

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 20 (1887)  
  
**Artikel:** Le quatrième évangile : et le judaïsme et l'ancien testament  
**Autor:** Chastand, G.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379419>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

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

# LE QUATRIÈME ÉVANGILE

ET

## LE JUDAÏSME ET L'ANCIEN TESTAMENT <sup>1</sup>

PAR  
G. CHASTAND

pasteur.

L'école de Tubingen a entrepris de montrer, par les travaux de Baur, R. Kœstlin, Scholten, Réville, que l'auteur du quatrième évangile, en marquant l'opposition du peuple juif à Jésus, avait clairement prouvé que son écrit était dirigé contre les Juifs; aussi devait-on renoncer à l'attribuer à un Juif, en cherchant son auteur parmi les disciples du Seigneur.

Keim n'a pu se décider à suivre dans cette voie l'école négative en ne faisant de cet évangile qu'un écrit antijudaïsant. L'un des premiers, il a mis en lumière le rapport de ce livre avec l'Ancien Testament, où l'auteur puise de préférence ses types et ses images<sup>2</sup>. Thoma lui-même a été frappé de cela, et a avoué que cet évangile était construit de matériaux empruntés à l'Ancien Testament et en contenait plus, si l'on excepte l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, que tous les autres écrits du Nouveau Testament<sup>3</sup>. « L'auteur a été initié dès le sein de sa mère à la manière de penser des Juifs, et, bien qu'il se soit nourri dès son enfance du pain vivifiant de la Parole de Dieu, il est cependant devenu un ennemi déclaré des Juifs<sup>4</sup>. » N'y

<sup>1</sup> Cette étude fait partie d'un ouvrage de critique et d'histoire sur l'*apôtre Jean et le quatrième évangile* qui paraîtra incessamment.

<sup>2</sup> *Geschichte Jesu*, I, p. 103-172.

<sup>3</sup> *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1879, p. 309-310.

<sup>4</sup> *Die Genesis des Joh. Evangelium*, p. 787.

a-t-il pas là une contradiction radicale ? Comment supposer qu'un écrivain ait puisé dans l'Ancien Testament les images, les comparaisons, les prophéties même confirmant son récit, pour composer un ouvrage dirigé contre les Juifs, et que, tout en donnant à ces écrits une importance capitale (VII, 19), il fût précisément un antijudaïsant ? Thoma exprime ces idées contradictoires sans essayer de les expliquer. Les résoudre, ne serait-ce pas précisément ruiner son système et réfuter sa thèse elle-même ?

A.-H. Franke, dans un livre<sup>1</sup> plein de science exégétique et d'érudition, qui fera désormais autorité, a précisément étudié les rapports de l'évangile et du judaïsme, et, tout en réfutant le livre de Thoma, a prouvé que tout nous permettait d'attribuer cet évangile à l'apôtre Jean.

On sait que l'école critique a toujours insisté sur le prétendu caractère antijudaïque du quatrième évangile. D'après Scholten, l'auteur ne laisse passer aucune occasion d'exprimer son antipathie et sa haine des Juifs, les représentant tantôt comme la méchanceté personnifiée, tantôt comme des voleurs, des meurtriers, des enfants du diable<sup>2</sup>. Pour Hilgenfeld, l'auteur place sur la même ligne les Juifs et les Samaritains, et n'y aurait-il dans tout l'évangile que deux passages comme VIII, 44 ; IV, 20-23, qu'on pourrait affirmer ce caractère antijudaïque<sup>3</sup>. Pour montrer la valeur de cette thèse et prouver les rapports évidents que nous découvrons entre le quatrième évangile et le judaïsme nous ne nous appuierons pas sur quelques passages isolés, mais nous étudierons à ce point de vue le contenu tout entier et le caractère de cet écrit.

§ I. LE PEUPLE JUIF. — Jean parle des Juifs comme du peuple hostile au Messie ; mais il ne suffit pas pour lui d'être Juif pour être par là même un ennemi du Christ. Dans la nation juive il distingue nettement des incrédules et des croyants. A côté de l'incrédulité de la masse des Juifs, la foi en Christ se

<sup>1</sup> *Das alte Testament, bei Johannes*, Göttingen, 1885.

<sup>2</sup> *Das Evangelium nach Johannes*. Uebersetzt von H. Lang, 1877, p. 225, 313.

<sup>3</sup> *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1870, p. 265.

développe chez quelques hommes, comme Nicodème (VII, 50), chez quelques chefs du peuple (XII, 42), chez plusieurs témoins de la résurrection de Lazare. (XI, 45; XII, 11.) Parmi le peuple, Jésus avait de nombreux partisans qui de bonne heure le reconnurent pour leur Maître. (XI, 48; XII, 19.) Aucun évangéliste ne connaît mieux que lui les partisans de Jésus, qui occupaient dans la nation une position élevée. (III, 1; conf. VII, 50; XII, 42; XIX, 38.)

L'évangéliste distingue le peuple et les chefs (VII, 25, 48; XVIII, 35), les Juifs et les Galiléens ou les Pérates (IV, 45; VII, 52; X, 40; XI, 7), la foule de pèlerins venue à Jérusalem et les Hierosolymites. (VII, 20, 25.)

Enfin, tandis que les synoptiques, et principalement Matthieu (XXIII, 13-39), rapportent les malédictions prononcées par Jésus contre les Juifs, l'évangéliste dont on voudrait faire un ennemi acharné de ce peuple ne reproduit pas les paroles sévères par lesquelles Jésus l'a condamné. Cette omission significative n'infirme-t-elle pas singulièrement la thèse de l'école critique, et peut-on encore prétendre après cela que « l'auteur a voulu nous représenter les Juifs comme incrédules et les païens comme croyants<sup>1</sup> ? »

Reuss et Renan nous opposent l'expression *οἱ Ἰουδαῖοι*, employée d'après eux toujours en mauvaise part. Cette objection tant de fois reproduite est-elle, comme on le pense, un argument sans réplique contre l'origine juive de notre évangile? Peut-on dire que si l'auteur était Juif il n'eût pas ainsi désigné ses compatriotes? Paul et les deux premiers évangélistes les ont-ils désignés autrement? Un de nos compatriotes écrivant notre histoire pourrait-il nous désigner autrement que par le nom de Français? Nous reconnaissons toutefois que l'évangéliste attache à ce titre une signification spéciale et l'applique au peuple rebelle, qui avait rejeté le Messie et n'avait point voulu le reconnaître en Jésus. (XX, 31; conf. III, 19; V, 16, 18; VIII, 40.) Aussi se sert-il une fois de ce terme pour désigner les Galiléens. Tout en faisant ressortir le crime d'Israël

<sup>1</sup> Thoma : *Die Genesis*, p. 144.

qui a rejeté le Messie, il affirme que « le salut vient des Juifs. » (IV, 22.)

« Pourquoi, dit Scholten, l'évangéliste ne se sert-il pas pour désigner les Juifs du mot Israël<sup>1</sup>? » Nous répondrons que quand il s'agit de la masse du peuple hostile au Messie l'évangéliste se sert du mot qui désignait l'ensemble des individus composant la nation, mais quand il pense que cette expression ne serait pas assez compréhensible, il la remplace par celle d'Israélite. (I, 48.) Pour désigner plus particulièrement le peuple de la promesse pour qui se sont réalisées les prophéties, il se sert toujours du mot Israël. (I, 31, 50; III, 10; XII, 13.)

L'évangéliste regarde le peuple juif et les disciples comme la propriété du Messie (I, 11; XIII, 1), et il s'agit dans ces passages du peuple tout entier et non de quelques Israélites mis à part par Dieu. (R. Koestlin.) Aussi est-il affligé que la masse de la nation s'éloigne du Christ. Nourri de la lecture des prophètes et animé de la même espérance qui avait soutenu et consolé son peuple, il cherche et trouve dans les prophéties l'explication du rejet du Messie par les Juifs. Aussi entreprend-il de montrer comment, à la place des *Ἰσραηλῖται* formant le peuple de l'ancienne Alliance au milieu duquel le Christ a paru et qui l'a rejeté (I, 11), s'est formé un autre peuple appelé le peuple de Dieu, ne se composant pas seulement de païens, comme le prétend Thoma, mais aussi de Juifs. (XI, 52.) Paul et Jean expriment la même idée, et font sortir tous les deux le christianisme du sein même du judaïsme. C'est pour cela que Paul a tant insisté sur son titre d'Israélite. (Philip. III, 5.) Bien que Jean ne réclame pas pour lui un titre semblable, on pourrait dire qu'il est encore plus Israélite que Paul. En effet, tandis que celui-ci n'appelle les Juifs au salut qu'après les païens, celui-là affirme que les Juifs doivent y participer les premiers<sup>2</sup>. (Rom. XI, 25; Jean X, 16; XI, 52.)

Comment, demanderons-nous à notre tour, l'auteur qui veut prouver que Jésus est bien le Christ, le Fils de Dieu, en ferait-

<sup>2</sup> *Das Evangelium nach Johannes*, p. 414.

<sup>1</sup> C. Wittichen : *Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannes*, 1869, p. 31, 49.

il un Juif, s'il était antijudaïsant ? Le moindre doute est ici impossible. Jésus est, en effet, reconnu par une femme samaritaine comme un Juif (IV, 9), et quand celle-ci le confond avec les Juifs, loin de la reprendre, il lui répond : « *Nous*, nous adorons ce que nous connaissons » (vers. 22), se désignant par là comme faisant partie du peuple juif et adorant le même Dieu que lui. Prétendre avec Renan que ce passage est une interpolation ou avec Reuss que ce « nous » montre simplement que l'auteur s'identifie avec le Maître, c'est vouloir se débarrasser sans façon d'un passage trop gênant. Mais il ne manque pas d'autres textes qui confirment notre opinion. Dans la synagogue Jésus enseigne comme un rabbin juif, et Nicodème le désigne ainsi. (III, 2.) Pilate et les soldats le reconnaissent bien pour un Juif, puisqu'ils l'appellent ironiquement le Roi des Juifs. (XIX, 3, 21.) Aussi nous croyons-nous en droit de conclure avec Lücke que « dans aucun évangile des traits de Jésus propres à faire ressortir son caractère national ne sont mis autant en évidence que dans celui de Jean<sup>1</sup>. »

§ II. L'ANCIEN TESTAMENT. — L'autorité que l'auteur accorde à l'Ancien Testament et l'abondance autant que l'exactitude de ses citations nous montrent en lui un Juif nourri de la connaissance des saintes Ecritures. Toutes les différentes parties de l'Ancien Testament ont pour lui la même valeur, et il les désigne souvent par un seul et même mot. (XIII, 18 ; XIX, 24, 36, 37.) Cet évangéliste suit en cela l'exemple de Paul et de Jacques, qui se servent aussi du même mot pour désigner l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament, formant pour eux un tout complet.

L'évangéliste s'appuie sur la loi et les prophètes pour expliquer la venue du Messie. Mettant la loi sur la même ligne que les prophètes (I, 46), il emploie souvent un terme pour l'autre, et il lui arrive même en citant un texte des Psaumes (LXXXII, 6) de l'indiquer comme emprunté à la loi. (X, 34.) Un auteur du II<sup>e</sup> siècle eût-il regardé la loi comme synonyme de l'Ancien Testament et l'eût-il considérée comme se rapportant tout en-

<sup>1</sup> *Commentar über das Evangelium des Johannes*. 3<sup>e</sup> édit., I, p. 83.

tière à Jésus, de qui Moïse s'est surtout occupé dans ses écrits? (I, 46; V, 46.) D'après lui, tout homme qui a compris Moïse doit accepter Jésus-Christ, et celui qui le rejette sera condamné par Moïse, la loi ne pouvant être anéantie. (V, 45-47; VII, 19.) Peut-on prétendre encore après cela que le quatrième évangile suppose la loi abolie et lui substitue, comme le disent Keim et Wittichen, une loi nouvelle<sup>1</sup>?

La loi de Moïse conserve dans l'évangile une autorité, même dans la nouvelle Alliance. « Il n'y a pas dans l'évangile, dit avec raison B. Weiss, une seule parole qui dise que la loi est abrogée, et nulle part on ne trouve trace de rupture avec l'Ancien Testament et la tradition<sup>2</sup>. » Jésus lui-même ne se conforme-t-il pas à la loi en montant à Jérusalem pour y célébrer les grandes fêtes religieuses? Le fait seul qu'au jour de Pâque les disciples s'attendaient à célébrer avec lui le repas pascal montre bien qu'il avait coutume de se conformer d'ordinaire aux prescriptions de la loi juive<sup>3</sup>. N'est-ce pas précisément pour ramener les scribes et les pharisiens à l'observation de la loi qu'il purifie le temple, appelé par lui la maison de son Père? (II, 13-17.) Si un jour Jésus guérit un malade le jour du sabbat, il ne nous montre pas par cet acte que le sabbat est aboli, mais il enseigne qu'on doit s'en tenir à la loi et à son esprit, sans s'arrêter à l'interprétation servile qu'on lui avait donnée.

L'expression *votre loi*, nous dit-on encore, montre bien que l'évangéliste en parlait avec dédain et la considérait comme abolie. Remarquons tout d'abord que l'évangéliste la désignait souvent en l'appelant simplement « la loi » (I, 17, 46; VII, 19, 23, 49; XII, 34), et que Nicodème l'invoque en disant « notre loi. » (VII, 51.) Or, si l'évangéliste l'eût considérée comme abolie, il ne l'eût pas fait invoquer en faveur du Messie. Jésus emploie le terme « *votre loi* » (VIII, 17; X, 34), parce qu'en s'adressant à des Juifs il ne pouvait désigner d'une manière plus explicite la loi mosaïque. En outre, Pilate dit aux Juifs : « Prenez-le et le jugez selon *votre loi*. » (XVIII, 31.) Le procu-

<sup>1</sup> Keim, ouv. cité, I, p. 148, et Wittichen, ouv. cité, p. 94.

<sup>2</sup> *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, Berlin, 1880, p. 604.

<sup>3</sup> Voy. Godet : *Commentaire sur l'évangile de Jean*, 3<sup>e</sup> édit., II, p. 413.



rateur distingue ici la loi juive de la loi romaine, et l'on ne saurait voir dans cette expression une marque de mépris. Jésus n'a jamais enseigné à mépriser la loi, et s'il reproche aux Juifs de ne pas l'observer (VII, 19), c'est qu'il ne la regarde pas comme nulle et sans valeur. Enfin quand il défie les Juifs de le convaincre de péché (VIII, 46), peut-il invoquer pour être jugé par eux d'autre norme que leur loi<sup>1</sup> ?

Tout cela suffit à montrer combien sont erronées des paroles comme celles-ci : « La loi et l'évangile sont en opposition directe. Le Christ johannique parle de la loi, des fêtes, des institutions d'Israël comme de choses qui lui sont étrangères ; il ne célèbre jamais la Pâque, et se dépouille tellement de toute forme juive que le lecteur non prévenu ne reconnaîtrait jamais en lui un Israélite<sup>2</sup>. »

Les prophéties ont pour Jésus, comme nous l'avons déjà dit, la même valeur que la loi. Ce serait se tromper étrangement que de penser, avec Reuss et Hilgenfeld, que par les mots de « larrons et brigands » (X, 8) l'évangéliste désigne les patriarches et les prophètes. Selon lui, Moïse a annoncé le Messie (V, 48), et les prophéties d'Esaïe ont été réalisées par les événements de la vie de Jésus (XII, 39-41), qui a accompli les décrets de Dieu contenus dans l'Ancien Testament. Il ne peut donc être question dans le passage cité plus haut des hommes de l'ancienne Alliance, avec lesquels d'ailleurs Jésus identifie son témoignage. (III, 11.) Ce texte ne vise, pensons-nous avec Weiss et Godet, que les pharisiens, dont il est question au premier verset, qui, venus avant Jésus-Christ, *sont* encore dans la nation au moment où il parle. Sous cette désignation Jésus pouvait aussi comprendre les chefs du peuple qui opprimaient l'Israël de Dieu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Hilgenfeld s'étonne que Jean, étant l'apôtre de la circoncision (Gal. II, 9), n'en dise rien dans son évangile. Mais comment cet apôtre aurait-il parlé de la circoncision dans un écrit où il n'avait d'autre but que de montrer à des païens et non à des Juifs que Jésus était le Messie.

<sup>2</sup> Scholten : *Revue de Strasbourg*, 1866, p. 50. Conf. Reuss : *La Bible : Théol. johannique*, p. 19; Schürer : *Studien und Kritiken*, 1876, p. 774.

<sup>3</sup> Franke, ouv. cité, p. 36.



Pour montrer le rapport de notre évangéliste avec le judaïsme, il nous reste à parler de ses idées eschatologiques, et comme on n'a pas encore traité cette question d'une manière complète et satisfaisante, nous nous réservons d'y insister.

§ III. ESCHATOLOGIE. — Hilgenfeld a essayé de montrer que le Christ johannique ne ressemblait en rien au Christ des synoptiques. Le Messie de Jean, qui est universaliste et antinational, n'offre, dit-il, aucune ressemblance avec le Messie juif, et si l'auteur donne à son Christ quelques titres messianiques, ce n'est que pour se conformer au goût et aux idées des judéo-chrétiens<sup>1</sup>. Notre évangile ne peut donc provenir d'un Juif, et surtout d'un Juif du I<sup>er</sup> siècle, nourri de la lecture des prophètes et partageant les espérances messianiques de son peuple.

Weiss, Godet, Weizsäcker soutiennent un point de vue opposé, et ce dernier va même jusqu'à dire que l'évangile de Jean s'occupe de préférence du côté juif de la vie de Jésus et de la question du Messie<sup>2</sup>.

L'évangile s'ouvre par le témoignage du Baptiste, le précurseur du Messie. Les premiers disciples s'attachent à Jésus parce qu'ils croient avoir trouvé en lui le Messie. (I, 42.) Ce titre donné à Jésus, fait observer Franke<sup>3</sup>, ne se trouve que deux fois dans le Nouveau Testament, et précisément dans notre évangile. Le titre de roi d'Israël, synonyme de Fils de Dieu (I, 34, 50 ; XI, 27) que lui donne Nathanaël est une preuve qu'il reconnaît en lui le Messie promis par les prophètes (I, 46 ; VI, 69). Le peuple, en voyant ses miracles, veut l'établir sur le trône destiné au Messie (VI, 14). Il va à sa rencontre en l'acclamant comme le roi d'Israël (XII, 13), et, quand on veut le faire mourir, on lui reproche précisément de s'être fait roi des Juifs. (XVIII, 33 ; XIX, 3, 19.)

Cette opinion que les Juifs avaient de lui, Jésus n'a jamais essayé de la combattre ; bien au contraire : depuis qu'il s'est donné comme le Messie devant une femme samaritaine (IV, 26),

<sup>1</sup> *Das Evangelium und die Briefe Joh...* Halle, 1849, p. 189, 275.

<sup>2</sup> *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, p. 260.

<sup>3</sup> Ouv. cité. p. 176.

il n'a cessé d'affirmer tous les jours sa dignité messianique (X, 25), la proclamant enfin devant Pilate à la veille de sa mort. (XVIII, 37.)

L'évangéliste connaît ce qu'ont dit les prophètes sur le règne du Messie, et il applique à Christ les textes messianiques de l'Ancien Testament. (XII, 15, 34.) La formule ἵνα πληρωθῇ (XII, 38; XV, 25; XVIII, 9) montre bien qu'il était préoccupé, comme l'avait été avant lui Matthieu, de montrer, en racontant la vie de Jésus, qu'en lui s'étaient réalisées les prophéties.

Jean-Baptiste emprunte à Esaïe LIII l'idée d'un Messie souffrant, et se sert du même terme « agneau » pour désigner le Messie. (Esa. LIII, 7.) Dans le *Targoum de Jonathan*, le quatrième Esdras (VII, 28, 29), le Talmud (*Traité sanhédrin*, 93, 98), le *Dialogue de Justin avec le Juif Tryphon* (chap. LXVIII, LXIX), il est aussi question d'un Messie souffrant. Bien que cette idée ne fût pas généralement adoptée, elle avait cependant quelques défenseurs parmi les rabbins, entre autres José de Galilée<sup>1</sup>. Les titres de Fils de Dieu (I, 34; IX, 35; XIX, 7) et de Fils de l'homme (I, 51; III, 13; V, 27) que Jean donne à Jésus-Christ, comme le font les synoptiques, nous montrent bien que Jean voyait en lui le Messie promis par les prophètes, qui le désignaient, eux aussi, par ces termes.

En passant en revue les diverses scènes du grand drame messianique, il est facile de voir que notre évangéliste les connaissait aussi bien que tous les contemporains de Jésus<sup>2</sup>.

I. La venue du Messie devait être précédée par de grandes tribulations et le succès de fausses doctrines. Jésus, dans notre évangile, prédit à ses disciples des afflictions dans ce monde (XVI, 33), jusqu'à ce qu'il vienne y fonder son royaume.

II. Elie devait précéder le Messie (Mal. III, 23), et c'est pour cela que les Juifs demandent à Jean-Baptiste s'il est Elie. (I, 21.)

<sup>1</sup> Schürer : *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2<sup>e</sup> édition, II<sup>e</sup> partie. Leipzig, 1886, p. 465.

<sup>2</sup> Schürer a tracé dans son ouvrage le meilleur tableau que nous connaissions de ce grand drame, p. 440-466.

A côté de lui devait apparaître *le prophète* semblable à Moïse. (Deut. XVIII, 15; Jean I, 21; VI, 14; VII, 40.)

III. Après eux devait venir le Messie (I, 25; VII, 40, 41; VIII, 56), non pas encore pour juger le monde (XII, 47), mais vaincre d'abord ses ennemis. (XVI, 33 *c.*) Issu de la race de David (Esdr. XII, 32; Jean VII, 42), le Messie devait naître à Bethléem. (Mich. V, 1; Jean VII, 42.) D'après les similitudes d'Hénoch (XLVIII, 6) et le quatrième Esdras (XII, 32; XIII, 36), nous savons que les Juifs croyaient à la préexistence du Messie. Sans parler du prologue de Jean, où elle est clairement enseignée, cette doctrine ressort aussi d'autres passages. (VIII, 16; XII, 49.) Le Messie devait apparaître subitement (VII, 27) et faire des miracles. (VII, 31.)

IV. Alors les puissances du mal devaient tenter un dernier assaut (Daniel XI), ayant à leur tête le prince de ce monde. (XIV, 30; conf. 1 Jean IV, 1.) Jésus l'annonce à ses disciples (XVI, 2) et leur promet la victoire finale. (XVI, 20.) A ce moment devaient apparaître de faux Messies (V, 43), ayant à leur tête l'antéchrist (Apoc. de Baruch XL; conf. 1 Jean II, 18-22), qui est déjà dans le monde. (1 Jean IV, 3.)

V. Mais les puissances ennemies seront anéanties et châtiées par Dieu (Joël III-IV; assumption de Moïse, X; Jean XII, 31; XVI, 11), qui détruira les œuvres du diable. (1 Jean III, 8.)

VI. Après cette victoire finale, la Jérusalem nouvelle devait être inaugurée (quatrième Esdras, IX, 8), et c'est là que Jésus promet une place à ses disciples, après qu'il sera allé en prendre possession lui-même. (XIV, 2.)

VII. Tous les Juifs dispersés seront réunis dans cette nouvelle Jérusalem (Apoc. de Baruch V, 5-9; Ps. XI; Sch'mone Ezre) que Jésus compare à une bergerie. (X.) En parlant des brebis qu'il faut qu'il emmène et qui ne sont pas de cette bergerie, il désigne les hommes qui n'ont pas encore entendu sa voix (X, 16) et pour lesquels il prie. (XVII, 20.) La prophétie de Caïphe qui annonce que Jésus rassemblera les enfants de Dieu dispersés (XI, 52) est une allusion à cet acte messianique.

VIII. Le Messie, chef du royaume, inaugurera son règne en Palestine et régnera sur tous les peuples de la terre. (Dan. II,

44; VII, 14.) Jésus prédit le temps où il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul berger (X, 16), et quand il parle de son élévation, les Juifs affirment que le Messie doit régner éternellement en Palestine. (XII, 34.) Jean distingue l'avènement de Jésus précédant le jugement (XXI, 23; 1 Jean II, 28), et qu'il appelle parousie, de la venue du Messie (III<sup>e</sup> Acte), pour laquelle il se sert du terme ἐφανερώθη.

IX. Le monde devait être renouvelé (Esa. LXV, 17; LXVI, 22) et on distinguait entre le présent siècle et le siècle à venir. Dans le quatrième évangile, Jésus affirme que son royaume n'est pas de ce monde (XVIII, 37), et quand il dit à ses disciples qu'il reviendra (XIV, 3), il veut parler de son retour lors du jugement. Cette heure sera la dernière. (1 Jean II, 18.)

X. Avant ce moment doit avoir lieu une résurrection générale des morts (Dan. XII, 2), dont parle la sœur de Lazare, et qu'elle indique par les mots (XI, 24) « au dernier jour, » expression caractéristique qui ne se trouve que dans notre évangile. (VI, 39, 44, 54; XII, 48.) Thoma, ne pouvant effacer des passages d'une valeur aussi probante en faveur de l'origine juive de notre évangile, se contente d'y voir une simple concession aux idées courantes. Dans Daniel, comme chez Jean, nous lisons que les uns se réveilleront pour la vie<sup>1</sup>, les autres pour l'opprobre. Jean emploie les mêmes mots que ceux que nous trouvons dans Daniel, sauf le dernier, qu'il remplace par κρίσις (V, 29; conf. V, 24; 1 Jean II, 17.) Ce qui nous montre que l'évangéliste connaissait bien les diverses phases du drame messianique, c'est qu'il fait suivre la résurrection générale du jugement final. Ce jour-là, appelé ἡμέρα τῆς κρίσεως, le Fils à qui Dieu a remis tout jugement (V, 22) manifestera ce que nous serons. (1 Jean III, 2.)

Dans le quatrième évangile, on trouve même les deux idées différentes sur le jugement qui étaient répandues parmi les Juifs. Les uns, se basant exclusivement sur le livre d'Hénoch,

<sup>1</sup> Nous croyons avec Schürer, (ouv. cité p. 457, note 65) qu'il ne peut être question dans Daniel que de la vie éternelle, car le prophète veut parler de la vie dans le royaume messianique, et il n'en connaît point d'autre que celle-là.

placèrent l'inauguration du royaume messianique après le jugement. (IX, 39 : XII, 31.) Les autres, s'appuyant sur l'Apocalypse de Baruch et le quatrième Esdras, croyaient que le jugement devait coïncider avec l'anéantissement des ennemis du Messie, et que celui-ci inaugurerait son règne par le jugement. (V, 29.) Après le jugement, les méchants condamnés devaient être jetés dans la géhenne (Baruch XL, 15 ; quatrième Esdras LIX), ce que l'évangile exprime par l'image des sarmets qu'on jette au feu. (XV, 6.)

Après avoir reconstruit, à l'aide des données du quatrième évangile, le drame messianique tout entier, nous avons enfin pu retrouver dans ce livre regardé comme « cordialement hostile au judaïsme et plein d'un mépris extrême pour tout ce qui est juif<sup>1</sup> » les traces de la théologie juive puisée aux sources de l'Ancien Testament et de la tradition. Un Juif pouvait seul composer un tel livre, et si on l'a attribué à un Gnostique ou à un Alexandrin du II<sup>e</sup> siècle, c'est qu'on n'en a pas compris l'esprit et la théologie profondément judaïques. Aussi concluons-nous en disant avec Franke « qu'aucun autre évangile ne nous a mieux fait pénétrer dans le développement de l'agitation messianique qui s'est emparée de la nation juive depuis la venue du Baptiste jusqu'à la mort du Messie. Jésus ne tombe victime de la haine de la hiérarchie que parce qu'il se soustrait volontairement à l'enthousiasme messianique du peuple<sup>2</sup>. »

Dans le quatrième évangile, nous trouvons une opposition constante aux Juifs, regardés par l'auteur comme les ennemis du Messie, mais nous n'avons pu y relever aucune trace d'hostilité contre le judaïsme. Nulle part l'auteur ne semble avoir rompu avec l'Ancien Testament, et il explique même les faits de la vie de Jésus et les circonstances de sa mort à la lumière des prophéties, dont la plupart se rapportaient, d'après lui, au Messie. Le quatrième évangile est donc un livre juif, et si on ne peut le mettre au-dessus de l'évangile juif de Matthieu, on peut du moins le placer sur le même rang.

<sup>1</sup> Réville : *Revue des Deux-Mondes* du 1<sup>er</sup> mai 1866, p. 91, 109.

<sup>2</sup> *Das alte Testament bei Johannes*, p. 171.

---