LE TITRE DE L'ÉVANGILE

Ce titre se présente dans les Mss. sous différentes formes. La plus simple est celle que nous trouvons dans ℵ B D: *κατὰ Ἰωάννην* (*selon Jean*). La plupart des Mjj. et ℵ (à la fin du livre): *εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην*, *évangile selon Jean.* T. R. avec un très grand nombre de Mnn : *τὸ κατὰ Ἰ. εὐαγγ.*, *l'évangile selon Jean.* La 3e éd. d'Et. ajoute: *ἅγιον* (*saint*), devant *εὐαγγ.*, avec plusieurs Mnn. Quelques Mnn. lisent: *ἐκ τοῦ κ. Ἰ εὐαγγ.* Les Vss. varient aussi : *evang. Johannis* (Syr.) ; *ev. per Joh.* (Goth.) ; *ev. secundum Joh.* (Cop.) ; *ev. sanctum prædicationis Joh. præconis* (d'après certaines éd. de Syr.).

Toutes ces variantes paraissent prouver que ce titre ne provient pas de la main de l'auteur ou des éditeurs de l'évangile. S'il eût appartenu originairement au corps de l'ouvrage, il serait le même, ou à peu près, dans tous les documents. Il fut sans doute apposé lorsque se formèrent dans les églises les recueils évangéliques, formation qui s'opéra spontanément dans chaque localité, comme le montre l'ordre différent de nos quatre évangiles et des écrits du N. T. en général dans les canons des églises. Les diversités dans les titres s'expliquent sans doute par la même cause.

Mais quel est le sens exact de cette formule : « *selon Jean ?* » Depuis le Manichéen Faustus (Augustin, *contra Faustum*, XXXII, 2) jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des savants qui ont donné à *κατά*, *selon*, un sens très large : évangile rédigé *selon le type de la prédication* de Matthieu, de Jean, etc. C'est ainsi que paraissent l'entendre Reuss (*Gesch. der heil. Schr.*

N. T., § 177) et Renan (*Vie de Jésus*, p. XVI)[1]. Il résulterait de là que ces quatre formules, au lieu d'attester la composition de nos évangiles par les quatre hommes désignés dans les titres, l'excluraient au contraire. Mais jamais personne dans la primitive Eglise n'a songé à assigner à ces quatre écrits d'autres auteurs que ceux qui sont nommés dans les titres; la pensée de ceux qui ont formulé ces titres ne saurait donc avoir été celle qui leur serait ainsi attribuée. D'ailleurs, ce sens de *selon* ne pourrait convenir ni au second, ni au troisième évangile; car Marc et Luc n'ont jamais été envisagés comme les fondateurs d'une tradition personnelle indépendante, mais uniquement comme les rédacteurs des narrations provenant de Pierre et de Paul. Le titre de leurs deux écrits eût donc dû être: évangiles *selon Pierre* et *selon Paul*, si réellement le mot *selon* avait eu, dans la pensée des auteurs des titres, le sens que lui donnent les savants que nous combattons. L'erreur de ceux-ci provient de ce qu'ils donnent au terme *évangile* un sens qu'il n'avait pas dans la langue chrétienne primitive, où ce mot ne désignait nullement un *livre*, un écrit racontant la venue du Sauveur, mais le bienfaisant *message de Dieu* à l'humanité, à savoir cette venue elle-même; comp. par exemple Marc 1, 1; Rom. I, 1. Le sens de nos quatre titres n'est donc point: « Livre rédigé selon la tradition de..., » mais: « La venue bienheureuse de Jésus-Christ racontée par la main de... » On trouve fréquemment la préposition κατά employée, comme ici, pour désigner l'auteur lui-même; ainsi chez Diodore de Sicile, lorsqu'il appelle l'ouvrage d'Hérodote: « L'histoire selon Hérodote (ἡ καθ' Ἡρ. ἱστορία), » ou chez Epiphane (*Hær.* VIII, 4), quand il dit: « Le Pentateuque selon Moïse (ἡ κατὰ Μωϋσέα πενταteuχος).» — Reuss objecte le titre de l'évangile apocryphe εὐαγγ. κατὰ Πέτρον. Mais il est bien évident que celui qui avait voulu faire passer cet évangile sous le nom de Pierre *prétendait* en attribuer la rédaction à cet apôtre et donnait ainsi au mot *selon* le même sens que nous. Quant aux formules

[1] « Ces formules signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité. »

connues *εὐαγγ. κατὰ τοὺς δώδ. ἀποστόλους, καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους* (*selon* les douze apôtres, les Hébreux, les Egyptiens), il est clair que *κατά* désigne, dans ces cas, le cercle ecclésiastique d'où ces écrits étaient censés provenir ou au sein duquel ils avaient cours [1].

[1] Nous croyons comprendre que dans le passage de son ouvrage *Histoire évangélique*, qui se lit p. 14, Reuss a eu l'intention de rétracter son ancienne explication.

PROLOGUE

I, 1-18.

Chaque évangéliste commence son livre d'une manière appropriée au but de sa narration. Matthieu se propose de démontrer le *droit* de Jésus au trône messianique : il ouvre son récit par sa généalogie. Marc veut tout simplement rédiger des *souvenirs* propres à faire comprendre la grandeur du personnage dont il décrit l'activité : il se jette *in mediam rem,* en racontant sans exorde le commencement du ministère public de Jean et de Jésus. Luc se propose d'écrire une *histoire,* dans le sens propre du mot : il introduit son récit, à la manière des historiens grecs, par un préambule dans lequel il rend compte de ses sources, de sa méthode et de son but. — Le prologue de Jean est également en relation étroite avec le but de sa narration. C'est ce que fera comprendre l'étude de ce morceau remarquable, qui a exercé une influence si décisive sur la conception du christianisme jusqu'à nos jours.

Jusqu'où s'étend ce prologue ? Jusqu'au v. 5 seulement, répond Reuss. Les mots : *Il y eut un homme appelé Jean,* au v. 6, seraient le commencement de la narration ; celle-ci continuerait au v. 14 par la mention de l'incarnation du Verbe, au v. 19 par le récit du ministère du Baptiste, et arriverait enfin avec le v. 35 au ministère de Jésus.

Mais un coup d'œil sur tout le passage v. 6-18 montre que cet arrangement ne répond pas à la pensée de l'évangéliste. L'apparition historique du Messie est mentionnée déjà avant

le v. 14 ; car les v. 11-13 s'y rapportent directement ; puis, si la narration avait réellement commencé avec la mention de Jean-Baptiste au v. 6, pourquoi placer beaucoup plus tard (au v. 15 seulement) son témoignage ? Cette citation vient trop tôt, s'il s'agit de sa situation historique qui sera indiquée exactement v. 27 et 30, ou trop tard, si l'auteur voulait la rattacher à l'apparition du précurseur (v. 6). On ne peut comprendre non plus, dans la manière de voir de Reuss, l'à-propos des réflexions religieuses renfermées dans les v. 16-18, qui interrompraient d'une manière étrange la narration commencée. Il est évident que le v. 18 forme le pendant du v. 1 et ferme le cycle ouvert par celui-ci. La narration ne commence donc qu'au v. 19, et les v. 1-18 forment un tout d'un genre spécial.

Quelle est la marche des idées exprimées dans ce préambule ? Car il est clair que nous n'avons pas ici un simple épanchement pieux sans plan arrêté.

Lücke admettait deux parties : la première, v. 1-5, décrivant l'existence *primordiale* du Logos ; la seconde, v. 6-18, retraçant sommairement son apparition *historique*. — Cette division n'explique point la double mention de l'apparition historique de la Parole, v. 11 (*est venue*) et v. 14 (*a été faite chair*). On allègue sans doute que le fait est saisi la seconde fois plus profondément que la première. Mais, si la marche doit être historique, cela ne résout pas la difficulté.

Olshausen et Lange admettent trois sections : 1° v. 1-5 : l'activité *primordiale* du Logos ; 2° v. 6-13 : son activité durant le cours de l'*ancienne alliance ;* 3° v. 14-18 : son incarnation ; puis son activité dans l'*Eglise*. — Ce serait là un plan *historique* complet et rigoureusement suivi. Mais la question est de savoir si l'idée de cette marche est vraiment tirée du texte. Dans les v. 6-8, Jean-Baptiste est nommé personnellement ; rien n'indique qu'il doive représenter ici tous les prophètes et encore moins l'ancienne alliance en général. Puis il faudrait, d'après ce plan, rapporter la venue du Logos, décrite au v. 11, aux révélations de l'ancienne alliance, et ses effets régénérateurs décrits v. 12 et 13, aux bénédictions spirituelles accordées avant la venue de Christ aux Juifs fidèles. Or il est manifeste que les

termes employés par Jean dépassent de beaucoup une semblable application.

Luthardt et Hengstenberg, rejetant l'idée d'une marche historique, admettent une série de *cycles* qui se rapporteraient chacun à la totalité de l'histoire évangélique, en la reproduisant sous différents aspects. Le premier, v. 1-5, résumerait sommairement l'activité du Logos jusqu'à sa venue en chair, en y comprenant l'insuccès général de son ministère ici-bas. Le second cycle, v. 6-13, reprendrait la même histoire en rappelant spécialement le rôle du précurseur, afin d'arriver par là à la mention de l'incrédulité juive. Le troisième enfin, v. 14-18, décrirait une troisième fois l'œuvre de Jésus-Christ, et cela au point de vue des bénédictions extraordinaires qu'elle a apportées aux croyants. — Ce plan se rapproche de la vérité plus que les précédents. Cependant ce serait un procédé assez étrange que d'ouvrir une narration en la résumant trois fois. De plus, si ces trois cycles doivent réellement présenter chaque fois le même sujet, comment se fait-il qu'ils aient des points de départ et des points d'arrivée tout différents ? Le point de départ du premier est l'existence éternelle du Logos ; celui du second, l'apparition de Jean-Baptiste (v. 6) ; celui du troisième, l'incarnation du Logos (v. 14). Le premier aboutit à l'incrédulité du monde (v. 5) ; le second, à l'incrédulité israélite (v. 11) ; le troisième, à la parfaite révélation de Dieu en la personne du Fils (v. 18). Trois paragraphes commençant et finissant si différemment ne peuvent guère être trois sommaires de la même histoire.

Westcott divise en deux parties : I. Le Logos dans son existence éternelle (v. 1) ; II. Le Logos dans sa relation avec la création (v. 2-18). Cette seconde partie renferme trois subdivisions : 1° les faits fondamentaux, v. 2-5 ; 2° la manifestation historique de la Parole en général, v. 6-13 ; 3° l'incarnation comme objet d'expérience individuelle, v. 14-18. Cette subdivision offre une belle progression ; mais la grande disproportion entre les deux parties principales ne prévient pas en faveur de ce cadre général, dont le principal inconvénient est de ne pas mettre suffisamment en relief l'idée centrale, le fait de l'incarnation du Logos,

et d'établir entre la venue de Christ en général et sa venue comme objet d'expérience individuelle une distinction peu simple et qui n'est point suffisamment indiquée dans le texte.

Le Commentaire de Milligan et Moulton propose le plan suivant : 1° La Parole en elle-même et dans ses manifestations générales (v. 1-5) ; 2° La Parole apparaissant dans le monde (v. 6-13) ; 3° La Parole pleinement révélée par son incarnation (v. 14-18). — Mais la différence entre les deux dernières parties ne ressort pas distinctement.

Gess[1] admet quatre parties : I. La relation primordiale du Logos avec Dieu et avec la création (v. 1-4). II. La conduite des ténèbres envers lui (v. 5-13). III. Son habitation comme Logos incarné au milieu des hommes (v. 14-15). IV. Le bonheur que procure la foi en lui (v. 16-18). A la première partie correspondrait la troisième (le Logos avant et après l'incarnation) et de même à la seconde la quatrième (l'incrédulité et la foi). Cet arrangement est ingénieux. Mais correspond-il bien aux articulations marquées dans le texte même, surtout en ce qui concerne la dernière partie ? Il ne le paraît pas. Puis, il semblerait que le Logos avant son incarnation n'a rencontré qu'incrédulité, et comme incarné, que foi, ce qui n'est certainement pas la pensée de l'évangéliste.

Mentionnons enfin la disposition présentée par Düsterdieck : 1° Le Logos et la nature critique de son apparition (v. 1-5); 2° Le Logos à partir de son existence divine jusqu'à son apparition historique (v. 6-13) ; 3° Le Logos dès son apparition historique, comme objet de l'expérience et du témoignage de l'Eglise. — Ce plan est grand et simple. Mais où trouver dans le prologue la mention de l'ancienne alliance qui répondrait à la seconde partie ? Le personnage de Jean-Baptiste est mentionné là en raison de son rôle à l'égard de Jésus, nullement comme représentant de toute l'époque israélite. Puis on ne se rend compte, d'après cette marche, ni de la double mention de l'apparition du Logos

[1] *Christi Person und Werk* (2e éd.), dans le volume : *Das apostolische Zeugniss*, p. 562 et suiv.

(v. 11 et 14), ni de la citation du témoignage de Jean-Baptiste au v. 15.

Malgré les critiques dont a été l'objet la disposition que j'ai proposée, je ne puis autrement que de la reproduire ici, comme celle qui selon moi répond le plus exactement à la pensée de l'évangéliste. Elle se résume dans ces trois mots : Le Logos, l'incrédulité, la foi. La première partie nous présente le Logos éternel et créateur, comme la personne qui va devenir, en Jésus-Christ, le sujet de l'histoire évangélique (v. 1-4). La seconde décrit l'incrédulité humaine envers lui, telle qu'elle s'est réalisée de la manière la plus tragique au sein du peuple le mieux préparé à le recevoir (v. 5-11). La troisième enfin célèbre la foi, en décrivant le bonheur de ceux qui ont reconnu en Christ la Parole faite chair et obtenu ainsi le privilège de rentrer par l'union avec Jésus-Christ dans la plénitude de vie et de vérité que l'homme puisait dans le Logos avant de rompre avec lui par le péché (v. 12-18).

On verra, en étudiant l'évangile, que ces trois idées fondamentales du prologue sont précisément celles qui président à la disposition de la narration tout entière et qui en déterminent les grandes divisions.

Il est difficile sans doute de savoir s'il faut assigner au v. 5 sa place dans le premier ou dans le second morceau. C'est qu'il est la transition de l'un à l'autre et qu'au fond il appartient à tous les deux. Les v. 12 et 13 occupent une position analogue entre le second et le troisième morceau. Remarquons cependant qu'au commencement du v. 12 se trouve un *δέ*, *mais*, la seule particule adversative du prologue. Par là l'apôtre paraît avoir voulu marquer nettement l'opposition entre le tableau de l'incrédulité et celui de la foi. C'est ce dont me paraissent ne pas tenir compte les nombreux interprètes qui, comme Weiss et Gess, rattachent les v. 12 et 13 à la seconde partie, pour commencer la troisième au v. 14 ; cette circonstance nous engage plutôt à faire commencer le troisième morceau (celui de la foi) au v. 12.

Comme l'ouverture d'un oratorio renferme déjà les principaux thèmes et, comme on dit à cette heure, les *Leitmo-*

tive qui seront développés dans la suite de l'œuvre, ainsi Jean fait ressortir dans ce préambule les trois facteurs essentiels de l'histoire qu'il va retracer : *le Logos,* d'abord, puis *l'incrédulité* et la *foi* dont son apparition a été l'objet.

Les questions générales que soulève ce morceau seront traitées dans un appendice à la suite de l'exégèse.

PREMIÈRE SECTION

I, 1-4.

Le Logos.

Il serait difficile de méconnaître dans ces premiers versets une allusion au commencement de la Genèse. Les premiers mots des deux écrits se correspondent visiblement. Le *commencement,* dont parle ici Jean, ne peut être que celui dont Moïse avait fait le point de départ de son récit. Mais, aussitôt après, les deux écrivains sacrés se séparent. Partant du fait de la création, Moïse descend le fleuve du temps, et arrive à la création de l'homme (v. 26). Jean, parti du même point, suit la marche inverse et remonte du commencement des choses à l'éternité. C'est que son point de mire est plus lointain et que pour arriver plus loin il doit partir de plus haut. L'historien juif n'a en vue que la fondation de l'œuvre théocratique en Abraham, tandis que l'évangéliste veut arriver à la rédemption de l'humanité par Jésus-Christ. Pour trouver celui qui sera l'agent de cette seconde création, au lieu de descendre le cours des choses, il doit remonter au delà même du commencement, avant la création génésiaque.

Au v. 1, Jean trouve dans l'éternité le sujet de l'histoire qu'il va raconter, le Logos ; au v. 2, il se replace avec lui au commencement du temps ; dans le v. 3, il nous le montre coopérant à l'œuvre de la création, qui est la condition de celle de la rédemption ; dans le v. 4 enfin, il dévoile la relation qui de tout temps a existé entre cet être divin et l'hu-