'est pour lui qu'un moyen d'enseignement, non un artifice de romancier. Les pains multipliés rappellent la manne du désert ; les pains et la manne sont les symboles du pain de vie. C'est à ce pain de vie qu'il fallait en venir, et l'on y est arrivé.

Sans nommer Moïse, les Galiléens ont sous-entendu, dans leur raisonnement, que Moïse s'était autorisé par un miracle auprès des enfants d'Israël. Jésus leur répond que ce n'est pas Moïse qui leur a donné le pain du ciel, mais Dieu, et que, de plus, la manne n'est pas le vrai pain du ciel, que le vrai pain céleste est celui que Dieu propose maintenant aux hommes, et dont la manne se trouve avoir été le symbole. Dans le premier membre de phrase : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel », ce pain est encore la manne, ainsi appelée conformément au témoignage de l'Écriture alléguée par les Juifs ; le pain de vie en est distingué, dans le membre suivant, par l'épithète familière à l'auteur : « Mais c'est mon Père qui vous donne le pain du ciel, le vrai ² ». Supposer que le

1. MEYER-WEISS, 250.

2. V. 32. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.

pain de vie est déjà désigné dans le premier membre, serait substituer une équivoque au symbolisme du discours. D'ailleurs, les deux membres se correspondent dans une antithèse régulière : ce n'est pas Moïse, c'est le Père qui a donné la manne ¹, et qui donne maintenant le pain de vie. Les Juifs, parlant de la manne, ont dit : « nos pères » ; Jésus, dans sa réponse, met ses interlocuteurs à la place de leurs pères, comme s'ils avaient eux-mêmes profité de la manne. Cette façon d'identifier la nation avec ses ancêtres, et de l'interpeller comme un corps auquel n'appartient pas celui qui parle, est peut-être plus naturelle sous la plume de l'évangéliste que dans la bouche de Jésus ². Le vrai pain du ciel, continue le Sauveur, le pain de Dieu est celui qui descend du ciel, pour donner la vie au monde. Il est clair, pour le lecteur du quatrième Évangile, que Jésus parle de lui-même. Les auditeurs du Christ, si le discours leur avait été tenu en ces termes, eussent été excusables de ne pas comprendre. Et en effet, ils ne comprennent pas. L'évangéliste leur fait faire sur le pain de vie un contresens analogue à celui que la Samaritaine a fait à propos de l'eau de vie. Ils s'imaginent que Jésus parle d'un pain miraculeux, d'un pain de santé ou d'immortalité, qui soutiendrait indéfiniment le corps de l'homme. Jésus ne nie pas que la manne ait été envoyée du ciel, mais qu'elle ait été en elle-même une nourriture céleste ; il n'y a qu'un aliment céleste, un pain de Dieu, à savoir le Verbe incarné. Les auditeurs, en demandant « pour toujours » le pain de vie, ne songent pas au pain qui leur a été distribué la veille, mais à un aliment d'autre sorte, à un pain magique ; on dirait une caricature de la prière : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ³ », tandis que la déclaration de

1. Cf. Ex. xvi, 15.

2. Voir pourtant MARC, x, 5.

3. Remarque de HOLTZMANN, 107.



Jésus en est l'explication transcendante et symbolique. Leur demande n'est pas censée impliquer un sentiment d'ironie ou de défiance ¹. Selon leur raisonnement, Jésus, pour se mettre au-dessus de Moïse, devrait faire quelque chose d'analogue à ce que Moïse a obtenu pour le peuple dans le désert. Ils ne voient pas que le pain de vie offert à tous les hommes est d'une tout autre nature que la manne donnée à Israël.

Jésus se désigne lui-même comme le pain de vie ² dont il a voulu parler, et il explique pourquoi il est ce pain de vie : « Qui vient à moi n'aura pas faim, et qui croit en moi n'aura jamais soif ³. » Il faut donc venir à Jésus pour recevoir le pain de vie, et croire en lui pour se l'approprier. Ce n'est pas à dire que le Christ soit le pain de vie seulement parce qu'il est la révélation de Dieu et l'objet de la foi. Il est la grâce en même temps que la foi, ou plutôt il est Dieu donné à la foi. La pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan dans cette partie du discours, mais elle est présente à l'esprit de l'auteur, étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. L'image de l'eau de vie est rappelée implicitement, pour être associée à celle du pain de vie. Mais cette assertion de Jésus est plutôt destinée à définir sa véritable situation à l'égard des croyants, c'est-à-dire à édifier le lecteur de l'Évangile, qu'à éclairer ses auditeurs; car il ajoute aussitôt, sans attendre l'effet de ses paroles : « Je vous l'ai dit, vous m'avez vu, et vous ne croyez pas ». Jésus se réfère à ce qu'il a dit pour commencer ⁴ : « Vous me cherchez, non parce que vous avez

1. Cf. iv, 15, le cas de la Samaritaine.

2. « Panem vitae, hebraica phrasi, id est vitalem, vivificum appellat, quia ipse est qui vere hominibus vitam praestat. » MALDONAT, II, 600.

3. Cf. iv, 14.

4. C'est l'interprétation la plus naturelle du grec : ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑώρακατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Il ne paraît pas utile de discuter ici les autres. Voir SCHANZ, 277.

vu des miracles, mais parce que vous avez mangé des pains ». Ils auraient dû reconnaître à ses miracles l'envoyé de Dieu; ils ont vu la gloire du Verbe incarné; cependant ils n'ont pas compris, ils n'ont pas cru réellement; ils ont rejeté le pain de vie, avant que Jésus se fût désigné lui-même à eux sous cette définition. Aussi bien ceux qui ne croient pas en lui sont-ils réprouvés du Père ¹. « Tout ce que le père me donne viendra à moi, et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors », je ne le repousserai pas ². Il n'est pas question de jugement, ni de damnation. Le Père a ses élus qu'il donne au Fils pour être sauvés par lui : ceux-là viendront au Christ, et il se gardera de les chasser; il n'omet rien de ce qu'il faut pour les gagner à lui. Il est descendu du ciel pour accomplir sur la terre la volonté de celui qui l'a envoyé; or la volonté de Dieu est que tous ceux qu'il donne à son Fils soient sauvés et qu'ils arrivent à la résurrection glorieuse; ceux qui voient le Fils et croient en lui auront part à cette résurrection, parce que le Fils est à même de leur donner la vie éternelle. Voir ³ le Fils n'est pas fixer les yeux sur le visage du Sauveur, mais discerner le Fils de Dieu dans ses œuvres, pour s'attacher à lui par la foi. Ainsi la vie éternelle a son commencement dans la foi, son couronnement dans la résurrection. Celle-ci n'est pas adventice à celle-là, comme un élément traditionnel juxtaposé à la notion johannique de la vie éternelle. Le concept de la vie, dans le quatrième Évangile,

1. Il faut suppléer cette idée comme transition à ce qui suit. Il s'agit ici d'affirmer la condamnation des Juifs incrédules (SCHANZ, 278), non d'expliquer l'insuccès de Jésus auprès d'eux (MEYER-WEISS, 254).

2. Cf. IX, 34. Il ne paraît pas nécessaire de regarder cette locution comme une application actuelle de ce qui est dit, MATTH. XXII, 13, des ténèbres extérieures.

3. Le mot grec dit plus que voir simplement : πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν. Cf. v. 36, *supr. cit.* p. 258, n. 4, et II, 23; VII, 3; XX, 6.

n'embrasse pas seulement la régénération spirituelle de l'homme, mais ce qu'on pourrait appeler sa régénération physique par la résurrection, tout comme la vie divine du Verbe incarné implique la résurrection de Jésus ¹.

Reste à expliquer, dans la suite du discours, comment la foi au Christ conduit à la résurrection de la chair. Pour le moment, il est clair que les incrédules au Fils ne sont pas les élus du Père : la question du rapport de la prédestination et de la grâce divines avec la liberté humaine n'est pas touchée même indirectement. Ces hautes considérations s'adressent aux lecteurs de l'Évangile, et n'ont jamais pu être présentées par Jésus, en cette forme, à son auditoire galiléen. La perspective de la vie éternelle et de la résurrection finale s'oppose aux rêves de grandeur temporelle qu'entretiennent les Juifs. On remarquera que l'antithèse des deux idées, du messianisme juif et du messianisme chrétien, n'est jamais formulée avec cette rigueur dogmatique dans les trois premiers Évangiles.

IV

vi. 41. Et les Juifs murmurèrent contre lui, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel. » 42. Et ils disaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : Je suis descendu du ciel ? » 43. Jésus répondit et leur dit : « Ne murmurez pas entre vous. 44. Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. 45. Il est écrit dans les Prophètes : « Et ils seront tous enseignés de Dieu. » Quiconque a entendu le Père et a été instruit (par lui), vient à moi. 46. Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est de Dieu ; celui-là a vu le Père. 47. En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui croit a la vie éternelle. 48. Je suis le pain de vie. 49. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. 50. Voici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange

1. Cf. GRILL, 295, n. 1.

ne meure pas. 51. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. »

En entendant Jésus affirmer qu'il est le pain vivant qui descend du ciel, et le Fils de Dieu, les Juifs murmurent. Dans le quatrième Évangile, « les Juifs » sont toujours les incrédules à Jésus. L'emploi de ce nom signifie donc ici que la demi-foi galiléenne se tourne maintenant en incrédulité judaïque¹. Les Juifs qui se scandalisent ne peuvent être un nouvel auditoire, puisqu'ils ont entendu le discours précédent, ni une partie seulement de ceux qui ont entendu ce discours, quelques pharisiens qui seraient venus de Jérusalem ou de Judée et se seraient glissés parmi les Galiléens², puisque l'on verra bientôt que tout le monde est scandalisé, et que les Douze resteront seuls auprès de Jésus. L'évangéliste a voulu montrer que les Galiléens, dont il saurait employer le nom provincial³, s'étaient comportés à l'égard du Sauveur comme le reste des Juifs, comme les habitants de Jérusalem et de la Judée. Les Juifs qui « murmurent » sont donc la foule dont il a été question précédemment. Sans doute on dira plus tard que la suite de cet entretien eut lieu dans la synagogue de Capharnaüm, en sorte qu'il faudra supposer, tant pour le Christ que pour son auditoire, un déplacement dont le lecteur n'a pas été averti. Mais ce déplacement n'est qu'un détail de la mise en scène, et c'est bien le même spectacle qui continue : le discours de Jésus se déroule en multipliant ses déclarations sur le pain de vie, qui est lui-même, et la foule galiléenne va toujours comprenant moins et se scandalisant davantage, jusqu'à rupture complète. Le thème de l'évangéliste dans tout ce

1. MEYER-WEISS, 258.

2. SCHANZ, 280.

3. Cf. IV, 45.



chapitre est donc facile à discerner : au point de vue didactique, il s'agit d'expliquer, par le symbole du pain vivifiant, la mission du Christ et le salut ; au point de vue historique, que l'auteur a su rattacher de la façon la plus étroite au développement de la doctrine, il s'agit d'expliquer le peu de succès que Jésus a obtenu dans sa patrie, et l'échec du ministère galiléen ; à la fin du discours, la séparation est accomplie. Inutile d'observer que les relations de Jésus avec les Galiléens, de son enseignement avec leur foi, ont été plus complexes, et que l'on a présenté, sous la forme d'une histoire particulière, comme une philosophie générale de la prédication galiléenne et de ses résultats. Il ne faut donc pas s'étonner que le cadre soit un peu flottant, ni s'ingénier à reconnaître les parties du discours qui auraient été prononcées au bord de la mer, et celles que Jésus auraient dites dans la synagogue. Jésus parle aux Galiléens, et en même temps, par la bouche de Jésus, l'évangéliste combat les Juifs de son temps, Les Juifs, remarque saint Cyrille, ont toujours murmuré contre les envoyés de Dieu : ne murmuraient-ils pas déjà contre Moïse ¹ ? Les contemporains de Jésus, dit saint Jean Chrysostome, voulaient le proclamer roi après qu'il leur eut donné le pain matériel ; ils ne veulent plus de lui quand il leur offre le pain spirituel. Cette anthithèse a été voulue par l'auteur ; mais elle a visiblement une signification symbolique. Elle est indiquée déjà dans les Synoptiques, où la parole : « Défiezz-vous du levain des pharisiens », est mise en rapport avec la multiplication des pains ², comme si l'on voulait insinuer que le pain donné par Jésus est la vérité, le salut qui viennent de lui. Mais le symbolisme a plus de relief dans le quatrième Évangile, où le miracle même devient

1. Cf. NOMB. XI, 1 ; XIV, 27 (Septante).

2. MARC, VIII, 14-21 ; MATTH. XVI, 5-12.



une allégorie, et où la métaphore du pain fournit la matière d'un multiple enseignement.

Voici donc ce que « murmuraient » les Juifs : « N'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant qu'il est descendu du ciel. » Il n'est pas possible, évidemment, de raisonner avec une simplicité plus grossière sur la doctrine spirituelle que le Christ vient de signifier. D'où vient que tout ce monde est si bien au courant de la parenté de Jésus ¹ ? Joseph et Marie étaient-ils connus de toute la Galilée ? En pressant le discours, on ferait presque dire aux Galiléens que Joseph vit encore ². Il n'est assurément pas invraisemblable qu'un certain nombre de personnes, en dehors de Nazareth, aient pu connaître Joseph et Marie, et un plus grand nombre savoir leurs noms. Mais ce qui se lit en cet endroit du quatrième Évangile est très facile à entendre comme un écho de ce que disent les habitants de Nazareth, selon les Synoptiques ³, lorsque Jésus vient prêcher dans leur synagogue. L'insuccès du Sauveur dans son pays ne figure-t-il pas, en quelque manière, l'insuccès de la prédication évangélique auprès des Juifs ? Notre auteur l'a ainsi compris, à l'exemple de Luc, et il transpose les paroles que rapportent les premiers Évangiles ; il transpose même la synagogue, car on peut croire que la synagogue de Capharnaüm, dont il sera question plus loin, fait pendant à la synagogue de Nazareth. Quant à ce que disent les Juifs sur le père de Jésus, il ne prend pas la peine de le combattre.

Certains critiques ont argué de ce passage pour soutenir que Jean n'admettait pas la conception virginale. Le silence

1. MALDONAT (II, 606) pose la question, et la résout assez facilement en admettant que l'auditoire est formé d'habitants de Capharnaüm ; mais cette supposition est contredite par l'Évangile.

2. Cf. SCHANZ, 251.

3. MARC, VI, 4-6 ; MATTH. XIII, 53-57 ; LUC, IV, 22.

de l'évangéliste sur ce point ¹ a été expliqué plus haut. Ici, l'auteur ne fait autre chose que reproduire l'opinion des Juifs sur l'origine de Jésus, et ce qu'il oppose à cette opinion est l'idée de l'origine céleste, éternelle, du Verbe incarné. L'idée de la conception virginale n'aurait pas été suffisante, à son point de vue, pour écarter l'erreur judaïque: de ce que Jésus est né d'une vierge, on ne conclurait pas qu'il est le pain vivant, descendu du ciel. Naturelle ou surnaturelle, l'origine terrestre est laissée de côté par Jean, préoccupé uniquement de l'origine céleste et divine. S'il ne répond pas à l'objection des Juifs, c'est qu'il ne regarde pas cette objection comme la cause réelle, mais bien comme l'effet de leur incrédulité ². Peu importe l'origine terrestre de Jésus, s'il apparaît manifestement comme l'incarnation du Verbe éternel. Les Juifs ne songeraient pas à tirer argument de ce que semble avoir été sa naissance temporelle, et des circonstances qui y touchent, s'ils étaient capables de comprendre le don qu'il offre au monde, la grandeur surnaturelle de sa mission, le caractère divin de sa personne.

Mais pourquoi les Juifs sont-ils incrédules, si l'objection qui paraît les arrêter n'est pas la raison profonde et véritable de leur incrédulité? Jésus l'a déjà dit ³: ceux-là seulement viennent à lui que le Père lui a donnés. Il redit la même chose sous une autre forme, c'est-à-dire que l'évangéliste poursuit l'explication de sa propre pensée, cette explication transcendante de l'incrédulité judaïque n'ayant pas pu être proposée dans une conversation réelle entre Jésus et ses auditeurs. La provenance n'en est pas difficile à établir: on se trouve encore en présence d'une transposition et d'une interprétation de la

1. Cf. *supr.* p. 164.

2. MEYER-WEISS, *loc. cit.*

3. Vv. 37, 39.

donnée synoptique sur l'endurcissement des Juifs ¹. Jean citera bientôt un autre passage d'Isaïe, mais il a présent à l'esprit celui que les Synoptiques ont introduit après la parabole du Semeur ², et qu'il paraphrase à sa manière, sans alléguer le texte. « Nul ne peut venir à moi, dit Jésus, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire. » Si donc les Juifs ne viennent pas au Christ, c'est qu'ils ne sont pas attirés par le Père ; ils ne sont pas de ceux que le Père a donnés au Fils ; ils ne sont pas prédestinés au salut. L'incrédulité d'Israël est expliquée, pour autant qu'il y a explication, par le dessein mystérieux et insondable de la Providence. La question ultérieure, que saint Paul a formulée, sauf à la retirer aussitôt devant le principe de l'incompréhensibilité divine ³, n'a pas même été posée. Jean ne scrute pas le motif de la prédestination. Jésus est venu sur la terre pour « réunir les enfants de Dieu qui étaient dispersés ⁴ ». Ceux qui ne viennent pas à lui n'avaient pas cette vocation d'enfants de Dieu ; ceux qui sont de Dieu écoutent la parole de Dieu, et si l'on n'écoute pas Jésus, c'est que l'on n'est pas de Dieu ⁵. D'autre part, l'évangéliste a déjà dit que le Verbe lumière donne à tous ceux qui le reçoivent la faculté de devenir enfants de Dieu ⁶. Il croit donc à la fois, sans le dire expressément, que l'élection et la réprobation résultent d'un secret dessein de la Providence, et que c'est néanmoins pour avoir librement accepté ou rejeté la parole du salut que l'on est enfant de Dieu ou enfant du diable ⁷. « Être de Dieu ⁸ » ou « être de la

1. Cf. MARC, IV, 11-12 ; MATTH. XIII, 10-15 ; LUC, VIII, 10 (JEAN, XII, 40). *Supr.* p. 100.

2. IS. VI, 9-10.

3. ROM. XI, 33-36.

4. XI, 52.

5. Cf. VIII, 47.

6. I, 12.

7. VIII, 44.

8. VIII, 47.

vérité ¹ », s'entend d'une disposition morale ², mais c'est une disposition que l'homme seul ne peut se donner à lui-même. Dans notre passage, l'action providentielle est au premier plan, et l'on n'a pas égard à la liberté de l'homme. L'attrait exercé par le Père n'est pas la grâce nécessitante de Calvin ou celle des jansénistes, ni la grâce efficace des thomistes, mais il n'est pas davantage la grâce suffisante des molinistes. La coopération de l'homme à l'action divine est sous-entendue, et l'on n'essaie pas d'établir un équilibre logique entre cette action et cette coopération qui semblent représenter tour à tour, selon les occasions, toute l'œuvre du salut. Ne sont-elles pas, au fond, une même réalité vivante, que l'esprit humain regarde de deux côtés, et qu'il dédouble en idée, parce qu'il est incapable de la voir directement et de la définir simplement? Il est presque inévitable que l'on dépasse la pensée de l'évangéliste en essayant d'expliquer comment il conçoit l'action du Père sur les âmes entraînées par lui vers le Fils. On doit admettre une action sur la volonté ³, mais consécutive à une action sur l'intelligence et la conscience, à une instruction divine, qui est même le point où va se concentrer, en quelque façon, l'action de Dieu ; cette instruction vient du dehors, et elle est aussi une illumination intérieure ; l'attrait du Père est, au point de vue réel, la révélation du Père par le Fils ⁴, proposée extérieurement, sentie intimement par les âmes que Dieu éclaire et incline à cet effet, et qui aboutit à la foi vivante et parfaite. Ceux que le Père attire

1. xviii, 37.

2. GRILL, 94.

3. La formule (v. 44) : *ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλύσει αὐτόν*, suppose évidemment quelque chose de plus que la simple proposition ou même l'intelligence de la vérité salutaire.

4. « Dieu le Père attire au Fils ceux qui ne eroient au Fils que parce qu'ils le regardent comme étant Fils de Dieu son Père. » SACY, 271.



ainsi, et qui viennent au Fils, Jésus a pouvoir de leur communiquer la vie éternelle ; il la leur donnera complète, il l'achèvera, pour ainsi dire, en eux par la résurrection.

L'action souveraine du Père sur les âmes est signifiée dans le passage prophétique ¹ : « Et ils seront tous enseignés de Dieu ². » Ce passage est pris d'Isaïe ³ et cité d'après les Septante. L'auteur y voit l'effusion de l'esprit divin dans l'âme des croyants, qui viennent au Fils parce qu'ils sont dociles à l'instruction du Père. Le mot « tous » désigne seulement ceux que le Père a donnés au Fils ; ce sont ceux-là qui sont vraiment les disciples du Père, et qui l'ont entendu, qui l'ont écouté. Ce n'est pas qu'aucun d'eux ait vu le Père en lui-même, par une révélation immédiate : celui-là seulement a vu le Père, qui est de Dieu, que Dieu a envoyé. Jean nous a déjà dit ⁴ que « nul homme n'a vu le Père », et que « le Monogène divin, qui est dans le sein du Père, a interprété » le Père aux hommes. Par là il voulait faire entendre que Jésus était infiniment supérieur à Moïse, qui, nonobstant le témoignage des Écritures ⁵, n'a jamais vu Dieu. La même arrière-pensée se retrouve ici. Moïse n'a jamais vu le Père, et la Loi n'a pu être qu'une révélation imparfaite. Le Verbe incarné a vu Dieu ; il le connaît, en tant que Verbe, de toute éternité ; c'est pourquoi Jésus propose à l'humanité la véritable et complète révélation du Père. Idée purement johannique, où transparait la doctrine du prologue. Entendre le Père n'est pas autre chose, en fait,

1. L'auteur dit : *ἐν τοῖς προφήταις*, non pour attribuer la citation à plusieurs, mais pour désigner, en général, le recueil des écrits prophétiques.

2. *διδακτοὶ θεοῦ*.

3. LIV, 13. Cf. JÉR. XXXI, 33-34.

4. I, 18.

5. NOMB. XII, 8.



comme le remarque saint Augustin, qu'entendre la parole, le Verbe du Père ¹, c'est-à-dire Jésus lui-même. Tous ceux qui croient en Jésus tiennent de lui la révélation de Dieu ; pour être intime et continue, cette révélation n'est pas une vision immédiate de l'Être divin ; elle est coordonnée au témoignage de Jésus, à son enseignement, qui est la révélation du Père, et que Jésus lui-même tient de son union éternelle avec le Père. Ceux qui croient en Jésus voient le Père en lui et par lui ².

Celui que le Père a ainsi instruit par le Fils, « celui qui croit ³, a la vie éternelle ». Il reçoit cette vie de Jésus, parce que Jésus est le pain de vie. Dans tout ce développement, le Sauveur n'oppose au murmure des Juifs qu'une assertion plus nette de ce qu'il a dit pour commencer. Le rappel de la manne fait voir que l'antithèse de Jésus et de Moïse, de l'Évangile et de la Loi, est toujours présente à l'esprit de l'évangéliste. Les Israélites que Moïse conduisait dans le désert, et qu'il nourrissait de la manne, sont tous morts, parce que la manne dont ils vivaient n'était pas le vrai pain céleste, qui donne la vie éternelle. Pour échapper à la mort, il faut se nourrir du pain de vie ; ce pain de vie est Jésus lui-même ; c'est un pain vivant, et de là vient qu'il communique la vie ⁴ ; Jésus le donne

1. « Quid est audire a Patre, nisi audire verbum Patris, id est me ? »
In Joan. t. XXVI.

2. Cf. XIV, 9.

3. ὁ πιστεύων, sans complément Plusieurs témoins ajoutent εἰς ἐμέ. Les versions syriaques du Sinai et de Cureton disent « en Dieu ». D'où il résulte assez clairement que l'addition est, de part et d'autre, une glose explicative.

4. V. 50. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγη καὶ μὴ ἀποθάνῃ. La conjonction ἵνα ne dépend pas directement de καταβαίνων, mais de la proposition tout entière, bien qu'on ne doive pas traduire : « Ce pain, qui descend du ciel, est de telle nature que celui qui en mange ne meurt pas », mais : « Ce » pain dont je parle « est le pain qui descend du ciel », le pain qui fait « que celui qui en mange ne meurt pas. » « Nec enim id agebat Christus ut doceret quam

en se donnant lui-même; il offre sa chair, comme un pain à manger, pour la vie du monde. Maldonat¹ s'étonne que les anciens Pères grecs ne se soient pas arrêtés davantage à l'objection que provoquent nécessairement les paroles du Sauveur touchant la mort des Israélites et l'immortalité des croyants : s'il s'agit de la mort naturelle, les chrétiens ne meurent-ils pas comme les Israélites sont morts dans le désert? et s'il s'agit de la mort spirituelle, les Israélites qui mangeaient la manne auront-ils donc été damnés tous pour manque de foi? La question ne se posait pas en ces termes pour les anciens commentateurs, qui se tenaient beaucoup plus près de la conception évangélique. Les Pères ne trouvaient aucune difficulté à admettre que la masse des Israélites avait été damnée, et que la masse des chrétiens était sauvée : les Israélites étaient morts de toutes les façons dont on peut entendre la mort, mort naturelle, mort spirituelle, mort éternelle; et les chrétiens devaient vivre de toutes les façons dont on peut entendre la vie, puisque la résurrection glorieuse réparait abondamment, en ce qui les concernait, l'effet de la mort naturelle. Il n'est donc pas tout à fait juste de dire que l'évangéliste joue sur le double sens du mot « mourir », l'appliquant aux Israélites dans le sens de la mort naturelle, et aux élus dans le sens de la mort spirituelle²; car la mort est pour lui un symbole complexe, comme le pain de vie et la vie elle-même. Aucun des éléments qui entrent dans ce symbole n'exclut les autres du discours, bien qu'il puisse y être plus apparent. Ainsi l'on peut voir que la mort naturelle est au premier

ob causam panis ille de cælo descendisset; sed ut ostenderet quid inter vim atque naturam hujus et illius panis interesset; quod ille ne vitam quidem corpori ultra constitutum a natura tempus dare possit, hic vitam æternam animis etiam tribuat. » MALDONAT, II, 614.

1. *Loc. cit.*

2. HOLTZMANN, 109.

plan dans ce qui est dit des Israélites ; mais cette mort naturelle implique la mort spirituelle et la mort éternelle. Pareillement, c'est la vie spirituelle et éternelle qui est plus ouvertement signifiée dans ce qui est dit des fidèles ; mais cette vie implique la résurrection qui sauve le corps de la mort naturelle. Le jeu de mots et de pensées existe surtout par rapport à nous, l'auteur ne s'étant pas inquiété des distinctions que nous introduisons dans ses conceptions mystiques pour les analyser.

Le pain dont il s'agit, et qui empêche de mourir, n'est pas non plus seulement le pain de la doctrine, l'aliment de la foi : c'est Jésus et le salut qu'il apporte, sous toutes les formes et de toutes les façons dont ils sont donnés aux fidèles. Ce pain descendu du ciel et qui assure l'immortalité n'est pas autre que Jésus lui-même accepté par la foi et communiqué en chair et sang dans l'eucharistie. Les Pères qui, depuis Ignace d'Antioche, ont vu dans la communion eucharistique un gage de la résurrection glorieuse, sont tout à fait dans la tradition johannique. En disant que le pain donné par lui est sa propre chair, Jésus marque assez clairement que cette chair même devient un aliment pour le fidèle ; mais comment devient-elle, en tant que chair, un aliment pour le croyant, si ce n'est dans l'eucharistie ? A quoi bon parler de la chair, si ce n'est par rapport au sacrement ? Il est vrai que la construction elliptique du discours permet à certains commentateurs d'é luder le sens qui résulte naturellement de ces paroles : « Et le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde ¹. » On peut lire, sans faire honte à la grammaire, et on lit ² : « Le pain que

1. V. 51. καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Leçon glosée, dans le texte reçu, par l'addition de ἣν ἐγὼ δώσω après ἐστίν, régularisée pour la construction, dans le ms. N, par la transposition de la finale ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ avant ἡ σὰρξ μου.

2. MEYER-WEISS, 265.

je donnerai, ma chair, est pour la vie du monde. » Phrase entortillée ¹, d'allure moderne, de signification indécise et flottante, qu'on ne songerait pas sans doute à couper si bizarrement, si le sens naturel qu'elle présente ne déconcertait quelque préjugé théologique. S'il n'avait voulu qu'annoncer ainsi la mort du Sauveur, l'évangéliste se serait grandement torturé l'esprit pour dire la chose la plus simple du monde; et, il aurait oublié ce qui lui importait le plus à dire, à savoir que le salut est garanti à la foi par cette mort rédemptrice; car il ne dit rien de la foi, ni du salut par la foi. On ne peut admettre non plus que le pain soit donné en tant qu'il descend du ciel pour la vie du monde, l'incarnation étant censée le seul sacrifice consenti par le Logos ². L'évangéliste a évité de dire que le Verbe se soit abaissé en s'incarnant, et l'on n'a pas le droit de lui prêter une idée qui lui répugne. Son langage s'explique très bien comme un écho de l'institution eucharistique; il laisse entendre que la mort du Christ est la condition des biens spirituels, en tant qu'elle est la condition de sa gloire ³; et l'emploi constant des mots « chair » et « sang » atteste que la relation de l'eucharistie avec la passion du Sauveur est maintenue. Le sens recommandé par le contexte, où domine la pensée du Christ donné en nourriture, comme chair et sang, dans un état de mort, est évidemment: « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair », ma chair donnée « pour la vie du monde ». L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans le quatrième Évan-

1. On renvoie, pour une construction analogue, à xi, 4, qui n'est pas réellement parallèle à vi, 51.

2. J. RÉVILLE, 182.

3. Cf. III, 15-16 (*supr.* p. 215) où l'on trouve associés la mort de la croix avec l'exaltation de la gloire, et le don du Fils. Même conception dans vii, 37-39, où il faut lire: « qu'il boive, celui qui croit en moi », la prophétie du v. 38 se rapportant à Jésus et au coup de lance de xix, 34.

gile que dans saint Paul ¹ et dans les relations synoptiques de la dernière cène, quoique Jean ne présente pas la mort du Christ comme un sacrifice expiatoire ².

C'est pourquoi la critique de Renan ³ s'est complètement égarée en s'autorisant du quatrième Évangile pour affirmer que la cène du jeudi saint n'avait rien eu de particulier, et que Jésus, dans les repas qu'il prenait avec ses disciples, avait coutume de leur dire, en leur présentant les aliments : « Je suis votre nourriture », et même, en rompant le pain : « Voici mon corps », en faisant passer la coupe : « Voici mon sang », pour signifier qu'il était « la vie du vrai fidèle ». Ce ne sont pas les Synoptiques qui ont concentré, en quelque façon, dans le dernier repas, l'institution eucharistique, mais le quatrième Évangile qui l'a, pour ainsi dire, anticipée. La tradition la plus ancienne a considéré l'eucharistie comme un mémorial de la passion, et l'a très nettement rattachée aux circonstances qui ont précédé immédiatement la mort du Sauveur ; la fraction du pain a été le signe commémoratif de la mort de Jésus, parce que Jésus près de mourir, l'avait réellement présentée comme le signe de sa mort imminente. Communion à Jésus dans le symbole de sa mort, telle est l'idée primitive, et qui subsiste encore, de l'eucharistie. C'est aussi l'idée qu'en a le quatrième Évangile, bien qu'il n'insiste pas sur la mort, parce que la perspective en est encore éloignée, et qu'il donnera plus loin la leçon de la mort et de la résurrection. Pour qui s'est rendu compte des procédés familiers à l'auteur, il ne saurait être douteux que la multiplication des pains, qu'on ne pouvait transporter à Jérusalem et que l'on conçoit comme le symbole de la nourriture spirituelle donnée par le

1. I COR. XI, 24-25.

2. Cf. GRILL, 300, 360.

3. *Vie de Jésus*, 316-319.

Christ, amène ici le discours sur le pain de vie, c'est-à-dire une instruction qui dispensera plus loin l'évangéliste de raconter l'institution eucharistique, parce qu'il aura suffisamment parlé du mystère, et que le symbole de la multiplication des pains n'était pas moins significatif, à son point de vue, si toutefois il ne l'était pas davantage, que l'institution elle-même. Ce serait aller trop loin que de contester dans ce discours toute allusion à la mort de Jésus¹; l'idée de la mort y est à l'arrière-plan, comme invisible, mais toujours présente; et l'idée du Christ agneau de Dieu, vraie victime pascale, vraie pâque du chrétien, est insinuée dans la date que l'évangéliste assigne à la multiplication des pains². C'est un autre excès, beaucoup moins défendable, que d'y trouver seulement la pensée de la mort avec celle de la foi qui s'en nourrit. L'idée de la communion vivifiante prime celle de la mort; et, pour être spirituelle, au sens que dira l'évangéliste, cette communion n'en est pas moins réelle. Le langage mystique employé par l'auteur n'est pas fait de métaphores abstraites, mais d'allégories substantielles. Si Jésus dit, plus loin, que l'esprit seul vivifie et que la chair ne sert de rien, ce n'est pas pour rétracter ce qu'il a dit d'abord, et donner à ses disciples une explication qui aurait pu tout aussi bien dissiper le scandale de la foule, mais pour insinuer que la chair et le sang eucharistiques sont communiqués « spirituellement », non par la foi ou par une simple influence de l'esprit divin, mais comme spiritualisés dans la glorification du Christ. Ainsi s'achèvera la leçon de l'eucharistie, qui est, dans tout ce chapitre, la préoccupation dominante de l'évangéliste. Il faut dire dominante, et non exclusive, parce que tous les thèmes qui sont traités successivement dans le quatrième Évan-

1. HOLTZMANN, *loc. cit.* J. RÉVILLE, *loc. cit.*

2. VI, 4. Cf. *supr.* p. 229.



gile rentrent plus ou moins l'un dans l'autre, et que l'idée essentielle de la régénération spirituelle des hommes par la communion parfaite au Verbe incarné est l'âme de tout le livre.

Le discours sur le pain de vie n'a plus de sens déterminable et porte sur le vide, si l'on n'y reconnaît une instruction touchant le mystère de l'eucharistie, comme il y en a une plus haut touchant le mystère du baptême ¹. Les deux se complètent, et elles ne contredisent en aucune façon le principe du culte en esprit tel que l'a entendu l'évangéliste. Car c'est l'esprit divin qui, selon lui, agit dans le baptême et dans l'eucharistie. « Il y en a trois, lit-on dans la première Épître johannique ², qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois font un. » C'est toujours l'esprit de Dieu qui rend témoignage à Jésus dans l'eau baptismale et le sang eucharistique; les mystères chrétiens sont « esprit et vie » comme les paroles du Sauveur. L'eau du baptême et le pain de l'eucharistie ne sont pas plus en contradiction avec la religion de l'esprit que l'humanité du Christ avec la notion du Verbe. Il ne s'agit aucunement pour l'évangéliste de rejeter tout élément sensible, mais de soumettre le sensible au spirituel. Sa conception du baptême et de l'eucharistie est en harmonie parfaite avec sa doctrine de l'incarnation. La notion du Verbe n'exclut pas l'humanité qui est l'instrument de sa révélation; la notion de l'esprit n'exclut pas les éléments sacramentels qui sont les instruments de son action. Pénétrés par l'esprit divin, l'humanité du Christ, l'eau du baptême, le pain eucharistique ont pour ainsi dire changé de nature et sont entrés dans l'ordre des choses spirituelles.

On ne remarque pas assez que les termes du langage

1. III, 1-21.

2. I JEAN, V, 7-8.

johannique, esprit, vie, lumière, résurrection, sont plus compréhensifs que dans notre vocabulaire théologique, et comme on ne veut pas les entendre au sens de l'auteur, on mutile trop souvent sa pensée, sous prétexte d'en sauver l'équilibre. La chair et le sang de Jésus ont été donnés sur la croix pour la vie du monde, en vue de garantir aux hommes le bienfait de la vie éternelle et la résurrection glorieuse ; ils ne cessent pas d'être donnés à même fin dans l'eucharistie, pour entretenir dans les âmes, par une communion réelle et spirituelle à Jésus glorifié, la vie divine, principe et gage de l'immortalité. La mort du Sauveur est l'expression suprême du don, pour autant que Jésus l'offre. La communion en est l'accomplissement parfait et la garantie permanente, pour autant que les hommes le reçoivent. La foi, au sens johannique et non au sens luthérien, est le moyen par lequel on se l'approprie. Mais, de même que la foi suppose et ne supprime pas la réalité de la mort, elle suppose et ne supprime pas la réalité de la communion à Jésus dans l'eucharistie. Si on y regarde bien, on trouvera que le récit de la multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur l'eau, franchissant instantanément les distances, échappant aux lois de la pesanteur et de l'étendue, se montrant esprit jusque dans sa chair, n'ont de raison d'être en cet Évangile que pour illustrer le mystère eucharistique ¹. La théorie du baptême n'appelle-t-elle pas une théorie analogue de l'eucharistie, et conçoit-on que l'Évangile mystique ait pu faire abstraction de l'acte où s'affirme l'unité des fidèles dans le Christ ? N'emploie-t-il pas toutes les formules sacramentelles de l'eucharistie ², et ne faut-il pas qu'il ait pensé au mystère chrétien ? Et s'il y a pensé,

1. HOLTZMANN, 111.

2. Cf. MARC, XIV, 22-24 ; MATH. XXVI, 26-28. « La substitution de $\sigma\alpha\rho\varsigma$ à $\sigma\omega\mu\alpha$ est à expliquer par le langage liturgique et dogmatique du temps. » HOLTZMANN, 110.

n'est-il pas évident qu'il en parle, ou bien que son discours ne signifie plus rien, ni pour lui, ni pour nous ?

V

vi. 52. Et les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » 53. Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. 54. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. 55. Car ma chair est une vraie nourriture, et mon sang un vrai breuvage. 56. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. 57. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. 58. Voici le pain qui est descendu du ciel : non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts ; celui qui mange ce pain vivra éternellement. » 59. Il dit ces choses enseignant en synagogue, à Capharnaüm.

Comme Nicodème ¹, lorsque Jésus lui déclare qu'il faut naître de nouveau pour voir le royaume de Dieu, demande : « Est-il possible qu'un vieillard naisse encore une fois ? » les Juifs, entendant que Jésus veut être la nourriture des hommes, se disent entre eux : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » Et comme Jésus a répondu à Nicodème : « Quiconque n'est pas né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu », il répond ici aux Juifs : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. » L'analogie des deux situations est complète, et comme il s'agit d'un baptême réel et spirituel dans le premier cas, il s'agit d'une alimentation réelle et spirituelle dans le second. Les Juifs discutent entre eux sur la possibilité de ce que Jésus

1. III, 4-9.



vient de dire, et ils trouvent son assertion extravagante : s'il donne sa propre chair à manger, que lui restera-t-il ? Tout à l'heure les Juifs murmuraient contre la prétention du Sauveur à une origine céleste ; maintenant ils se fâchent, non pas précisément les uns contre les autres, comme si quelques-uns avaient défendu le discours dont les autres étaient scandalisés ¹, mais ils s'animent entre eux, en relevant l'in vraisemblance du discours qu'ils ont entendu, et en le critiquant chacun à sa manière. Ce n'est pas précisément l'horreur de l'anthropophagie ² qui inspire leur question, mais l'embarras où ils sont de trouver un sens rationnel aux paroles de Jésus. Ce n'est pas non plus dans l'intention formelle de les exaspérer par un défi apparent à la Loi, qui défend de boire le sang, que Jésus, non content de répéter qu'il faut manger sa chair, ajoute qu'il faut boire son sang ; c'est parce que le développement de la théorie appelle ce complément. L'évangéliste n'a aucun souci des sentiments particuliers des Juifs ; il marque en traits généraux le progrès de leur incrédulité, qui correspond au développement de la doctrine, sans se livrer à des analyses psychologiques, ni chercher même la vraisemblance historique. Il n'est pas moins indispensable, pour avoir en soi la vie éternelle, de manger la chair et de boire le sang du Verbe incarné, qu'il ne l'est d'être baptisé dans l'eau et l'esprit pour avoir part au règne de Dieu. Que l'addition même du sang prouve que les termes sont métaphoriques ³, c'est un argument qui dérouté le sens commun par sa subtilité. La mention du sang ne se comprend que par rapport à l'eucharistie, et le quatrième Evangile rencontre ici saint Paul ⁴. Dire que Jésus n'a pu parler de l'eucharistie aux

1. Sacy, Godet.

2. HOLTZMANN, *loc. cit.*

3. MEYER-WEISS, 268.

4. I COR. XI, 23-29.



Juifs ¹ est préjuger l'objet du discours; et c'est méconnaître surtout le caractère du quatrième Évangile. On a cherché à démêler dans cet exposé deux courants d'idées : celui de Jésus, qui aurait expliqué aux Juifs comment il était le pain de vie par la foi, et celui de l'évangéliste, qui aurait surajouté l'idée de la mort expiatrice ². Cette analyse introduit arbitrairement dans la doctrine johannique une incohérence qui ne s'y trouve pas, et par ces deux courants d'idées on ne fait que réduire à deux éléments incomplets un enseignement beaucoup plus large et parfaitement homogène. Il est sûr, d'autre part, que les Pères qui ont conclu de ces paroles à la nécessité absolue de la communion pour les petits enfants baptisés ³, et que les théologiens hétérodoxes ⁴ qui en ont déduit la nécessité de la communion sous les deux espèces pour tous les fidèles, ou bien les théologiens catholiques qui, pour échapper à cette conclusion, se sont efforcés de nier ou d'atténuer ⁵ le sens naturel de ce passage, ont entendu trop étroitement la nécessité dont il s'agit. L'auteur ne pensait pas aux petits enfants quand il a proclamé la nécessité du baptême pour le salut; il ne pense pas davantage à eux quand il affirme la nécessité de l'eucharistie; il n'entend pas non plus, en décrivant le mystère par ses deux éléments matériels, formuler un précepte de liturgie qui serait obligatoire pour les siècles des siècles ⁶. Les problèmes qu'on soulève à propos de

1. MEYER-WEISS, 266.

2. *Id. pas.* Cf. *supr.* p. 273

3. Coutume de l'Église orientale. S. Cyprien, s. Augustin, etc.

4. Hussites, protestants.

5. Cf. MALDONAT, II, 624. S. Thomas lui-même, afin de ne pas admettre la même nécessité pour l'eucharistie que pour le baptême n'hésite pas à dire (*S. th.*, p. 3, q. 65, a. 4, ad 2) : « Illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione et non de sola sacramentali. » Cf. q. 73, a. 4, ad 1.

6. « Etsi hoc de eucharistiae intelligitur sacramento, non propterea

son texte n'existent pas encore pour lui ; il n'en donne pas réellement la solution. L'Église a déterminé le caractère particulier de la nécessité qui appartient respectivement au baptême et à l'eucharistie ; elle a réglé de même les conditions extérieures de la participation au sacrement eucharistique. Mais l'évangéliste n'entre pas dans ces détails de casuistique et de discipline. Il proclame la nécessité des deux grands sacrements de l'initiation chrétienne, et il contemple leur effet dans les fidèles, membres actifs de l'Église ; il expose les principes générateurs de la vie chrétienne, en se référant aux rites chrétiens tels qu'ils se pratiquaient autour de lui. Son point de vue s'accuse nettement dans les paroles : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. » Certes, Jésus n'a jamais tenu ces propos devant un auditoire juif ; il n'a point parlé de l'eucharistie, un an avant sa mort, comme d'une institution actuellement en vigueur ; mais c'est l'évangéliste qui parle par la bouche du Christ et qui nous apprend comment on comprenait l'eucharistie dans le milieu chrétien où il vivait.

La vie éternelle embrasse, nous le savons, dans le présent, la régénération spirituelle, la communion à Jésus glorifié ; dans l'avenir, la résurrection. Celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus sera ressuscité par lui au dernier jour. L'auteur du quatrième Évangile retient l'eschatologie de l'Apocalypse. Il attribue au corps du Christ, glorifié par la résurrection, une efficacité vivifiante qui se manifestera lorsque les fidèles eux-mêmes ressusciteront. Ceux-ci, bien qu'ils aient dès maintenant en eux le principe de la « vie éternelle », auront besoin

tamen Christus sanguinem a carne distinxit, ut indicaret omnes necessario utramque partem sacramenti sumere debere ; sed ut ostenderet se agere de sacramento, quod totum constat duabus partibus, deque carne sua et sanguine, quatenus, per hoc sacramentum, in cruce separata fuisse significantur. » MALDONAT, II, 628.

d'être ressuscités par le Christ, tandis que le Christ mort s'est ressuscité lui-même. Le Christ ne serait pas l'auteur de « la vie éternelle » pour les siens si leur résurrection dernière n'était aussi son œuvre. On dirait que cette résurrection ne fera que mettre en activité les forces que la communion au corps et au sang du Sauveur a déposées dans l'homme pour la transformation finale de son être ¹. Si la chair et le sang de Jésus ont une telle efficacité, c'est que sa chair est une véritable ² nourriture et son sang un véritable breuvage. Le texte ne dit pas *la vraie* ³ nourriture, *le vrai* breuvage, et ainsi l'on n'a pas d'antithèse entre la nourriture naturelle et la nourriture mystique, mais une simple comparaison de celle-ci avec celle-là pour ce qui est de la nature et de l'effet ⁴. La chair et le sang de Jésus sont un véritable aliment, un aliment vivifiant.

L'efficacité surnaturelle de cet aliment résulte de ce que celui qui mange la chair et boit le sang du Sauveur demeure en Jésus, et Jésus demeure en lui. Cette distinction continue de la chair et du sang serait vraiment inconcevable si elle ne se rapportait directement au rite de l'eucharistie; et elle ferait obstacle à l'intelligence du discours, si l'évangéliste n'avait pas eu d'autre intention que d'inculquer la foi en Jésus mourant pour les hommes. Le rapport habituel qui s'établit et s'entretient entre Jésus et ses fidèles par la communion eucharistique est à concevoir comme une sorte de *circumincision*, analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils. L'auteur du quatrième Évangile revient plusieurs fois ⁵ sur cette idée, qui lui est particulièrement chère.

1. GRILL, 300. Cf. *supr.* p. 259.

2. V. 55. ἀληθής. Var. ἀληθῶς. Cf. *Didaché*, x, 3 : ἡμῖν δὲ χάριστω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτόν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.

3. Il n'y a pas d'article devant ἀληθής.

4. SCHANZ, 288.

5. Cf. XIV, 20, 23; XVII, 11, 21.

Cette mutuelle inhabitation du Christ dans le fidèle et du fidèle dans le Christ se fonde sur la participation à une même vie divine, que le Fils tient du Père et qu'il communique à ceux qui le reçoivent dans le sacrement. « De même que le Père » qui est « vivant », qui est le principe éternel de la vie, « m'a envoyé, et que je vis par le Père », à cause du Père, parce qu'il le veut, moyennant la vie que je tiens de lui comme son envoyé, « ainsi celui qui me mange », lui aussi, « vivra par moi¹, » à cause de moi, moyennant la vie qu'il tiendra de moi. Il n'y a pas ici deux comparaisons entre le Père vivant, qui envoie, et le Fils qui vit par le Père, puis entre le Fils et le fidèle qui vit par lui, mais une seule comparaison entre le Fils, envoyé par le Père, vivant par le Père, et le fidèle mangeant la chair du Fils, du Verbe incarné, et vivant par lui. On remarquera que le Fils est dit vivre par le Père en tant qu'envoyé, c'est-à-dire en tant que Verbe incarné : la génération éternelle du Verbe n'est donc pas visée dans ce passage, au moins directement, mais bien la génération temporelle du Fils, la vivification définitive de son humanité par l'incarnation. Jésus est ainsi le Fils premier né, unique en tant que Verbe fait chair, qui a la vie en lui-même par communication du Père, et qui procure à ceux qui croient en lui la faculté de devenir enfants de Dieu, en les rendant participants de la vie divine qu'il a reçue avec plénitude ; cette participation a, pour ainsi dire, son point culminant, son symbole effectif dans la communion eucharistique².

1. V. 57. διὰ τὸν πατέρα, δι' ἐμέ. Non « pour le Père » et « pour moi », ou « du Père » et « de moi », par l'action du Père et du Fils, mais à raison du rapport qui unit le Fils au Père et le fidèle à Jésus.

2. L'emploi du participe présent (τρώγων) ne prouve nullement que la manducation doive être continue, donc purement spirituelle, comme la vie (MEYER-WEISS, 270). Conçoit-on un être toujours mangeant, même par métaphore ?

Après les mots ¹ : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui », quelques anciens témoins ² ajoutent : « comme le Père en moi, et moi dans le Père. En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne prenez le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie, vous n'aurez point la vie en lui ³. » La comparaison du Fils vivant par le Père et du fidèle vivant par le Fils est ainsi amenée plus facilement et plus naturellement que dans le texte ordinaire; l'omission accidentelle de ce passage s'expliquerait aisément ⁴; toutefois l'emploi du mot « corps » a de quoi surprendre, dans ce chapitre où l'on a partout le mot « chair », et la tournure : « recevoir le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie » a un certain air de glose ⁵. Si l'addition était authentique, il faudrait dire que l'évangéliste a voulu désigner le plus clairement possible l'eucharistie, en employant en cet endroit la terminologie synoptique ⁶.

Les dernières paroles de Jésus résument tout le discours : « Tel est le pain descendu du ciel, non comme » celui que « les pères » des Juifs « ont mangé, et » qui ne les a pas empêchés de « mourir. Qui mange ce pain vivra éternellement. » Jésus se désigne encore une fois comme l'unique pain de vie. Le pain qu'il donne est tel qu'il vient de dire, un pain vivifiant pour l'éternité, parce que lui-même est le Fils vivant, le Verbe incarné. Et ce pain vraiment céleste n'est pas comme la manne, un aliment vulgaire, qui ne préserve pas de la mort. L'antithèse de la manne et du pain de vie est rappelée dans cette conclusion,

1. V. 56.

2. Ms. D, mss. de l'ancienne Vulgate.

3. καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ ἐν τῷ πατρὶ. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.

4. Erreur de copiste occasionnée par *homéoteleuton* (ἐν αὐτῷ καθὼς).

5. Cependant cf. I, 14.

6. MARC, XIV, 22, et parallèles.

parce que l'évangéliste y attache une grande importance. Une analogie providentielle existe entre la manne donnée aux Israélites et la nourriture mystique des chrétiens. Mais quelle différence entre les deux ! C'est toute la différence de la Loi et de l'Évangile. La manne nourrissait seulement le corps, comme aurait pu le faire un autre aliment, et n'avait aucune efficacité surnaturelle ; tous ceux qui en ont mangé sont tombés dans la mort, et sans espoir de résurrection glorieuse. Le chrétien, au contraire, mange un pain vraiment céleste, vraiment vivant, et par cela même vivifiant pour l'éternité. L'antique symbole de l'arbre de vie est au fond de cette comparaison, qui porte directement sur la nature et l'effet des deux aliments, mosaïque et évangélique, mais n'implique pas contradiction de ce qui a été dit plus haut : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel. » Il n'est pas supposé ici que la manne soit venue du ciel autrement que le pain de vie ¹ ; car il est acquis, depuis le commencement du discours, qu'elle ne vient pas du ciel. La conclusion ne se réfère pas seulement aux dernières paroles de Jésus, ou à l'assertion : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde » ; elle se rattache visiblement au début de l'entretien, aux déclarations concernant la manne, et recouvre par conséquent tout le discours.

Jésus, observe l'évangéliste, « dit cela en synagogue ², prêchant à Capharnaüm. » Le discours qu'on vient de voir aurait donc été prononcé dans une réunion ordinaire du culte juif. Le lecteur en est avisé après coup. Il est vrai que la fin de la notice : « prêchant à Capharnaüm », peut insinuer que Jésus n'a pas prêché qu'une seule fois à Capharnaüm, ni seulement en assemblée synagogale. Mais le discours tout entier n'en est pas moins attribué à

1. MEYER-WEISS, 271.

2. V. 59. ἐν συναγωγῇ διδάσκων.

une réunion déterminée. Or Jésus, au début de l'entretien, était près de la mer : comment le discours a-t-il pu être prononcé en synagogue ? On suppose ¹ que l'évangéliste a réuni deux scènes et deux discours distincts : la rencontre, l'invitation à chercher la nourriture impérissable et à croire en celui que Dieu envoie ² auraient eu lieu près de la mer ; la demande de signe et tout le discours sur le pain de vie ³ auraient eu lieu dans la synagogue. Il suffit néanmoins de lire le texte pour s'apercevoir que la demande de signe se rattache à l'invitation à croire, et qu'on ne peut admettre ni déplacement ni intervalle entre les deux. Mieux vaut dire que l'évangéliste n'a aucun souci de l'incohérence introduite dans son récit par les indications contradictoires qu'il a données. La première lui a été suggérée par la nécessité où il se trouvait, pour atteindre son but didactique, de ramener à Jésus, pour entendre le discours sur le pain de vie, la foule qui avait été témoin de la multiplication des pains. La dernière lui est fournie par la tradition synoptique dont il résume et interprète les données. On a vu que l'insuccès de Jésus à Nazareth fournit, en quelque façon, à l'auteur du quatrième Évangile un symbole de l'insuccès général du ministère galiléen. Capharnaüm est préférée à Nazareth, parce que ce fut le centre principal de la prédication de Jésus en Galilée. D'ailleurs, l'évangéliste ne pouvait conduire la foule à Nazareth, et il ne songeait pas à suivre jusqu'au bout la tradition synoptique, d'après laquelle Jésus ne put faire de miracle en son pays. La synagogue demeure, tant par le souvenir de Nazareth que par celui même de Capharnaüm ⁴ et de la mention fréquente des synagogues dans les rela-

1. MEYER-WEISS, *loc. cit.*

2. VI, 25-29.

3. VI, 30-58.

4. Cf. MARC, I, 21-28 ; LUC, IV, 31-37.



tions synoptiques de la prédication galiléenne. Il est trop évident que, dans le cas présent, l'auteur n'a pas visé à l'exactitude matérielle des détails, mais à une certaine vérité générale de représentation, où se concilient sans peine les indications dont une exégèse pesante et littérale essaie vainement de procurer l'accord sur le terrain de l'histoire réelle, dans l'enchaînement des faits particuliers. Cet accord n'est pas possible; mais il n'y pas non plus de contradiction positive, échappée à l'inadvertance de l'évangéliste ¹, parce que les données dont il s'agit ne sont ni l'une ni l'autre, dans sa pensée, matériellement historiques.

Ainsi la relation de cet entretien dépend en quelque façon des Synoptiques, tout comme le récit des miracles qui le précèdent. Mais les trois étapes de l'exposition doctrinale, le développement successif des trois paradoxes sur le Christ pain de vie ², sur le pain de vie chair du Christ ³, sur la chair et le sang du Christ aliment véritable ⁴, ne s'adressent pas aux Galiléens contemporains de Jésus. C'est le commentaire théologique et mystique de la tradition consignée dans les premiers Évangiles, offert aux fidèles des communautés chrétiennes, moins comme une instruction sur le mystère qu'ils connaissent, que comme une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens sur le même sujet ⁵.

1. HOLTZMANN, 112.

2. VI, 26-40.

3. VI, 41-51.

4. VI, 52-58.

5. HOLTZMANN, *loc. cit.* Origène (*Cels.* VI, 27) dit que les mauvais bruits qui avaient cours sur les repas liturgiques des chrétiens (θυσια δειπνα; cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* v, 1, 14) venaient des Juifs.



VI

vi. 60. Alors beaucoup de ses disciples, qui l'avaient entendu, dirent : « Ce discours est bien dur ! Qui peut l'écouter ? » 61. Et Jésus, connaissant en lui-même que ses disciples murmuraient, leur dit : « Cela vous scandalise ! 62. Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant... ? 63. C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie. 64. Mais il y en a parmi vous certains qui ne croient pas. » Car Jésus savait dès le commencement quels étaient ceux qui ne croyaient pas, et qui devait le trahir. 65. Et il disait : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi, s'il ne lui est donné par le Père. »

66. Pour cette raison, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. 67. Alors Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous partir ? » 68. Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle ; 69. et nous, nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu. » 70. Jésus leur répondit : « Ne vous ai-je pas choisis douze ? Et l'un de vous est un démon. » 71. Et il parlait de Judas (fils) de Simon Iscariote ; car c'était lui qui devait le trahir, bien qu'il fût l'un des Douze.

L'auteur ne dit pas l'impression produite par le discours précédent sur la masse des assistants ; il va de soi qu'ils ont été de plus en plus déconcertés à mesure que Jésus a développé sa doctrine. Une curiosité intéressée les avait momentanément attachés à la suite du Sauveur ; ce qu'ils entendent les éloigne, et leur commencement de foi imparfaite se tourne en incrédulité malveillante, comme naturellement, et sans que l'évangéliste pense même à en faire la remarque. Mais il tient à préciser l'effet du discours sur ceux des Galiléens qui, sans appartenir au cercle le plus étroit des amis de Jésus, c'est-à-dire à la société des Douze, pouvaient néanmoins être dits ses disciples, parce qu'ils avaient cru jusque là à sa mission divine. Au fond, ce sont ceux-là qui représentent l'auditoire galiléen du Sauveur, et l'évangéliste ne paraît les distinguer de la foule dont il a été question plus haut que pour rester, autant que possible, dans le



cadre qu'il a lui-même tracé. Ces disciples du second degré, qui s'imaginaient croire, se montrent incapables d'entendre le véritable Évangile, l'économie spirituelle du salut, le profond symbolisme et la réalité surnaturelle des mystères chrétiens. « Dure parole ! s'écrient-ils ; qui peut l'écouter ? » Il ne s'agit pas ici de comprendre ¹, mais de subir un tel enseignement, qui révolte le sens commun et blesse le sens religieux. Les Galiléens trouvent insupportables des paroles dont ils n'ont pas saisi le vrai caractère. Ce qui les choque est évidemment l'idée de manger la chair et de boire le sang de Jésus. Le scandale de la croix ne peut-être ce qui les étonne ², car l'idée de la mort du Christ n'est pas expressément énoncée dans le discours, et c'est prêter aux Galiléens une perspicacité plus grande que celle dont l'évangéliste gratifie ordinairement les auditeurs de Jésus que de les supposer rebutés par une idée sous-entendue, non par une intelligence toute matérielle du discours qui leur a été adressé.

Jésus connaît « en lui-même », c'est-à-dire par ce que les théologiens appelleraient sa science infuse, sans que les paroles des auditeurs soient parvenues à ses oreilles ou lui aient été rapportées, la disposition où son discours a mis tous ces gens qui lui étaient ou lui semblaient attachés jusqu'alors. Lui-même se montre à son tour comme péniblement surpris, et l'accent du reproche se mêle à l'étonnement dans les paroles qui vont consacrer, non conjurer, la rupture définitive, tout en justifiant sa doctrine contre l'interprétation grossière que lui ont donnée les Galiléens. « Cela, dit-il, vous scandalise ? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant ³ ? » La phrase demeure suspendue, et le

1. Texte : αὐτοῦ ἀκούειν (non αὐτόν). Cf. I, 37 ; III, 29.

2. MEYER-WEISS, 273.

3. V. 62. ἐὰν οὖν θεωρήτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον.

lecteur est censé pouvoir suppléer ce que l'interrogation donne à entendre. Cependant les interprètes se demandent si la seconde question renchérit sur la première et tend à porter au comble le scandale des auditeurs, ou bien si elle est destinée, au contraire, à l'atténuer, en préparant l'explication qui vient ensuite. Les uns suppléent : « Ne serez-vous pas scandalisés bien davantage encore ? » et les autres : « Aurez-vous lieu encore d'être scandalisés ? » Selon la première explication, l'absence du Christ est censée devoir créer un nouveau scandale pour les Juifs ; selon la seconde, sa glorification devra les inviter à penser que la manducation de sa chair n'aura pas la forme répugnante qu'on lui suppose. La seconde explication est moins naturelle, et l'on peut même dire qu'elle n'est pas suggérée par le texte ; car il n'est pas question de la gloire du Messie, mais bien de son départ. Ne dirait-on pas même que l'évangéliste, en employant la formule : « monter où il était », a plutôt voulu éviter l'idée de gloire, pour faire ressortir l'idée d'absence ? Cette explication trouve néanmoins des partisans, non seulement parmi les théologiens ¹, mais encore parmi les critiques ², parce qu'elle semble nécessaire pour introduire les paroles : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » Une transition est ainsi ménagée entre l'imagination grossière que l'auditoire s'est formée, et ce que Jésus va dire sur le caractère spirituel de la nourriture qu'il propose. La première explication agréée particulièrement à ceux qui ne veulent pas que le discours pré-

1. MALDONAT (II, 637) observe que la plupart des anciens interprètes voient dans ces paroles une explication ; mais les uns l'entendent en ce sens, qu'il sera aisé de croire à l'origine céleste de Jésus quand on l'aura vu monter au ciel ; les autres en ce sens, que la manducation de la chair n'a plus rien de répugnant et doit être salutaire quand il s'agit de la chair glorifiée du Christ immortel.

2. Cf. HOLTZMANN, 113.



cèdent se rapporte à l'eucharistie ¹ ; au scandale de la croix Jésus ajouterait le scandale du Messie disparu, pour ruiner tout à fait les espérances terrestres de ses auditeurs, et pour montrer que la substance du règne de Dieu consiste dans la communication de l'esprit divin. Telle n'est pas l'idée de l'évangéliste : la première explication, ainsi développée, aboutit à une conception abstraite qui ne résume certainement pas l'enseignement de ce chapitre. L'autre interprétation est plus conforme à la pensée de l'auteur, bien qu'elle n'en suive pas exactement les contours. Mais il n'y a pas de lien nécessaire entre cette interprétation et l'application générale du discours à l'eucharistie, non plus qu'entre la première et l'application du discours à la seule foi en Jésus.

La seconde question du Sauveur est à double entente, ou, si l'on veut, à double face. Il est bien vrai qu'elle propose une difficulté nouvelle et plus grande à l'esprit obtus des Galiléens ; et il est vrai aussi que, dans cette seconde difficulté, la solution de la première est comme annoncée et préparée. Tout le discours n'a-t-il pas ce même caractère, un sens extérieur, qui dérouté les âmes vulgaires, et un sens plus intime, qui doit satisfaire les âmes religieuses ? Dans les termes où elle s'exprime, dans le sens que les auditeurs de Jésus vont lui donner, la déclaration concernant le départ du Messie est bien une difficulté nouvelle, soit qu'on la regarde en elle-même, soit qu'on la considère par rapport à la précédente : Jésus veut être le Messie et il va quitter la terre ; il veut que l'on mange sa chair, que l'on boive son sang, et il ne sera plus en ce monde. Voilà de quoi troubler la petite foi de tous les Juifs. Pourtant c'est là qu'est la clef du mystère ; et le mot de l'énigme, à peine indiqué dans la question, mais très nettement des-

1. Par exemple, MEYER-WEISS, 274.



siné dans la pensée de l'évangéliste, va se dégager de toute ambiguïté dans les paroles suivantes. Déjà pourtant le lecteur perspicace, car c'est à l'auteur et au lecteur qu'il faut penser, non aux conditions historiques d'une conversation réelle entre Jésus et les gens de Capharnaüm, le lecteur, disons-nous, peut entrevoir la solution du problème dans ce qui est dit du Fils de l'homme remontant là d'où il est venu. Venu du Père, le Fils de l'homme, c'est-à-dire le vrai Messie, le Verbe incarné, va retourner au Père; Verbe éternel devenu chair, il va rentrer, pour ainsi dire et très réellement, dans la gloire de son éternité, en y introduisant sa propre chair ressuscitée, spiritualisée. Le lecteur sait cela, et il comprendra sans peine ce que l'on va dire de l'esprit qui vivifie. Les Juifs ne comprennent rien à ces choses et n'y voient qu'une accumulation de scandaleux paradoxes : ainsi se présentent-elles à l'esprit des Galiléens. L'emploi du mot « voir » ne donne aucunement à supposer que les Galiléens pourraient être témoins de l'ascension, conçue comme un phénomène sensible, tel que le décrit l'auteur des Actes. Le retour au Père n'est jamais figuré de la sorte dans le quatrième Évangile, et le spectacle de l'ascension aurait dû plutôt satisfaire les Galiléens que les scandaliser. Il est par trop subtil de supposer que le Golgotha se confond avec le mont des Oliviers, et doit provoquer la répugnance des auditeurs ¹. Ni la passion ni la gloire du Christ ne sont au premier plan du discours. L'homme charnel, le Juif incrédule ne peuvent pas les y reconnaître. Ils constateront un fait, « ils verront » que Jésus n'est plus là, sans comprendre qu'il est « monté où il était auparavant ». L'évangéliste n'a pas voulu dire que les Juifs seraient vraiment témoins de la rentrée du Verbe dans sa gloire éternelle, car les disciples eux-mêmes n'en ont

1. SCHANZ, 291.



pas été témoins dans le sens où l'on devrait ici l'entendre, mais il a dû employer une formule exprimant à la fois pour le lecteur la difficulté que la disparition de Jésus, consécutive à sa mort, erée à la foi des Juifs, et le véritable sens de cette disparition pour le fidèle, à savoir qu'elle est un retour au Père, une glorification de Jésus, une apothéose de son humanité, une spiritualisation de sa chair.

« C'est l'esprit qui vivifie, continue le Sauveur ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie ¹. » La parole de saint Paul ² sur « la lettre » qui « tue » et « l'esprit » qui « vivifie » a de tout temps induit en erreur beaucoup d'interprètes, qui ont voulu retrouver la même pensée dans l'Évangile, et qui s'y croyaient d'autant plus autorisés que Jésus lui-même parle de ses « paroles » comme étant « spirituelles ». On conclut à l'identité de « l'esprit vivifiant » avec l'interprétation spirituelle, e'est-à-dire idéale et abstraite du discours, et à celle de « la chair qui ne sert de rien » avec l'interprétation littérale, en entendant par là l'interprétation grossière des Juifs ³ ; ou bien tout en gardant aux mots « esprit » et « chair » leur sens naturel, on ne laisse pas d'écarter toute interprétation qui attribue un sens réel, objectif, concernant l'eucharistie, à la manducation recommandée par Jésus ⁴. Cependant le texte de Paul ne fait pas loi pour l'interprétation de Jean. C'est d'après le contexte de notre passage, d'après le sens ordinaire

1. V. 63. τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν.

2. II COR. III, 6. τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

3. Plusieurs interprètes catholiques et protestants.

4. MEYER-WEISS, 276 : l'être corporel du Christ ne sert de rien ; son esprit seul vivifie. J. RÉVILLE, 183 : « La chair, c'est l'incarnation. Or c'est au Logos incarné qu'il faut avoir foi pour être sauvé. » Mais l'évangéliste n'aurait pas voulu dire que l'incarnation ne sert de rien ; et comment concevoir le salut par la foi à une chose inutile ?

des mots « esprit » et « chair » dans le quatrième Évangile, qu'il convient de l'expliquer. Or, il n'est pas question de textes à interpréter, de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais seulement d'esprit et de chair, d'esprit et de vie, de paroles qui, telles qu'elles sont et par leur objet, dans la réalité qu'elles figurent, sont esprit et vie. Les deux premières propositions ont un caractère général : « C'est l'esprit qui vivifie », autrement dit : en tout être vivant, c'est de l'esprit que vient la vie ; « la chair ne sert de rien », en d'autres termes : ce n'est pas de la chair, comme telle, que la vie procède. La troisième assertion insinue l'usage qu'on doit faire du principe énoncé dans les deux propositions précédentes : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie », c'est-à-dire l'objet dont il vient d'être parlé est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair, où l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esprit et dans la vie.

Un supplément d'explication ne serait pas inutile ¹, mais l'évangéliste n'aura pas cru pouvoir le donner sans braver par trop la vraisemblance historique ; il aime, d'ailleurs, à rester dans le symbole, à ne pas aller jusqu'à la définition précise et formelle de sa pensée ; il ne juge pas non plus cette définition nécessaire, et il

1. La version syriaque du Sinaï, dont on n'a pu malheureusement rétablir tout à fait la lecture, contenait cette explication : « C'est l'esprit qui vivifie *le corps* ; *vous donc*..... ; le corps ne sert de rien. » S'il n'y avait d'ajouté que le mot « corps » (qui remplace le mot « chair » dans tout le discours), on pourrait croire à une glose commune ; mais il y avait une parole de conciliation interposée avant les mots : « le corps ne sert de rien ». BALDENSPERGER, 60, observe que l'évangéliste n'a pas dit « la chair *et le sang* ne servent de rien », à cause de l'efficacité attribuée au sang rédempteur. L'association naturelle du sang et de la vie, celle de l'esprit et du sang dans la conception johannique de l'eucharistie expliquent beaucoup mieux cette omission. Pour l'auteur, le sang est un élément moins matériel que la chair.

pense en avoir assez dit pour se faire comprendre. Dans le cas présent, si divergentes que soient les opinions des exégètes, il est vraiment assez clair pour quiconque sait embrasser comme lui d'un même regard tous les éléments de sa doctrine, sans demander à d'autres qu'à lui-même le commentaire de son enseignement. L'auteur n'a pas regardé comme de purs symboles le baptême et l'eucharistie ; il y voyait des signes tout pleins de l'esprit divin, de la vie divine qui sont en Jésus, et que Jésus glorifié communique à ses fidèles. L'action de l'esprit dans le baptême a le caractère de régénération, infusion de vie nouvelle et supérieure ; l'action de l'esprit dans l'eucharistie a le caractère de nutrition, de participation réitérée au principe même de la vie surnaturelle. Dans le baptême, Jésus glorifié donne l'esprit ; dans l'eucharistie, il l'apporte en quelque façon lui-même, la communion eucharistique l'unissant à tous les siens, unissant tous les siens en lui dans un même esprit, une même vie, qui sortent de lui, qui atteignent le fidèle à travers le symbole extérieur et l'acte sensible, en sorte que tous sont un en lui et qu'il est lui-même en tous. Gardons-nous de ramener à des formules abstraites ce réalisme mystérieux où se définit le christianisme vivant. La présence de Jésus dans l'eucharistie est, en un sens, plus fortement inculquée, plus profondément sentie dans l'enseignement du quatrième Évangile que dans les décrets du concile de Trente.

On a supposé que les mots « esprit » et « chair » pouvaient viser directement l'état du Christ immortel ¹. Telle est bien l'arrière-pensée de l'évangéliste ; tel est, si l'on veut, le sens spirituel de sa double assertion. L'humanité du Christ glorieux est comme passée en esprit ; de chair, au sens vulgaire du mot, il ne saurait être question pour

1. HOLTZMANN, 114.

lui ; le Christ est tout esprit, même dans sa chair que nous mangeons, dans son sang que nous buvons ; et ce n'est certes pas le manger et le boire, la participation au pain qui devient pour nous sa chair, au calice qui devient pour nous son sang, qui par eux-mêmes nous profitent ; mais par les symboles apparents de la chair et du sang, dans la réalité invisible de la chair et du sang, nous communions à Jésus tout esprit, tout vie, osons dire tout Dieu, à condition qu'on ne donne pas à cette expression un sens trop absolu et monophysite. Néanmoins, si cette conception est au fond du discours, elle n'est pas à la surface. Ce que Jésus énonce directement est, si l'on peut s'exprimer ainsi, moins immédiatement chrétien : c'est une invitation à penser ce que nous venons d'écrire. Ce qui est censé dit aux Juifs, c'est que, dans cette matière du pain de vie, l'on doit regarder au principe de la vie qui est l'esprit, non à la chair qui n'est rien, et que manger la chair et boire le sang du Christ étant le moyen de s'approprier sa vie, l'action de manger et de boire doit être appréciée au point de vue de la vie communiquée, non par rapport à ce qui est bu et mangé. Il est clair que ce premier sens, extérieur et littéral, n'est pas tout à fait complet ni entièrement équilibré. La faute en est au procédé de l'évangéliste, qui fait parler Jésus aux Juifs, tout en parlant lui-même à ses contemporains.

La conclusion : « Mes paroles sont esprit, elles sont vie », montre bien qu'il ne s'agit pas de discours métaphorique à prendre dans un sens purement idéal, car le mot « vie » se rapporte nécessairement à l'objet de l'enseignement, non à sa forme ; donc aussi le mot « esprit » ; l'un et l'autre visent l'enseignement tel qu'il a été donné ; dans le sens naturel que présente la double assertion où nous les voyons associés, on ne saurait distinguer un élément de la doctrine, à savoir la forme, qui ne serait pas spirituel et vivifiant, et un autre élément, l'idée cachée sous la

métaphore, qui aurait ces qualités. L'antithèse, encore une fois, n'est pas entre la lettre et l'idée cachée sous la lettre, entre le langage figuré et le sens propre, entre la métaphore et la vérité abstraite, mais entre la réalité spirituelle et vivifiante de la communion à Jésus, communion qui a son expression dernière, son symbole effectif, sa consommation terrestre dans l'eucharistie, et la façon toute grossière et matérielle dont les Juifs comprennent l'enseignement du Sauveur et le sacrement chrétien. Les « paroles » dont il s'agit ne sont pas seulement la dernière partie du discours ¹, elles ne sont pas non plus l'enseignement de Jésus en général ², ou du moins, si l'évangéliste a cette arrière-pensée et veut insinuer le caractère perpétuellement vivifiant du Verbe révélé, la référence immédiate est à tout le discours qui vient d'être prononcé touchant le pain de vie, nourriture du chrétien. On entend volontiers le mot « parole » au sens commun de ce mot dans les langues classiques et modernes, et l'on interprète la phrase en ce sens, que les paroles de Jésus transmettent la vie spirituelle ³. Mais quand même « parole » ne serait pas, en cet endroit, synonyme de chose, comme il arrive souvent en hébreu ⁴, il y a, par l'effet du réalisme mystique qui caractérise le quatrième Évangile, comme une sorte d'hébraïsme dans la pensée générale, qui n'est pas : « mes paroles sont véhicule d'esprit et de vie », mais plutôt : « l'objet dont je vous ai entretenus est une réalité spirituelle, vivante, vivifiante », ou bien : « les choses dont je vous ai parlé sont de l'esprit, de la vie. » Les paroles du Verbe incarné ne représentent pas des vérités abstraites, mais des réalités trans-

1. VI, 51-58.

2. MEYER-WEISS, *loc. cit.*

3. MEYER-WEISS, HOLTZMANN.

4. Dans le quatrième évangile, *ῥήματα* signifie ordinairement parole d'enseignement.

cendantes qui vivent dans sa parole et qui vivent aussi par elles-mêmes. Les paroles s'identifient à l'idée, et l'idée à la réalité spirituelle; d'où il suit que les paroles sont « esprit et vie ».

D'ailleurs, ce n'est pas la difficulté qu'ils trouvent à ce que Jésus leur enseigne qui rend les Galiléens incrédules; c'est le manque de foi qui les empêche de comprendre. L'évangéliste le fait dire au Sauveur lui-même: « Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas », et s'ils ne croient pas, c'est pour le motif qui a été indiqué plus haut¹, parce que « nul ne peut venir » à Jésus « à moins que le Père ne l'attire ». On a ici comme la contre-partie de ce que le Christ dit à Simon, dans le premier Évangile², sur ce qui lui a été révélé par le Père céleste, non par « la chair et le sang », au sujet du Messie. Comme on va retrouver la confession de Pierre sous une forme adaptée à l'Évangile johannique, il est probable qu'on en a déjà un écho en cet endroit. Les Juifs parlent selon « la chair et le sang » de ce qu'a dit le Christ sur sa chair et son sang; ils ne sont pas instruits par le Père touchant la vérité, l'esprit, la vie, qui sont dans cette chair et ce sang divins. Pas plus en ce passage que précédemment l'auteur n'entend disculper les Juifs et dégager leur responsabilité par rapport au défaut de leur foi; il s'efforce de parer comme il peut à une objection qui se rencontre dans Celse³, et que l'on faisait certainement déjà de son temps: comment le Messie, le Fils de Dieu a-t-il eu si peu de succès parmi les siens; est-ce que sa parole n'aurait pas dû être autrement persuasive et conquérante qu'elle ne l'a été? L'évangéliste répond que cet insuccès était dans l'ordre de la Providence, et pour que la personne et le rôle du Sauveur ne semblent pas diminués par

1. V. 44; cf. p. 264.

2. MATTH. XVI, 17.

3. ORIGÈNE, *Cels.* II, 9, 12.

là, il observe que Jésus lui-même n'en a pas été surpris : le Christ savait d'avance tout ce qui devait lui arriver ; il ne s'est jamais fait d'illusion à l'égard des gens à qui s'est adressée sa prédication, parce qu'il a connu dès le début leurs dispositions intimes, ce dont ils étaient capables, ce que lui-même pouvait attendre d'eux ; il a discerné dès l'abord « ceux qui ne croyaient pas ¹ » réellement, « et celui qui devait le trahir ».

Le « commencement » dont il s'agit ne peut pas être le commencement de l'entretien ², à moins qu'on ne considère l'entretien lui-même comme figurant l'ensemble ou du moins la période principale de la prédication galiléenne. Mais si l'on reste dans la perspective du récit, comme l'auditoire comprend des gens qui suivent Jésus depuis un certain temps et qui sont appelés disciples, le « commencement » par rapport à ceux-là ne peut être que leur première rencontre avec le Sauveur. Les interprètes anciens admettaient volontiers que ce commencement signifiait l'éternité ³ ; mais l'économie naturelle du discours et la comparaison d'autres passages demandent que l'on reste dans le temps. Si l'évangéliste affirme volontiers la préexistence du Sauveur et la gloire dont il a joui de toute éternité près du Père, il ne parle jamais de sa prescience éternelle relativement à sa mission terrestre. En prenant comme lettre d'histoire ce qui est dit ici de la science de Jésus, on est amené à conclure que le Sauveur a choisi Judas en qualité d'apôtre, sachant bien que Judas le trahirait, et comme s'il avait

1. Plusieurs anciens témoins omettent la négation. La version syriaque du Sinaï dit simplement : « Car Jésus savait depuis le commencement qui devait le trahir. »

2. MEYER-WEISS, 277 : Depuis que les auditeurs avaient commencé à ne pas croire, depuis le moment où le discours les avait choqués. Cf. xvi, 4, où la même locution est employée, et rapprocher xv, 27.

3. S. Augustin, Theophylacte, Rupert. « Sed non videtur iam longe evangelista respexisse. » MALDONAT, II, 645.

voulu ménager la possibilité de cette trahison. Les anciens commentateurs n'y voyaient pas d'inconvénient ; Jésus agissait comme Dieu, posant toutes les conditions requises pour l'accomplissement des desseins providentiels, et Judas, pour être l'instrument d'un crime nécessaire, ne laissait pas d'en être l'auteur libre et responsable ¹. Telle est assurément la pensée de l'évangéliste. Les modernes ont plus vivement senti ce qu'il y a de choquant, au point de vue psychologique et moral, dans les relations, ainsi comprises, du Christ avec Judas. On observe que Judas n'est pas mauvais quand Jésus le choisit, et que les déclarations du Sauveur touchant le futur traître étaient comme une invitation qui lui était faite de se convertir ². Mais on oublie que ces déclarations ont forme de prédiction absolue, non d'invitation à résipiscence. Que signifierait une exhortation dont l'auteur saurait, de science certaine, qu'elle n'aura pas de fruit ? Un savant critique ³ n'hésite pas à dire que l'incrédulité de Judas commence justement avec l'impression qu'a faite sur lui le discours sur le pain de vie, impression que Jésus a remarquée aussitôt, « dès l'abord », sans l'avoir autrement prévue. Détour ingénieux, mais qui fausse entièrement l'idée contenue dans le texte, à savoir celle d'une connaissance et d'une prévision surnaturelles existant « dès l'origine », dès les premières relations de Jésus avec ses disciples et ses auditeurs galiléens.

1. « Augustino et Bedae assentiri non possum qui existimant Judam a Christo malum, qualis postea fuit, scienter electum fuisse, eo ipso consilio ut esset aliquis ex suis qui se proderet. » MALDONAT, II, 650. S. Jérôme admettait que Judas était bon quand il fut élu : « Deus praesentia judicat, non futura ; nec condemnat ex praesentia quem noverit talem fore qui sibi postea displiceat : sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. » *Adv. Pelag.* III, 6 (*Patrol. lat.* XXIII, 575).

2. SCHANZ, 296, d'après s. Jérôme, *supr. cit.*

3. MEYER-WEISS, 278.



La difficulté d'ordre moral, que l'on s'efforce vainement d'écarter par ces subtilités, disparaît si l'on prend les assertions de l'évangéliste, celle qu'il vient de produire en son nom, et celle qu'il va émettre par la bouche de Jésus, pour ce qu'elles sont, une définition théologique et non un témoignage d'histoire. Dans les premiers Évangiles, c'est seulement aux approches de la passion que Jésus parle de la trahison qui se prépare, et là est la vérité historique. Dans le quatrième Évangile, Judas n'est plus un traître, c'est la trahison personnifiée. Ce qui est dit de lui ne se rapporte pas tant à ses sentiments particuliers et à sa conduite, à l'attitude réelle du Sauveur à son égard, qu'à la trahison judaïque envers le Fils de Dieu. Le principe de cette trahison, qui a pu exister, en un sens, dans le cœur de Judas « depuis le commencement », consiste dans le malentendu fondamental qui s'est produit entre Jésus et les Juifs touchant la véritable mission du Christ. Ce malentendu a fini par prendre, à l'égard du Sauveur, la forme odieuse de la trahison dont Judas n'a été qu'un des acteurs, celui qui a tenu, au moment décisif, le rôle le plus bas et le plus facile à définir comme trahison. Au point de vue de l'histoire, les rapports du Maître avec le disciple qui devait le trahir n'ont rien d'anormal, d'in vraisemblable ou de révoltant pour le sens moral. Lorsque Judas s'est attaché à Jésus, et que Jésus l'a compté parmi les Douze, il croyait aussi sincèrement que les autres ; mais sa foi, toute judaïque de caractère, ne s'est pas trouvée susceptible d'amélioration et a fini par s'effondrer devant le scandale imminent de la passion. Et pour ce qui est des dispositions du Christ à son égard, il est certain que Jésus n'avait aucune raison d'écarter un homme de bonne volonté, dont on ignorait s'il devait se montrer plus tard inférieur à son devoir. La prescience divine du Verbe incarné, entendue selon la lettre de l'Évangile, est un postulat de la théologie johannique, où

l'historien ne peut s'attendre à trouver l'explication réelle des faits.

Jésus donc connaissait, dès le commencement, ceux qui devaient croire en lui, ceux que le Père lui donnait, ceux à qui le Père accordait par lui la faculté de devenir enfants de Dieu; et il connaissait aussi ceux qui ne devaient pas croire, ceux qui étaient les enfants du diable, et à qui la parole de vie qu'il apportait ne devait pas profiter. L'évangéliste le lui fait dire, pour conclure l'entretien qui aboutit à la manifestation complète de l'incrédulité galiléenne; et il ajoute que « depuis lors », ou plutôt « pour ce motif ¹ », à raison du scandale que leur avait causé le discours du Sauveur, « beaucoup de ses disciples se retirèrent et n'allèrent plus avec lui ». Cette façon de parler insinue que les disciples dont il est question suivaient assez régulièrement Jésus dans ses pérégrinations. Après leur départ, il semble que les Douze restent seuls auprès du Maître. On doit voir là une sorte d'aperçu général sur les résultats du ministère galiléen, et ne pas traiter les éléments de cette perspective comme détails d'histoire. Cet abandon universel et simultané représente d'un seul trait la situation critique où Jésus se trouve à la fin du ministère galiléen, dans les Synoptiques. La question posée aux Douze et à laquelle Pierre répond, transposition de la scène que la tradition des premiers Évangiles a placée près de Césarée de Philippe ², paraît

1. ἐκ τούτου. Cf. XIX, 12. Le sens de ce dernier passage n'est pas au-dessus de toute discussion. La traduction : « depuis lors », est possible dans VI, 66, puisqu'il s'agit de gens qui suivent Jésus et dont on va dire qu'ils ne l'accompagnèrent plus. D'ailleurs, la formule « depuis cela », signifierait autre chose que « depuis cette époque », et indiquerait, d'une certaine façon, le motif avec le temps de l'abandon.

2. MARC, VIII, 27-30; MATH. XVI, 13-20. Dans LUC, IX, 18-22, il n'y a aucune indication de lieu; la multiplication des pains, dont le récit précède immédiatement la confession de Pierre, est placée près de Bethsaïde.



suivre immédiatement le départ en masse des Galiléens. Il n'en a pas été ainsi dans la réalité, la confession de Pierre n'ayant pas été associée à une prédication publique du Sauveur, qui aurait causé la dispersion instantanée de son auditoire ordinaire. Même dans Luc, où la confession vient, comme ici, après la multiplication des pains, les deux tableaux sont nettement séparés, et l'on sent que l'évangéliste a dû laisser tomber plusieurs récits que ses sources mettaient dans l'intervalle. Ce n'est pas une raison toutefois pour introduire cet intervalle chez Jean, car on l'y a volontairement supprimé. Il faut dire que la perspective du quatrième Évangile est artificielle, au point de vue de l'histoire, et qu'elle a un caractère simplement didactique. La foi des Douze est mise en regard de l'incrédulité galiléenne¹; eux du moins reconnaissent que les paroles de Jésus sont paroles de vie²; et cependant, comme il y a eu beaucoup d'incrédulés parmi les premiers adhérents de l'Évangile, il y en a un jusque dans le groupe des Douze, et qui y reste, réservé pour un plus grand scandale³. La scène est composée en vue de cette conclusion, et pour éclairer d'avance le lecteur sur le rôle que Pierre et Judas tiendront dans la consommation du drame évangélique.

La plupart de ceux qui suivaient ordinairement Jésus s'étant ainsi retirés, les Douze restent seuls auprès de leur Maître. C'est la première fois que l'auteur mentionne l'existence du collège apostolique, et il en parle comme d'une société connue. Dans sa pensée, le groupe ne se constitue pas en vertu de la défection de tous les autres disciples; il est censé exister auparavant, quoique

1. Cf. vi, 66, les disciples « qui ne marchent plus avec » Jésus, et 68, les Douze disant par la bouche de Pierre : « A qui irions-nous ? »

2. Cf. vi, 63 et 68.

3. Cf. vi, 64-65, et 70-71, où il y a quelque confusion entre le grand cercle de l'auditoire galiléen et le petit cercle des Douze.

L'on n'en ait rien dit. Jean ne doit pas se référer aux Synoptiques, car il ne considère pas son livre comme un supplément des Évangiles antérieurs, mais à une donnée historique si vulgaire qu'il n'a pas songé même à en marquer le point de départ. Ajoutons qu'il s'intéresse peu au collège des apôtres en tant que groupe, mais à telles personnes qui y ont appartenu; s'il parle des Douze, c'est pour faire droit à une tradition dont il ne lui était pas possible de s'écarter, et parce que les Douze figurent pour lui le groupe des croyants. Se voyant abandonné de tous ceux qui naguère le suivaient avec tant d'ardeur et d'enthousiasme, Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous partir ? » Cette question n'exprime pas un doute sur leurs dispositions, ni la proposition d'un choix à faire, mais une invitation à manifester la foi qu'ils doivent avoir ¹, et qu'ils ont tous, sauf Judas. C'est la question des Synoptiques ² : « Et vous, que dites-vous de moi ? » transposée et adaptée au cadre johannique. L'opinion du peuple, dont Jésus s'informe d'abord, d'après le récit de la Synopse ³, est établie ici par les faits précédemment racontés ⁴. L'interrogation se fait donc uniquement pour les disciples. Le Christ johannique n'a pas besoin de renseignements sur ce qui se passe dans le cœur des hommes; mais il faut que les apôtres connaissent le privilège de leur vocation. Simon-Pierre répond pour tous, comme dans les Synoptiques, et il dit : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle ? » Les apôtres ne sont pas comme la foule qui vient de désertier l'Évangile; ils n'ont pas l'intention de s'en aller; ils reçoivent comme parole de vie, donnant la

1. MEYER-WEISS, 279.

2. MARC, VIII, 29, et parallèles.

3. MARC, VIII, 27, et parallèles.

4. Notamment par VI, 14, où « le prophète » peut être en rapport avec MARC VIII, 28.

vie éternelle et y conduisant, la parole que les autres ont trouvée dure et insupportable ; ils ne s'arrêtent pas davantage à l'origine terrestre de Jésus, et sans demander comment le « fils de Joseph » peut être le pain de vie descendu du ciel, ils disent, par la bouche de Simon : « Pour nous, nous croyons et nous savons que tu es le Saint de Dieu ¹. » Les apôtres savent, parce qu'ils croient ; les autres ne savent pas, ne comprennent pas, parce qu'ils ne croient pas ². Les apôtres ont commencé par croire à la parole de Jésus, et ils ont ensuite expérimenté, par tout ce qu'ils ont vu et que leur foi les mettait à même de bien entendre, ce qu'ils avaient cru d'abord, à savoir que Jésus était le Messie, mais le Messie au sens du quatrième Évangile, le Christ sanctifié par l'esprit divin, par le Verbe incarné en Jésus. L'auteur ne veut pas dire que la foi des apôtres ait été progressive, débutant par la croyance commune du Messie pour s'élever à l'idée proprement évangélique ³. Ce n'est pas cette conception historique dont Pierre est l'interprète. Si la foi que les apôtres ont eue n'était que la foi au Messie juif, les autres Galiléens l'auraient eue aussi. L'auteur ne fait aucune distinction entre l'objet de la croyance et celui de la connaissance dont il est question pour les apôtres. La formule authentique de la confession de Pierre ⁴ est toute johannique, bien que les termes choisis puissent, dans la bouche de l'apôtre, être pris pour synonymes de

1. V. 69. καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ. Les parfaits marquent la durée, l'habitude de la foi.

2. « L'intelligence qu'ils avaient d'un si grand mystère n'était pas nouvelle, mais fondée sur la certitude de leur foi ; comme le refus des autres disciples à recevoir ce que le Fils de Dieu leur avait dit sur l'eucharistie n'était venu que du défaut de cette foi et de ce qu'ils ne croyaient point en lui. » SACY, 295. A un autre point de vue, l'intelligence confirme la foi : cf. XVII, 8 ; I JEAN, IV, 16.

3. MEYER-WEISS, 280 ; HOLTZMANN, 115.

4. D'après les mss. NBCDL.

« Fils de Dieu » ; mais il faut plutôt regarder la pensée de l'évangéliste et interpréter ce texte par ce qui est dit plus loin de « celui que le Père a sanctifié ¹ ». Dans plusieurs témoins ² cette formule a fait place à celle des Synoptiques : « Le Christ, Fils de Dieu. »

Comme l'évangéliste a rapporté à la première rencontre de Simon avec Jésus l'attribution du nom de Pierre, il n'a pas retenu la félicitation directe et personnelle qui est donnée dans Matthieu au prince des apôtres ; mais il en garde l'idée, car la réflexion du Sauveur : « Ne vous ai-je pas choisis douze ? » rappelle implicitement que l'élection des apôtres n'est pas un fruit de leurs mérites et que ceux qui sont dignes de cette vocation tiennent du Père la foi qu'ils ont au Fils. Cette idée, suffisamment exprimée plus haut, et sans doute par une réminiscence du premier Évangile ³, est simplement indiquée en cet endroit, l'auteur étant d'ailleurs préoccupé de ce qu'on lit ensuite, dans les Synoptiques, touchant l'annonce de la passion. « Et l'un de vous, ajoute le Sauveur, est un démon ⁴ », paroles qui s'appliquent au traître Judas, et qui dirigent l'esprit du lecteur vers la passion considérée par son côté odieux, comme le crime de la trahison judaïque. L'idée de la passion ayant été insinuée précédemment en connexion avec la doctrine de l'eucharistie, et l'évangéliste se refusant, après Luc, à dire que cette idée a été d'abord un scandale pour les apôtres eux-mêmes, c'est la trahison qui représente la perspective de la passion, et c'est Judas qui, par un échange assez significatif et qui en dit plus long que les plus savantes considérations des critiques sur la méthode de l'auteur, reçoit l'épithète de

1. x, 36.

2. Grec reçu, Vulgate, nombreux mss., et déjà la version syriaque du Sinai.

3. MATTH. xvi, 17. Cf. *supr.* p. 296.

4. V. 70. καὶ ἐξ ὑμῶν εἰς διάβολός ἐστιν.

démon attribuée à Simon-Pierre dans les deux premiers Évangiles ¹.

Une sorte de logique transcendante se trouve ainsi gouverner les anticipations de l'Évangile johannique. La cène eucharistique et l'annonce de la trahison, étroitement associées dans les Synoptiques, sont transposées en même temps. Cette façon d'antidater les données des anciens Évangiles n'est pas fondée sur une tradition indépendante, mais sur la conception christologique de l'auteur. Le Christ johannique a su, « dès le commencement », tout ce qu'il devait faire et tout ce qu'il avait à attendre de chacun : de là vient que Simon est appelé Pierre dès la première rencontre ; que la constitution du collège apostolique n'est pas présentée comme un fait distinct de la vocation personnelle et successive des Douze ² ; que Judas est censé traître depuis qu'il a suivi Jésus. Le Diatessaron, en faisant dire au Sauveur : « Je vous ai élus avant que la terre existât ³ », introduit une idée que l'évangéliste n'aurait pas répudiée, bien qu'elle aille au delà de ce que lui-même a voulu signifier directement par l'élection des apôtres, qui n'est pas leur prédestination, mais l'appel à eux adressé par Jésus. On remarquera aussi que Jean n'insiste jamais sur les souffrances et la mort de Jésus ; on pourrait presque dire qu'il a supprimé plutôt qu'expliqué le scandale de la croix. C'est pourquoi la prédiction détaillée des Synoptiques sur la passion se réduit si facilement à l'annonce réitérée de la trahison ⁴.

Il n'est pas utile de discuter longuement les raisons qui

1. MARC, VIII, 33 ; MATTH. XVI, 23.

2. Il est peu probable que Jean se réfère implicitement à la tradition de MARC, III, 13-19 ; LUC, VI, 12-16 ; cf. MATTH. X, 1-4.

3. Version syriaque du Sinait : « Ne vous ai-je pas choisis *tous* ? »

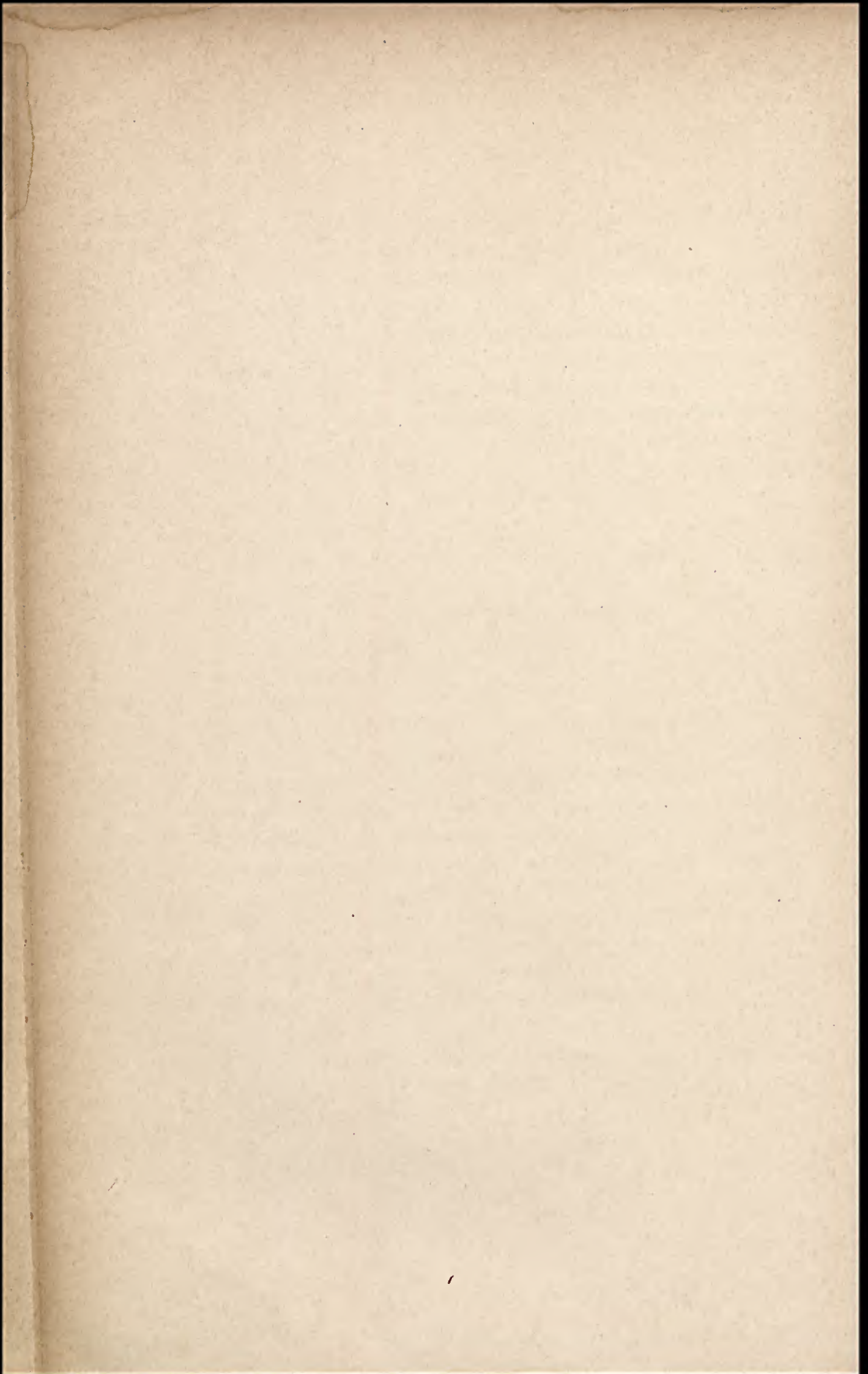
4. Au lieu de Ἰσκαριώτου (v. 71), le ms. S lit ἀπὸ Καρυώτου. Le ms. D a la même lecture dans XII, 4 ; XIII, 2, 26.

portent encore beaucoup d'exégètes à maintenir la distinction réelle de la profession de foi attribuée à Pierre dans ce chapitre, et de celle que rapportent les Synoptiques. La différence du cadre géographique et historique ne constitue pas un argument sérieux contre l'identification, attendu que, si le cadre des deux premiers Évangiles est relativement historique, celui du quatrième est plutôt symbolique et didactique. A cet égard, Luc, qui raconte une seule multiplication des pains, suivie de la confession de Pierre, dont il ne détermine pas l'endroit, et qui supprime le blâme infligé au prince des apôtres, a préparé la voie à Jean. On a vu comment la tradition et même les textes synoptiques sont à l'arrière-plan du quatrième Évangile, comme un thème à interpréter, à idéaliser. Les faits se tournent en symbole ; les rapports géographiques et chronologiques se fondent en une seule ligne uniforme, pour la facilité de la perspective ; les personnages mêmes ne sont plus des individus agissant pour leur propre compte, mais des types qui représentent encore quelque chose d'actuel pour l'évangéliste. Pierre et les apôtres fidèles sont les types de la foi vraie, qui croit pour comprendre ; la foule et Judas sont les types du judaïsme incrédule et perfide. Au point de vue de la narration johannique, Judas est devenu comme l'incarnation de Satan, discrètement opposée à l'incarnation du Verbe ¹ ; il est le génie du mal qui prépare dans l'ombre le plus grand des crimes ; et ce crime amènera, sans que Satan s'en doute, le triomphe de Jésus, la victoire de Dieu sur l'antique ennemi de tout bien. L'espèce de relief tragique donné par l'auteur à la personne et au rôle du traître tient à la signification qu'il leur attribue, non pas, comme l'a cru Renan ², aux rancunes personnelles de

1. Cf. HOLTZMANN, 115.

2. *Vie de Jésus*, 499.

l'apôtre Jean contre son ancien compagnon d'apostolat. Ce qui fait l'originalité de ce chapitre, comme de tout le quatrième Évangile, ce ne sont pas les souvenirs d'un témoin qui aurait entendu Jésus prêcher au bord du lac de Tibériade et dans les synagogues de Galilée, mais les intuitions d'un croyant qui voit ce qu'il raconte, en qui vivent le Christ et l'Église, et qui parle en leur nom à tous deux, selon qu'il convient à l'esprit et aux besoins de son temps.



V

LE GRAND EXEMPLE

(JEAN, XIII, 1-20)

La relation de la dernière cène est plus développée dans le quatrième Évangile que dans les Synoptiques ; mais, chose singulière, on n'y retrouve pas le trait le plus caractéristique de ce repas dans le souvenir chrétien, à savoir l'acte symbolique et les paroles significatives de l'institution eucharistique. Par une sorte de compensation non moins extraordinaire que l'omission, un autre acte est raconté, qui, vulgaire en lui-même, ne laisse pas d'être recommandé avec la plus grande solennité par le Sauveur à l'imitation des disciples. Il importe d'examiner soigneusement le sens de cet acte, pour fixer le rapport de Jean avec la tradition synoptique touchant le rite de l'eucharistie.

I

XIII. 1. Et avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde auprès du Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin ; 2. et un souper se faisant, lorsque le diable avait déjà mis au cœur de Judas fils de Simon Iscariote (le dessein) de le livrer, 3. sachant que le Père lui avait tout donné entre les mains, qu'il était venu de Dieu et qu'il retournait auprès de Dieu, 4. il se leva de table, déposa ses vêtements, et, prenant un linge, il se l'attacha à la ceinture ; 5. puis il versa de l'eau dans le bassin, et il se mit à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge qu'il avait à la ceinture. 6. Il vint donc à Simon-Pierre, (qui) lui dit : « Seigneur, tu veux me laver les pieds ! » 7. Jésus répondit et lui dit : « Ce que je fais, tu ne le sais

pas à présent, mais tu le comprendras ensuite. » 8. Pierre lui dit : « Tu ne me laveras pas les pieds, jamais ! » Jésus lui répondit : « Si je ne te lave pas, tu n'as rien de commun avec moi. » 9. Simon-Pierre lui dit : « Seigneur, non seulement les pieds, mais encore les mains et la tête. » 10. Jésus lui dit : « Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver [si ce n'est les pieds], mais il est pur partout. Vous aussi, vous êtes purs, mais non pas tous. » 11. Car il connaissait celui qui allait le livrer ; c'est pourquoi il dit : « Vous n'êtes pas tous purs. »

L'évangéliste conduit donc son lecteur au soir d'avant la Pâque, au soir qui précède, selon lui, la mort de Jésus. Il va parler du dernier repas que les Synoptiques ont aussi décrit, mais qu'ils ont identifié au festin pascal et auquel ils rattachent l'institution eucharistique. D'après le quatrième Évangile, ce n'est pas le dernier repas de Jésus, mais sa mort, qui coïncide avec l'ouverture de la fête de Pâque. On verra, au fur et à mesure que le récit se développera, pour quelles raisons symboliques, et avec quelles précautions, la date indiquée par les Synoptiques a été changée. Le sens des données chronologiques étant suffisamment clair de part et d'autre, les efforts des exégètes qui ont voulu prouver l'accord matériel des Synoptiques et de Jean se trouvent condamnés par les textes mêmes, et il ne semble pas utile de discuter ici les différents systèmes qui ont été proposés à seule fin d'établir que Jean a voulu dire la même chose que les Synoptiques, ou les Synoptiques la même chose que Jean. C'est dans le caractère des récits qu'il faut chercher la solution de la difficulté. Or, si la narration synoptique donne lieu à quelques objections, elle n'en garde pas moins la valeur d'un témoignage substantiellement historique, où les préoccupations du théologien et de l'apologiste n'apparaissent que dans les détails, tandis que l'histoire de la passion, dans le quatrième Évangile, est dominée, comme tout le reste du livre, par le principe du symbolisme dogmatique. Il faut recueillir les leçons de la

théologie johannique, et garder les indications de la tradition synoptique. Quant à l'institution de l'eucharistie, bien qu'elle ne soit pas racontée par Jean, son souvenir remplit tous les récits et discours de la dernière soirée, et l'on peut dire, sans paradoxe, qu'elle tient plus de place dans le quatrième Évangile que dans les Évangiles antérieurs où elle est expressément signalée.

« Avant la fête de Pâque ¹ » ne peut être le soir de la Pâque, 14 nisan, mais la veille, 13 nisan, comme il résulte de l'enchaînement des faits dans ce chapitre et les suivants. C'est le dernier soir de Jésus, le commencement de son dernier jour, et c'est pourquoi l'on dit tout d'abord que « l'heure est venue pour lui de passer de ce monde à son Père ² ». Il a été remarqué ³ fort justement que la première et la seconde partie de l'Évangile contiennent, à leur début, cette déclaration : « Mon heure n'est pas encore venue ⁴. » La troisième partie concerne « l'heure », et on le fait entendre dès les premiers mots. L'auteur, en général, est attentif aux heures des choses, non comme à des points de repère chronologiques, mais comme aux moments déterminés par la Providence. Dans le cas présent, il fait écho à Luc ⁵, qui montre le Christ, « l'heure venue », se mettant à table avec ses disciples et déclarant l'ardent désir qu'il avait de manger la Pâque en leur compagnie avant de mourir. Les données du troisième Évangile sont transformées et théologiquement idéalisées, suivant le procédé ordinaire de Jean à l'égard des Synoptiques. Les deux participes : « sachant », « ayant aimé », ne sont pas coordonnés l'un à l'autre. Le premier remplace

1. V. 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα.

2. ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα.

3. HOLTZMANN, 172

4. II, 4; VII, 6.

5. XXII, 14.

une proposition antécédente : « Parce qu'il savait l'heure venue », et sert à expliquer pourquoi Jésus fit alors ce qu'on va dire. Le second introduit la proposition principale, et doit expliquer pourquoi Jésus témoigne à ses disciples un si grand amour. Le passage « du monde au Père », de l'humilité terrestre à la gloire céleste, est, en résumé, le thème de la consolation que Jésus va donner aux siens, tant il est vrai que le quatrième Évangile n'a qu'un style pour les récits et pour les discours, pour l'auteur et pour ceux que l'auteur fait parler. Jésus avait aimé « les siens », c'est-à-dire ses disciples, qui représentent, dans le groupe des Douze, l'ensemble de tous ceux qui croiront après la résurrection ; et comme l'amour des siens avait inspiré toute sa conduite depuis son incarnation, ainsi l'inspira-t-il encore à cette heure solennelle. Jésus aima les siens « jusqu'à la fin ¹ », soit jusqu'à la fin de sa carrière terrestre, soit jusqu'au dernier terme de l'amour, et peut-être faut-il entendre les deux à la fois, le comble de l'amour au terme de l'existence. Ce grand témoignage d'amour n'est pas seulement le lavement des pieds, mais tout ce que Jésus a fait et dit en cette soirée mémorable, tout ce qui se lit dans les chapitres XIII-XVII, auxquels le premier verset du chapitre XIII sert d'introduction générale. La passion n'y est pas visée directement, puisqu'elle a lieu le jour et non la veille de la fête ; mais on ne peut pas dire qu'elle soit exclue de la perspective, non plus que l'eucharistie ², attendu que tout ce qui va être raconté tend à montrer la véritable signification de cette mort et à en recommander, dans le mystère de l'agape sacramentelle, le souvenir et l'imitation.

Ce qui vient ensuite est l'introduction particulière au récit du lavement des pieds. « Un repas avait lieu. » Sur

1. ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

2. SCHANZ, 455.

ce repas, aucun détail. Ce ne peut être le festin pascal, puisque la Pâque n'est mangée que le lendemain¹. Le silence de l'évangéliste doit accuser l'intention de ne pas contredire ouvertement les Synoptiques. Il en est de même pour la formule : « Avant la Pâque », où il y a un peu de vague, au moins pour l'apparence. On remarquera que l'auteur n'avait presque rien à dire du repas, ayant parlé, en termes exprès, de l'eucharistie dans le chapitre vi, et retardé la Pâque au jour de la passion. Des matériaux de la tradition synoptique il ne lui reste que la trahison de Judas, dont il saura tirer parti, et l'annonce du reniement de Pierre. Le lavement des pieds sert à combler un vide, et n'y suffirait pas si l'on ne tenait compte du sens que le narrateur y a voulu mettre. Peut-être n'est-ce pas uniquement pour avoir déjà parlé tout au long de l'eucharistie que Jean s'abstient d'en raconter l'institution. Le récit traditionnel était trop intimement lié au festin pascal pour qu'il pût l'utiliser, à moins de le modifier gravement, ce qu'il ne pouvait faire sans de sérieux inconvénients, étant donné la fermeté de la tradition, et ce que sans doute il n'aurait pas voulu faire, parce que son symbolisme n'est aucunement destiné à battre en brèche l'histoire évangélique. A quoi l'on peut ajouter qu'il traite l'eucharistie en mystère, et que ce sentiment a pu contribuer avec tout le reste, peut-être avant tout le reste, à une omission qui ne laisse pas d'intriguer les critiques au moins autant que les théologiens². Les prières eucharistiques de la *Didaché*³, qui offrent tant de ressemblance avec le quatrième Évangile, et qui ne sont guère moins anciennes, si elles ne le sont pas davantage, ne font pas non plus allusion à la cène du Christ

1. XVIII, 28.

2. Cf. *supr.* p. 230.

3. *Didaché*, IX-XIV.



mais seulement à la signification du pain et du vin. On peut constater que les chapitres XIII-XVII sont remplis aussi, à leur manière, du symbolisme eucharistique, et que l'auteur du quatrième Évangile s'accorde, au fond, avec les Synoptiques pour rapporter l'institution du sacrement au dernier repas de Jésus. Il n'est donc pas nécessaire de réfuter autrement l'hypothèse de Renan ¹, alléguant le discours sur le pain de vie, pour soutenir, d'après Jean, que l'institution eucharistique est de beaucoup antérieure à la dernière cène.

Le repas était en train de se faire, commencé, mais [non terminé ². Déjà le diable avait mis au cœur de Judas l'intention de trahir son maître. Le texte pourrait prêter à équivoque : « Le diable ayant mis dans le cœur que Judas le trahit ³. » Il n'est pas question du cœur du diable, ni de ses intentions sur Judas ; car l'Écriture ne parle jamais du cœur du démon, et l'on ne pourrait pas dire que Satan jette une intention dans son propre cœur. Dès longtemps ⁴ le traître est comme possédé du démon. Dans la pensée de l'évangéliste, il n'a jamais été réellement à Jésus. La perspective de la trahison est mise tout exprès à l'arrière-plan de la scène, comme une ombre au tableau ; elle n'est pas destinée à faire ressortir quoi que ce soit de particulier, par exemple la condescendance de Jésus, qui a voulu laver

1. *Vie de Jésus*, 312-319 ; 400-401 ; 518. Cf. *supr.* p. 272.

2. V. 2. καὶ δεῖπνον γινόμενον. Leçon des mss. NB etc. Les mss. AD, etc. ont γινόμενον. Au v. 4, Jésus « se lève de table » : donc le repas est commencé ; au v. 12, il se remet à table, et au v. 26 (cf. v. 18) présente un morceau à Judas : donc le repas n'est pas fini. Pour faire l'accord des évangélistes, les anciens commentateurs n'hésitaient pas à multiplier les repas. MALDONAT, II, 840 : « Tres cœnas Christus, ut nonnulli auctores observarunt, illa nocte fecit. Primâ fuit legalis illa paschalis agni... Secunda fuit communis... Tertia fuit eucharistia... Finita igitur secunda cœna, antequam tertiam, id est eucharistiam, inciperet, Christus surrexit et apostolorum pedes lavit. »

3. τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας.

4. Cf. VI, 70-71 ; *supr.* p. 304.



les pieds de Judas, mais à laisser entrevoir l'attentat que prépare la puissance de ténèbres, tandis que l'amour du Sauveur se manifeste plus parfaitement que jamais aux siens¹. Dans Luc, l'annonce de la trahison précède la dispute des disciples sur la primauté, et l'on peut croire que cet arrangement a influencé la rédaction du quatrième Évangile, puisque le lavement des pieds n'est pas autre chose que la mise en acte de la leçon donnée par le Christ aux disciples en cette occasion². Jésus « savait que le Père lui avait tout remis entre les mains³ », lui avait confié toute l'œuvre du salut, avec les moyens de l'accomplir, « qu'il venait de Dieu et qu'il retournait auprès de Dieu » : c'est dans cette pleine conscience de sa mission divine, de son origine éternelle et de sa destinée céleste, que Jésus se lève de table pour laver les pieds de ses disciples.

Le rapport des choses et la liaison des idées n'apparaissent pas du premier coup, si l'on s'en tient à la lettre du récit. Une hypothèse banale se présente naturellement et a trouvé crédit auprès des commentateurs : bien qu'il soit si grand⁴, ou parce qu'il est si grand⁵, il veut s'abaisser, donner un exemple d'humilité. Mais le contraste de la grandeur à l'abaissement n'est pas indiqué. Ce qui ressort du texte, c'est la pleine connaissance qu'a Jésus de sa mission et de son départ, avec l'intention, qu'il exprimera plus loin, de laisser aux siens un souvenir

1. SCHANZ, *loc. cit.*

2. LUC, XXII, 21-23. La dépendance à l'égard du troisième Évangile ne paraît pas douteuse ; mais le récit de Jean n'est pas pour cela une simple réalisation de la métaphore de Luc (SCHMIEDEL, art. *John*, *Encycl. bibl.* II, 2539) ; il ne s'agit pas de traduire en fait, mais d'interpréter symboliquement la donnée de Luc, transformée en tableau.

3. V. 3. εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας. Cf. III, 35

4. MEYER-WEISS, 454 ; SCHANZ, 456, après plusieurs Pères.

5. Godet, *ap.* MEYER-WEISS, *loc. cit.*



de sa vie et de sa mort, un exemple significatif où se résume l'enseignement de l'une et de l'autre ¹. La situation est absolument la même que dans les Synoptiques pour l'institution de l'eucharistie, et le dessein de l'auteur est évident. Le lavement des pieds, en tant que mémorial du Christ serviteur, vivant et mourant pour les siens, s'est substitué à la distribution symbolique du pain et du vin. De cet échange résulte une disproportion apparente entre l'introduction solennelle, où la vocation du Christ est montrée si grande, et l'acte commémoratif de cette vocation, qui semble si commun et si insignifiant. Une disproportion analogue, quoique moins sensible, s'est déjà rencontrée entre la parole : « Je suis la lumière du monde ² », et la guérison de l'aveugle-né ; entre la parole : « Je suis la résurrection ³ », et le rappel de Lazare à la vie, si l'on considère simplement les miracles comme des faits matériels, et non comme l'expression réelle de la vérité qui est proclamée à leur occasion. L'équilibre se rétablit entre le préambule et l'action, dès qu'on entend celle-ci comme l'évangéliste l'a comprise. Il suffira donc de reconnaître au lavement des pieds une signification semblable à celle de l'eucharistie, dont ce récit tient la place, à moins qu'on ne doive lui attribuer la même signification, le lavement des pieds figurant, en quelque manière, l'eucharistie. La singularité d'un bain de pieds donné pendant le repas comprendra aisément, si ce menu service tient lieu de l'acte symbolique rapporté, au même endroit, par les Synoptiques et par saint Paul. Aussi

1. Cf. MALDONAT, II, 841 : « Eisi auctorem non habeo, hanc tamen seculus rationem (ut ratio reddatur lotionis pedum), aliter interpretari audeo, ut his etiam verbis... significetur scivisse Christum tempus passionis suae proximum esse, ideoque pedes lavisse discipulorum, ut ei insigne humilitatis exemplum discessurus relinqueret, et praecipuum quemdam erga illos amorem ostenderet.

2. IX, 5.

3. XI, 25.

bien méconnaît-on le caractère de ce récit lorsqu'on suppose que personne n'avait songé à laver les pieds de l'assistance avant le repas, conformément à l'usage, et que Jésus se serait avisé, après coup, et, en vérité, quand il n'était plus temps, de réparer cet oubli ¹. C'est également peine perdue que de chercher si le lavement des pieds doit être placé après ou avant la bénédiction du pain et du vin eucharistiques ²; il ne faut le mettre ni après ni avant, mais en même temps, comme une sorte de glose parallèle. L'action de Jésus vient de sa pleine initiative, pour la leçon qu'il veut inculquer à ses disciples, et n'a pas besoin d'autre occasion ni de raison d'être que cette intention souveraine. Quiconque voudra bien y réfléchir sans parti pris trouvera que l'anomalie du fait s'explique par ce but symbolique, et ne s'explique pas autrement. L'idée générale de l'évangéliste n'est pas trop difficile à saisir, et l'on en verra bientôt l'application détaillée : Jésus, dans sa mort, s'est fait, par amour, le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent, le symbole réel de ce service unique entre tous; un autre service, le lavement des pieds, représente ici, en figure, et le service essentiel de Jésus et son mémorial; le nouveau symbole, trop vulgaire, nous paraît défectueux, et il l'est, dans une certaine mesure; mais l'auteur n'a pas trouvé mieux, et l'on sait déjà pourquoi il s'est privé du seul symbole qui convienne à la circonstance et s'y rattache historiquement. La matière de notre récit, l'idée du parfait serviteur, du maître qui se fait l'esclave de ses esclaves fidèles, a été fournie par les Synoptiques ³. Mais rien ne

1. HOLTZMANN, 173.

2. SCHANZ, 452; KNABENBAUER, *Ev. Johannis*, 401 : avant l'eucharistie. S. THOMAS d'AQUIN (cf. *S. th.* 3 p. q. 81, a. 2 ad 3) : après l'eucharistie. Cf. *supr.* p. 314, n. 2.

3. MARC, x, 42-45; MATTH. xx, 25-28; LUC, xxii, 24-27, combiné avec xii, 37.

pouvait remplacer les paroles tragiques : « Ceci est mon corps. Ceci est mon sang. » D'ailleurs, le repas lui-même, avec les discours et prières qui suivent, appartient au symbole et doit suppléer à l'insuffisance du lavement des pieds considéré à part. Si le lavement des pieds représente mieux le service d'amour, le repas, l'instruction et l'action de grâce éveillent plus directement la pensée de l'eucharistie. Il semble seulement que l'évangéliste ne distingue pas le repas commun, l'agape, de la bénédiction spéciale du pain et de la coupe, à laquelle se lie le sacrement ; on peut croire qu'il décrit la dernière cène conformément à l'usage eucharistique de son temps ; dans saint Paul ¹ aussi, et dans la *Didaché* ², l'agape et l'eucharistie ne font qu'un.

L'action de Jésus est décrite avec précision pour certains détails qui doivent avoir une signification particulière. Le Sauveur se lève de table et « dépose ses vêtements ³ ». Cette expression fait songer à la vie qu'il va déposer aussi pour la reprendre ⁴. On ne peut guère penser à la gloire qu'il a quittée en se faisant homme, vu que l'auteur ne regarde pas l'incarnation du Verbe comme un abaissement réel. Le costume des gens du peuple comportait deux pièces principales, la tunique et le manteau ; les riches avaient deux tuniques, et le manteau par dessus. Jésus quitte le manteau, ne garde que la tunique, ainsi que faisaient les serviteurs et les ouvriers, dans l'accomplissement de leur besogne. Il prend un linge et se l'attache à la ceinture. Il est bien difficile de ne pas voir dans ce linge la figure du linceul dans lequel le Christ fut enseveli ⁵. Jésus verse

1. I Cor. XI, 17-34.

2. *Supr. cit.* p. 313, n. 3.

3. V. 4. τίθησιν τὰ ἱμάτια.

4. x, 17-18.

5. C'est peut-être pour ce motif que Jean parle des vêtements que Jésus quitte, sans dire expressément qu'il garde sa tunique. ORIGÈNE (BROOKE, II, 155) entre assez bien dans l'esprit de l'évangéliste en

ensuite de l'eau dans le bassin, et il se met en devoir de laver les pieds de ses disciples. En général, l'eau signifie la sanctification de l'âme par le don de l'esprit, et dans le discours à Nicodème, aussi bien que dans l'histoire de la passion, elle désigne la régénération baptismale. Elle retient, dans notre récit, cette signification naturelle, tout en en prenant une autre, que l'on fera ressortir davantage, parce qu'elle appartient spécialement au lavement des pieds et qu'elle avait besoin d'être nettement formulée pour être comprise : l'eau représente ici la nourriture spirituelle de l'eucharistie, le sacrement qui restaure la vie chrétienne et qui achève chaque jour, dans le fidèle, la purification effectuée par le baptême. L'eucharistie n'est-elle pas, en effet, le mémorial de la mort du Christ, acceptée par amour, salutaire et vivifiante ? Et n'est-ce pas ce que signifie le lavement des pieds ?

Jésus vient à Simon-Pierre. On ne saurait dire s'il vient à lui d'abord. Si l'on traduit : « Et il commença à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint ; il vint donc à Simon-Pierre ! », il paraît impossible que Pierre soit au commencement de la série. Les interprètes protestants adoptent généralement ce sens, mais peut-être craignent-ils un peu trop que Pierre n'ait été le premier lavé. Parmi les anciens, Origène et Chrysostome ont supposé, fort gratuitement, que Judas était au commencement de la série ; d'après Origène, Pierre aurait été à la fin. La suite du récit laisse plutôt entendre que Pierre n'était pas le

supposant que Jésus laisse tous ses habits et prend le linge pour n'être pas entièrement nu ; mais son symbolisme est trop abstrait. Les vêtements du Christ seraient la forme de son enseignement : τοῦτον δὲ (κόσμον) ἐν τινὶ ὑφάσματι λέξεων πρὸς λέξεις καὶ φωνῶν πρὸς φωνὰς συνεστηκότα ἀποτίθεται, καὶ γυμνότερος μετὰ δουλικῆς σχήματος.... γίνεται.

1. V. 5. καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν.... ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον.

dernier, et l'on peut croire que, si l'évangéliste avait songé à Judas comme premier, ou au disciple bien-aimé, il n'aurait pas manqué de le dire. Les commentateurs catholiques, depuis saint Augustin, admettent généralement que Pierre était le premier. Sa résistance est moins facile à expliquer si d'autres ont laissé faire Jésus, et ses paroles, bien loin de donner à entendre qu'il ne permettra pas ce que d'autres ont permis, feraient plutôt supposer que ses sentiments doivent être ceux de tous. On peut fort bien traduire : « Et » ces préparatifs étant terminés, « il entreprit ¹ de laver les pieds de ses disciples ; il vint donc », pour commencer, « à Simon-Pierre ». Quoi qu'il en soit, la résistance du prince des apôtres est le seul trait à noter du côté des disciples. Pierre ne veut pas que Jésus s'abaisse à lui rendre un pareil service, parce qu'il n'en comprend pas la signification ni la portée. Il proteste d'abord par un cri de surprise : « Seigneur, tu me laves les pieds ! » Et le Sauveur de lui répondre : « Tu ne sais pas à présent ce que je fais, mais tu le comprendra après ². » Parole à double entente, comme il convient en ce cas mystérieux : Pierre ne sait pas pourquoi Jésus veut lui laver les pieds, il le saura tout à l'heure, quand Jésus le lui aura expliqué ; Pierre ne comprend pas la signification profonde de cet acte, il ne comprendra que plus tard, après la résurrection, le bienfait de la croix, le sacrement de l'eucharistie. Sans tenir compte de cet avertissement, Pierre proteste de plus belle : « Tu ne me laveras pas les pieds, jamais ! » Faut-il attribuer à Pierre un sentiment d'orgueil et un excès de volonté propre ³ ? En apparence, il ne fait preuve que d'humilité obstinée, non réglée par

1. Cf. MATTH. XII, 1 ; XXIV, 49, etc.

2. V. 7. ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσει δὲ μετὰ ταῦτα.

3. MEYER-WEISS, 456. Le rapport avec Jean-Baptiste refusant de baptiser Jésus (MATTH. III, 14), relevé par HOLTZMANN, *loc. cit.*, est assez éloigné.

les lumières de la vraie foi. Mais son entêtement serait peu vraisemblable, étant trop exagéré, si l'on n'avait égard au symbolisme du récit. La simplicité des rapports qui existaient entre le Sauveur et ses disciples donne à penser que Jésus leur a rendu, en plus d'une occasion, des services très humbles, qui ne les ont aucunement scandalisés. Le service dont il s'agit présentement est le service de sa mort, annoncée et figurée dans l'eucharistie, et le discours de Pierre est l'équivalent de celui qu'il tient dans les Synoptiques, lorsque Jésus prédit sa passion pour la première fois : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne t'arrivera pas ¹. » La seconde réponse de Jésus n'est pareillement intelligible que si l'on s'élève de la circonstance figurative à la vérité figurée. « Si je ne te lave pas, tu n'as rien de commun avec moi ! » Ainsi Pierre sera damné si Jésus ne lui lave pas les pieds ! On peut dire qu'il y a menace personnelle, réclamation d'obéissance ² : la menace est inconcevable, et l'exigence tyrannique, s'il ne s'agit que du fait matériel ; jamais le Christ historique n'a ait dépendre, même hypothétiquement, d'une condition semblable le salut d'une seule âme. On peut dire aussi que Jésus étant venu pour servir, il faut se laisser servir par lui pour être admis en sa société ³ ; il est clair que le service véritable que l'on doit recevoir du Sauveur ne consiste pas dans un bain de pieds. L'évangéliste a soin de faire dire à Jésus : « Si je ne te lave pas », sans ajouter : « les pieds », pour laisser une ouverture plus facile à l'interprétation allégorique. Il ne suffit même pas de reconnaître que le principe de la charité doit dominer sans réserve toute la conduite du chrétien, et qu'il faut être purifié par Jésus pour avoir part au salut ⁴ : le symbolisme du quatrième

1. MATTH. XVI, 22 ; cf. MARC, VIII, 32.

2. SCHANZ, 458.

3. MEYER-WEISS, 456.

4. HOLTZMANN, 174.

Évangile n'a pas pour objet des vérités abstraites, mais des réalités mystiques. L'assertion du Sauveur se rapporte directement aux mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie, et proclame la nécessité de l'un et de l'autre, en les ramenant tous les deux au symbole unique de l'eau vivifiante, à l'idée unique du salut procuré par Jésus mort et ressuscité. Il n'est pas question de rectifier les sentiments personnels de Pierre, mais la thèse du messianisme juif, qui est recélée dans son discours. Pierre ne veut pas que le Messie s'abaisse dans le service de la mort : Jésus répond que ce service garantit l'efficacité permanente des rites purifiants qui unissent le chrétien à son Sauveur ; sans le service pas de sacrements, et sans les sacrements pas d'union¹. Le sens littéral et extérieur de la condition imposée par Jésus à Pierre est donc une demande d'obéissance d'où dépend le maintien de la société entre maître et disciple. Mais comme la société de Jésus n'est pas une amitié vulgaire, on passe tout naturellement de ce premier sens au second, au sens spirituel et intime, l'union à Jésus, la participation au bienfait de sa mort par le moyen de la foi et des sacrements chrétiens.

Pour la continuité du sens extérieur, et selon l'humeur prompte de Pierre, aussi bien que son ardente affection pour Jésus, l'apôtre s'écrie : « Seigneur, pas seulement les pieds, mais les mains aussi, et la tête ! » Pierre offre maintenant à l'ablution toutes les parties visibles de son corps, afin de garantir le mieux possible son union avec son Maître. Il ne cesse pas de se méprendre sur la véritable signification de ce que veut dire le Christ : c'est ce que font, depuis le commencement de l'Évangile, tous les interlocuteurs de Jésus, et ce qu'ils feront jusqu'à la fin. Suivant toujours la double ligne de son enseignement

1. Cf. vi, 53, où la même idée s'exprime dans une formule tout à fait analogue. *Supr.* p. 277. Voir aussi iii, 3, 5 ; *supr.* p. 193, 197-205.

allégorique, Jésus répond, d'après le texte ordinaire : « Celui qui est baigné n'a pas besoin de se laver, si ce n'est les pieds, mais il est tout pur ¹. » A la lettre, cela veut dire que l'homme qui s'est baigné ne peut plus avoir que de menues souillures aux pieds, qu'il a contractées depuis le bain, en allant et venant. Mais ici, plus encore peut-être que dans les réflexions précédentes, le sens littéral se trahit comme incomplet et dépourvu d'équilibre. Pierre n'a pas demandé à être baigné par Jésus, et un seul bain ne garde pas propre indéfiniment le corps d'un homme. Jésus, dit-on, a en vue la pureté morale qui résulte de son commerce ordinaire avec les siens ; le bain de pieds représenterait la purification supplémentaire des légères impuretés que produit le contact du monde ². Il n'est pas possible que cette explication, sous sa forme purement morale, traduise la pensée de l'auteur. Beaucoup de Pères ont vu avec raison, dans l'ablution totale, la purification de l'âme par le baptême. On aurait tort d'objecter le cas de Judas, qui a dû être baptisé comme les autres apôtres ³ ; car le baptême n'est pas envisagé indépendamment de la régénération spirituelle qui y est annexée, dans la pensée de l'auteur, et celui-ci, nonobstant toute apparence contraire, ne s'inquiète pas de savoir si, quand et comment les apôtres ont été baptisés ; il expose l'économie générale du salut. Les commentateurs, anciens ou modernes, sont beaucoup plus embarrassés pour déterminer ce que signifie l'ablution nécessaire des pieds. Tous voient qu'il s'agit de la rémission des péchés commis après le baptême ; mais il est sans doute inutile de prouver, contre Maldonat ⁴, que le texte

1. V. 10. ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν [εἰ μὴ τοὺς πόδας] νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος. Ms. D : τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον.

2. Schanz, Meyer-Weiss, Holtzmann.

3. MALDONAT, II, 848 ; SCHANZ, 459.

4. II, 849.

évangélique ne se rapporte pas au sacrement de pénitence. Ce qui purifie le fidèle de ses fautes quotidiennes, c'est l'imitation de ce que Jésus a fait pour les siens, comme lui-même va le dire bientôt, imitation qui ne consiste pas dans l'action de laver les pieds des croyants, si recommandable que soit cette œuvre de charité¹, mais en ce que cette action signifie, à savoir la participation au service de Jésus mourant, dans la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait, ces deux objets, le sacrement et le dévouement charitable étant réunis dans le présent tableau, comme ils le seront dans tous les discours qui vont suivre, sous le symbole de l'agape-eucharistie et sous la raison commune de l'amour. Tout cela ne fait qu'un grand symbole, un grand devoir, une réalité mystique, l'*agapé*, qui donne perpétuellement Jésus aux siens, et les fidèles les uns aux autres. Des considérations sur ce que la théologie postérieure appelle péchés mortels et péchés véniels seraient hors de propos. Il est sous-entendu que ceux qui « sont de Dieu », une fois régénérés, ne tomberont pas dans la masse de perdition et se conserveront dans l'amitié de Jésus par le moyen qui vient d'être dit.

Un certain nombre d'anciens témoins² n'ont pas les mots : « si ce n'est les pieds. » On suppose volontiers que ces mots auraient été omis comme étant contradictoires³ à la fin de la phrase : « il est tout pur. » Une sorte de contradiction existe, en effet, dans ce double énoncé, qu'on est tout pur et qu'on a besoin de se laver les pieds; mais, avec le contexte, la contradiction ne semble pas exister. Il est permis de se demander si ce n'est pas l'omission qui serait primitive; si le discours n'est pas mieux équilibré avec la simple assertion : « Celui qui

1. Cf. I TIM. v, 10.

2. Ms. N et mss. de l'anc. Vulgate.

3. HOLTZMANN, 174.

est baigné n'a pas besoin de se laver (mains et tête), mais il est tout pur »; et si l'évangéliste ne s'est pas borné à insinuer que le baptême n'avait pas besoin d'être réitéré. Il est certain que les mots : « Si ce n'est les pieds », viennent un peu en surcharge¹, et que la signification particulière du lavement des pieds ne tient pas à l'exception qui serait faite en cet endroit, où le baptême passe au premier plan. La nécessité du bain complet, c'est-à-dire du baptême, est exclue pour ceux qui l'ont reçu et qui par là sont devenus purs. La nécessité de recevoir et l'obligation de continuer, en le pratiquant, le service du lavement des pieds subsiste pour les purs et n'existe même, en un sens, que pour eux. Que Pierre accepte ce service, qu'il comprenne la mort de la croix, se laisse donner Jésus dans l'eucharistie, et qu'il apprenne lui-même à servir, à se donner tout entier à l'œuvre de Jésus. L'idée de purification est tout à fait accessoire dans le symbole du lavement des pieds; elle n'y est que par la connexion, plus artificielle et apparente que réelle, de ce symbole avec celui du bain baptismal. La signification propre du lavement des pieds est celle de l'eucharistie, de la vie sacrifiée par amour, de la charité servante jusqu'à la mort. C'est le choix défectueux du symbole qui en rend l'intelligence difficile, et cet inconvénient se fera

1. BALDENSPERGER, 62-63, admet l'interpolation et suppose qu'elle a été pratiquée en vue du v. 14 : « Vous devez vous laver mutuellement les pieds. » Cet auteur soutient que les paroles : « Celui qui est baigné n'a pas besoin d'être lavé », se rapportent à la purification du chrétien par le sang de Jésus. C'est cette purification qui serait signifiée par le lavement des pieds et qui ne devrait pas être réitérée. Mais il ne peut pas être question du lavement des pieds, et l'on ne voit pas comment, dans cette hypothèse, la réponse du Sauveur se rattacherait à la demande de Pierre, ni comment Jésus pourrait déclarer que ses disciples sont purs, quand leurs pieds ne sont pas encore lavés. L'évangéliste peut viser indirectement, en cet endroit, les ablutions réitérées des sectateurs de Jean, ou bien celles des Juifs objectant qu'un seul baptême ne saurait purifier l'homme pour toujours.



sentir jusqu'au bout. Jésus va présenter le lavement des pieds comme un exemple indispensable à suivre ; mais cet exemple n'a la valeur extraordinaire dont on le gratifie, que s'il représente autre chose que ce qu'il est, s'il faut y voir l'image du grand service de charité qui a son point culminant dans la mort du Sauveur et sa commémoration perpétuelle dans la cène eucharistique ¹. Pour signifier la nécessité générale de la pureté ², rien ne serait plus froid, et la leçon n'aurait pas de rapport avec la situation.

La réflexion concernant Judas, celui des apôtres qui n'est pas pur, a pour objet de maintenir la perspective de trahison, de ténèbres et de mort, qui enveloppe le dernier repas du Christ avec les siens ; et c'est aussi une occasion dont l'évangéliste a profité pour rappeler que Jésus n'ignorait rien de ce qui devait lui arriver. Il ne faut pas chercher d'autre signification à cette remarque ; Judas n'est pas pur ; le lavement des pieds, c'est-à-dire l'eucharistie, ne devrait pas être pour lui ; il a pourtant reçu de Jésus le même service que les autres disciples ; mais on ne relèvera que plus loin ³ les conséquences de son indignité.

II

12. Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements, et qu'il se fut remis à table, il leur dit : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? 13. Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous avez raison, car je le suis. 14. Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. 15. Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes. 16. En vérité, en vérité je vous (le) dis, un serviteur n'est pas plus grand que

1. Cf. IGNACE, *Rom.* 7, 3 : ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφρατος.

2. GRILL, 24.

3. XIII, 27.

son seigneur, ni un envoyé plus grand que celui qui l'envoie. 17. Si vous savez ces choses, heureux serez-vous, pourvu que vous les pratiquiez. 18. Je ne parle pas de vous tous : je sais ceux que j'ai élus ; mais il faut que l'Écriture soit accomplie : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon. » 19. Je vous (le) dis dès maintenant, avant que (la chose) arrive, afin que, lorsqu'elle arrivera, vous (me) croyiez (ce) que je suis. 20. En vérité, en vérité je vous (le) dis, celui qui reçoit quelqu'un que j'envoie me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. »

Après avoir successivement lavé les pieds de ses douze apôtres, Jésus reprend ses vêtements, occupe de nouveau sa place à table et la présidence du repas, et parle avec pleine autorité : ainsi reprendra-t-il la vie, après le service de sa mort, et s'assiéra-t-il dans la gloire céleste, présidant par l'Esprit à la conduite de son Église et au salut de ses fidèles. « Comprenez-vous, dit-il, ce que je vous ai fait ? » Question posée tout exprès pour indiquer au lecteur le caractère et la portée symbolique de l'acte dont on parle. S'il ne s'agissait que d'un exemple, l'évangéliste aurait écrit : « Savez-vous *pourquoi* j'ai fait cela ? » La suite du discours est conforme au principe du double sens. « Vous m'appellez *maître* et *seigneur*, continue Jésus, et vous avez raison, car je le suis. » Ces noms correspondent à *rabbi* et *mar*, titres donnés aux rabbins par leurs élèves, mais il est évident que le Christ est docteur et seigneur dans un sens bien plus vrai et plus élevé que les maîtres juifs. On se souvient que, dans les Synoptiques¹, Jésus défend à ses disciples de s'appeler « maître² », et veut garder pour lui seul cette qualité. « Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. » En qualité de « maître » il enseigne ; en qualité de « seigneur » il commande ; disciples et sujets

1. MATTH. XXIII, 8.

2. ῥαββεί = διδάσκαλος.

ne devront pas hésiter à faire eux-mêmes ce que Jésus a fait avant de le prescrire. « Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez vous-mêmes. » Ne lit-on pas aussi, dans la première Epître aux Corinthiens ¹, après les paroles de l'institution eucharistique : « Faites ceci en mémoire de moi? »

Nonobstant la place assignée au lavement des pieds dans les cérémonies baptismales de certaines Églises, au III^e et au IV^e siècle ², et dans l'office ecclésiastique du jeudi saint, la tradition n'a jamais entendu cet ordre à la lettre. Et pourtant aucun sacrement ne peut s'autoriser d'une recommandation plus formelle et plus précise. Disons, sans hésiter, que, si le lavement des pieds n'est pas devenu un sacrement ecclésiastique, quoique le récit, pris littéralement et scolastiquement interprété ³, eût dû conduire à ce résultat, ce n'est point parce que le précepte ne serait particulier que dans la forme et embrasserait généralement toutes les œuvres de charité ⁴, car le précepte est aussi déterminé que l'exemple, et on le détruit en l'universalisant; ce n'est point non plus parce que le précepte se rapporterait à la disposition morale du renoncement personnel, non à l'acte même où un exemple de renoncement a été donné par le Sauveur ⁵, car Jésus prescrit le lavement des pieds et non le renoncement, il indique un exemple à suivre comme il l'a donné, non à imiter sous telle autre forme que l'on voudra; mais c'est que le lavement des pieds n'est que le symbole d'un sacrement exis-

1. I COR. XI, 24-25.

2. Témoignage de s. AMBROISE (*De myst.* 6), pour l'Église de Milan.

3. S. BERNARD (éd. Migne, II, 273) appelle le lavement des pieds « sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum ».

4. HOLTZMANN, *loc. cit.*; J. RÉVILLE, 238. L'emploi de *καθώς* ne justifie pas l'application à des œuvres semblables; il est commandé par *ὑπόδειγμα*. Jésus ne dit pas : « Faites tout, comme j'ai fait cela », mais : « Faites cela comme je l'ai fait. »

5. MEYER-WEISS, 458; SCHANZ, 460.

tant ; c'est que la recommandation regarde l'acte en tant que figuratif, s'applique à la chose signifiée, non au symbole ; c'est qu'il était trop tard, lorsqu'on interpréta cette histoire comme un récit ordinaire, pour que le lavement des pieds se fit une place importante dans la liturgie et le système sacramentel de l'Église. Il est bien vrai que le précepte du Christ est à entendre dans un sens plus large que la lettre, mais cette interprétation plus large n'est justifiée que par le caractère symbolique de l'acte qui est l'objet du précepte ; c'est dans ce symbolisme et non ailleurs qu'on doit la puiser. Jésus ayant figuré dans le lavement des pieds, la totalité du service de salut qu'il a rendu à l'humanité, principalement dans sa mort, c'est ce service, tel que Jésus l'a pratiqué sur la croix, tel qu'il l'a représenté dans l'eucharistie, qui est recommandé au chrétien ; c'est dans l'esprit de Jésus mourant que le chrétien doit participer à l'agape eucharistique et exercer la charité, pour demeurer uni à Jésus par l'une et par l'autre, par l'une dans l'autre. Le Christ va proclamer heureux celui qui suivra son exemple : la promesse serait encore disproportionnée à son motif, si un seul acte symbolique ne résumait pas le tout du christianisme, l'amour sacrament et dévouement.

Puisque le Verbe incarné s'est fait le serviteur des hommes, ceux qui sont sauvés par lui doivent être prêts à l'imiter : le serviteur n'a pas d'idéal plus élevé que son seigneur, ni l'envoyé que celui dont il tient mission ; il va sans dire que le maître et celui qui envoie ne sont pas autres que Jésus lui-même, et qu'il n'y a pas ici, à proprement parler, de comparaison, mais une allégorie conforme aux habitudes du langage johannique. Application assez nouvelle du proverbe synoptique : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître ¹. » « Si vous savez ces

1. MATTH. x, 24-25 ; LUC, vi, 40.

choses », si vous comprenez la leçon du lavement des pieds, « heureux serez-vous en les accomplissant » ; le salut dépend de l'union à Jésus dans le sacrement et la pratique de la charité.

Mais la pensée du Christ revient au traître; la réserve énoncée plus haut dans l'assertion : « Vous êtes purs, mais non pas tous », reparaît sous une autre forme : Jésus vient de promettre le bonheur à ses apôtres, pourvu qu'ils suivent le programme de sacrifice dont il leur a donné l'exemple ; cependant il y en a un parmi eux qui n'est pas prêt à exécuter ce programme et qui ne goûtera jamais ce bonheur. Ce n'est donc pas à tous qu'il a songé en faisant la promesse ; il a fait une exception pour celui qui va le trahir, car il connaît ceux qu'il a choisis ; il sait ce que valent les onze apôtres fidèles et ce que vaut Judas. S'il a choisi un traître, il ne s'est pas trompé sur son compte ; il devait faire ce choix pour accomplir les desseins de la Providence, afin de réaliser la parole prophétique : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon ¹ ». L'ingratitude dont se plaint le Psalmiste est imputée à Judas, qui a été si longtemps commensal du Christ et qui assiste encore à ce repas de l'amour, qu'il souille de sa présence. Saint Augustin a vu, dans le pain du Christ, l'eucharistie, et si tel n'est pas le sens direct du texte, c'en est du moins le sens mystique, tel que l'évangéliste paraît l'avoir conçu. La métaphore du coup de pied est prise du cheval qui rue, non de l'homme qui en fait tomber un autre en lui donnant un croc en jambe, surtout si l'on veut attribuer à cette dernière image le sens de tromper ². Outre que le texte même ne favorise

1. V. 18. ὁ πρόγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. Mss. \aleph AD, etc. : μετ' ἐμοῦ. Ms. \aleph A, etc. : ἐπῆρκεν. La citation est prise du Ps. xli, 10, d'après l'hébreu, ou une version grecque autre que les Septante.

2. SCHANZ, 461.

pas cette interprétation, le Christ johannique n'est trompé par personne, et les coups qu'il se laisse donner ne lui viennent pas en surprise. L'emploi du passé marque la certitude de la prophétie et ne contient pas la moindre allusion à des pourparlers de Judas avec les chefs des prêtres¹. Il est vrai que les Synoptiques signalent ces négociations deux jours avant la Pâque, mais le quatrième Évangile en fait abstraction. Dans la perspective johannique, la trahison consiste simplement en ce que l'apôtre infidèle, sachant l'endroit où Jésus se rend le jeudi soir, ira prévenir les membres du sanhédrin, conformément aux instructions données par ces magistrats ; il n'y aura pas lieu à discussion ni marchandage ; on enverra les soldats, et l'arrestation s'effectuera, parce que Jésus se laissera prendre. Telle est, comme fait, la trahison de Judas. Au point de vue des causes, c'est une manœuvre diabolique, providentiellement nécessaire pour amener la mort du Christ, condition de sa gloire ; ainsi le diable lui-même sera dupe de sa machination ; Judas n'est que l'instrument de Satan. Au point de vue symbolique, Judas, agent du diable, est la personnification du faux frère, un fléau que l'Église primitive a connu et que Jésus annonce en même temps que la perfidie de son apôtre. « Je vous le dis dès maintenant, avant que la chose arrive, afin que, lorsqu'elle arrivera, vous croyiez que je suis² » ce que je prétends être et ce que je vous ai dit, le Messie annoncé par les Écritures, le vrai Fils de Dieu, l'unique Sauveur. La trahison n'a donc pas encore de réalité actuelle. On est un peu surpris que le Christ dise « dès maintenant », car il en a déjà parlé auparavant³, mais la première prédiction était moins claire ; ou bien il faut dire que la dernière est rédigée en vue des lecteurs de l'Évangile et que tous les pro-

1. SCHANZ, *loc. cit.*

2. ὅτι ἐγώ εἰμι. Sur la portée de cette locution, cf. VIII, 24, 28.

3. VI, 64, 70-71. Cf. *supr.* p. 304.

nostics de trahison se résument en celui-ci. Au lieu d'être déconcertée par l'événement, la foi des disciples devra en être plutôt affermie, puisque Jésus l'a prédit et que cette prédiction accomplie démontre qu'il était vraiment l'envoyé de Dieu, initié aux secrets de la Providence. Il est à croire que les Juifs contemporains de l'auteur arguaient de la trahison de Judas, comme du crucifiement, contre la messianité de Jésus : un Messie qui se laisse tromper par un de ses familiers ! L'évangéliste répond que Jésus n'a pas été trompé, qu'il a démasqué le traître avant que celui-ci songeât même à trahir, et qu'il a permis à la trahison de réussir, afin de satisfaire aux desseins de Dieu touchant le salut de l'humanité.

Les dernières paroles de Jésus, empruntées aux Synoptiques¹, ne semblent pas d'abord se rattacher logiquement à ce qui précède : on dirait qu'elles se réfèrent directement à ce qui a été dit plus haut du disciple qui n'est pas au-dessus du maître, et que l'on veut relever maintenant la dignité du disciple en le montrant, d'une certaine façon, égal au maître² ; ou bien le Christ aura voulu menacer Judas, qui ne reçoit pas le Christ, encourager les apôtres, qu'on recevra comme leur Maître³. Le texte, de forme solennelle, réclame sans doute une interprétation plus large et moins subtile. « En vérité je vous le dis, celui qui reçoit quelqu'un envoyé par moi me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. » Il est évident que la transition littéraire fait défaut, probablement parce que le passage est pris d'ailleurs, et que l'auteur, attentif seulement à son idée, n'a pas pris soin de fondre l'emprunt dans sa rédaction. Mais, pour comprendre cette conclusion du discours,

1. MATTH. X, 40 (cf. LUC, X, 16) : ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.

2. HOLTZMANN, 175.

3. SCHANZ, 462.

on ne doit pas se régler sur le sens qu'elle a dans les Synoptiques, ce sens ayant dû être idéalisé afin de s'adapter au contexte de notre Évangile. Judas, avons-nous dit, est le traître et la trahison, le type du faux frère, dénonciateur juif, ou chrétien apostat. Jésus déclare qu'il ne faudra pas se troubler de ces defections prévues par lui, et il ajoute, par manière de consolation, complétant l'enseignement donné par le lavement des pieds et à son occasion, que, malgré toutes les trahisons, ce grand bonheur reste acquis au chrétien fidèle, de recevoir le Christ dans les siens, et de recevoir Dieu dans le Christ. Le symbole du lavement des pieds finit ainsi par s'expliquer en termes clairs. Recevoir les envoyés de Jésus est exercer la charité comme il vient de le prescrire, et recevoir le Christ est communier avec tous les chrétiens au Christ lui-même et à Dieu, dans et par l'*agapé*, amour-eucharistie. Ce n'est pas pour rien que l'évangéliste a dit : « celui qui prend ¹ », et non précisément « celui qui reçoit ² », comme il est dit en Matthieu. Le mot « prendre », emprunté aux récits de l'institution eucharistique ³, allait mieux au symbolisme du discours. Un peu de confusion se produit dans l'esprit du lecteur, parce que, dans les Synoptiques, ce sont les apôtres qui doivent être reçus, tandis que Jésus paraît ici les exhorter à recevoir ceux qu'il envoie, c'est-à-dire eux-mêmes. On doit considérer les apôtres comme représentant la masse des fidèles. Le discours s'adresse en réalité à tous les chrétiens.

1. V. 20. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἅν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

2. ΜΑΤΘ. x, 40, *supr. cit.* Cf. III JEAN, 5-10.

3. Cf. MARC, xiv, 22; ΜΑΤΘ. xxvi, 26; LUC, xxii, 17; cf. JEAN, vi, 7.

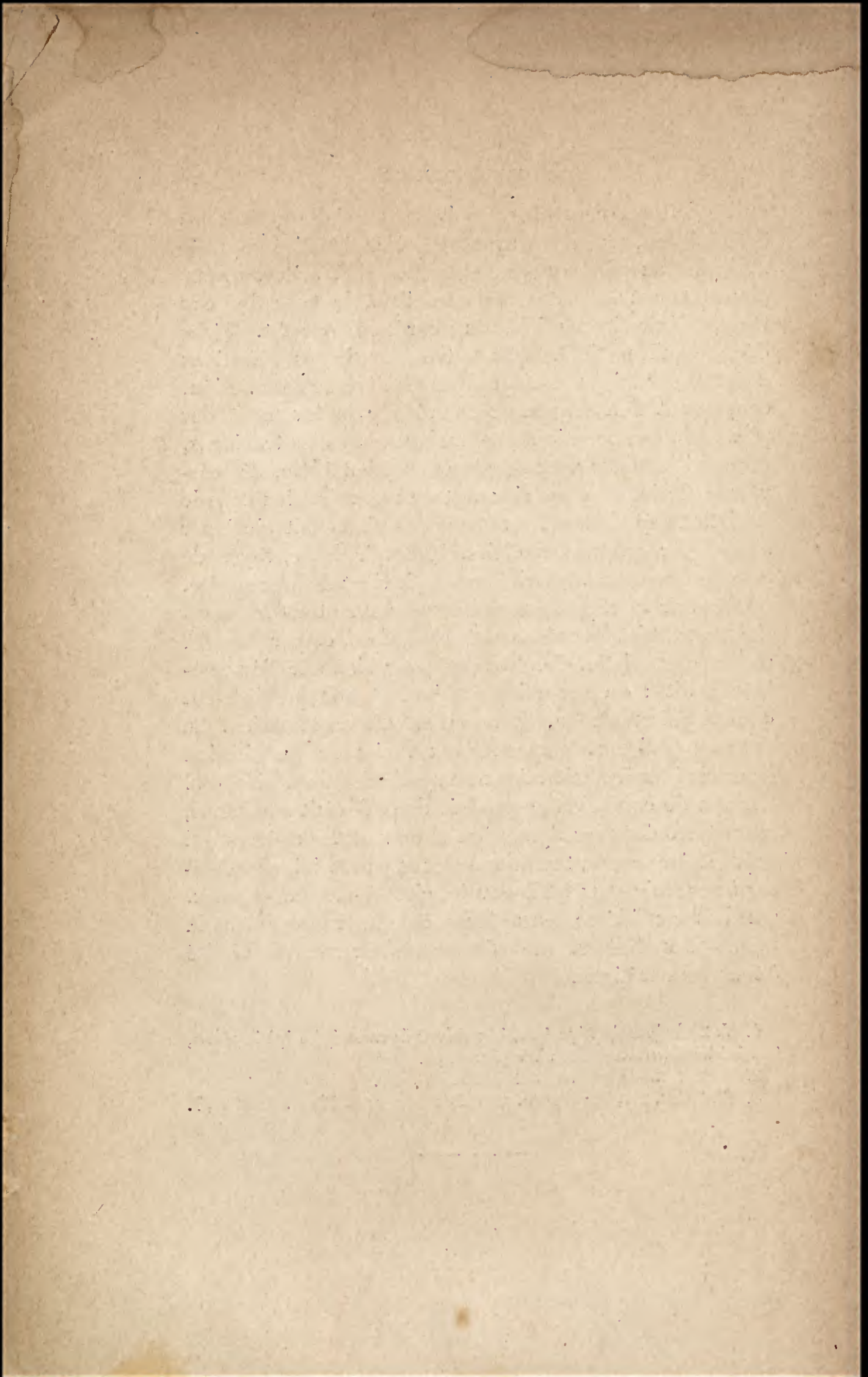


TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	v
I. LES PARABOLES DE L'ÉVANGILE.....	1
§ I. Authenticité des paraboles.....	1
§ II. Nature des paraboles.....	35
§ III. But des paraboles.....	71
§ IV. Objet des paraboles.....	101
II. LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE (JEAN, I, 1-18)...	123
III. L'EAU ET L'ESPRIT (JEAN, III, 1-21).....	189
IV. LE PAIN DE VIE (JEAN, VI).....	225
V. LE GRAND EXEMPLE (JEAN, XIII, 1-20).....	309



