

lieu de nous étonner si la forme et le fonds de ses discours étaient toujours identiques ? Ne sommes-nous pas plutôt en droit d'exiger *a priori* de la personnalité de cet homme, qu'un type aussi riche se réfléchisse dans plus d'un miroir ? Et l'expérience, d'un autre côté, ne vient-elle pas nous apprendre que le type du Sauveur n'est complet qu'en réunissant le Christ des synoptiques et celui de Jean ? Le mot du poète trouve encore ici son application :

« Celui-là seul qui entend toute la voix de la nature,
peut saisir son harmonie. »

Nous croyons qu'on ne pensera plus maintenant à faire une objection sérieuse sur ce point. Mais il existe une difficulté d'une autre espèce, qui nous fait douter que la différence de Jean et des synoptiques puisse trouver son explication suffisante dans la richesse de l'esprit de l'Homme dont ils nous font le portrait. On parviendra certainement à s'expliquer de la manière que nous venons d'exposer, la prédominance d'un genre, et pour la forme et pour le fonds, dans les histoires où sont consignées les paroles des grands hommes. Mais cette explication est-elle suffisante lorsqu'il s'agit de deux récits de discours complètement différents dans la forme et dans le fonds ? Par exemple, les historiens qui se réunissent pour nous donner le premier récit, sont tout-à-fait étrangers au contenu du second, et l'auteur du second récit connaît si peu les discours du premier qu'il est presque impossi-

ble de découvrir, dans quelques points fugitifs, les moindres marques d'affinité : dans une pareille circonstance, la critique ne se trouve-t-elle pas poussée, malgré elle, à n'ajouter foi qu'à une seule des relations ?

Nous verrons par la suite que la différence est présentée d'une manière très exagérée ; et qu'en outre on peut donner des raisons de cette différence. Admettons, pour le moment, que les deux récits évangéliques, pris dans leur ensemble, paraissent être composés comme à dessin dans deux genres différents pour la forme et pour le fonds ; et examinons de plus près s'il est incroyable que des disciples, avec deux tendances d'esprit toutes différentes, aient pu se partager d'une manière aussi frappante sur le fonds des enseignements de leur maître. Voyons également si deux genres tout-à-fait différents de discours ne peuvent pas à la fois être véritablement historiques. Comme un raisonnement *a priori* est bien loin, dans une question de cette nature, d'avoir la force des preuves historiques, nous atteindrons beaucoup plus certainement notre but, en examinant les documents que nous possédons sur le caractère et la doctrine des deux hommes si richement doués du ciel, dont nous avons parlé précédemment, Leibnitz et Socrate. Il est certain que le système de Leibnitz a pour base de hautes intuitions, qui ne peuvent procéder que d'un esprit véritablement spéculatif et poétique tout à la

fois ; et tel était le génie de Leibnitz avec toute son érudition historique , et malgré sa prédilection pour la démonstration mathématique. Il joint à cela un instinct de la domination de la nature, qu'il partage avec les deux Bacon. Seulement, la science de la nature n'a jamais à ses yeux la force de vérité, que lorsqu'elle se révèle dans l'esprit humain, rayon réfléchi du soleil éternel. De là l'importance qu'il attachait à l'invention de nouveaux moyens et de nouveaux leviers non-seulement pour l'industrie, mais encore pour les sciences morales. Or, quand il s'agit, comme dans le cas présent, d'exposer l'essence morale d'un homme dans l'esprit duquel la tendance de la connaissance et celle de la pratique sont également vivantes, où trouver un biographe capable de rendre l'homme tout entier? Il n'y en a pas eu jusqu'ici pour Leibnitz. Il y a des hommes dans lesquels, comme dit Shakespeare, chaque pouce est un homme, et dont l'image ne peut être faite que par parties, parce que chaque ligne demande un homme pour la décrire. En considérant Leibnitz comme philosophe, Wolf a passé longtemps pour son plus habile interprète, et il l'est en effet en ce qui touche le corps de sa philosophie : il est reconnu pourtant qu'il a bien peu compris le sens intime de ses axiomes. Le principe de la raison suffisante, la doctrine des Monades, l'Harmonie préétablie, etc... se transforment étrangement entre ses mains. Les écrits de

Wolf, et en particulier les *« Pensées raisonnables sur Dieu, sur le monde, et l'âme de l'homme, »* nous montrent à quel point un disciple peut-être familiarisé en général avec le système de son maître, tout en restant absolument étranger à certains côtés de ce système ; sous ce point de vue, ils nous fournissent un exemple pour la question qui nous occupe. Cependant, comme nous ne pouvons produire, auprès de Wolf, aucun autre disciple de Leibnitz qui ait principalement saisi le côté spéculatif et poétique du système de son maître, et que Wolf, se sert toujours des expressions de Leibnitz pour désigner les vérités mêmes dont le sens intime ne lui était pas complètement connu, nous n'avons pas encore l'exemple que nous cherchons. Passons donc à Socrate.

Nous trouvons ici tout ce dont nous avons besoin. Deux récits sur le même homme se présentent à nous, celui de Xénophon et celui de Platon, et nous ne pouvons méconnaître la similitude complète des rapports qui existent entr'eux, avec ceux qui existent entre les évangiles synoptiques et l'Évangile de Jean. Nous établissons donc un parallèle naturel entre le récit de Jean et celui de Platon, et entre le récit des synoptiques et celui de Xénophon. Mais sommes-nous donc certains que, dans le récit de Platon, c'est bien le véritable Socrate que nous avons sous les yeux ? Qui nous garantit que le Socrate de Platon, n'est pas un sim-

ple masque, comme celui d'Aristophane? L'antiquité elle-même ne nous a-t-elle pas mis sur la voie, en nous racontant que Socrate entendant lire le dialogue de Platon intitulé *Lysis*, s'était écrié : « Qu'est-ce donc que tout ce que ce jeune homme me fait dire ? Et s'il en est ainsi, à quoi peut servir ce parallèle historique, si ce n'est à fortifier de plus en plus nos soupçons contre le Christ de Jean? Il existe de Brandis un travail très solide intitulé : « Traits fondamentaux de la doctrine de Socrate » (1^{er} n° du Musée du Rhin.). L'auteur y prouve en grand détail, par les écrits d'Aristote, qu'un grand nombre des éléments spéculatifs de la philosophie de Platon doivent être attribués à Socrate, et il désigne quels sont ces éléments. Il existe aussi dans les *Traité de l'Académie des sciences de Berlin* (1834-35), un travail de Schleiermacher « sur la valeur de Socrate considéré comme « philosophe ; » il a la même tendance que le travail de Brandis, et il serait bon de les comparer. Ces recherches, ainsi que celles de Ritter, ont prouvé que, à la vérité, Xénophon contient encore quelques indications des éléments spéculatifs ; mais que les *matières* spéculatives, comme la *vraie science, l'essence des choses, la méthode de définition et d'induction*, se trouvent chez lui complètement rabaisées dans la sphère populaire et pratique. La philosophie la plus nouvelle, défavorable d'ailleurs à Socrate, le déclare elle-même : au moins en ce

qui concerne la forme, Platon est celui qui nous a laissé le portrait le plus fidèle (Voy. les *Œuvres de Hegel, Histoire de la philosophie, Part. 14. 6. 424*). Voilà bien, dans toute sa plénitude, l'exemple que nous cherchions. On voit qu'un écrivain d'une tendance complètement pratique peut rester étranger au côté idéal de son maître, au point de ne pouvoir communiquer qu'un petit nombre d'éléments spéculatifs, et seulement après les avoir traduits dans la langue pratique.

Mais, indépendamment de ces preuves exotiques, nous ne pouvons nous empêcher de rappeler ici que, dans l'Église, on a vu certains points de la vérité chrétienne elle-même se développer d'une manière exclusive, selon la force de conception des individus, et d'autres points de la même vérité être laissés en arrière. Quelle différence entre les tendances de l'Église d'Orient et celles de l'Église d'Occident ; la première prenant pour centre de son développement spirituel la notion de Dieu, la seconde celle de l'homme ! Pour un grand nombre de nos contemporains, n'est-ce pas dans le quatrième Évangile seulement que le Fils de Dieu se révèle ? Et cependant Jowet nous apprend que l'Évangile de Jean, avec sa profondeur mystérieuse, est à peine connu dans l'Église grecque actuelle, et que la foi n'y trouve son aliment que dans les trois premiers Évangiles ! S'il est possible que dans des Églises chrétiennes tout entières, certains côtés

de l'Évangile demeurent inaperçus par suite de l'affaiblissement d'un organe intérieur, comment cela ne serait-il pas arrivé parmi les Disciples relativement aux discours du Seigneur ? Si Jean était bien réellement une de ces âmes moins propres à produire qu'à recevoir, qui se confondent, par un abandon intime, avec la personnalité de leurs conducteurs spirituels, et qui s'abandonnent naturellement à tout ce qui s'adresse au cœur (une âme de Marie, par opposition à celle de Marthe), on n'a certainement pas le droit de s'étonner que cet apôtre ait recueilli et compris bien des choses qui eussent échappé aux autres. Or, telle était, pouvons-nous dire, la personnalité de Jean. Pour le prouver, nous nous appuierons, avant tout, sur ce que l'exposition évangélique elle-même nous apprend de la préférence que lui accordait son maître ; car ce rapport s'établit ordinairement entre un maître et son disciple, quand le disciple présente une nature de ce genre. Nous produirons ensuite cette tendre discrétion qui le fait se placer lui-même dans l'arrière-plan, et la recommandation que lui adresse le Sauveur mourant de soigner sa mère qu'il laisse après lui sur la terre. L'histoire postérieure et les traits de son caractère, que l'antiquité nous a transmis, nous fourniront aussi des preuves ; car, malgré le rapport intime qui l'unissait au Sauveur, nous ne le voyons pas se mettre en avant avec une mâle activité.

Nous avons raisonné jusqu'ici dans cette présup-

position d'une critique défavorable, qu'il existe entre les deux relations une différence totale dans la forme et dans le fonds. Or, cette présupposition est injuste. De Wette lui-même avoue qu'il y a, entre les deux relations, des rapports dans la forme et dans le fonds ; et Strauss n'en discorvient pas complètement. D'abord, il est important de ne pas l'oublier : lorsqu'il est question de cette différence, on a toujours devant les yeux les discours dogmatiques ; dans les autres discours, auxquels se mêle la marche de l'histoire, il y a ordinairement concordance, sauf quelques petites variantes que l'on trouve toujours dans les relations d'auteurs différents : telles sont celles des récits de Pierre reniant son maître, de la femme qui parfume les pieds du Sauveur, de Pilate, etc..... Pour ce qui regarde les discours dogmatiques, voyez, quant à la forme parabolique, Jean 5, 35, 3, 8, 4, 34-38, 9, 39, 40, 1 et suiv. 15, 1 et suiv. 16, 21, 25 ; quant à la forme de l'argumentation avec les Pharisiens, 10, 34 ; et à la polémique pratique contre eux, 5, 39, 42, 45, 7, 49. On trouve des sentences concordantes, Jean, 13, 16, 15, 20. Comp. Math. 10, 24. — Jean, 12, 24, 25, 26. Comp. Math. 10, 38, 39. — Jean, 4, 44. Comp. Math. 13, 57. — Jean, 13, 20. Comp. Math. 10, 40. — Jean, 14, 31. Comp. Math. 26, 49. Nous examinerons ici, de plus près, seulement quelques-uns des points dans lesquels les premiers Évangiles s'accordent avec le quatrième. On attribue nommément à Jean

les trois points de doctrine suivants, et c'est ce qu'on appelle son *mysticisme*: 1° le dogme des rapports mystiques du Fils avec le Père; 2° du Sauveur avec les croyants; 3° la grande importance attachée à l'amour, et en particulier à l'amour du prochain. Si ces éléments des discours du Christ n'appartiennent pas au Maître et qu'il faille les attribuer soit à l'imagination d'un disciple du Christ, écrivant, dans ses dernières années, l'histoire de son maître, soit même à un faussaire du 11^{me} siècle, il est clair qu'on ne doit trouver aucune doctrine analogue, ni dans les premiers Évangiles, ni dans les écrits apostoliques. Or, maintenant comment expliquera-t-on la présence dans Matthieu (11, 27) d'une sentence qui ressemble tant à celles de Jean, même dans la forme, que la personne la moins versée dans les Écritures ne l'entendra pas prononcer sans croire qu'elle est tirée du quatrième Évangile? (Comp. la manière dont Jean se sert de l'antithèse en combinant l'affirmation et la négation, 2 Jean, 9). Si cette idée mystique n'est pas autre chose qu'une invention arbitraire de l'auteur, comment se fait-il qu'elle se retrouve dans la tradition générale des Évangiles?

Mais, si l'unité mystique du Fils et du Père (qu'on veut faire passer pour une idée Alexandrine) est enseignée dans le passage que nous venons de citer, on verra que la communauté mystique du Fils et des croyants n'est pas présentée d'une manière moins explicite dans Matth., 18, 20, 28, 20. Quant à la doc-

trine de l'amour, et en particulier de l'amour du prochain, nous n'avons trouvé, il est vrai, dans les premiers Évangiles, aucun texte que l'on puisse comparer à ceux de Jean; mais nous trouvons dans Paul (1 Cor. 13.) un éloge de l'amour qui semble présupposer de la part du Christ des paroles semblables à celles que Jean nous rapporte. L'Apôtre Paul surtout peut nous être d'un grand secours pour l'appréciation dont nous nous occupons, et il doit être ici pour nous l'objet d'une attention toute particulière. Ses Épîtres nous fournissent une garantie, qu'on n'a pas assez appréciée jusqu'ici, de l'authenticité de ce qu'on appelle la Christologie * mystique de Jean, et de beaucoup d'autres doctrines du même apôtre. Réfléchissons que Paul lui-même nous raconte que Jacques, Pierre et Jean, ces colonnes de l'Église, lui ont donné la main en signe d'union, pour confirmer la vérité de sa doctrine (Gal., 2, 9). Or, lorsqu'il vient nous parler de la divinité du Christ, du Christ mystique vivant en nous, et de l'implantation dans le Christ, etc...., n'est-ce pas une preuve que ces idées étaient connues aussi des autres Apôtres, quoique chacun d'eux ne les eût pas exprimées dans son type doctrinal? Mais le Dr Strauss lui-même nous a fait un aveu auquel nous

* C'est-à-dire, l'idée du Christ, telle qu'elle est présentée par S. Jean.

étions loin de nous attendre, et qui nous dispense de toute preuve ultérieure. En effet, s'il y a, dans les discours rapportés par Jean, quelque chose qui rappelle Alexandrie et Philon, ce sont bien certainement ces antithèses de *σοφία* et de *πνεῦμα*, de *φῶς* et de *σκότος*, de *ζωή* et de *θάνατος*, d'*αὐτο* et de *κατὰ*; puis les expressions mystiques *ἀπὸ τοῦ ζωῆς*, *ἕδωκε ζωῆς*. Or, le critique lui-même déclare qu'il considère ces termes comme faisant partie des discours originaires du Christ; seulement, l'auteur de l'Évangile les aurait arrangés « dans un esprit Alexandrin, ou plutôt Grec. » Il convient donc, par là même, que des groupes de mots tels que *αὐτο* et *κατὰ*, *ἀπὸ τοῦ ζωῆς*, *ἕδωκε ζωῆς*, qui n'ont aucun analogue dans la relation des premiers Évangiles, ont occupé une place importante dans les discours de Jésus.

Nous avons aussi présupposé que l'Évangile de Jean n'avait pas été écrit dans d'autres circonstances, ni dans un autre but que les premiers Évangiles*; et nous avons envisagé ces derniers comme le libre produit de l'esprit de leurs auteurs. Il en est cependant tout autrement; ce qui change essentiellement la position des choses. Que l'on considère d'abord que Jean est le dernier des Évangé-

* Le Dr J. Kuhn a très bien établi le contraire (*Vie de Jésus, Intro.*). Nous parlerons un jour plus amplement de ce travail. (N. de l'Éditeur.)

listes et qu'il a écrit comme tel. Nous le voyons, lorsqu'il s'agit des faits de la vie du Christ, passer la plus grande partie des choses qu'on trouve chez les autres; et ne concorder avec eux que là peut-être où il a quelque chose de particulier à raconter, ou des discours à rattacher. Une telle conduite ne doit-elle pas nous faire présumer que son but a été de compléter l'histoire? Et si cette présomption est valable pour les faits, pourquoi ne le serait-elle pas aussi pour les discours?

Clément d'Alexandrie nous fournit un document* qui s'appuie sur une tradition plus ancienne, et nous apprend que l'évangéliste, à la prière de ses amis, a écrit un *εὐαγγέλιον πνευματικόν* en opposition aux *εὐαγγέλια σωματικά*; le fragment découvert par Muratori et que nous avons cité, nous fournit un témoignage du 2^m siècle en faveur de ce document. Ces témoignages externes concordent avec les résultats de l'examen intrinsèque du quatrième évangile. Or, si cet évangile a été écrit pour servir de complément aux autres, que ce soit dans un intérêt dogmatique, ou dans un intérêt historique, la différence de la matière se trouve complètement expliquée. Credner a publié, depuis quelque temps, une nouvelle *Introduction critique à l'Évangile*, dans laquelle il s'explique d'une ma-

* V. Etsäur, I, VI, 14. — V. aussi un fragment de THÉODORE DE MOUSTESSÉ, dans *Corierius: Catena in ex. Joannis*.

nière conforme aux anciennes traditions (19, 35 et 20, 31); mais il conjecture que le quatrième évangile a été écrit principalement pour un petit cercle d'amis. Sans admettre avec lui cette destination de l'évangile, ne conçoit-on pas des raisons spéciales (par exemple, l'intention d'écrire pour une certaine classe de lecteurs), qui ont pu influencer beaucoup, sinon exclusivement, sur le choix des matières? Quant à ce qui regarde les évangiles synoptiques, il résulte de toutes les recherches de la critique que leurs rapports écrits ont pour base un cercle de traditions orales déjà fixé: on ne doit donc pas demander pourquoi ils ont choisi précisément ces matières, mais plutôt pourquoi ces matières se trouvaient former le fond prédominant de la tradition orale? La réponse à cette dernière question se trouve dans la nature de l'esprit de la plupart des Apôtres, dans le peu de compréhension du plus grand nombre de leurs premiers auditeurs, et surtout dans la plus grande facilité avec laquelle on retenait des discours du genre de ceux que les premiers évangélistes nous présentent.

Mais Strauss ne s'en tient pas aux arguments que nous venons de discuter. Il prétend en avoir encore de plus forts pour prouver que les paroles attribuées par l'Église au Fils de Dieu, et qui ont servi jusqu'ici de soutien et de consolation aux Chrétiens dans les angoisses de la vie et de la mort, ne sont autre chose que le produit de l'imagination

d'un mythographe d'Alexandrie. En effet, dit-il, les épitres du disciple, en présupposant qu'il en soit l'auteur, nous prouvent indubitablement, par leur concordance complète avec le caractère des discours de l'évangile, que c'est bien aussi le disciple qui parle dans cet évangile et non pas le Maître. L'Apologétique, il est vrai, pour parer ce dernier coup, a allégué qu'une nature tendre et malléable, comme celle de l'évangéliste, avait dû sans doute s'assimiler complètement le style de son maître; mais l'évangile vient, ce nous semble, détruire cette explication; car, non seulement il prête à Jésus des discours métaphysiques, qui appartiennent certainement en propre à son rédacteur, mais il va (et c'est ici le point décisif) jusqu'à en placer dans la bouche de Jean-Baptiste, ce prophète de l'Ancien-Testament, chez lequel il n'y a pas l'ombre de mysticisme (Jean, 1, 45-18; 3, 27-36). — A en croire notre critique, cette circonstance est « le nœud de la question. »

Nous rappellerons d'abord que ce n'est point ici une découverte de Strauss; il ne fait dans ce cas, comme c'est assez sa coutume, que se servir des remarques des autres. J'ai indiqué moi-même, dans mon *Commentaire sur Jean*, que le scepticisme pourrait un jour s'emparer de cette position pour s'y fortifier. Examinons maintenant jusqu'à quel point il a réussi. Commen-

cons par le chapitre 1, verset 16 et suivants.

Notre critique dit, à plusieurs reprises, que l'auteur du quatrième évangile a le talent d'inventer avec tact et adresse. Cependant, s'il a eu l'intention de placer réellement dans la bouche de Jean-Baptiste les v. 16-18, cette assertion doit paraître ici plus qu'étrange; comment en effet ne pas reconnaître dans ces mots: « Nous avons tous reçu de sa plénitude, » le langage d'un membre de la communauté chrétienne? D'ailleurs, on a fait remarquer, il y a déjà longtemps, que le v. 16 ne se lie nullement au v. 15, mais bien au v. 14: *πλήρης χάριτος και ἀληθείας*. Ce n'est qu'au v. 30 que commence le récit historique du témoignage de Jean-Baptiste. Son témoignage est seulement placé ici en passant, comme au v. 7, pour appuyer une assertion de l'évangéliste; et il faut bien songer que ce dernier, étant son disciple, devait attacher une double importance à ses paroles. Il est clair que les mots *Ἐκ τοῦ πληρώματος* se lient à *πλήρης χάριτος και ἀληθείας*, et les mots *ἡ χάρις και ἡ ἀλήθεια* au verset 17.

Au lieu de prouver que l'évangéliste prête ses idées et son style à Jean-Baptiste, ce passage est donc plutôt de nature à montrer qu'il n'indique pas d'une manière toujours précise où finissent les discours tenus par les personnages mis en scène dans son récit, et où par suite il reprend la parole. Nous appliquerons de suite cet argument

au second passage à examiner (3, 16-21.). Si l'on nous demande: Est-il complètement impossible d'admettre que le Christ continue à parler dans ce passage? Nous dirons que celui-là seul peut répondre affirmativement à cette question, qui révoque principalement en doute que Jésus ait jamais parlé comme il s'exprime chez Jean. Nous avouons cependant que, à cause du passage cité précédemment, dans lequel les propres paroles de l'Évangéliste viennent se placer sans aucune indication de transition, nous inclinons fortement à croire qu'il se passe ici quelque chose de semblable. Le propre de notre Apôtre, sa première Épître le montre bien, c'est précisément de ne pas procéder d'après les strictes exigences de la logique dans la disposition de ses pensées.

Le passage (12, 44-50.) dans lequel il répète accidentellement quelques-unes des principales maximes des discours du Christ, nous offre un exemple de la facilité avec laquelle il a pu joindre, comme épisodes, à des discours analogues, des pensées chrétiennes fondamentales qui étaient profondément gravées dans son âme. Mais, nous demande-t-on, pourquoi n'a-t-il pas indiqué la transition? A cela nous répondrons qu'il ne l'a pas fait au ch. 1, 46. Paul (aux Gal. 2, v. 14) nous offre un exemple précis d'une chose toute semblable. Il commence par raconter, sous la forme directe, ce qu'il dit à Pierre, à Antioche; puis, à

partir du v. 15, son discours retombe sur ce qu'il a à dire aux Galates, et cela sans aucune transition marquée. Un lecteur attentif découvrira çà et là, dans différents écrivains, des transitions de ce genre, qui demandent une grande sagacité chez l'interprète pour saisir le point de jonction. Nous en avons un exemple dans un fragment de Papias, cité précédemment dans une note. Un fameux passage d'Eusèbe, nous en offre un autre exemple : l'interprète n'y peut indiquer avec sûreté l'endroit où Origène cesse de parler. Enfin nous trouvons encore un exemple du même genre dans Jérôme (Commentaire de Jer., 53, édit. Vallarsi p. 612.)

Venons maintenant au troisième passage (3, 31, 36), dans lequel la critique voit « le point le plus important de la question. » Il est positif que ce passage, dans la forme comme dans les pensées, offre un contraste choquant avec les autres paroles de Jean-Baptiste ; et ce serait une raison de penser que c'est ici l'Évangéliste qui parle lui-même. Mais si les exemples que nous venons de citer ont déjà donné à cette opinion une grande vraisemblance, elle passe à l'état de certitude complète quand on examine quelle différence de caractère il y a entre la 1^{re} partie de ce passage (27, 30) et la seconde (31, 36). En effet, tandis que cette seconde partie porte dans son ensemble le cachet de l'Évangéliste, toute la première, à l'exception des seuls mots ἡ χάρις ἡ ἐμὴ πεπληρωται (15, 11, 16, 24. Jean

1, 1, 4. Jean 2, 12.) est entièrement conforme au caractère du prophète. La critique appuie beaucoup d'ailleurs sur l'absence de paraboles chez l'Évangéliste. Refusera-t-elle de prendre en considération que nous trouvons ici, dans l'espace de quatre versets, une sentence parabolique au v. 29 et deux gnomes aux versets 27 et 30 ? A cela vient se joindre la grande concordance pour le sens des paroles avec Matthieu (3, 11, 14.). Enfin, ici comme au verset 16, le faussaire serait d'une maladresse par trop grossière, si après avoir vu les disciples de Jean-Baptiste dire (au v. 26) ces mots πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν, et leur maître y donner son assentiment dans les versets suivants, il venait ensuite (au v. 32) mettre dans la bouche de celui-ci ces paroles contradictoires : καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. Ne trouve-t-on pas dans ces paroles, aussi clairement qu'au v. 16, l'expression des sentiments du disciple placé au milieu de petites églises en face du monde incrédule, et l'écho des paroles du Maître que nous lisons ailleurs (3, 11, 5, 38. Comp. 12, 37.) ? Nous sommes donc sûrs de ne pas nous tromper en disant qu'ici l'Évangéliste a pris ces paroles de son ancien Maître : « Il faut qu'il croisse et que moi je diminue, » pour point de départ d'une nouvelle exposition de la dignité du Christ. Au premier chapitre, après avoir parlé de Jean-Baptiste, l'Évangéliste avait ajouté (v. 8) : « Il n'était pas la lumière, mais il était venu

« pour rendre témoignage à la lumière, » il nous dit, conformément à ce langage (au chap. 3, 31) : « Celui qui est de la terre est terrestre, etc.... »

On le voit d'après cela : non-seulement ce « point capital » de la preuve de notre adversaire, est dépourvu de fondement ; mais en outre, loin de servir en rien sa cause, il nous met sur la voie d'une preuve très importante pour la nôtre. En effet, si le critique a souvent accordé à l'auteur de l'Évangile du jugement et du goût dans ses compositions, il ne l'en a pas moins considéré comme trop peu habile pour pouvoir sortir du mysticisme qui lui est propre, et assez dépourvu de tact pour placer ses doctrines Alexandrines dans la bouche du Prophète grossier du désert. A moins, toutefois, qu'on ne voie dans cette conduite de l'Évangéliste un calcul pour donner plus de poids à ses idées en leur prêtant le plus possible d'organes. Quoiqu'il en soit, si l'Évangéliste a donné une couleur mystique aux discours de Jésus, et s'il les a « embellis », on doit naturellement s'attendre à ce qu'il en ait fait autant pour les discours de Jean-Baptiste. Maintenant, si l'on pouvait démontrer que les discours de Jésus, pris dans leur ensemble, sont reproduits dans le quatrième Évangile d'une manière fidèle et en concordance avec les synoptiques, n'en devrait-il pas résulter aussi une conclusion favorable à l'exposition des discours de Jean-Baptiste dans ce même Évangile? Or, à une seule exception

près (ὁ ἑμπεραθεὶς μου γρηγορ. 1. 45), les éléments des discours de Jean-Baptiste se retrouvent tous dans les autres Évangélistes, ou peuvent avoir leur explication dans le caractère de l'Ancien Testament (Comp. C. 1^{re}, 19-36, et le passage dont il vient d'être question, 3, 27-30.)

Il nous faut maintenant examiner de plus près une question que nous avons déjà traitée précédemment. Je veux parler de la présupposition faite par les apologistes, et en particulier par Origène, et reproduite depuis, que la concordance de la diction de Jean avec celle du Sauveur, doit être attribuée à une fusion de la vie intérieure du disciple dans l'esprit de son maître. A cela notre critique répond : « que la chose soit possible, c'est à l'abri de toute contestation ; mais il est également incontestable que ce phénomène se manifeste uniquement dans des esprits sans aucune énergie personnelle de pensée, et le quatrième Évangéliste ne se présente nullement à nous avec ce caractère. » La critique doit certainement lui accorder un haut degré d'énergie intellectuelle, puisqu'elle attribue à la force seule de son propre esprit ce cachet particulier à ses ouvrages et qui a puissamment agi dans tous les temps sur tous les hommes d'un esprit profond. D'un autre côté, si l'on ne révoque pas complètement en doute la solidité du fondement historique sur lequel nous basons notre argumentation, on ne pourra,

sans aller contre toute vraisemblance, attribuer une originalité fortement tranchée au Disciple que le Seigneur aimait. Malgré cela, regardons ce point comme établi. Il est bien plus ordinaire qu'on n'a coutume de le supposer, de voir les esprits en général, et même les plus distingués et les plus originaux, recevoir, dans les idées comme dans le style, une influence étrangère. En observant d'abord les anciens Pères sous ce rapport de la dépendance des idées ou du style, on est étonné de retrouver toutes les habitudes intellectuelles du grand Paul, non-seulement dans son disciple, Clément Romain, mais encore dans Polycarpe et Ignace, qui étaient disciples de Jean. Ce ne sont point seulement des citations qui nous rappellent Paul dans les ouvrages de Clément Romain; c'est aussi toute la couleur et souvent même la structure des phrases. Et si nous retrouvons le même rapport dans Polycarpe, quoiqu'il fût disciple de Jean, il faut en chercher l'explication dans le génie de cet Évangéliste dont l'originalité n'était pas propre à former école. La première Épître de Pierre ne contient-elle pas elle-même assez de mots qui rappellent la terminologie de Paul, pour que de Wette ait vu en cela une raison de douter de son authenticité? Nous pourrions trouver dans l'histoire de l'Église, dans celle de la littérature, un grand nombre d'exemples de ce genre. Nous nous contenterons cependant d'en produire un, très remarquable, et que nous emprun-

tons à l'époque contemporaine : Schleiermacher avait tellement subi l'influence de Platon, que cette influence apparaît jusque dans la structure de ses phrases et dans sa manière d'employer les particules; il était dominé par elle même dans les chaires des temples. Schleiermacher est pourtant un esprit original; et, chose remarquable, il n'a pas vécu avec son modèle, et n'a communiqué avec lui que par l'intermédiaire de la lettre écrite. Il est inutile de démontrer que le commerce intime de la vie exerce une influence bien autrement puissante. Maintenant on nous demandera peut-être si une pareille influence n'a pas ses limites déterminées, si elle ne se borne pas à certaines concordances, soit dans l'emploi d'un grand nombre de sentences, soit dans la construction de la phrase, soit dans la prédilection pour certaines particules: nous répondrons qu'il est impossible, par le fait, de poser de semblables limites. Sous l'empire de circonstances analogues, surtout lorsque le sujet est le même, le style du disciple peut, sous tous les rapports, être une copie des discours du maître. Ainsi, par exemple, l'opinion n'est pas encore fixée sur le point de savoir laquelle des Éthiques doit être attribuée à Aristote, et laquelle est l'œuvre de ses disciples. Schleiermacher, en s'occupant de cette question (dans un traité qui n'est pas achevé: *Discours et Traité*, 1835), avoue qu'il ne peut ici prendre pour critérium la différence du

style, parce qu'il est aussi peu en état que les autres de se vanter « d'avoir une connaissance assez sûre et assez fine du style propre d'Aristote » pour pouvoir distinguer le disciple du maître. Pansch (*De ethicis Nichomachicis*) vient d'attribuer au fils d'Aristote l'Éthique à Nicomaque. Quant au style, il n'a pu trouver qu'une seule prétendue différence. Chacun ne se rappelle-t-il pas encore le livre d'Eckermann sur Goethe. Est-on bien en état de démontrer qu'il existe des différences entre le style du Biographe et celui du Poète? Il est vrai de dire, quelque incroyable que cela puisse paraître, que la dépendance des disciples vis-à-vis de leur maître s'étend quelquefois jusqu'à des fautes d'écriture et de style, et cela chez des hommes de l'esprit le plus distingué. Ainsi, par exemple, c'est un fait que la plupart des disciples de Hegel écrivent un certain mot comme leur maître, et que plusieurs adoptent ses solécismes favoris. On émet donc une proposition facile à justifier, quand on avance que les discours de Jésus rapportés par Jean nous offrent la reproduction du langage du maître, jusque dans les plus petites nuances. On pourrait sans doute alléguer, d'une autre part, qu'on devrait alors retrouver un peu plus fortement la même empreinte dans les discours rapportés par les autres Évangélistes. Il faut dire aussi que Jean lui-même contient plusieurs choses qui semblent contredire cette assertion. Cependant, nous ferons

d'abord remarquer un point très important : c'est que nous ne possédons pas les discours du maître dans l'original, mais d'après la tradition ; qu'alors, en tout cas, la construction appartient au disciple, et que c'est cependant une partie essentielle du coloris de l'écrivain. Maintenant, faut-il attribuer au génie particulier de l'Évangéliste la marche uniforme des périodes, qui ne se lient les unes aux autres que par un petit nombre de conjonctions, à la manière d'Hérodote, et le caractère de la portion historique de l'Évangile dans laquelle, souvent pendant tout un chapitre, les phrases n'ont d'autre liaison que la conjonction *et* ? Cette marche, dirons-nous, vient encore confirmer notre opinion (C. 19). On devra pareillement mettre sur le compte de l'Évangéliste le ton de simplicité enfantine qui distingue cet Évangile. Ce résultat vient confirmer pour nous, d'une manière très intéressante, les données historiques qui nous ont fait considérer Jean comme une âme souple et tendre, capable d'un dévouement filial. Ce portrait de Jean, résultant pour nous des données historiques déjà mentionnées, est aussi une raison qui nous fait attribuer à l'Évangéliste, et non pas au Maître, une forme particulière des discours de Jésus, tels qu'ils sont reproduits dans le quatrième Évangile. Nous avons parlé ci-dessus d'un certain mouvement circulaire, d'une certaine fusion des pensées, comme d'un des caractères par-

ticuliers de l'exposition dans les Épîtres de Jean. Ce mouvement circulaire des pensées amène des répétitions; et l'on a voulu expliquer ces répétitions, dans les Épîtres, par l'affaiblissement de l'âge chez l'Évangéliste. Lange, dans son commentaire, recommande positivement l'auteur sous ce rapport à la pitié du lecteur. Mais ce caractère particulier se reproduit aussi dans les discours de l'Évangile, bien qu'à un moindre degré; et Strauss, malgré les éloges qu'il a donnés au bon goût de l'Évangéliste, croit devoir y reconnaître un manque de talent. Il me semble qu'il vaudrait mieux donner à ce retour fréquent des discours du Christ sur un même point, une explication psychologique tirée de la nature du Disciple. N'est-ce pas précisément le propre de ces natures souples, faites pour recevoir une influence supérieure, de fixer toute l'énergie de leur vie intérieure sur un petit nombre de grandes idées, et de s'épanouir dans la contemplation de leur synthèse, sans les démembrer par l'analyse? C'est ainsi que l'ensemble des vues chrétiennes de Jean se résout dans un petit nombre d'oppositions, mais qui embrassent le ciel et la terre, la vie et la mort, la lumière et les ténèbres : — engendré de Dieu, — venant du démon; — demeurer dans le Christ, — se séparer du Christ. — Ainsi encore, par suite de cette tendance qui lui est propre, il mettra surtout en lumière, dans les discours qu'il nous donne, les choses qui se rapportent à ces idées; et dans le cas

où elles auront été présentées sous une autre forme, il les ramènera à sa forme favorite. A l'appui de ce que nous avançons, nous rappellerons la manière dont il groupe certaines maximes extraites des discours du Christ, pour présenter comme un sommaire de ces mêmes discours (C. 12, 44 et suiv.) Ces paroles, qui s'étaient gravées si profondément dans son âme, lui servaient de thème fondamental, et tous ses enseignements n'en étaient que le commentaire. Lorsque l'uniformité des pensées a sa raison dans un caractère du genre de celui que nous avons dépeint, il arrive aussi ordinairement qu'il y a fusion dans ces pensées. La vérité, pour de tels esprits, se divisant en un petit nombre de grands principes, il arrive presque toujours qu'ils ne font pas la part exacte de l'étendue de chacun de ces principes; leur œil s'attache plus à l'unité qu'à la différence, et ils contemplent comme un ce qui en effet est un en soi : de là la fusion. C'est ainsi que nous nous expliquons le passage de la 1^{re} épître de Jean, 3, 1. Cet apôtre qui vivait dans cette pensée : « Celui qui me voit, voit mon Père, » après avoir parlé, dans le 1^{er} verset, de l'amour et de la connaissance du Père, se sert, sans autre explication, du pronom *αὐτός* dans le second verset, quoiqu'il y parle du Fils. Ainsi encore dans la 1^{re} épître, il faudrait, pour rendre l'opposition complète, que les mots *κοινωνία μετ' αὐτοῦ* du 6^e verset, se retrouvassent dans le 7^e; et les mots *κοινωνία μετ' ἀλλήλων*,

qui s'y trouvent, constituant une obscurité logique. Mais ici le Disciple considère la communauté chrétienne comme basée sur la communion avec Dieu. Un critique purement logicien pourrait être tenté de voir dans notre réponse la présupposition d'une trop grande profondeur chez notre évangéliste; mais nous ferons observer que, dans ce cas, nous pouvons fournir une preuve tirée de son texte même. En effet, au verset 3, l'Apôtre s'exprime ainsi : « Afin que vous entriez vous-mêmes en société avec nous, et que notre société réciproque soit aussi une société avec le Père et avec le Fils. » Les discours de l'Évangile nous offrent aussi de fréquents exemples de cette fusion, et de ce mouvement circulaire de pensées. Pour ces deux choses, nous renverrons particulièrement au 14^e Chapitre, qui a, de ce côté, une grande ressemblance avec la première Épître. Combien, par exemple, il y a peu de précision dans les passages de ces derniers discours du Christ qui annoncent aux Disciples qu'ils doivent le revoir! Ainsi, on pourrait penser, malgré ce qui suit aux versets 20-22, que, dans le passage 17-20 du chapitre 16, le Christ veut dire que ses disciples le reverront en esprit. Il est possible que le Sauveur ait eu ici une double intention, comme dans le Ch. 5, qui s'applique également à la résurrection spirituelle et à la résurrection corporelle. Nous ne prétendons pas cependant affirmer que le Disciple n'ait pas confondu ici,

dans un seul et même discours, deux points positivement séparés dans le discours du Christ. Le caractère particulier de Jean peut suffire aussi, croyons-nous, pour expliquer ce fait que les paraboles du quatrième évangile (c. 10 et 15) se trouvent marcher de front avec leur application.

Nous n'insisterons pas davantage, pour déterminer jusqu'à quel point la forme des discours du Christ pourrait être mise sur le compte du disciple. Les indications que nous venons de donner, suffisent tout au moins pour diminuer notablement la difficulté résultant des différences qui existent entre les discours de Jésus rapportés par Jean et ceux que nous trouvons chez les synoptiques. En effet, si nous mettons sur le compte de l'historien la simplicité enfantine, l'uniformité et la fusion des pensées, il sera très facile d'expliquer ce qui restera de particulier dans les discours de Jésus chez Jean, par une compréhension plus intime et plus profonde de l'esprit du maître.

Ces indications servent aussi à placer dans son véritable jour une des deux objections qui nous restent à examiner; car nous avons encore à nous occuper du reproche qu'on fait aux discours de Jésus, 1^o de n'être pas susceptibles d'être retenus; 2^o de n'être pas en rapport avec leur but. Ce que nous venons de dire préparait notre réponse au premier de ces deux reproches. En effet, en reconnaissant une certaine influence du disciple

sur la forme des discours tenus par le maître, on n'a plus lieu de s'étonner que l'évangéliste ait pu se rappeler ces discours. D'ailleurs, les observations que nous avons faites sur l'emploi de l'écriture chez les Juifs de ce temps, et la capacité d'écrire que nos adversaires eux-mêmes accordent à l'Apôtre, ne permettent pas de nier qu'il ait pu rédiger, soit pour lui, soit pour les autres, une grande portion de ce qu'il avait entendu. Serait-on disposé à croire, de prime-abord, que les cordonniers et les tanneurs avec lesquels Socrate faisait ses essais d'enseignement philosophique, aient eu l'envie et la capacité d'écrire chacun de ses entretiens à mesure qu'ils les entendaient ? Et cependant le cordonnier Simon l'a fait.

Il faut réfléchir ici à la docilité du caractère de Jean, à son abandon complet envers son Maître, à l'activité de son zèle, qui lui faisait si souvent communiquer aux autres ce qu'il savait lui-même, et donnait à ses récits la consistance d'un type fixe et ineffaçable.

Il faut songer à cet amour, qui devait lui faire repasser constamment dans son esprit et dans son cœur ce qu'il avait vu et entendu. Il faut se reporter enfin à ce fragment de l'antiquité que nous avons cité, et qui nous montre avec quelle ferveur les Disciples rappelaient sans cesse à leur esprit les paroles du Seigneur, pour les graver profondément dans leur mémoire. Nous avons parlé, au

même endroit, d'un exemple analogue fourni par Irénée, et que nous devons rapporter plus tard. C'est la belle description que ce Père nous fait de la dévotion et du zèle avec lesquels il avait gravé dans sa mémoire ce qu'il avait reçu de Polycarpe. Nous la trouvons dans un passage d'une de ses lettres à l'hérétique Florin, qui nous a été conservée par Eusèbe (vol. 5, ch. 20.), et dont la lecture nous reporte complètement aux temps primitifs du Christianisme. Dans cette lettre, Irénée s'adresse ainsi à cet hérétique, qu'il cherche à ramener à la doctrine apostolique : « Je t'ai vu dans ma jeunesse, en Asie-Mineure, près de Polycarpe. Comme tu cherchais alors à obtenir son approbation ! Car je me souviens mieux de ce que j'ai vu dans ce temps, que de ce qui s'est passé depuis peu ; en effet, ce que nous avons appris dans la jeunesse croit avec notre âme et s'unit étroitement à elle ; à tel point que je pourrais encore indiquer la place où le bienheureux Polycarpe s'essayait pour nous donner ses enseignements quotidiens, dire quel était son genre de vie, son extérieur, les discours qu'il adressait au peuple, la manière dont il parlait de ses rapports avec Jean et les autres disciples qui avaient vu le Seigneur, et comment il racontait leurs paroles ; car il racontait tout ce qu'il avait appris sur le Seigneur, sur ses prodiges et sur sa doctrine ; et tous ces faits, qu'il tenait immédia-

tement des témoins oculaires du Verbe de vie, étaient en concordance avec l'Écriture. Indépendamment de tous ces arguments, il nous reste un autre point d'appui solide : nous voulons parler de la promesse du Seigneur d'envoyer aux siens l'Esprit consolateur qui leur rappellerait tout ce qu'il avait dit (Jean. 14, 26.). La dogmatique ancienne était assez naïve pour se contenter de cet argument ; et voici que la nouvelle critique revient, bien que par une voie tout opposée, au même degré de naïveté, en nous disant que l'appel à cette promesse du Seigneur est un moyen qui n'est pas scientifique. Nous n'avons rien à dire là contre ; seulement, nous pensons que la science qui a une telle horreur d'un appel à une promesse du Seigneur, ne peut vouloir usurper l'épithète de chrétienne. Mais nous nous adresserons avec confiance aux lecteurs chrétiens, aux hommes qui peuvent encore chanter dans la sincérité de leur foi : *Veni, Creator Spiritus!* La foi en cet article, qui seule peut mettre le dernier sceau à toute foi historique touchant la crédibilité des Apôtres, est aussi la seule qui puisse compléter la certitude des relations des discours de Jésus.

Reste encore le reproche fait aux discours de Jésus, de n'être pas à la portée des auditeurs. Ce reproche ayant moins besoin de réfutation que le précédent, nous nous contenterons de donner les courtes indications qui suivent : 1^o la sagesse des

enseignements du Seigneur eût été bien moindre, s'il n'avait présenté que des choses à la portée de toutes les intelligences ; car si, d'un côté, un bon maître doit descendre vers son disciple, il faut aussi que, d'un autre côté, il élève son disciple jusqu'à lui. 2^o Ces idées appelées mystiques sont telles, que, quand même elles ne sont pas comprises par la raison, elles font cependant vibrer le cœur de l'homme le plus simple : ceci est prouvé par l'expérience. 3^o On oublie la sagesse avec laquelle le Seigneur élève l'esprit de Nicodème et de la Samaritaine, par exemple, du degré le plus bas aux régions les plus sublimes. Et à quel point le succès n'est-il pas venu justifier, dans ces deux personnages, la méthode d'enseignement du Seigneur ! 4^o Si l'on consent à regarder les premiers Évangiles comme des documents réellement historiques, nous ferons remarquer qu'ils contiennent aussi, eux-mêmes incontestablement des enseignements bien au-dessus de la portée des hommes auxquels Jésus s'adressait. En effet, s'il y a tant de choses dans Matthieu (Ch. 5) qui paraissent absurdes aux hommes de notre temps, que devaient-elles être alors ?

D. Preuve de la crédibilité de l'histoire évangélique, tirée du chapitre de la Passion dans les quatre Évangélistes.

Nous avons dû remarquer qu'à l'égard des Évangiles, la preuve de crédibilité qui résulte de leur con-