

ou Claudia Procula ; dans l'Évangile de Nicodème et dans les autres sources apocryphes , ainsi que dans les Ethiopiens , suivant Ludolf , ( Lex. Æthiop. 6, 341. ). Mais tout critique raisonnable ne doit-il pas reconnaître que , lorsque des noms de ce genre sont produits à une époque rapprochée des événements , on doit les regarder , de prime abord , comme historiques , surtout quand on n'a perçoit aucune intention dans la mention de ces noms ?

Melancthon , dans son histoire de la vie de Luther , ne nous donne pas le nom de l'ami dont la mort subite fit une si profonde impression sur l'esprit du réformateur : cette omission seule doit-elle nous faire douter de la vérité du récit de Bavarus , autre ami de Luther , qui nous apprend que ce jeune homme se nommait Alexis ?

**C. Crédibilité de l'Histoire évangélique prouvée par l'Évangile de Jean.**

Si l'on excepte la polémique de la petite secte des Aloges , vers l'an 200 , polémique qui ne prenait sa source que dans des préjugés dogmatiques , on ne voit , dans le cours des siècles , en dedans comme en dehors de l'Église chrétienne , aucun doute s'élever contre le fait de la rédaction de cet Évangile par l'apôtre dont il porte le nom. En 1792

seulement , Evanson , déiste anglais , vint attaquer son authenticité , par des raisons dogmatiques bien plus faibles encore que celles des Aloges. Ce doute s'éveilla aussi en Allemagne à cette même époque de négation , mais Bretschneider ( dans ses *Probabilia* qui parurent en 1820 ) est le premier qui puisse réclamer la gloire d'avoir engagé la lutte avec des armes un peu vigoureuses. Cependant le résultat de cette dernière attaque , fut d'enraciner plus profondément , dans la conscience de tous les théologiens allemands , la conviction de l'authenticité de l'Évangile de Jean , lorsqu'on vit le D<sup>r</sup> Bretschneider quitter le combat en s'avouant vaincu \* ; et depuis cette époque le doute ne fut plus reproduit nulle part , excepté peut-être dans l'Introduction du D<sup>r</sup> de Wette \*\*. Il fallait du courage pour renouveler le combat ; car , dans la lutte précédente , on s'était servi de tant d'armes , et d'une tactique si habile , que c'était une question de savoir s'il en restait encore pour une nouvelle attaque. Il ne s'agissait pas seulement de s'élever contre la conviction

\* Voyez dans les *Annales de Philosophie chrétienne* , sur cette polémique , les Articles sur le D<sup>r</sup> Strauss et ses adversaires naturalistes et spéculatifs. (*Ann.*, 3<sup>e</sup> Sér., 1845.)

(N. de l'Éditeur.)

\*\* Bruno Bauer a repris depuis l'idée du D<sup>r</sup> Bretschneider. Voyez l'intéressant travail de M. le comte d'Ilorer sur cet écrivain. (*Univ. cathol.*, t. xx, oct. 1845.)

(N. de l'Éditeur.)

tion historique de tous les savants théologiens du temps, il fallait encore venir profaner avec impudence le sanctuaire du sentiment religieux. En effet, si le quatrième Évangile n'était pas l'ouvrage de l'apôtre, cet Évangile, dont Herder disait « *la main d'un ange l'a écrit* », n'était plus que l'œuvre d'un imposteur. Les discours et les actions du Christ, dont cet Évangile seul nous parle, n'étaient plus qu'un recueil de fables. Le Dr Strauss a eu ce triste courage.

Nous avons déjà vu notre critique regarder en pitié les arguments historiques, et les laisser derrière lui comme des bastions en ruines, indignes d'une attaque sérieuse, pour se lancer hardiment dans le vaste champ des preuves internes : il suit ici la même marche et consacre dix lignes à l'attaque des preuves externes. Une bataille si vite gagnée ne pouvait manquer d'être bientôt regardée comme une bataille perdue.

Nous avons appris à connaître les exigences auxquelles il s'agit de fournir une preuve externe pour lui reconnaître l'évidence. C'est de ce point de vue qu'il part pour avancer ce qui suit contre l'authenticité de notre Évangile (part. 1<sup>re</sup>, pag. 63) : « Nous n'avons pas, en faveur de l'Évangile de Matthieu et de celui de Jean, de témoignages tels que celui d'un homme ayant connu ces apôtres, et qui viendrait nous apprendre qu'ils ont écrit des Évangiles, ceux-là mêmes que nous avons entre les mains

« et qui portent leurs noms. Polycarpe, qui doit avoir connu Jean, ne nous dit rien de l'Évangile, dans les fragments qui nous restent de ses ouvrages : Irénée, son disciple, n'invoque pas le témoignage de son maître en faveur de l'authenticité de cet Évangile. Les Pères qui ont recueilli avec le plus grand soin tous les anciens témoignages en faveur de nos Évangiles, n'ont rien trouvé non plus en faveur de l'Évangile de Jean dans les écrits de Papias lui-même, qui nous est cependant désigné comme *auditeur de Jean*. » C'est là tout ce que notre critique oppose à cette masse de témoignages historiques que Bretschneider a combattus avec une adresse digne d'une meilleure cause. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que, dans sa précipitation à fuir le terrain de l'histoire, Strauss ne s'est pas aperçu qu'il se trouvait placé dans une de ces rares circonstances où il pouvait obtenir, sur l'authenticité de l'auteur, des témoignages externes tels qu'il les avait lui-même demandés. Il est vrai que *param desiderata effugiunt*. Nous n'avons pas l'intention de produire encore ici toute la suite des témoignages en faveur de l'authenticité du IV<sup>e</sup> Évangile : nous voulons seulement présenter les principaux documents, et ne nous arrêter un peu plus longtemps que sur les anciens témoignages. Cela est d'autant plus nécessaire, que les deux ouvrages les plus célèbres qui aient été opposés aux *Probabilia* de Bretschneider,

celui de Crome et celui de Hensen, en suivant trop fidèlement l'ordre de l'ouvrage qu'il réfutaient, n'ont pas traité leur sujet avec assez de soin, dans un ordre parfait, ni avec assez de concision \*.

Vers l'an 324, époque à laquelle le savant évêque de Césarée écrivait son Histoire ecclésiastique, il n'y avait aucune église dans la chrétienté qui n'eût reconnu l'authenticité de l'Evangile de Jean. Ce profond érudit, qui avait à ses ordres les bibliothèques chrétiennes les plus riches (celle de Pamphile, à Césarée, et celle de l'Evêque Alexandre, à Jérusalem) et qui avait lu presque tous les monuments de l'antiquité chrétienne, n'avait pas connaissance que quelque part dans le sein de l'église orthodoxe, la moindre contestation se fût jamais

\* L'Evangile de Saint-Jean a trouvé en Allemagne de nombreux défenseurs. On peut juger de la prodigieuse activité de la littérature théologique de ce pays par la simple indication des écrivains qui ont discuté cette question, soit en allemand, soit en latin. Ceux de nos lecteurs qui voudraient l'approfondir seront bien aises d'avoir quelques renseignements sur les sources.

EN ALLEMAND.

Schleker, Süsskind, C. Schmidt, Wegscheider, Eichhorn, Bertholdt, Göttinger, Bengel, Röhr, Wagnitz, Sartorius, Geisse, Winer, Olshausen, Hensen, Crome, Goldhorn, Heydenreich, Hug, Guericke, Fischer, Lücke.

EN LATIN.

Glaser, Van Griethuysen, Kaiser, Stein, Calmberg, Usteri, Weber, Bettiberg, Berger, Möller, Reinecke, Kuinoel.

(N. de l'Éditeur.)

élevée au sujet de l'authenticité de cet Evangile. Il dit (chapitre 24, l. 141) que cet Evangile « était connu de toutes les églises qui sont sous le ciel. » S'il s'était élevé une contestation à ce sujet, il n'est pas permis de douter qu'il ne l'eût mentionnée, lorsqu'on le voit exposer les difficultés contre les antilogies \* avec une impartialité qui prouve que la voie de la recherche critique n'était pas la seule par laquelle il fût parvenu à la certitude de la foi.

La plupart de ces écrits de l'antiquité chrétienne, que le savant Evêque de Césarée avait sous les yeux, ne sont point, il est vrai, parvenus jusqu'à nous, et il nous serait impossible de le suivre pas à pas dans ses recherches. Il nous reste cependant encore assez de fragments des écrits perdus ou au moins assez de renseignements qui les concernent, pour que nous puissions asseoir un jugement indépendant. Lorsque nous examinons les témoignages sur l'auteur du IV<sup>e</sup> Evangile, il serait injuste de perdre de vue que nous ne pouvons demander des assurances positives de son authenticité, quand aucun doute n'avait encore rendu la question contestable. Par conséquent la preuve ne peut être tirée que de citations de l'Evangile. Ces citations remplacent complètement des assurances déterminées, puisqu'on ne tirait jamais une

\* On appelle ainsi les contradictions apparentes de l'Evangile.

(N. de l'Éditeur.)

preuve dogmatique d'un passage de quelqu'écrivain sans regarder son auteur comme un homme apostolique. Il ne faut pas non plus s'attendre à trouver, à côté de ces citations, l'indication du livre et du chapitre ; la manière dont l'ancien testament est cité dans le nouveau (voyez Hebr. 1, 7, 8, 40, 2, 6.), nous montre qu'on présupposait une connaissance complète de ces écrits sacrés, et qu'on se contentait d'indiquer en général d'où étaient empruntées les citations (2 Tim. 3, 15) ou même qu'on les encadrait dans le discours, sans aucune espèce d'indication. Irénée, évêque de Lyon, dès l'an 177, avait passé sa jeunesse dans l'Asie-Mineure, au milieu de l'ancien cercle d'action de l'apôtre, et avait connu un grand nombre de disciples des apôtres, aux témoignages desquels il a coutume d'en référer. Il avait même vu Polycarpe, qu'il se rappelait avoir entendu avec la plus grande émotion, dans sa première jeunesse, raconter les histoires des apôtres. Or, le témoignage de cet évêque nous apprend que Jean est mort dans l'âge le plus avancé, sous le règne de Trajan, qui monta sur le trône en 98 et régna jusqu'en 117. On convient unanimement que, durant la vie de l'apôtre, il eût été impossible de répandre dans les églises chrétiennes un Évangile qui lui fût faussement attribué ; et il faut bien admettre qu'une semblable imposture ne pouvait devenir possible, qu'un temps considérable après sa mort. L'âge avancé auquel parvint l'E-

vangeliste, les voyages d'inspection qu'il fit, d'après Eusèbe (liv. III, C. 23), et la grande extension du Christianisme dans l'Asie-Mineure\*, ne nous permettent pas de douter qu'il n'y eût dans ce pays bien des chrétiens qui avaient eu l'occasion de connaître l'homme qui était alors le soutien de la foi dans ces contrées : son enseignement devait les avoir mis plus ou moins en état de prononcer sur l'authenticité d'une histoire de la vie de Jésus attribuée à leur maître. Or, dès l'an 130, — cinquante ans après la mort de l'apôtre, — nous trouvons cet Évangile reconnu comme son ouvrage, non-seulement dans son cercle d'action primitif, non-seulement chez les chrétiens orthodoxes, mais chez les hérétiques, et même chez les païens. Parmi les chrétiens orthodoxes, nous citerons Justin, grand voyageur qui avait été en Palestine, en Italie, en Asie-Mineure, qui avait séjourné à Ephèse, et dont les ouvrages, écrits de 140 à 160, contiennent bien des passages de l'Évangile de Jean encadrés dans le discours. Parmi les hérétiques, nous mentionnerons Valentin, qui vint d'Égypte à Rome vers l'an 140, et son disciple Héracléon qui écrivit un commentaire sur l'Évangile de Jean. On voit, d'après cela, que, dès cette époque, cet Évangile

\* Cette extension nous est connue par la lettre de Plinie de Bithynie qui écrivait à peu près à l'époque de la mort de l'apôtre.

devait être connu en Egypte aussi bien qu'en Italie. Montan, qui parut en Phrygie vers l'an 140, nous prouve qu'il était aussi reconnu en Asie-Mineure. Il est pareillement incontestable que le philosophe païen Celse, qui avait voyagé en Palestine, en Syrie et en Asie-Mineure, et qui a écrit, vers l'an 140, son ouvrage de controverse contre les chrétiens, a connu notre Evangile. Tout ce que nous venons d'avancer se démontre positivement. Mais on peut aussi conclure négativement qu'il ne peut avoir existé aucun doute sur son authenticité; car les Pères de l'Eglise auraient agi ici comme ailleurs, où nous les voyons toujours, lorsque des hérétiques s'appuient sur des écrits apocryphes, opposer à ceux-ci le peu de valeur de leur point d'appui. Or, les Gnostiques s'appuient principalement sur le préambule de l'Evangile de Jean, et les Montanites sur la promesse du Saint-Esprit; et cependant aucun de leurs adversaires orthodoxes n'attaque la base de leurs assertions.

Ces circonstances suffisent pour rendre invraisemblables au plus haut degré l'admission d'une fausse attribution de l'Evangile à l'apôtre du Seigneur, sans cependant qu'elles soient encore de nature à démontrer son impossibilité totale; mais en remontant à des temps encore plus rapprochés de Jean, nous découvrons qu'on peut donner, touchant l'authenticité de l'Evangile, la garantie même que la

critique sceptique de Strauss a demandée. Car nous pouvons nommer des amis de Jean qui témoignent de la rédaction de notre Evangile par l'apôtre, aussi bien que de la crédibilité de son contenu; et nous sommes à même de démontrer que ces deux amis et disciples de Jean dont le Dr Strauss nous a défié de produire les témoignages, viennent précisément déposer en faveur de la rédaction du quatrième Evangile par Jean.

Il est certainement bien rare, dans la critique littéraire, de trouver joint à un ouvrage le témoignage des amis de l'auteur en faveur de l'authenticité et de la crédibilité de ses écrits. L'Evangile de Jean nous offre une de ces rares exceptions, dans les versets 24 et 25 du chapitre 21. On est frappé, dans ces deux versets, de l'emploi alternatif du singulier et du pluriel, *ειδωκεν* et *ειπα*, circonstance qui, envisagée au point de vue purement exégétique, laisse tout-à-fait incertain, si c'est une ou plusieurs personnes qui rendent le témoignage. Car il est aussi facile d'admettre que le pluriel a été employé la première fois rhétoriquement, que de penser que celui qui a parlé dans le 24<sup>e</sup> v. collectivement au nom des autres, vient ensuite dans le 25<sup>e</sup> parler en son propre nom. On pourrait même, toujours à ce point de vue, aller jusqu'à soupçonner que le verset 25 est d'une autre main et a été ajusté plus tard au v. 24. Maintenant, comme en jetant un coup-d'œil sur les circonstan-

ces et les rapports particuliers, il est plus naturel de penser qu'un témoignage de ce genre émane de plusieurs hommes que d'un seul, nous nous rangeons à l'opinion générale, qui regarde le pluriel comme désignant une pluralité de témoins. Mais quels sont donc ces témoins qui viennent nous dire que le disciple dont il a été question précédemment est celui-là même qui a écrit cet Evangile; et, en second lieu, que cet Evangile contient la vérité, et qu'ils le savent? Il est vrai qu'ils ne se sont pas nommés, et que cette circonstance paraît, au premier coup-d'œil, ôter un grand poids à leur témoignage. Mais, en y regardant de plus près, on voit qu'elle ne peut au contraire que lui donner plus d'autorité. Car est-il possible d'admettre que si un copiste sans mission ou un faussaire des temps postérieurs avait voulu donner à la crédibilité de l'Evangile une confirmation apocryphe, il fût venu ajouter cette confirmation sans y attacher son nom, et l'eût privé par là de tout son poids? N'est-ce pas au contraire, en général, le signe d'un écrit apocryphe, lorsque la personnalité de l'écrivain s'y produit d'une manière choquante? Ce témoignage ainsi rendu ne pouvait avoir d'importance que dans la seule présupposition que les premiers lecteurs de l'Evangile sauraient de qui il venait. Or, il était impossible que ces témoins pussent compter être connus des lecteurs, s'ils n'étaient pas en position d'être réputés compétents

pour rendre un pareil témoignage, s'ils n'étaient pas des membres célèbres de l'église d'Ephèse. Aussi l'opinion générale regarde-t-elle ces témoins comme des prêtres d'Ephèse, ou au moins comme des amis de l'apôtre qui avaient peut-être été aussi disciples du Seigneur (*μαθηταί του Κυριου*), et qui ne s'appuyaient pas sur des raisons subjectives, mais bien sur des raisons objectives, pour confirmer la crédibilité de ses récits. Papias nous apprend qu'après la mort de Jean il y avait dans l'Asie-Mineure des disciples du Seigneur, tels qu'Aristion et le prêtre Jean. Un fragment latin du second siècle reproduit par Muratori, nous apprend que les compagnons du vieil apôtre, disciples du Seigneur comme lui, l'avaient engagé à écrire l'Evangile; et le Dr Credner, dans son *Introduction* (pag. 237) est porté à croire que ce témoignage vient d'eux. Voici donc une preuve d'authenticité presque complètement dans la forme demandée par le scepticisme historique de notre critique.

Mais outre cela, Papias, qui avait entendu Jean lui-même, et Polycarpe, qui avait vécu avec lui et avec les autres prêtres et qui avait été sacré évêque de Smyrne par Jean lui-même, ces hommes des premiers temps, dont le critique nous a sommés de produire les témoignages, viennent aussi remplir les conditions qu'il a posées. Nous ne pouvons pas, il est vrai, produire des citations de

notre Évangile tirées des écrits de ces deux hommes; mais quels sont donc les monuments écrits qui nous sont restés d'eux? la lettre aux Philippiciens, de Polycarpe, dont trente-neuf chapitres très-courts ont été seuls conservés, et quelques fragments, en petit nombre, de Papias. Néanmoins ce fragment si court de l'épître de Polycarpe nous offre une allusion positive à un passage de la première épître de Jean (1. Jean, 4, 3.) : Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ἠμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἑληλυθέναι, ἄντιχριστὸς ἐστὶ καὶ ὃς ἂν μὴ ἠμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ διαβόλου ἐστὶ. Eusèbe (l. 3, c. 39) nous assure aussi que l'ouvrage de Papias contient des citations de la première épître de Jean et de la première épître de Pierre. Or, il est reconnu que cette première épître ne peut appartenir à un autre auteur que celui de l'Évangile, et que l'authenticité de ces deux ouvrages doit subsister ou tomber en même temps. Ce point une fois admis (et Bretschneider lui-même se déclare pour cette opinion), on ne peut reconnaître l'origine apostolique de la première épître de Jean, sans reconnaître aussi celle de l'Évangile; et le quatrième Évangile se trouve confirmé par le témoignage de deux hommes qui ont eu des relations personnelles avec l'apôtre.

Après avoir satisfait aux exigences exorbitantes de la nouvelle critique, il semble superflu de produire d'autres témoignages. Cependant nous en citerons encore un. Parmi les hommes qui ont connu

l'Apôtre, il en est trois dont il nous reste des monuments écrits : ces monuments sont une épître de Barnabé, une épître de Clément Romain, et plusieurs épîtres d'Ignace, évêque d'Antioche. Que nous ne trouvions aucune citation de notre évangile dans les écrits d'ailleurs si courts de ces hommes, cela ne doit étonner personne, au moins pour ce qui regarde les deux premiers, puisqu'ils vivaient en dehors de l'Asie-Mineure, et que l'évangile, ayant été écrit tard, pouvait n'être pas encore parvenu jusqu'à eux\*. Ignace était plus à portée de connaître l'œuvre de Jean; aussi nous trouvons chez lui, à côté de quelques passages douteux, une allusion incontestable à un passage de notre évangile. Dans celle de ses épîtres qui précisément porte le cachet le plus visible de l'originalité, dans l'épître aux Romains (c. 7), on trouve l'allusion suivante à Jean (6, 32, 33, 48, 51-58) : Οὐχ ἴδομαι πρᾶξαι εὐχαριστίαν οὐδὲ ἄδυναμις τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον αἰώνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστι παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Καὶ πόμα θεοῦ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ; ὃ ἐστιν ἀγάπη ἀφθαρτος καὶ ἀέναντος ζωῆς. Il est possible que ces expressions ne soient pas des allusions à l'évangile écrit, mais des souvenirs de la prédication apostolique : leur importance n'en reste pas moins la même pour notre discussion, puisqu'elles prouvent, en tout cas, que les

\* L'épître de Clément a été écrite à peu près vers le temps de l'Apôtre.

phrases et les idées de ce genre, dont beaucoup de critiques veulent maintenant chercher la source dans le Gnosticisme alexandrin, étaient propres à l'enseignement de Jean.

Nous en resterons là dans l'appréciation des témoignages externes en faveur de notre évangile, pour entrer dans le domaine où la critique de Strauss se sent à l'aise, comme sur son terrain. Nous n'avons point affaire ici, à une seule exception près, à des armes nouvelles; ce sont les vieilles armes usées depuis le troisième siècle, qu'on vient nous opposer; seulement, on a eu soin de les aiguïser et de leur donner un fil si fin, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si elles s'ébrèchent dans l'occasion. Les Pères et les Docteurs de l'Église chrétienne n'étaient point assez dépourvus de logique, pour ne pas s'être aperçus d'une foule de contradictions apparentes, en comparant les trois premiers évangiles avec le quatrième. Cependant la secte des Aloges a vu seule, dans cette différence, une preuve concluante de la non-authenticité de l'évangile. La nouvelle critique a marché sur les traces de ces sectaires, et a commencé par s'appuyer sur les contradictions historiques. Si les talents littéraires des premiers Pères paraissent peu distingués, si ces Pères ont eu des affaires importantes qui les empêchaient de cultiver leur style, ils n'en ont pas moins reconnu, dans l'exposition du quatrième évangile, le vol de l'aigle qui prend son essor dans les nues, pendant

que les autres restent sur la terre. Mais il a été réservé à la nouvelle critique allemande de puiser dans cette *différence entre les Évangiles*, la seconde classe de ses arguments internes contre l'authenticité de l'Évangile. Avant de parler de ces deux classes d'arguments, nous voulons examiner ce qui est complètement particulier à la nouvelle critique.

Le Dr. Strauss croit avoir remarqué que, dans notre quatrième Évangile, Jacques, le frère de Jean, est mis sur l'arrière plan, et que Jean est placé en avant, plus que Pierre lui-même. Cette circonstance, jointe à l'épithète honorable et mystérieuse de « *disciple que le Seigneur aimait, qui avait reposé sur la poitrine du Seigneur*, » indique clairement, selon lui, un auteur autre que l'Apôtre, un homme appartenant à « l'école de Jean, » qui avait à peine entendu parler du frère de Jean, mis à mort de très-bonne heure, et dont le but était de poser une auréole de gloire sur la tête du chef de son Église, et de le placer avant Pierre, l'apôtre des Juifs. Notre critique croit voir, dans cet Évangile, toutes les couronnes se réunir sur la tête du vieil apôtre d'une manière très frappante, très significative; et cet homme modeste, qui voile si souvent sa personnalité sous la moins prétentieuse des épithètes, « *l'autre disciple*, » se change à ses yeux en un *Octave* aspirant à la domination de l'Univers. « On ne peut assez s'étonner, » dit-il, « de voir le « *triumvirat* de Pierre, de Jacques et de Jean,

« presque changé en une monarchie ; et de voir,  
 « après que Jacques eut été écarté, comme Lévide,  
 « la question se poser entre Pierre et Jean, comme  
 « entre Antoine et Octave, de telle manière que le  
 « dernier a presque supplanté l'autre dans ses pré-  
 « tentions à un rang supérieur ou même égal au  
 « sien. » Certes, l'accusation d'ignorance de la phi-  
 losophie critique, que Vogel a portée contre Jean  
 (pag. 127), n'a pas paru plus étonnante que ce  
 reproche d'aspirer à la domination universelle,  
 tombant précisément sur le disciple qui seul nous  
 a raconté le lavement des pieds.

Voyons si nous pourrions réussir à le justifier. « Le  
 « nom seul de Jacques, » dit la critique, « n'est pas  
 « mentionné une fois dans le quatrième Évangile :  
 « une seule fois dans l'appendice (21, 2), il est ques-  
 « tion des fils de Zébédée. » Pour ce qui est de  
 Pierre, *à la vérité*, poursuit Strauss, « il (le quatrième  
 « Évangéliste) le place aussi parmi les premiers qui  
 « ont suivi Jésus ; il ne le met pas en avant plus  
 « rarement que les synoptiques ; il ne cache pas  
 « le surnom honorable que lui a donné Jésus  
 « (1, 43) ; il lui met dans la bouche une confession  
 « qui ne parait être qu'une variante du célèbre  
 « passage de Matthieu (16, 16.) ; d'après lui aussi,  
 « Pierre se jette dans la mer pour aller plus vite  
 « vers Jésus (21, 7.) ; dans la Cène et dans le  
 « jardin de Gethsémani, il donne à Pierre un  
 « rôle encore plus actif que les synoptiques (13,

« 6, 18, 10.) ; il ne lui dérobe pas l'honneur  
 « d'avoir suivi Jésus dans le palais du grand-prêtre  
 « (18, 25.), et d'être allé des premiers au tombeau  
 « après la résurrection (20, 3.) ; il nous raconte  
 « même encore un entretien particulier de Jésus res-  
 « suscité avec Pierre (21, 15.). *Mais* le quatrième  
 « évangile a une manière qui lui est propre de  
 « présenter ces prérogatives de Pierre, pour les  
 « affaiblir et placer celui-ci dans l'ombre, afin  
 « de faire ressortir Jean. Sans doute ; il montre  
 « Pierre en communication avec Jésus dès le com-  
 « mencement ; *mais* il ne le fait arriver jusqu'à  
 « Jésus que par l'entremise d'André. *A la vérité*,  
 « Pierre se met en peine, d'une manière toute parti-  
 « culière, de découvrir le traître ; *mais* il ne peut se  
 « tourner immédiatement vers Jésus, et est obligé  
 « d'employer la médiation de Jean, qui repose *ἐν τῷ*  
 « *κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ* (13, 23). Pierre, *il est vrai*, en-  
 « tre avec Jésus dans le palais du grand prêtre ; *mais*  
 « d'après le quatrième évangile, Jean entre avec lui,  
 « et Pierre ne doit son entrée qu'à la médiation de  
 « celui-ci, qui était connu du grand prêtre (18, 15.).  
 « Pierre, *il est vrai*, après la résurrection, se jette  
 « à la mer pour aller au-devant de Jésus ; *mais* ce  
 « n'est qu'après que Jean a reconnu le Seigneur  
 « dans celui qui est sur le rivage (21, 7.). Pierre,  
 « *il est vrai*, a l'insigne honneur de se voir annon-  
 « cer son martyre ; *mais* Jean obtient la distinc-  
 « tion de rester jusqu'à ce que le Seigneur vienne.

« Enfin (ceci est le plus frappant), tandis que,  
« d'après Luc (24, 12.), Pierre, le premier des apô-  
« tres, vient seul visiter le tombeau vide de Jésus res-  
« suscité, le quatrième évangile le fait accompagner  
« par Jean, et nous montre celui-ci courant devant  
« Pierre et arrivant le premier au tombeau. *Il est*  
« *vrai* que Pierre entre dans le tombeau avant Jean ;  
« *mais* c'est de ce dernier qu'il est dit d'abord : « Et  
« il vit et il crut. »

N'y a-t-il donc rien à opposer à tout ceci ? L'Évangéliste est-il, par le fait, aussi coupable qu'il le paraît au premier coup d'œil ? En y regardant de plus près, nous voyons que notre critique a fait complètement ce qu'on appelle, dans la vie ordinaire, un *quiproquo*, en venant, avec un aplomb et une impartialité admirables, placer à charge ce qui devait être à décharge, et à décharge ce qui devait être à charge : c'est-à-dire qu'il a mis à la fin de la phrase, avec un *mais*, ce qui aurait dû être au commencement, avec *il est vrai*, et au commencement, avec *il est vrai*, ce qui aurait dû être à la fin, avec *mais*. Ainsi, pour repousser cette accusation, nous n'avons pas autre chose à faire que de rétablir l'ordre de la phrase. Strauss accuse en outre l'auteur de l'Évangile, si c'est Jean, d'avoir manqué d'esprit de famille, en plaçant dans l'ombre son frère Jacques, contre toutes les convenances. Mais nous retrouvons ici un nouveau cas où le critique, par une injustice criante, coupe tous les chemins

à l'histoire évangélique ; car si l'amour fraternel avait placé Jacques à la première place en l'entourant d'honneurs et de louanges, Strauss n'eût pas manqué de faire peser sur la tête de ce tendre frère l'accusation encore plus grave d'une *intention* évidemment apocryphe !

Les découvertes particulières du critique n'étaient pas suffisantes pour amener la conclusion de l'inauthenticité ; aussi allons-nous passer maintenant aux arguments qu'il a seulement revêtus d'une forme plus incisive, c'est-à-dire aux arguments tirés de l'histoire et des discours de Jésus. Voici les principales différences historiques qui ont frappé Strauss et les critiques qui l'ont précédé dans la comparaison des trois premiers Évangiles avec le quatrième : différences 1° par rapport à la sphère d'activité de Jésus ; 2° par rapport à la durée de son activité ; 3° par rapport à la conduite de Jésus avant le crucifiement ; 4° par rapport au jour de la dernière cène ; 5° par rapport à l'heure du crucifiement ; 6° par rapport à l'histoire de la résurrection.

Quant au théâtre de l'activité du Sauveur, il ne paraît pas, dans les synoptiques, s'étendre au-delà des frontières de la Galilée, depuis le Baptême jusqu'au dernier voyage à Jérusalem ; tandis que Jean nous montre Jésus à Jérusalem aux quatre grandes fêtes, et nous le présente enseignant et agissant pendant assez longtemps en Judée et dans le pays de

Samarie. Le Dr Schneckenburger a tiré un de ses arguments les plus forts contre l'authenticité de Matthieu, du silence de son Évangile sur l'activité de Jésus en dehors de la Galilée. La critique nouvelle ne voit pas de possibilité d'accommodement à propos d'une foule de détails de peu d'importance; elle ne doit donc pas, à bien plus forte raison, en trouver sur un point aussi capital. Cependant nous voyons ici Strauss dans l'embarras; et il hésite à prononcer lequel des deux récits évangéliques est conforme à la vérité historique. D'après la règle qu'il a adoptée, de considérer comme faux le récit qui glorifie le plus la personne de Jésus, son penchant dominant le porte à enfermer le Messie galiléen dans le petit coin de terre qui lui a donné le jour. Il s'exprime ainsi: « Quoi qu'il n'y ait qu'un seul voyage à Jérusalem qui soit historique, il est naturel de penser que la tradition populaire ait été tentée d'en admettre, petit à petit, plusieurs, ne pouvant se persuader, à son point de vue, qu'une lumière telle que Jésus, soit restée aussi longtemps sous le boisseau, et ne soit pas venue plus tôt et à différentes reprises se placer sur le chandelier, à Jérusalem (Matth. 5, 15.). » D'un autre côté, il se demande s'il est croyable que Jésus ait laissé de côté l'observance des plus grandes fêtes, et si des séjours précédents à Jérusalem ne sont pas nécessaires pour expliquer la grande inimitié existant entre lui et les princes du peuple: puis il termine

sans conclusion positive et sans rien décider, pour se garder, nous dit-il lui-même, « de tout jugement précipité. » La précipitation eût été en effet dangereuse pour la critique; car, si elle avait pris réellement parti pour le quatrième Évangile, ce qu'elle eût été forcée de faire, elle aurait transgressé elle-même, en donnant la victoire au récit qui glorifie le Messie, la triste règle qui avait déjà arraché les plus beaux fleurons de la couronne du Christ. Que serait devenu, dans ce cas, le principe fondamental suivi dans la critique de Jean, qui attribue toujours à l'imagination de l'auteur tout ce que son récit ajoute à celui des autres? Nous avons ici deux sortes de questions à examiner. 1<sup>o</sup> Les évangiles synoptiques contiennent-ils des indications de plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem? 2<sup>o</sup> Pourquoi ne renferment-ils pas, comme Jean, des récits spéciaux à ce sujet?

Les circonstances rapportées par le Dr Strauss lui-même parlent déjà très fortement en faveur de plusieurs séjours à Jérusalem; car elles ont eu la puissance de lui faire transgresser sa règle si positive, d'abandonner toujours ce qui glorifie le Messie, et elles ont ébranlé, jusque dans ses fondements, un des arguments auxquels il attache cependant l'importance la plus exagérée. En outre, le critique a encore appelé l'attention sur un passage des synoptiques, dans lequel il est impossible de ne pas voir la présupposition de plusieurs séjours dans la capitale

de la Judée. Seulement, conformément à la misérable logique qu'il a déjà suivie, et qui consiste à présenter comme à charge, ce qui est réellement à décharge, il désigne ce passage comme « un détail isolé, très dangereux pour les synoptiques. » Qu'il soit très dangereux, nous en conviendrons aisément; seulement, ce n'est pas pour les synoptiques, mais bien pour l'hypothèse de Strauss, qui s'appuie sur ce que ceux-ci n'ont aucune connaissance de plusieurs séjours à Jérusalem. D'ailleurs, le récit des trois premiers Évangiles, sur la réception faite à Jésus, et sur la masse de peuple qui va à sa rencontre, présuppose plusieurs séjours dans cette ville (Matthieu 21, 8.). Un tel enthousiasme a-t-il pu être excité seulement par ce que les chefs de la ville avaient entendu dire du Docteur Galiléen? Et en supposant que l'enthousiasme de la masse du peuple puisse s'expliquer ainsi, Joseph d'Arimathie, membre du sanhédrin, qui paraît comme disciple du Seigneur, n'est-il pas une nouvelle preuve d'une influence antérieure de Jésus à Jérusalem? En outre, les cent vingt disciples mentionnés dans les Actes (1-15), étaient-ils donc tous Galiléens? La recommandation de Jésus (Matthieu 26, 18.), à l'occasion de la Cène, et la métairie de Gethsémani, où il se réunissait souvent avec ses disciples (Jean 18, 2.), n'indiquent-elles pas des adhérents dans la capitale? Enfin, Luc (10, 38-42.) nous raconte

une scène que nous savons s'être passée à Béthanie, dans le voisinage de Jérusalem. Il est donc positif que les trois premiers évangiles contiennent des indications de plusieurs séjours dans cette ville; et ce fait confirme, de la manière la plus forte, l'opinion générale mise de nouveau en doute par Strauss, savoir, que Jean raconte seulement avec plus de précision que les autres.

Maintenant, pourquoi les synoptiques ne racontent-ils pas les voyages à l'occasion des fêtes, et les événements qui s'y sont passés? Nous ferons d'abord remarquer en général qu'il est presque toujours excessivement difficile et délicat de répondre à une question telle que celle-ci : Pourquoi un historien, et particulièrement un auteur de *Mémoires*, parle-t-il d'une chose, et passe-t-il telle autre chose sous silence? La connaissance des circonstances dans lesquelles il écrit, peut seule mettre en état de répondre d'une manière satisfaisante; et souvent même cette connaissance ne suffit pas, par exemple lorsque l'auteur a été mal servi par ses souvenirs; ce qui est en dehors de toutes les combinaisons historiques. Nous engageons à lire, à ce sujet, ce qu'un des plus célèbres auteurs de *Mémoires* du siècle présent nous apprend sur les hasards qui l'ont dirigé dans son récit des événements, et sur la forte influence de la simple association des idées ?

\* Voyez BOURRIENNE, *Mémoires sur Napoléon*, IV, p. 426.

La question spéciale qui nous occupe, est intimement liée à celle des rapports d'affinité entre les trois premiers évangiles. Pourquoi, par exemple, Marc et Matthieu ne parlent-ils pas de la résurrection du fils de la veuve de Naim ? De quelle importance cependant une résurrection de plus ne devait-elle pas être pour eux ? Nous avons fait remarquer combien peu la science a été jusqu'ici en état de placer dans un jour satisfaisant les affinités entre les évangiles. Cela étant, nous n'éprouverions point d'embarras, quand nous serions forcés d'avouer notre incapacité à donner une réponse à la question qui nous a été posée. Cependant, nous pouvons au moins faire les observations suivantes : 1° selon toute vraisemblance, le récit de Luc mentionne plus d'un voyage à l'occasion de la Pâque ; et la nouvelle critique le reconnaît elle-même. Ne paraît-il pas incroyable que tout ce qui est compris entre le verset 51 du 9<sup>e</sup> chapitre de Luc (où il est question du dernier voyage à Jérusalem) et le verset 28 du chapitre 19, ait pu se passer dans ce dernier voyage vers la capitale ? D'après Jean, en effet, ce n'est pas de la Galilée que Jésus partit la dernière fois pour Jérusalem ; de plus nous retrouvons le Sauveur en Galilée au chap. 13 de Luc (v. 31), et le chap. 17 (v. 41), renferme de nouveau la mention du voyage à Jérusalem, en faisant passer Jésus par la Samarie, de même que dans le voyage dont il est question au chapitre 9, v. 52.—2° Comme on ne

peut admettre, par toutes les raisons alléguées précédemment, que les trois premiers Évangélistes n'aient eu aucune connaissance des autres voyages à l'occasion des fêtes ; et qu'en outre Luc (10, 38) nous fournisse un document positif, qui prouve qu'un grand nombre des faits racontés sans désignation précise de lieu, se sont passés dans la capitale ou dans ses environs, nous sommes autorisés à conclure que, parmi les scènes qui nous sont ainsi racontées il s'en trouve beaucoup qui appartiennent aux voyages de Jérusalem. 3° Il est reconnu que la tradition évangélique écrite dans les synoptiques, a pour base un cercle de traditions orales. Or, celles-ci furent exposées pour la première fois à Jérusalem, par les disciples galiléens, en grande partie devant des hommes instruits des événements qui s'étaient passés à Jérusalem. N'est-il donc pas croyable qu'ils se soient principalement attachés à raconter les miracles faits en Galilée ?

La question de la durée de l'activité du Christ est essentiellement liée à celle du théâtre de cette même activité, puisqu'elles sont déterminées toutes les deux par le nombre des fêtes de Pâque mentionnées dans l'Évangile de Jean. La critique, ayant évité de se prononcer sur la première question, a dû suivre la même marche relativement à la seconde. Aussi, se contente-t-elle de présenter ici plusieurs possibilités, ne s'attachant, comme nous l'avons

montré précédemment, qu'à jeter le plus d'incertitude possible sur la question.

Plus on approche de la fin de la vie du Sauveur, plus les différences augmentent. On ne peut s'attendre à nous voir discuter ici en détail toutes ces difficultés; nous nous contenterons de donner les principales raisons qui peuvent servir à les résoudre. Seulement, pour ce qui regarde la question de la dernière cène, nous renverrons à la nouvelle édition de notre *Commentaire sur Jean*, pour ne pas fatiguer par trop de longueurs.

La première difficulté qui s'offre au critique, est le contraste frappant que présente le Sauveur priant dans un ravissement solennel dans lequel, d'après Jean, il parle au passé de la vie de la terre (Jean 17, 11, 12.), et ce même Sauveur luttant, d'après les synoptiques, dans le jardin de Gethsémani.

Notre critique suit encore ici sa méthode, qui consiste à annuler les deux termes de la différence, au lieu de concilier la différence elle-même; et le doute, après s'être porté à droite avec Bretschneider, et à gauche avec Usteri, vient ici, avec Strauss, anéantir les deux faces de l'histoire. Jusqu'ici on avait toujours considéré les deux termes de la différence comme séparés et éloignés l'un de l'autre; mais ici, d'après une tactique toute nouvelle, on les rapproche pour en faire les membres d'une même progression, dont le dénouement est qu'il

ne s'est absolument rien passé. En effet, si une lutte, une victoire anticipée, et même la simple prévision de la passion est impossible, *ut ait philosophus*\*, la victoire anticipée dont Jean fait honneur à Jésus, doit se réduire à la lutte dont nous parlent les synoptiques, et cette lutte doit se résoudre en une simple prévision inventée par la piété de la tradition populaire; il ne reste donc en définitive qu'un néant, contre lequel la *Philosophie* n'a plus rien à alléguer.

Écoutez Strauss lui-même à ce propos: « Le dilemme posé ci-dessus se trouve ainsi annulé; car ce n'est plus une seule exposition des dernières heures de Jésus avant son emprisonnement, qui est mythique, mais toutes le sont. Seulement, pour caractériser la différence de valeur historique qui existe entre le récit des synoptiques et celui de Jean, nous dirons que la première version est une formation du second degré, et la seconde une formation du troisième. En effet, si l'exposition commune à Jean et aux synoptiques, concernant la prescience de la Passion, est la première transformation que la piété de la tradition populaire a faite subir à l'histoire réelle de Jésus, l'anticipation des souffrances de cette Passion elle-même, chez les

\* Allusion à Hegel, qui nie la possibilité du surnaturel.

(Note de l'Éditeur.)

« synoptiques, est le second degré du mythe.  
« Mais, lorsque Jean vient nous dire (12, 27 et  
« suiv.) que Jésus, tout en ayant prévu et pressenti  
« déjà la Passion, a cependant longtemps d'avance  
« remporté sur elle une victoire complète, et qu'il  
« l'a envisagée avec un calme inébranlable, au mo-  
« ment même où elle était imminente, c'est bien  
« alors le troisième et le plus haut degré d'une  
« exagération, pieuse sans doute, mais complète-  
« ment contraire à l'histoire. »

Un bon sens impartial suffit assurément pour faire justice d'une pareille critique. Nous nous bornerons donc à une seule remarque. Notre exégète suppose que le quatrième évangéliste a toujours été exclusivement guidé par le désir de glorifier Jésus. Mais alors pourquoi cet évangéliste nous peint-il (12, 27.) le Sauveur dans un état qui rappelle la scène de Gethsémani? Des critiques n'ont-ils pas même supposé que Jean avait antidaté cet événement? Et Strauss n'a-t-il pas voulu voir dans ce passage un reste de la tradition sur la lutte du Jardin des Oliviers, parvenu jusqu'à Jean sous une forme « passablement altérée? » En outre, la tradition synoptique n'entend-elle pas bien mal ses intérêts? Au lieu de marcher droit à son but (la glorification du Messie), en nous exagérant l'intrépidité de Jésus, elle vient, tout au contraire, nous le montrer engagé dans un combat hu-

miliant. Or, de l'aveu de Strauss, elle n'a d'autre avantage à supposer cette lutte, que d'attribuer au Sauveur une souffrance anticipée; mais cette circonstance n'apporte aucun embellissement essentiel à l'histoire de Jésus, puisque sa prescience de sa passion était déjà constatée d'ailleurs. La tradition synoptique n'a fait ici que donner de la peine aux évangélistes apocryphes; car, mieux éclairés sur leurs intérêts, ils ont cherché à réparer cette bévue des premiers évangélistes, en nous présentant cette crainte de la mort comme une ruse de Jésus pour attraper le Diable (Evang. de Nicod. dans Thilo, p. 806.)

Quant à la question sur le jour du crucifiement, elle est étroitement liée à celle sur le jour de la dernière cène, et nous renverrons, comme pour cette dernière, à la 5<sup>e</sup> édition de notre *Commentaire sur Jean*. Nous ne parlerons ici que de la différence dans l'heure du crucifiement. Selon Marc (15, 25), Jésus fut crucifié à la troisième heure (vers neuf heures du matin); selon Jean (19, 14), au contraire, Pilate siégeait encore à son tribunal vers la sixième heure. Le crucifiement devait être gravé en traits ineffaçables dans la mémoire de tous les témoins oculaires. Aussi la critique la plus ancienne a-t-elle cherché, par tous les moyens, à aplanir cette difficulté; et parmi les solutions qu'elle a données, il en est une qui non-seulement satisfait complètement un esprit impartial, mais qui peut encore servir à

donner une confirmation particulière à la crédibilité de l'Évangéliste. Nous voulons parler de l'hypothèse présentée d'abord par Le Clerc et développée ensuite par Townson (Traité des quatre Évangélistes, part. II, p. 288.). Dans cette hypothèse, Jean se serait servi du calcul romain, qui, comme le nôtre, compte les heures depuis minuit, tandis que le calcul juif, ou babylonien, prend pour point de départ le commencement du jour. Townson et Rettig (Études et critiques, 1830, 1.) ont démontré que les deux autres passages de l'Évangile où l'on trouve l'indication de l'heure (1, 40.— 4, 6.), s'expliquent d'une manière satisfaisante, en admettant cette hypothèse : et cette circonstance est déjà une raison de présumer qu'elle doit s'appliquer aussi au passage qui nous occupe. Une chose, il est vrai, pourrait ébranler cette opinion : c'est qu'on peut produire des passages des classiques du temps des Empereurs, d'où il résulte que les Romains se servaient alors du calcul babylonien (Horace. Sat. 1, 6, 419. Martial. 1, ép. 8. Pline. Hist. nat. 2, 79.) Mais, d'un autre côté, Hug, avec sa vaste érudition, a démontré, dans ses Remarques sur l'histoire de la Passion (Gaz. de Fribourg, n° 5, p. 90.) que l'autre calcul était également en usage à cette époque, et que les applications en étaient aussi fréquentes. Ce dernier calcul était principalement usité dans le langage judiciaire : et les Pandectes du jurisconsulte Paulus nous apprennent que, sous Alexandre Sévère, il était encore

généralement employé. Ce calcul paraît s'être introduit en même temps que le droit romain chez les Allemands, qui, dans l'origine, comptaient les heures comme les Juifs, à partir du point du jour. Il n'y aurait donc pas de raisons de s'étonner qu'il eût été pareillement connu des Juifs. En effet, Josèphe se sert tantôt du calcul romain, tantôt du calcul babylonien (Comp. De vitâ, c. 54. avec De bello Jud., 6, 9, 3.). Jean devait supposer que dans l'Asie-Mineure ses lecteurs connaissaient le calcul romain ; et le martyr de Polycarpe, écrit en Asie-Mineure, nous en offre un exemple (c. 21.). Maintenant, si nous admettons que Pilate s'est assis sur son tribunal vers (à peu près) la sixième heure, le crucifiement étant d'ailleurs placé environ trois heures plus tard, dans la neuvième heure, la difficulté se trouve-t-elle résolue ? On devait mettre *habituellement* à peu près une demi-heure pour mener les condamnés au lieu des exécutions, qui était devant les portes de la ville ; mais l'épuisement de Jésus a dû rendre cette marche plus longue. En outre il y avait eu encore bien des choses à faire avant cela. Il avait fallu que les malfaiteurs qui devaient être crucifiés avec Jésus entendissent prononcer leur sentence ; qu'on leur infligeât la flagellation attachée au supplice de la croix ; que l'on préparât les tablettes sur lesquelles devait être écrite la sentence (*à écritiz*). Quand on fut arrivé au lieu de l'exécution, il fallut le temps de planter les croix, etc.... Les lois juri-

diques des Romains viennent même confirmer ici la crédibilité de Jean. La haine contre Jésus avait rassemblé de très grand matin les princes du peuple devant le palais de Pilate ; mais ce n'est qu'à six heures que celui-ci prononce la sentence. Au temps de la Pâque, après l'équinoxe du printemps, c'était l'heure du lever du soleil. Or, avant le lever du soleil, aucune sentence n'était considérée comme valide par la loi romaine.

En face de cette loi juridique, quelle conclusion le critique n'aurait-il pas tirée par rapport à notre histoire, si elle nous avait montré Pilate rendant la sentence vers minuit ?

Cela étant, nous ne pouvons voir dans les paroles suivantes du critique, qu'un appel à la rhétorique pour couvrir sa retraite : « A moins qu'ici, comme au temps d'Ezéchias, l'aiguille du cadran n'ait marché en arrière, c'est une contradiction, qui ne peut être levée, ni en changeant violemment la manière de lire, ni en invoquant le mot *desi* employé par Jean, ni en prétextant l'incapacité des disciples à bien observer l'heure, au milieu de scènes si douloureuses. Il serait peut-être tout au plus possible d'y parvenir, si l'on pouvait prouver que le quatrième Évangile se sert, pour compter les heures, d'un calcul entièrement différent. »

L'histoire de la résurrection offre un large champ à la recherche des différences ; et on en trouve ef-

fectivement plusieurs, dans cette histoire, entre les synoptiques et Jean \*. Personne ne pense à nier l'existence de ces différences ; mais, d'un autre côté, on ne peut soutenir qu'elles sont insolubles, sans partir de la présupposition toute gratuite que chaque évangéliste a voulu faire un récit complet.

Les soupçons du D<sup>r</sup> Strauss deviennent pour lui une certitude complète, lorsqu'il porte ses yeux sur les discours du Christ rapportés par Jean, et sur le type qui en résulte. A l'en croire, le Christ du quatrième évangile est entièrement différent de celui des trois autres. Le premier est un mystique de l'école d'Alexandrie, le second un rabbin de la Palestine. Résumons d'abord tous les arguments qu'il apporte en faveur de cette thèse ; nous les discuterons ensuite.

L'histoire, demande-t-il, fournit-elle un seul exemple de discours aussi différents, prononcés par un seul et même individu ? Et puis, a-t-on jamais vu deux historiens attribuer, chacun de leur côté, au même personnage, deux recueils de discours tellement dissemblables, que chez l'un tous les discours soient empreints du cachet de la simplicité, tandis que chez l'autre tous ont un caractère mystique ? Quelle différence entre le Christ des pré-

\* On peut voir là-dessus le savant ouvrage de G. Westt (*Dem. évang.*, édit. Migne.) — Strauss ne l'a pas même cité. — Voyez aussi une note de notre auteur à la fin du volume.

miers évangiles et celui du quatrième, aussi bien dans la forme que dans le fond des enseignements ! Chez les synoptiques, les discours du Christ rappellent tout-à-fait, quant à leur forme, cette méthode d'enseigner par sentences et en paraboles, qui était à la portée du peuple et propre à la Palestine. Au contraire, la méthode de Jean porte un cachet tellement abstrait et mystique, que, si l'on avait eu la pensée d'opposer un type contradictoire à la méthode de Jésus dans les premiers évangiles, il eût été difficile d'en inventer un plus parfait. Tandis que la première relation évangélique, où les discours auraient dû, ce semble, être le plus liés, se contente de nous donner ces discours en fragments assez mal assemblés, et comme des restes échappés à l'action délétère de la tradition, on est étonné de trouver, dans le quatrième évangile, un ensemble doctrinal si bien enchaîné, que les choses les plus étrangères en apparence y sont liées par les transitions les plus fines de la pensée. Enfin, tandis que les premières relations présentent sans cesse une nouvelle affluence de pensées, ou au moins des images toujours nouvelles des mêmes idées, le quatrième évangile n'est que la répétition des mêmes formules, revenant sans fin, comme le bruit du balancier d'une pendule. Signalons encore une différence capitale dans le fond des pensées : on a eu peine à trouver cinq sentences qui aient un rapport constant avec

celles des synoptiques; et même, parmi ces sentences, il s'en trouve au moins trois qui sont évidemment hors de leur véritable place (4, 44, 13, 20, 44, 31). Cela montre que l'auteur a recueilli seulement quelques détails épars de la tradition évangélique, portés jusqu'à lui par un heureux hasard, tandis que, dans les premiers Évangiles, les paroles du Christ ont pour tout principe de stigmatiser les abus du culte judaïque, devenu tout extérieur, et de rendre la vie à la Loi en évoquant l'esprit des prophètes, comme aurait pu le faire à cette époque un Rabbín juif de la meilleure tendance. La personnalité mystique du Messie apparaît dans le quatrième Évangile comme le centre de tous les discours, et sous les formules de la philosophie d'Alexandrie. Et devant qui Jésus prononce-t-il ces discours abstraits ? devant des personnes de l'esprit le plus obtus; non-seulement devant ses disciples, si souvent accusés de stupidité, mais encore devant les Pharisiens, dont l'intelligence était fermée aux sentences de morale les plus élémentaires; devant de simples femmes, comme la Samaritaine et Marthe. (11, Chap. 7.). Delà cette plainte fréquente : « Les hommes entendent dans un sens charnel, ce qui est dit dans un sens spirituel. » D'ailleurs, eût-il été possible à qui que ce fut de conserver dans sa mémoire des discours de ce genre, et cela jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans ? Mais, de plus, les épîtres de Jean, dont les sentences, sans cesse répétées, res-

semblent parfaitement aux discours de Jésus dans l'Évangile, ne sont-elles pas là comme un document incontestable, pour prouver que ces discours ne sont que des fictions? Enfin, si l'on prétendait encore parler ce dernier coup en disant que le disciple a pu s'accoutumer à imiter, jusque dans ses nuances les plus fines, la forme des discours de son maître, nous voudrions bien savoir ce qu'on nous répondrait quand nous montrerions qu'il a mis dans la bouche de Jésus des discours devant lesquels l'exégète supernaturaliste lui-même s'embarrasse, ne sachant nullement s'ils n'appartiennent pas plutôt à l'Évangéliste (Chap. 3, 16-21.). C'est au point que le Dr Lücke s'est vu dans l'impossibilité de nier que « la main de l'Évangéliste ne paraisse » en ces endroits. Mais quand même on attribuerait à Jésus de semblables spéculations, qui appartiennent si visiblement à Jean, aurait-on pareillement le front de regarder réellement comme des pensées de Jean-Baptiste tous les discours que ce personnage, si simple et si modeste, prononce dans les formules mystiques qui nous révèlent très clairement la main de Jean (Chap. 4, 15-18, et 3, 27-36.)? Véritablement, à moins de répudier toute espèce de critique, il faut avouer que quelque Juif-chrétien, versé dans la philosophie d'Alexandrie et appartenant à l'école de Jean, a recueilli les discours de Jésus dans des traditions déjà très exagérées, les a encore embellis dans sa

propre imagination, et que, les trouvant trop peu élevés, trop judaïques, il les a remplacés par d'autres. N'a-t-il pas, du reste, appliqué ce système aux faits? Il est impossible d'en douter quand on le voit donner à ceux que la tradition raconte le dernier degré de l'ornementation mystique, et intercaler des récits tels que ceux de Nicodème, de la Samaritaine, de Lazare, etc..., dont aucun n'a le moindre fondement historique?

Tels sont, dans leurs parties essentielles, les arguments de la nouvelle critique qui viennent renforcer les *Probabilia* de Bretschneider. Nous avons été d'autant plus à même de les exposer dans toute leur force, que nous avons déjà depuis longtemps le pressentiment qu'un jour les éléments du doute relativement au quatrième Évangile seraient exploités au profit d'un raisonnement de ce genre.

Si le lecteur chrétien a été troublé un instant par ces difficultés, voici une réflexion bien propre à le tranquilliser. Peut-on réellement penser que ce type du Christ, considéré dans tous les siècles et dans tous les lieux comme l'Idéal absolu de l'homme, ce type qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la pensée humaine, soit dû à l'imagination d'un homme obscur, au travail arbitraire et accidentel du cerveau d'un rêveur inconnu? Et si une pareille supposition était admissible, la couronne posée par la reconnaissance de l'Église sur la tête du héros de cette biographie, n'eût-elle pas été

arrachée pour être placée sur le front de l'auteur ?

Passons maintenant à ce que nous avons à opposer à ces difficultés, dont nous ne contestons pas l'importance. On peut, il est vrai, au premier abord, regarder comme incroyable que le même homme ait servi de modèle aux deux portraits si différents des synoptiques et du quatrième Evangile, et que cependant ces deux portraits soient réellement ressemblants. Mais n'en est-il pas des hommes comme des pays, où les points de vue se multiplient à proportion de leur richesse ? La richesse du Christ ne nous donne-t-elle pas, à elle seule, une explication bien suffisante de cette différence ? Il est fort possible que, dans le travail du biographe comme dans celui du peintre, la personnalité de l'auteur vienne déterminer la couleur ; et comment pourrait-il en être autrement ? N'est-il pas de l'essence de l'art que l'objet soit reflété dans l'esprit de l'artiste avant d'être représenté par lui ? Mais s'ensuit-il que, sur un certain nombre de portraits se reflétant différemment dans des individualités différentes, un seul puisse être vrai ? Certes il faudrait avoir une idée bien mesquine de la vérité pour le soutenir.

Si nous avons de la peine à nous persuader que deux phénomènes aussi essentiellement différents puissent avoir leur origine à un seul et même individu, il faut certainement en chercher la principale cause dans notre insuffisance à nous représenter

des génies d'une nature si élevée. Un grand homme est comme le minerai de Corinthe, qui fournit à l'un le fer de sa charrue et à l'autre l'or de son diadème. Que de choses réunies dans Leibnitz, ce sommaire des quatre Facultés ! Que d'éléments divers tirés de son génie par différents individus ! Mais celui qu'il nous faut surtout citer ici, c'est ce sincère ami du vrai qu'on a voulu si souvent, dans des temps peu éclairés, comparer d'une manière absolue au Roi de la vérité. Quelle abondance des éléments les plus variés dans les discours de l'homme qui a servi de point de départ à tant d'écoles philosophiques si différentes ! L'antiquité eut dix écoles qui lui durent leur origine : l'Académique, la Cynique, la Mégarique, l'Epicurienne, la Péripatéticienne, la Cyrénaïque, la Stoïque, celles d'Elis et d'Érétrie. Sans suivre tous les détails de ce catalogue, nous demanderons s'il est admissible que, dans les discours de l'homme qui a fourni à Xénophon, à Platon et à Aristote la base de leurs opinions, il n'y ait eu qu'une seule espèce d'idées ? Mais, laissant Socrate pour passer au Roi de la vérité, nous demanderons s'il n'y avait pas une personnalité importante dans celui dont les discours, quoique conservés en très petit nombre, ont suffi pour produire cette série innumérable d'idées et de systèmes qui, depuis son apparition, sont devenus les forces motrices du monde moral ? Et si nous convenons de ce point, n'aurions-nous pas