

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 31 (1943)
Heft: 127

Artikel: Revue générale : le problème johannique [suite]
Autor: Menoud, Philippe-H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380432>

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: 15.04.2026

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

REVUE GÉNÉRALE

LE PROBLÈME JOHANNIQUE ¹

Chapitre III : QUESTIONS D'EXÉGÈSE ET DE THÉOLOGIE BIBLIQUE.

Au chapitre précédent, nous avons étudié les traits originaux de la pensée johannique et nous avons vu ce qui la distingue du syncrétisme hellénistique et du gnosticisme oriental. Ici, nous occuperons des travaux consacrés à l'interprétation du quatrième évangile.

Dans ces dernières années, les savants se sont limités à l'examen d'une péricope ou d'une question particulière. Les exposés d'ensemble se sont faits rares. Rien n'a paru, qui remplaçât *The fourth gospel, its purpose and theology* de Ernest Findlay Scott ou le *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* de Heinrich-Julius Holtzmann. Il est vrai que nous avons l'inestimable *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Rudolf Kittel. Ce dictionnaire, en cours de publication, nous donne une véritable théologie biblique sous forme analytique ⁽²⁾. Lorsque cette œuvre sera achevée, peut-être verra-t-on apparaître la synthèse qui manque aujourd'hui.

§ I. QUELQUES TEXTES DISCUTÉS.

I. *La péricope du lavement des pieds (Jean XIII, 1-20).*

Le récit qui dans le quatrième évangile ouvre l'histoire de la passion pose un double problème de critique textuelle et d'interprétation.

Le verset 10 se lit dans une leçon courte : « Celui qui a pris un bain n'a pas besoin de se laver, car il est pur tout entier ». Une autre leçon comporte l'addition des mots : εἰ μὴ τοὺς πόδας : « Celui qui a pris un bain n'a plus

(¹) Cf. *Revue de Théol. et de Philos.*, 1942, p. 155-175. — L'abréviation *ZNTW* désigne la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. — (²) A la fin de 1942, quatre volumes avaient parus, renfermant les lettres *A-N*. Cet indispensable instrument de travail est (ou devrait être) entre toutes les mains. Aussi laissons-nous ses articles, malgré leur importance et leur qualité, en dehors de cette revue générale.

besoin que d'avoir les pieds lavés, car il est pur tout entier ». Les manuscrits donnent une autorité à peu près égale aux deux leçons. La critique interne décidera.

Mais comment comprendre l'acte de Jésus et son dialogue avec Pierre ? Les commentateurs s'accordent en général à trouver insuffisante l'interprétation morale, qui ne voit ici qu'un exemple d'humilité et de charité (1). En effet, la place de la péricope au début de l'histoire de la passion, l'introduction solennelle rappelant que l'heure est venue où Jésus va passer du monde au Père, à quoi répond, plus tard, la déclaration du Ressuscité : « Je monte vers mon Père » (2), la parole comminatoire adressée à Pierre qui refuse le service du Maître, tout concorde à donner à ce récit une importance exceptionnelle.

Aux yeux de plusieurs, le récit fait allusion soit au baptême (texte court) (3), soit au baptême et à l'eucharistie (texte long) (4). Dans ce dernier cas, le sens est le suivant : Celui dont les péchés ont été effacés par le baptême (ὁ λελουμένος) n'a plus besoin que d'être purifié par l'eucharistie (τοὺς πόδας νίψασθαι) des péchés commis après le baptême.

Sous aucune des deux formes, l'explication n'est convaincante. Il n'est pas nécessaire d'introduire ici la pensée du baptême, vu que, plus loin, Jésus déclare que c'est sa parole qui purifie les disciples (5). Représenter l'eucharistie par le lavement des pieds, ce serait user d'un symbole non seulement « défectueux » (6), mais « grotesque » (7). Pour Jean, l'eucharistie n'est pas un rite de purification mais d'union à Christ, comme le prouve le chapitre VI de l'évangile. De plus, elle est signifiée non par l'eau, mais par le sang (8). C'est pourquoi l'interprétation sacramentelle a été vivement contestée.

C'est sur une voie nouvelle que s'engage Hans von Campenhausen. Tout en conservant le texte long, il estime que le lavement des pieds vise une forme de baptême, où les pieds seuls étaient plongés dans l'eau. L'objection de Pierre au verset 9 (« Seigneur, pas seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête »), rappellerait les obstacles que l'Eglise aurait eu à vaincre

(1) Rappelons cependant la belle étude, passée inaperçue, semble-t-il, que l'explication psychologique a inspiré à H. PERNOT, dans *Etudes sur la langue des Evangiles*, 1927, p. 207-212 (Collection de l'Institut néo-hellénique de l'Univ. de Paris, 6) — C'est encore à cette interprétation que se rattache A. FRIDRICHSEN, « Bemerkungen zur Fusswaschung Johannes XIII », *ZNTW*, 1939, p. 94-96. Il remarque toutefois que l'évangéliste veut aussi combattre les tendances visant à introduire dans l'Eglise des bains rituels, en affirmant que la parole de Jésus suffit à purifier les siens. Selon Fridrichsen, la péricope ne rapporte donc pas seulement un ὑπόδειγμα de Jésus ; elle est aussi un exemple des ζητήσεις περὶ καθαρισμοῦ dans l'Eglise primitive (cf. Jean III, 22 s. ; etc.). — (2) Jean XX, 17. — (3) Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, p. 349 s. ; BÜCHSEL et OEHLER dans leurs commentaires. — (4) Cf. LOISY et BAUER dans leurs commentaires ; M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, p. 446 s. ; O. CULLMANN, « La signification du baptême dans le Nouveau Testament », dans cette *Revue*, 1942, p. 128. — (5) Jean XV, 3. — (6) LOISY. — (7) BULTMANN. — (8) Cf. Jean XIX, 34 ; I Jean V, 6-8.

pour faire triompher le nouveau rite. Quant au verset 10, il répondrait aux partisans du baptême traditionnel par immersion. Le sens du passage serait donc le suivant : les disciples, purifiés par le bain qu'est l'enseignement reçu de Jésus, n'ont plus qu'à se soumettre au baptême, et un baptême des pieds suffit (1).

Cette interprétation est ingénieuse, mais elle demeure conjecturale. Les témoignages archéologiques sur lesquels s'appuie l'auteur sont trop récents pour être démonstratifs. D'ailleurs on sait qu'à la fin du premier siècle, quand la nécessité contraignait à renoncer au baptême par immersion, on recourut à une triple aspersion du candidat au nom de la Trinité (2).

Les exégètes qui préfèrent la leçon courte nous paraissent avoir apporté la meilleure explication. Le R. P. Braun et le professeur Bultmann remarquent que l'essentiel n'est pas l'acte du lavement des pieds, mais le dialogue entre Jésus et Pierre (3). C'est ce dialogue qu'il faut comprendre. Or Pierre en veut « à l'idée même des humiliations de Notre-Seigneur... En dernière analyse, sans le savoir, il voudrait rejeter le moyen providentiel, qui devait servir à opérer son salut, à lui ouvrir les portes du Royaume, à lui obtenir la grâce insigne de partager le sort de son Maître... La réponse à Pierre... vise les protestations de l'apôtre... à leur racine... Ne pas consentir à ce que Jésus s'abaissât, encore une fois c'était se couper tous les ponts. Après cela, comment encore nourrir l'espoir de suivre Jésus et d'avoir part avec lui ? » (4). L'élévation du Fils de Dieu doit s'opérer par son abaissement, les disciples devront suivre la même voie de l'humble service dans la charité, ils le pourront, car « celui qui est aimé, peut aimer » (5), tels sont les enseignements de la péricope.

Il faut avouer qu'ainsi comprise cette page célèbre de l'évangile introduit admirablement toute l'histoire de la passion. Au chapitre XIII déjà, on saisit mieux l'unité des deux éléments du récit : le lavement des pieds et la leçon aux disciples. Cette explication a le mérite d'épuiser le sens du texte, sans le dépasser.

(1) H. von CAMPENHAUSEN, « Zur Auslegung von Johannes XIII, 6-10 », *ZNTW*, 1934, p. 259-271. — L'explication de CAMPENHAUSEN a été approuvée par C.-T. CRAIG, « Sacramental interest in the fourth gospel », *Journal of Biblical Literature*, 1939, p. 31-41. — (2) Cf. *Didachè*, VII, 1-3. D'autre part Justin Martyr ne peut viser qu'un baptême par immersion, en disant des candidats : ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστὶ (*Apol.* LXI, 3). — (3) F.-M. BRAUN, *Saint-Jean* (L. PIROT, *La Sainte-Bible*, t. X, 1935), ad loc., et « Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre (Jean XIII, 4-10) », *Revue Biblique*, 1935, p. 22-33 ; R. BULTMANN, *Kommentar*, ad loc. — (4) F.-M. BRAUN, *Revue Biblique*, 1935, p. 32. Cf. R. BULTMANN, *Kommentar*, p. 357 : « So redet doch auch Petrus nicht einfach solcher Hochmut. Es ist vielmehr die menschliche Gesinnung als solche, die das Heil nicht in der Niedrigkeit, die Gott nicht in der Knechtsgestalt sehen will. Jesu Antwort sagt, dass nur wer sich diesen Dienst gefallen lässt, Gemeinschaft mit ihm hat, mit ihm verbunden bleibt, nämlich auf seinem Weg in die δόξα. — (5) R. BULTMANN, *Kommentar*, p. 363.

Tel n'est pas le cas de l'interprétation séduisante mais contestable du professeur Ernst Lohmeyer, qui donne à la péricope la même portée théologique, mais qui, de plus, voit dans le geste de Jésus l'acte de consécration des apôtres à leur ministère de chefs de l'Eglise (1).

2. Les discours d'adieux (Jean XIV-XVI).

Ces discours renferment deux questions qui ne cessent d'alimenter le débat : celle du retour de Jésus et celle de l'Esprit-Paraclet.

Un article de Karl Kundsinn reprend la thèse souvent développée que l'attente de la parousie du Christ, au sens traditionnel, fait place dans les discours johanniques à l'idée du retour mystique de Jésus : le Seigneur vient chercher les siens à l'heure de la mort et, plus précisément, au moment du martyre (2).

De même, Erich Fascher s'efforce de prouver que, selon Jean, les croyants n'ont plus besoin d'une espérance eschatologique, ni même d'une apparition du Ressuscité ; ils sont maintenant en communion avec le Christ vainqueur du monde ; en leur donnant la vie, il leur a donné la paix et la joie par lesquelles ils sont eux-mêmes vainqueurs du monde (3).

Il faut avouer, en effet, que l'attente de la parousie est moins apparente chez Jean que partout ailleurs dans le Nouveau Testament. Mais elle subsiste quand même, parce que la victoire de Jésus sur le monde doit cesser d'être un acte de foi et devenir une évidence de fait. Nous l'avons dit en traitant de l'eschatologie johannique. Ajoutons seulement ceci : de même que le croyant, qui vit en Jésus, doit être ressuscité par lui « au dernier jour », de même le Christ, ressuscité et revenu spirituellement dans les siens, doit revenir « au dernier jour ». Cette nécessité inhérente au plan divin du salut, s'exprime chez Jean en particulier dans le fait que les trois modes du retour de Jésus (par la résurrection, par l'Esprit-Paraclet, et par la parousie) sont si intimement coordonnés et unis qu'on peut à peine les isoler et dire exactement que tel texte ne vise qu'un des modes à l'exclusion des autres (4).

(1) E. LOHMEYER, « Die Fusswaschung », *ZNTW*, 1939, p. 74-94. — F.-M. BRAUN (*Revue Biblique*, 1935, p. 23) rappelle qu'Origène et saint Jérôme avaient déjà compris le lavement des pieds comme une préparation spéciale à l'apostolat. — (2) K. KUNDSINN, « Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums », *ZNTW*, 1934, p. 210-215. — (3) E. FASCHER, « Johannes XVI, 32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zum Traditionsgedanken des Urchristentums », *ZNTW*, 1940, p. 171-230. — Citons du même auteur : « Auslegung von Johannes X, 17-18 », *Deutsche Theologie*, 1941. — (4) L'archimandrite orthodoxe Bésobrasoff CASSIEN a publié sous le titre *La Pentecôte johannique* (1939) une étude sur le Saint-Esprit dans les écrits de Jean, résumée dans l'article : « Kirche oder Reich Gottes ? Zur johanneischen Eschatologie », *In Extremis*, 1939, p. 186-202. Il admet que les apparitions du Ressuscité et le don de l'Esprit (Jean XX, 22) réalisent les promesses du retour contenues dans les discours d'adieux. Toutefois cette « pentecôte », loin d'être le terme de l'action de Dieu dans le monde, ne fait que préparer la parousie.

Cependant les textes où apparaît l'Esprit-Paraclet se détachent nettement sur le fond des discours d'adieux. La figure du Paraclet est particulière à Jean (1). On est d'accord que ce mot rare, équivalent du latin *advocatus*, désigne « celui qui est appelé à l'aide pour secourir un accusé », bref, le « défenseur », d'après l'heureuse traduction de Loisy. Telle est la signification de παράκλητος dans la première épître de Jean (2). Mais comment passer de ce sens littéral au sens du « paraclet » de l'évangile, dont la mission est d'être l'interprète et le témoin du Fils, de révéler toute la vérité et de convaincre le monde de péché ? La question, toujours agitée parmi les exégètes, vient d'être étudiée à nouveau par Sigmund Mowinckel et par Rudolf Bultmann (3).

Par des recherches savantes dont nous ne présentons que les résultats, le savant norvégien, qui a renouvelé l'étude des psaumes, établit que le judaïsme tardif a connu l'idée de l'Esprit-Paraclet. En effet, d'après les textes pseudépigraphiques et rabbiniques, l'Esprit témoigne devant Dieu à décharge en faveur des bons et à charge contre les impies qu'il convainc de péché. La première épître de Jean applique à Jésus cette conception juive par une transposition toute naturelle, vu que les Synoptiques avaient déjà présenté Jésus confessant devant Dieu ceux qui l'auront confessé devant les hommes. De même, saint Paul avait établi une équivalence de fonction, sinon de personne, entre le Christ et l'Esprit.

Dans l'évangile de Jean, poursuit Mowinckel, nous retrouvons l'ancienne conception juive de l'Esprit-Paraclet. Seulement, le titre est devenu un terme technique, sans rapports immédiats avec les fonctions qui sont attribuées au paraclet. Or cette notion juive, selon notre auteur, est parvenue à Jean par l'intermédiaire de l'Eglise, qui sait que l'Esprit habite dans le croyant. Cette double filiation, conclut-il, explique que l'Esprit, dans le quatrième évangile, porte le nom de Paraclet, et d'autre part que ce « défenseur » remplit ici-bas son office de révélateur et de témoin de la vérité divine.

Malgré ses mérites, cette explication paraît insuffisante au professeur Bultmann. Il estime qu'en partant du judaïsme on ne peut expliquer ni les fonctions du Paraclet dans Jean XIV-XVI, ni même son titre. A son avis, la source de la figure johannique est ailleurs : c'est dans la gnose, dont les textes mandéens et les Odes de Salomon sont les documents caractéristiques, qu'il faut la chercher. Car ces écrits nous parlent d'un et même de plusieurs révélateurs liés entre eux comme le sont Jésus et l'Esprit chez Jean, et dont le titre : l'« Aide » ou le « Défenseur », s'exprimerait en grec par le terme de παράκλητος.

(1) Jean XIV, 16 ; XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7. — (2) I Jean II, 1. — (3) S. MOWINCKEL, « Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet », *ZNTW*, 1933, p. 97-130. — R. BULTMANN, *Kommentar*, p. 437-440. — On trouvera les explications plus anciennes dans les commentaires de LAGRANGE et de BAUER à Jean XIV, 16 et de BERNARD à Jean XV, 26.

Il nous paraît surprenant d'en appeler à des documents qui n'existent pas en grec, dans une question où c'est le sens précis d'un terme qui importe. Examinons toutefois les parallèles versés au débat.

Dans la religion mandéenne, le révélateur par excellence, Manda d'Haiye et les messagers célestes de second rang qui l'assistent, sont appelés les « défenseurs » ou « aides » des âmes, qu'ils viennent arracher à la matière. Mais les interventions de ces différents sauveurs paraissent simultanées ⁽¹⁾ ; elles ne se suivent pas comme les ministères de Jésus et du Paraclet dans le quatrième évangile. En outre, les sauveurs en sous-ordre du mandéisme, les Uthras, ont exactement la même fonction que Manda d'Haiye ; comme lui ils révèlent « la grande vie » ⁽²⁾. Au contraire, le Paraclet johannique a une mission distincte de celle de Jésus ; tandis que Jésus a révélé le Père, le Paraclet révélera la pleine signification de la personne et de l'œuvre du Fils.

Les parallèles tirés des Odes de Salomon ne nous paraissent pas plus probants. Si les Odes parlent à deux ou trois reprises du Christ comme de celui qui « aide » les fidèles, c'est Dieu lui-même qu'elles présentent plus souvent comme le « défenseur » des croyants ou aussi de Jésus — conception étrangère à Jean — et elles ignorent l'idée johannique de l'Esprit-défenseur ⁽³⁾. Ce n'est donc pas dans la pensée gnostique qu'il faut chercher les modèles dont l'évangéliste se serait inspiré.

Toutefois, le professeur Bultmann a raison en ceci que les parallèles juifs allégués par Mowinckel ne suffisent peut-être pas non plus à expliquer la figure johannique de l'Esprit-Paraclet. La conclusion qu'il en faut tirer, c'est que, sur ce point comme sur la doctrine du Logos, on rencontre dans la pensée de Jean un élément nouveau. On ne s'en étonnera pas, si l'on tient l'évangéliste non pour un simple compilateur, mais comme celui en qui l'Eglise a vu à juste titre « le théologien », c'est-à-dire un esprit créateur, pour ne pas dire un instrument de l'Esprit.

§ 2. LES THÈMES JOHANNIQUES.

Jean n'est pas un dialecticien qui raisonne, mais un contemplatif qui « voit » la personne du révélateur au centre de toute pensée et de toute action. La théologie johannique paraît monotone, mais la contemplation de la gloire du Fils, qui fait l'unité de l'ouvrage, s'exprime en thèmes parallèles et variés. Le Logos est la vie, et la vie est la lumière des hommes. Croire

(1) Cf. Ginza 92, 8 s. ; 114, 35 s. ; 252, 35 s., etc. — (2) Cf. Ginza 68, 21 s. —

(3) Un seul exemple. Dans l'Ode 22 — action de grâces du Christ à Dieu qui l'a fait remonter victorieux des enfers — nous lisons au verset 6 : « Tu fus là et tu m'aïdas » (trad. BURTON ; GRESSMANN traduit de même : « Du warst mit mir und halfst mir »). Le texte reconstitué de cette phrase serait : σὺ ἦσθα ἐκεῖ βοηθῶν (cf. R. ABRAMOWSKI, « Der Christus der Salomooden », *ZNTW*, 1936, p. 48, n. 7). On n'y retrouverait donc pas le πακράκλητος johannique.

en Jésus, c'est le connaître ; le connaître, c'est l'aimer et lui obéir. Tout se tient. Etudier l'un des thèmes johanniques, c'est choisir un point de vue pour dominer l'ensemble. Quelle que soit la cime où l'on monte, quand il s'agit de Jean, on découvre toujours le paysage entier.

Pour Hugo Huber, l'idée de révélation est le sujet même du quatrième évangile ; elle lui donne son originalité à l'égard des Synoptiques et de saint Paul ⁽¹⁾. Ce point de départ permet à notre auteur de souligner, parfois avec bonheur, la cohérence générale des idées johanniques. On pourrait chicaner sur les détails, reprocher à Huber de forcer quelque peu la note. Par exemple, quand il oppose Paul à Jean, en déclarant que l'apôtre des Gentils fait de l'œuvre du Christ l'objet de sa prédication, tandis que l'évangéliste met en relief *la personne* du Sauveur ⁽²⁾. Pas plus chez Paul que chez Jean on ne peut sans artifice séparer la personne du révélateur de son activité. Il est également inexact de dire qu'en faisant connaître le Père Jésus réalise maintenant le royaume de Dieu ⁽³⁾, car chez Jean la mystique n'épuise pas le contenu de la rédemption. Mais ces réserves n'enlèvent rien à l'intérêt du livre.

Dans une série de conférences sur *Jésus-Christ d'après le témoignage de l'Écriture sainte et de l'Église*, le professeur Ernst Gaugler a parlé du « Christuszeugnis des Johannesevangeliums » en termes remarquables ⁽⁴⁾. Deux traits essentiels, dit-il, apparaissent dans la christologie johannique.

D'abord Jésus est pour Jean le Fils éternel de Dieu, revêtu de la suprême puissance, exerçant dès ici-bas le jugement. Cependant l'évangéliste ne fait pas du Fils un second Dieu juxtaposé au Père ; Jean demeure fidèle au monothéisme, en insistant sur la relation de communion et d'unité entre le Père et le Fils. Ce lien s'établit soit par l'intermédiaire des anges ⁽⁵⁾, soit directement ⁽⁶⁾, car, dit Gaugler, l'Église johannique a utilisé tour à tour ces deux conceptions ⁽⁷⁾.

(1) H. HUBER, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums*, 1934. — (2) P. 66. — (3) P. 123 s. — (4) *Jesus Christus im Zeugnis der heiligen Schrift und der Kirche*, 1936, p. 34-67 (Beiheft 2 zur « Evangelischen Theologie »). GAUGLER s'était fait connaître par sa thèse intitulée : « Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften », publiée dans *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1924, p. 97-117 ; 181-219 et 1935, p. 27-42. Ce dernier sujet a été repris par D. FAULHABER, *Das Johannesevangelium und die Kirche*, 1938 (Kirche im Aufbau, 7). — (5) Cf. Jean 1, 51. — (6) Cf. Jean v, 19 s., etc. — (7) Gaugler reprend ici en passant une distinction proposée par H. WINDISCH, « Angelophanien um den Menschensohn auf Erden », *ZNTW*, 1931, p. 215-233, et « Johannes 1, 51 und die Auferstehung Jesu. Ein Nachtrag zu dem Aufsatz : Angelophanien... etc. », *ZNTW*, 1932, p. 199-204. Pour WINDISCH, le verset 1, 51 est un fragment de mythologie du Fils de l'homme, d'après lequel l'existence de Jésus sur la terre est conçue d'une manière plus populaire que dans la théorie johannique de la communion directe du Fils avec le Père. WINDISCH suppose qu'il subsiste des traces de cette conception mythologique ailleurs dans l'évangile, par exemple dans iv, 33 (les disciples croiraient que Jésus a été nourri par les anges) et dans xii, 29-30.

Cette unité des personnes divines n'est pas mystique, mais active, « heils-ökonomisch » (1). Par là s'explique le second trait de la christologie johannique : le Christ de Jean révèle le Père, il accomplit l'œuvre de Dieu comme Dieu lui-même. Tandis que le Messie des Synoptiques annonce la venue du royaume de Dieu et que le Christ de saint Paul donne aux croyants l'Esprit, c'est-à-dire les arrhes du monde à venir, le Jésus de Jean apporte maintenant déjà, en sa personne, la révélation décisive : le destin des hommes dépend de la décision qu'ils prennent maintenant en face du Fils de Dieu. En conclure que Jean actualise l'eschatologie traditionnelle, ajoute notre auteur, serait toutefois se méprendre sur la pensée de l'évangile. Des faits eschatologiques sont devenus réalité présente par l'incarnation, mais cette irruption de Dieu « parmi nous » n'est pas la dernière de ses volontés, puisqu'elle n'interrompt pas le cours de l'histoire. La preuve, c'est que d'après Jean l'œuvre du Fils est poursuivie par l'« autre Paraclet » : l'Esprit-Saint, et que la vie divine est toujours offerte aux fidèles par les sacrements. En résumé, dit Gaugler, nous trouvons chez Jean un type nouveau de christologie. Quant aux formules, Jean n'a pas craint d'emprunter à la mystique et à la gnose, mais quant au fond, il reste fidèle à l'idée chrétienne du salut dans et par l'histoire (2).

L'article de O. Schæfer sur *Dieu est lumière* est un modèle de concision et de clarté (3). Par cette déclaration, nous dit Schæfer, Jean n'entend pas enseigner que la sainteté de Dieu le tient à l'écart des pécheurs, ce que le judaïsme savait déjà. Il ne veut pas non plus donner une définition métaphysique de Dieu qui nous apprendrait ce que Dieu est en soi. Il veut dire ce que Dieu est pour nous. Comme B. Weiss l'avait déjà montré, « Dieu est lumière » signifie que Dieu se révèle parfaitement en Jésus-Christ, appelé lui aussi « la lumière » (4). Cette révélation comporte, d'une part, un vouloir de Dieu : son intention de manifester aux hommes son amour qui sauve, et d'autre part, un devoir des hommes : accepter le don divin, marcher dans la lumière en gardant la loi d'amour, commandement donné par le révélateur. Bref, cette seule déclaration résume toute la théologie johannique et même tout le message du Nouveau Testament.

C'est une « erreur vénérable de voir dans l'évangile de Jean le document par excellence de l'amour », écrit au contraire C. R. Bowen (5). Cet auteur s'efforce de prouver que d'après l'évangéliste, Dieu n'aime dans le monde

(1) P. 50. — (2) Sur la christologie de Jean, cf. aussi : J. SCHNEIDER, *Die Christusschau des Johannesevangeliums*, 1935 ; J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos* 1935 (exégèse très fouillée du prologue de l'évangile), R. GUARDINI, *Jesus-Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments. II : Das Christusbild der johanneischen Schriften*, 1940 (cf. *Theologische Rundschau*, 1942, p. 188-192). — (3) O. SCHÆFER, « Gott ist Licht », I Johannes 1, 5. Inhalt und Tragweite des Wortes », *Theologische Studien und Kritiken*, 1933, p. 467-476. — (4) JEAN VIII, 12. — (5) C.-R. BOWEN, « Love in the fourth gospel », *Journal of Religion*, 1933, p. 39-49.

que les élus, ceux qui aiment le Fils ; Jésus pareillement n'a d'amour que pour les siens ; il n'en a point pour Judas ni pour les Juifs, il ne fait jamais l'effort de les gagner ; à leur tour, les chrétiens ne doivent d'affection qu'aux autres fidèles. En un mot, l'amour johannique ne s'exerce que dans le cercle fermé de la grâce. Il est loin d'être universel comme dans les Synoptiques, où Jésus aime les pécheurs sans distinction, et chez l'apôtre Paul qui, dans l'épître aux Romains, a pour son peuple une amitié qu'on chercherait en vain dans le cœur du Jésus johannique.

La thèse n'est ni juste ni nouvelle (1). Son auteur méconnaît les circonstances historiques qui donnent un accent tragique et presque désespéré aux appels adressés aux Juifs dans le quatrième évangile. La catastrophe de l'an 70 a fait oublier la vision paulinienne d'une conversion massive d'Israël. Le judaïsme se durcit dans sa résistance au message évangélique (2). La rupture est patente entre l'Eglise et la Synagogue ; elle implique une lutte sans merci, car les oppositions théologiques s'étendent jusque sur le terrain politique. En effet, celle des deux religions, maintenant publiquement rivales, qui sera réputée « nouvelle », tombera du même coup sous la loi qui déclare illicites les cultes nouveaux. C'est pourquoi Jean affirme presque à chaque page que les vrais enfants de Dieu, les héritiers de l'Ancien Testament, sont les confesseurs de ce Jésus, à qui Moïse et les prophètes ont rendu témoignage. Quant aux Juifs incrédules, ils sont les fils de leur père, le Diable.

Lorsque l'évangéliste oublie les circonstances de son temps, il parle de la charité divine, visible dans l'œuvre de la rédemption, comme personne n'en avait parlé avant lui ; il déclare expressément que « Dieu a aimé le monde » parce qu'il « est amour ».

Aussi préférons-nous au paradoxe de Bowen les quelques pages où Herbert Preisker rappelle la grandeur et la nouveauté de la notion johannique de l'amour (3). Dans Jean, dit-il, la loi d'amour est fondée non sur l'amour de soi, comme dans les Synoptiques et l'Ancien Testament — « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (4) —, mais sur l'amour dont Jésus a donné l'exemple : aimez « comme je vous ai aimés » (5). Par là, ajoute Preisker, Jean a fait de l'amour non pas une « mystique contemplative », mais le service

(1) BOWEN rappelle que P. WERNLE (*Anfänge unserer Religion*, 2. Auf., 1904, p. 445 et 496) et C.-G. MONTEFIORE (« The religious value of the fourth gospel », *The Jewish Quarterly Review*, VII, 1894-1895, p. 54) ont relevé le particularisme de l'amour johannique. — (2) Notons aussi que l'attitude de Paul à l'égard d'Israël et des Juifs n'est pas aussi simple que le dit BOWEN. Elle s'exprime d'une part dans des textes comme Rom. IX, 3, et d'autre part dans des textes tels que I Thess. II, 14-16. C'est fausser tout le problème des sentiments de Paul et de l'Eglise naissante envers le judaïsme que d'ignorer systématiquement le second aspect de cette double attitude. — (3) H. PREISKER, « Zum Charakter des Johannevangeliums », *Lieber, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. Forschungen und Abhandlungen Georg Wobbermin dargebracht*, 1939, p. 379-393 et surtout p. 386-387. — (4) Marc XII, 31 et par., citation de Lévi. XIX, 18. — (5) Jean XIII, 34.

distinctif du chrétien ; il a donné à l'idée même d'amour sa plus haute expression (1).

Les notions de vie et de joie, dans l'évangile, ont été étudiées par Pribnow et par Gulin dans des monographies que nous avons signalées en parlant de l'originalité de la pensée johannique (2). Sur la foi, nous devons mentionner les recherches du R. P. Huby (3), et l'article d'un théologien déjà cité tout à l'heure, O. Schæfer, qui s'attache à un point particulier : la demande adressée par Jésus aux disciples de « croire en Dieu et en lui » (4). D'ordinaire le quatrième évangile propose Jésus comme seul objet de foi. Ici le Maître annonce aux siens son départ. Mais en s'en allant, il ne fait que changer de demeure ; sur la terre et dans le ciel le Fils est toujours dans la maison du Père. Cette certitude doit gagner les disciples, puisque par le Fils ils connaissent le Père. Cette double connaissance présuppose une double foi. C'est pourquoi les mots « Croyez en Dieu et croyez en moi » sont le motif central des versets XIV, 1-7.

§ 3. THÉOLOGIE JOHANNIQUE ET THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Passons des monographies aux études d'ensemble. Les travaux des professeurs Maurice Goguel : *Paulinisme et johannisme. Deux théologies ou deux formes d'expériences religieuses ?* (5) et de Walter von Lœvenich : *Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenart* (6) poursuivent chacun leur dessein propre. Le premier examine trois points de la pensée de Jean : la notion et le sentiment du péché, la conception du salut, l'interprétation de la mort du Christ. Le second esquisse un tableau général du johannisme. Mais les deux auteurs s'attachent à ne pas isoler Jean de la série des témoins dont il est le dernier. M. Goguel limite la comparaison et conclut « qu'avec Paul et avec Jean nous avons affaire à des tempéraments religieux de types différents et que c'est par là que s'explique la diversité de leurs théologies » (7). W. von Lœvenich souligne aussi que

(1) Selon R. FRIELING, *Der johanneische Begriff der Agape in der weisheitsvollen Oekonomie seiner Verwendung*, 1936, le quatrième évangile serait un traité de l'amour mystique dû à Lazare, le « disciple que Jésus aimait ». — (2) Cf. dans cette *Revue*, 1942, p. 167 et p. 171. — (3) « De la connaissance de foi dans saint Jean », *Recherches de sciences religieuses*, 1931, p. 385-421. — Cf. aussi Ph.-H. MENOUD, « La foi dans l'évangile de Jean », *Cahiers bibliques de Foi et Vie*, première année (1936), n° 2, p. 27-43. — (4) « Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Johannes XIV, 1-7) », *ZNTW*, 1933, p. 210-217. — (5) *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1930, p. 504-526 ; 1931, p. 1-19 et 129-156. Reproduit dans : *Trois études sur la pensée du christianisme primitif*, 1931 (Cahiers de la Revue d'hist. et de philos. relig., 23). — (6) *Theologische Blätter*, 1936, p. 260-275. Publié en brochure la même année. Cf. dans cette *Revue*, 1942, p. 170. — (7) *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1931, p. 155.

Jean se distingue des Synoptiques et de l'apôtre des Gentils par sa nature contemplative.

Il y a peu de théologies bibliques récentes. Les catholiques d'Allemagne ont fait un accueil empressé à l'exposé de bonne vulgarisation de Otto Kuss ⁽¹⁾, l'équivalent du livre que le R. P. Lemonnyer écrivait naguère pour le public de langue française ⁽²⁾. Du côté protestant il a paru une septième édition du manuel de Paul Feine, qui reproduit le texte de la quatrième, publiée en 1922 ⁽³⁾ ; les indications bibliographiques ont été mises à jour par E. Stauffer après la mort de l'auteur. Les seuls ouvrages nouveaux sont les théologies du Nouveau Testament, déjà citées, de Friedrich Büchsel et de Ethelbert Stauffer ⁽⁴⁾.

Rien de plus différent, à première vue, que ces deux exposés, d'ailleurs assez rapides l'un et l'autre ⁽⁵⁾. Büchsel reste fidèle au plan analytique et historique généralement adopté depuis que la théologie biblique est devenue une discipline autonome : il étudie d'abord l'enseignement de Jésus, puis l'enseignement des apôtres. Stauffer innove. Son livre comporte trois parties : la première décrit en trente-trois pages l'histoire de la théologie chrétienne de Jean-Baptiste à Ignace d'Antioche, en passant par Jésus, Pierre, Paul et Jean. Ce n'est qu'une introduction à la seconde partie, la principale, intitulée : *Die Christuszentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments*, et qui retrace l'histoire du salut en cinq chapitres : 1. la création et la chute, 2. la loi et la promesse, 3. Jésus-Christ, 4. l'Eglise, 5. l'achèvement. Une dernière partie, plus courte encore que la première, étudie les confessions de foi de l'Eglise naissante. Stauffer présente donc la théologie du Nouveau Testament, comme l'indique le titre même du livre, en un tableau systématique.

Cependant ces deux ouvrages ont ceci de commun qu'ils font des quatre évangiles les sources du message de Jésus. Büchsel dresse de l'enseignement du Maître deux tableaux consécutifs : A) d'après les Synoptiques, B) d'après

(1) O. Kuss, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1937 (trois éditions ont déjà paru). — (2) *Théologie du Nouveau Testament*, 1928 (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). — Signalons aussi l'ouvrage de E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 1933, 2^e éd. augmentée, 1936 (Museum Lessianum, Section théologique, n° 28 et 29). Le contenu dépasse le titre et les chapitres consacrés à la notion du corps mystique dans l'Écriture peuvent tenir lieu de théologie biblique. — (3) P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 7. Aufl., 1936. — (4) F. BUECHSEL, *Theologie des Neuen Testaments. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Testament*, 1935 ; 2. Aufl., 1937. — E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1941 (l'ouvrage est enrichi de 111 illustrations sur 32 planches hors-texte). — (5) Peut-être trop rapides, car en cette matière une excessive concision ne permet ni d'embrasser les problèmes dans leur complexité ni de justifier les positions prises. Il est vrai que les deux auteurs renvoient pour les détails au *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de KITTEL.

Jean. Stauffer recourt à la fois aux textes synoptiques et johanniques, soit dans le chapitre de la première partie intitulée *Der Weg Jesu*, soit dans la partie systématique.

C'était rompre avec le préjugé régnant, d'après lequel seuls les Synoptiques devaient être consultés, quand on parlait de Jésus. Aussi les contradicteurs n'ont-ils pas manqué (1). Büchsel a répliqué dans un article sur *la place de l'évangile de Jean dans une théologie du Nouveau Testament* (2), en même temps qu'il publiait la seconde édition de sa théologie, un peu élargie, mais, quant au plan, identique à la première. Son plaidoyer vaut d'être entendu.

Ne retenir que les évangiles synoptiques comme sources de la prédication et de l'enseignement de Jésus, dit Büchsel, c'est méconnaître l'esprit aussi bien de Jean que des Synoptiques eux-mêmes. Les recherches poursuivies depuis le début du siècle ont établi que les évangiles ne sont pas des biographies de Jésus, mais des témoignages rendus par des croyants à la divinité du Christ. Le Christ dont ils décrivent l'activité terrestre, est le Christ qui maintenant est élevé à la droite de Dieu. Le quatrième évangile ne fait que prolonger la ligne, en parlant de la préexistence du Logos qui s'est incarné et a été élevé dans la gloire. Il n'y a donc aucune différence de nature entre les quatre évangiles. Ce qui les distingue, c'est le fait suivant : les Synoptiques sont l'écho de la tradition ecclésiastique ; le quatrième évangile est la voix d'une personnalité exceptionnelle qui, sans s'opposer à la tradition, prend à son égard une position indépendante. Or la personne et le message de Jésus sont si grands, qu'on ne peut les comprendre sans confronter ces deux témoignages de la tradition et du « disciple bien-aimé ».

Les idées de Büchsel (et de Stauffer) sur la valeur du témoignage johannique semblent justifiées par l'état présent des études sur la tradition évangélique. On ne peut plus opposer, en bloc, le quatrième évangile aux trois premiers. On a déjà admis que Jean complétait sur quelques points le peu que nous savons des *faits* de la vie de Jésus par les Synoptiques (3). Si en son fond la pensée johannique est originale — ce que montrent beaucoup des travaux étudiés dans ce chapitre et dans le chapitre précédent — on n'a pas le droit d'écarter Jean, sans tenir compte de son témoignage à côté du témoignage synoptique, pour chercher à savoir ce que Jésus lui-même a enseigné, dans la mesure où cette recherche est possible. Il existe entre Jean

(1) Cf. *Christliche Welt*, 1936, n° 17 et 20 (cités par O. MICHEL, *Theologische Studien und Kritiken*, 1936, p. 371). Nous n'avons encore vu aucune recension de Stauffer. — (2) « Die Stelle des Johannesevangeliums in einer Theologie des Neuen Testaments », *Theologische Blätter*, 1937, p. 301-307. — (3) Cf. les diverses publications de M. GOGUEL sur le quatrième évangile, dont les résultats sont condensés dans *La vie de Jésus*, 1932. Cf. aussi Ph.-H. MENOUD, « Le fils de Joseph. Etude sur Jean I, 45 et VI, 42 », dans cette *Revue*, 1930, p. 275-288.

et les Synoptiques des correspondances qu'on a trop négligées (1) et qui prouvent que les quatre évangiles sont « l'Évangile », c'est-à-dire le message de salut dont Jésus est à la fois le sujet et l'objet. C'est pourquoi Büchsel et Stauffer, qui paraissent, à première vue, revenir très loin en arrière, sont peut-être des précurseurs (2).

Chapitre IV : L'ÉVANGILE ET LES AUTRES ÉCRITS JOHANNIQUES.

Le quatrième évangile fait partie de ce qu'on appelle, non sans quelque emphase, la « bibliothèque » johannique. En effet, la tradition a réuni sous l'autorité de l'Apôtre, d'ailleurs avec les hésitations que l'on sait, l'évangile, les trois épîtres et l'Apocalypse de Jean. Il est certain que ces cinq ouvrages ont une parenté de langue et de pensée. Ils forment le bloc littéraire et théologique le plus homogène du Nouveau Testament, après les épîtres de saint Paul. Ils proviennent sinon du même auteur, du moins du même milieu intellectuel et spirituel. L'étude de l'évangile doit donc s'achever par l'examen des relations qui l'unissent aux trois épîtres et à l'Apocalypse.

Les exégètes catholiques (3) et les protestants conservateurs (4) affirment l'authenticité johannique des cinq livres. Parmi les critiques récents qui

(1) Citons un ou deux cas seulement à titre d'exemple. La péricope johannique du lavement des pieds, telle que nous l'avons expliquée plus haut, contient les deux enseignements développés dans les chapitres VIII et suivants de Marc (et parallèles) sur la nécessité de la passion de Jésus et sur l'obligation pour les disciples de suivre leur Maître en se chargeant à leur tour de la croix ; dans Jean comme dans Marc, Pierre en particulier s'élève au nom de la saine raison humaine contre la folie de la croix. Autre cas parallèle : la déclaration lapidaire de Jean I, 29 explique le sens du baptême de Jésus raconté dans les Synoptiques. En sens inverse, il faudrait rappeler les « traits johanniques » des Synoptiques, non seulement le fameux verset Mat. XI, 27 = Luc X, 22, mais aussi des notes plus discrètes, telle que l'ἔξουσία de Jésus (Marc I, 22, etc. ; cf. Jean VIII, 28, etc.), les verbes ἦλθε et ἐξῆλθεν (Marc I, 24 et 28 ; cf. Jean VIII, 42, etc.), et d'autres encore. — (2) C'est par leur méthode plus que par leurs exposés que ces deux théologies du Nouveau Testament doivent retenir l'attention. Soulignons en passant — il y faudrait revenir à loisir — que le plan adopté par Stauffer est heureux. Ce plan repose d'aplomb sur l'idée maîtresse du Nouveau Testament que le salut en Jésus-Christ est le centre d'une *histoire*, qui va de la création au « rétablissement de toutes choses » ; d'autre part, il met en évidence l'unité réelle du message néotestamentaire en dépit des différences « de théologies ou d'expériences religieuses ». Seulement, et c'est notre principale réserve, l'exposé systématique devrait accompagner et non supplanter l'exposé analytique. — (3) Cf. en plus des commentaires sur l'évangile : J. BONSIRVEN, *Les Epîtres de Saint Jean*, 1936 (Verbum Salutis, IX) ; A. CHARUE, *Les Epîtres de Saint Jean*, 1938 (L. PIROT, *La Sainte Bible*, XII, p. 503-564) ; J. CHAINE, *Les Epîtres catholiques*, 1939, p. 97-260 (Etudes bibliques) ; E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, 3^e éd. augmentée, 1933 (Etudes bibliques) ; A. GELIN, *Apocalypse*, 1938 (L. PIROT, *La Sainte Bible*, XII, p. 581-667). — (4) F. BUECHSEL, *Die Johannesbriefe*, 1933 (Theologischer Handkommentar XVII) ; J. BEHM, *Die Offenbarung des Johannes*, 1935 (Das Neue Testament Deutsch) ; W. OEHLER (cf. dans cette *Revue*, 1941, p. 241), et les innombrables commentaires populaires sur l'Apocalypse.

s'écartent des voies traditionnelles, Emmanuel Hirsch et Alfred Loisy ont proposé des explications globales ; ils ont voulu rendre compte de l'apparition des cinq livres (1).

Voici, d'après E. Hirsch, comment s'est formée la bibliothèque johannique. L'Apocalypse, œuvre du « presbytre » dont parle Papias, est le centre autour duquel se seraient groupés les autres livres attribués à Jean. Elle daterait de l'époque de Trajan (2). D'autre part, vers 130 un théologien asiatique aurait recueilli le quatrième évangile, composé à Antioche, trente ans auparavant ; il y aurait vu l'œuvre d'un disciple de Jésus, qui dans son imagination se confondait avec Jean, presbytre d'Ephèse, en qui l'Eglise voyait déjà l'apôtre Jean. Ce théologien d'Asie aurait assuré la diffusion de cet évangile, qu'il jugeait apostolique, après y avoir fait des retouches et des déplacements. En même temps ou peu après il aurait publié la première épître. Plus tard, vers 140, un successeur de ce premier théologien-rédacteur aurait achevé son œuvre, en développant la première épître (3) et en écrivant les deux petites.

Ces hypothèses ingénieuses qui nous conduisent jusqu'à l'extrême frontière de l'exégèse et du roman, sont compromises par le fait, aujourd'hui bien établi, que l'évangile était connu, sous sa forme actuelle, aux environs de l'an 100. On doit écarter pour la même raison la théorie d'Alfred Loisy, dont il suffira de rappeler, sans commentaire, les grandes lignes. Loisy place l'apparition de l'évangile tel que nous le possédons au terme d'un long processus qui s'étendrait de 100 à 160 (4) ; les épîtres ont eu la même histoire que l'évangile et devaient servir à sa diffusion et à son crédit ; l'Apocalypse serait authentique, en ce sens qu'elle est l'œuvre du prophète Jean qui s'en déclare l'auteur, mais elle a été, elle aussi, remaniée et les dernières retouches « peuvent bien n'être pas de beaucoup antérieures à 140 » (5).

Les autres travaux récents n'envisagent qu'un des aspects du problème : le rapport de l'évangile avec les épîtres ou le rapport de l'évangile avec l'Apocalypse. Aussi suivrons-nous les auteurs dans la division du sujet.

§ I. L'ÉVANGILE ET LA PREMIÈRE ÉPÎTRE.

Les contacts sont particulièrement étroits entre ces deux écrits et l'emportent sans conteste sur les quelques particularités qui les distinguent.

(1) E. HIRSCH, *Studien zum vierten Evangelium*, 1936 (cf. dans cette *Revue*, 1941, p. 246). — A. LOISY, *Les origines du Nouveau Testament*, 1936. — (2) Ce seraient du reste les disciples du Presbytre qui lui auraient donné sa forme actuelle, en réunissant deux ouvrages antérieurs de leur Maître : A) une Apocalypse composée à Pella en 68-69 (Apocalypse I, 1-3 ; I, 7 ; IV, 2 — XXII, 10 ; XXII, 18-19) ; B) un avertissement « aux sept églises » contre l'hérésie, datant de l'époque de Domitien (Apocalypse I, 4-6 ; I, 8 — III, 22 ; XXII, 11-17 ; XXII, 20-21). — (3) Il aurait ajouté les versets suivants : I, 2-10 ; II, 14-27 ; III, 13-17 ; IV, 13-16a ; V, 1-13. — (4) Cf. dans cette *Revue*, 1941, p. 239 — (5) *Ouvr. cité*, p. 325.

Notons aussi que, seuls dans le bloc johannique, la première épître et l'évangile sont anonymes. Aussi la grande majorité des critiques, qu'ils admettent ou non l'authenticité johannique, concluent-ils à l'identité d'auteur (1).

Cependant l'opinion contraire a recueilli quelques voix. Le professeur D. W. Riddle estime que l'on méconnaît trop les différences qui séparent les épîtres de l'évangile. L'évangile, dit-il, est dirigé contre les ennemis du dehors, les Juifs ; les épîtres s'en prennent aux ennemis du dedans, aux hérétiques qui cherchent à provoquer des schismes. Nettement plus tardives que l'évangile, les lettres johanniques nous montrent une Eglise en train de devenir une institution doctrinale et disciplinaire.

Ces observations de l'exégète américain ne sont pas décisives. La vie concrète de l'Eglise occupe en effet une plus grande place dans les épîtres, mais rien n'est plus naturel. D'ailleurs les Pastorales, qui datent de la fin du premier siècle au plus tard, portent déjà les soucis que l'on retrouve dans les épîtres johanniques.

Le professeur C. H. Dodd compare la première épître seule à l'évangile (2). Il commente en premier lieu les différences de style. A cet égard l'épître lui paraît plus monotone ; l'auteur n'utilise pas du même vocabulaire que l'évangéliste ; il ignore ses sémitismes. Quant à la pensée, l'épître se rapproche plus que l'évangile de la pensée chrétienne commune. On le voit particulièrement sur trois points : 1) l'épître a gardé l'eschatologie, tandis que l'évangile l'a remplacée par la mystique ; 2) l'épître comprend la mort du Christ comme un sacrifice pour le péché, au sens paulinien, tandis que l'évangile en fait une exaltation par laquelle le Christ donne la vie au monde ; 3) dans l'épître, l'Esprit est l'inspiration prophétique donnée à l'Eglise, alors que pour l'évangile l'Esprit est une personne.

En outre, aux yeux de Dodd, l'épître est plus proche du gnosticisme que l'évangile sur deux points : 1) en disant que « Dieu est lumière », l'épître use d'un lieu commun de la pensée syncrétiste. Pour l'évangile, la lumière est « dans » le Logos, mais Dieu lui-même n'est pas la lumière. 2) Différents textes de l'épître, en particulier I Jean III, 2, renferment l'idée de la divinisation du fidèle selon les lois de la mystique.

Bref, conclut notre auteur, l'épître est postérieure à l'évangile. Du reste I Jean II, 7-8 et I Jean III, 8-15 visent respectivement Jean XIII, 34 et Jean VIII, 44-47. L'auteur de l'épître est un disciple de l'évangéliste ; l'épître elle-même est « notre premier commentaire du quatrième évangile ».

Les comparaisons de Dodd, intéressantes et suggestives, sont-elles convaincantes ? Il ne le semble pas. En ce qui concerne le style, Dodd se base sur des statistiques de mots et particules dans les deux écrits. Cette méthode

(1) D. W. RIDDLE, « The later books of the New Testament : a point of view and a prospect », *Journal of Religion*, 1933, p. 63-67. — (2) C. H. DODD, « The first Epistle of John and the fourth gospel », *Bulletin of the John Rylands Library at Manchester*, XXI, 1937, p. 129-156. — C. H. Dodd était chargé d'expliquer les épîtres johanniques dans le *Moffatt New Testament Commentary* ; cet ouvrage a dû paraître en 1942.

avait été appliquée jadis par Harrison à l'étude des Pastorales ; elle a provoqué des réserves de principe, qui valent aussi bien dans le cas des textes johanniques (1).

Les arguments basés sur les différences dans la pensée ne paraissent guère plus probants. L'eschatologie réaliste n'est pas absente de l'évangile ; il est difficile d'éliminer l'idée d'expiation d'un texte comme Jean 1, 29 ; quant aux notions d'Esprit et de Paraclet, l'étude de Mowinckel a montré que Jean est ici au confluent de plusieurs sources ; en disant « Dieu est lumière », Jean n'entend pas donner une définition de Dieu, mais souligner son dessein de se révéler, ainsi que Schæfer l'a rappelé ; la pensée de I Jean III, 2 est que l'union parfaite des croyants avec Dieu est réservée à l'avenir ; le contact avec la mystique païenne est purement formel, comme dans l'évangile. A tout prendre, ces différences de pensée, ces nuances plutôt, n'apportent pas la preuve que l'évangile et l'épître ne sauraient être du même auteur.

Les deux écrits posent encore une question : quelle est leur succession chronologique ? Il est difficile de répondre, vu que les documents eux-mêmes ne donnent aucun indice net. Les exégètes hésitent et inclinent finalement, en général, à admettre l'antériorité de l'évangile. Dans son commentaire, Chaine a bien pesé le pour et le contre. « Le prologue de l'épître, écrit-il, est moins clair, moins bien venu que celui de l'évangile. On pourrait le considérer comme une ébauche, mais on peut aussi le tenir pour un résumé, qui suppose, pour être bien compris, la connaissance de son modèle. L'expression ἄλλος παράκλητος dans l'évangile (xiv, 16) supposerait I Jean II, 1, où Jésus est précisément cet autre paraclet ; mais dans l'évangile, les mots ἄλλος παράκλητος supposent l'existence de la doctrine sur le Christ paraclet et pas forcément l'antériorité de l'épître. On a cru relever dans l'épître une attente plus proche de la parousie, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (II, 18), laquelle attente indiquerait une date plus ancienne ; mais dans l'évangile l'heure de la résurrection ne paraît pas lointaine (v, 28-29). On ne trouve donc pas dans l'épître des marques certaines d'antériorité ni de postériorité... Mais comme l'épître suppose l'enseignement contenu dans l'évangile, l'explication la plus probable, admise par la plupart des auteurs, est de la tenir pour rédigée après (2) ».

Friedrich Büchsel penche vers la solution opposée. « On est tenté de considérer l'épître comme antérieure, car si l'évangile été déjà répandu dans les Eglises, l'auteur n'aurait pas eu autant de raisons d'écrire la lettre, que dans le cas contraire (3) ».

Cet argument n'a pas grande portée, vu que les deux livres ont chacun

(1) P. N. HARRISON, *The problem of the Pastoral epistles*, 1921. Cf. W. MICHAELIS, « Pastoralbriefe und Wortstatistik », *ZNTW*, 1929, p. 69-76. — (2) *Op. cit.* p. 124-125. — (3) *Op. cit.* p. 7.

leur contenu et leur mission propres. Mais l'antériorité de l'épître pourrait se défendre pour un autre motif. L'évangile est vraisemblablement une œuvre posthume ; en effet, c'est un éditeur qui a écrit le verset XXI, 24, et ce texte présuppose la mort de l'évangéliste ⁽¹⁾. Si l'épître est bien du même auteur que l'évangile, elle serait donc plus ancienne.

Cependant, si l'on tient compte de la remarque très juste de plusieurs interprètes, en particulier de Chaîne, que l'épître suppose connu l'enseignement johannique, on estimera que les relations entre l'évangile et l'épître peuvent être plus complexes. Le quatrième évangile est loin d'être une œuvre improvisée ; il apparaît au contraire comme le fruit de longues méditations, et peut-être d'un enseignement qui fut oral avant d'être mis par écrit. Bref, la pensée johannique peut fort bien avoir été connue avant l'apparition du quatrième évangile. L'épître se placerait alors entre la catéchèse orale de Jean et l'évangile lui-même. Ainsi s'expliquerait ce fait curieux que, suivant l'angle sous lequel on l'examine, l'épître paraisse antérieure ou postérieure à l'évangile.

§ 2. L'ÉVANGILE ET LES DEUX PETITES ÉPÎTRES.

Les auteurs récents s'accordent à retrouver dans les petites épîtres la frappe johannique. Ils n'hésitent pas à les attribuer à l'auteur de l'évangile et de la première épître, que cet auteur soit l'apôtre Jean ou un inconnu qu'on ne peut identifier avec certitude, pas même avec « le presbytre » dont parle Papias. Les interprètes qui se prononcent en faveur de l'authenticité johannique ne sont pas arrêtés par le titre de « presbytre » que prend l'auteur des deux lettres. Au contraire, si on attache une grande importance au fait que les deux épîtres sont signées, et non pas anonymes comme l'évangile et la première épître, on sera tenté d'attribuer nos deux lettres à un autre auteur qu'à l'évangéliste. Il serait séduisant de retrouver ici l'éditeur de l'évangile ⁽²⁾, et de l'identifier avec le fameux presbytre, mais aucun indice ne vient appuyer cette conjecture.

Quant aux circonstances de la composition et à la date des deux épîtres, les critiques se gardent d'affirmations catégoriques. En général, ils pensent qu'elles sont adressées à des Eglises différentes et qu'elles sont postérieures à la première épître. Toutefois Charue estime que III Jean doit être la plus ancienne des trois épîtres johanniques, parce que, d'après elle, la sécession des antichrists ne s'est pas encore produite.

Personne n'a fait écho à la thèse déjà ancienne de Wendt, selon lequel

⁽¹⁾ Cf. dans cette *Revue*, 1941, p. 253 s. — On a soutenu que le rédacteur de l'évangile serait intervenu aussi dans l'épître ou qu'on pourrait retrouver dans l'épître des sources de l'évangile, mais les différents essais de von Dobschütz (1907), de Bultmann (1927), de Lohmeyer (1928), de Windisch (1930) n'ont pas rallié les suffrages. On sait que Rudolf Bultmann doit publier une nouvelle édition des épîtres johanniques dans le commentaire de MEYER. — ⁽²⁾ Cf. J. JEREMIAS, « Johanneische Literarkritik », *Theologische Blätter*, 1941 p. 46.

la deuxième épître serait antérieure à la première, vu que I Jean 11, 14 y ferait allusion et que les hérétiques sont condamnés plus sévèrement dans I Jean que dans II Jean (1).

§ 3. L'ÉVANGILE ET L'APOCALYPSE.

Au début du siècle il semblait établi que l'évangile et l'Apocalypse ne pouvaient avoir la même origine, tant la critique trouvait d'incompatibilité d'esprit et de culture entre l'évangéliste anonyme et le prophète qui se nomme Jean. Adolf Harnack était à peu près seul, en dehors des théologiens conservateurs, à s'élever contre ce jugement et à défendre l'identité d'auteur. Il écrivait : « Ich bekenne mich zu der kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Evangelium auf einem Verfasser zurückführt (2) ».

Aujourd'hui la situation est renversée. L'hérésie d'il y a quarante-cinq ans est en passe de devenir l'opinion commune. Le principal artisan de ce revirement fut le professeur Ernst Lohmeyer, qui publia en 1926 un magistral commentaire sur l'Apocalypse (3). Son argumentation portait sur deux points : la langue et la pensée théologique.

Quant à la langue, il soulignait que le grec des deux livres connaît les mêmes constructions et le même usage des prépositions ; que les notions essentielles de l'Apocalypse : φωνή, θάνατος, διψάν, πεινάν, νικεῖν, μαρτυρεῖν, τηρεῖν, étaient johanniques. D'autre part, disait-il, les différences s'expliquent par les sujets respectifs des deux ouvrages, elles sont dues aussi aux particularités de la tradition apocalyptique, à laquelle le voyant de Patmos demeurerait fidèle. De plus, Lohmeyer semblait disposé à admettre l'hypothèse que Burney avait développée quelques années auparavant : l'évangile reposerait sur un original araméen ; l'Apocalypse, écrite directement en grec, témoignerait de la connaissance sommaire que l'auteur de l'évangile avait de cette langue.

Quant à la pensée théologique, Ernst Lohmeyer montrait que l'évangile par sa mystique, et l'Apocalypse par son eschatologie, développaient deux aspects complémentaires et non pas exclusifs de la même théologie. Les deux livres, disait Lohmeyer dans une formule lapidaire, donnent la même doctrine : l'évangile directement comme λόγος, l'Apocalypse sous des figures comme μῦθος (au sens platonicien). Du reste, précisait notre auteur, l'évan-

(1) H. H. WENDT, « Die Beziehung unseres ersten Johannesbriefes auf den zweiten », *ZNTW*, 1922, p. 140-146 ; « Zum zweiten und dritten Johannesbrief », *ibid.*, 1924, p. 18-27 (III Jean aurait suivi II Jean : I Jean serait la plus récente des trois épîtres). — M. GOGUEL, (« Les premières origines de l'action disciplinaire dans l'Eglise », *Association pour la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, Vingtième rapport, Année 1941*, p. 14, n. 2) écrit que « la seconde épître paraît antérieure à la première », mais il n'indique pas s'il reprend l'explication de Wendt ou s'il a d'autres raisons. — (2) *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II Chronologie I*, 1897, p. 675, n. 1. — (3) *Die Offenbarung des Johannes*, 1926 (Handbuch zum Neuen Testament, 16).

gile indique aussi la nécessité d'un achèvement eschatologique, et le Christ du drame apocalyptique est le « témoin fidèle et véridique », le *Λόγος τοῦ θεοῦ* dont parle l'évangile.

Ajoutons que, d'après Lohmeyer, l'évangile était antérieur à l'Apocalypse. L'auteur des deux livres ne pouvait pas être le fils de Zébédée, vu sa tournure d'esprit sacerdotale, sa culture biblique, et la manière dont il parle des « douze apôtres de l'Agneau ». Lohmeyer attribuait les deux œuvres au presbytre Jean.

La thèse de Lohmeyer, surtout sa démonstration de l'harmonie théologique des deux livres, était trop bien fondée sur les textes, trop bien équilibrée, pour ne pas s'imposer (1). Aussi n'est-il pas surprenant de constater qu'aujourd'hui on tient l'unité d'auteur des deux grands ouvrages johanniques pour établie ou, à tout le moins, pour vraisemblable (2). Toutefois les commentateurs récents inclinent à admettre l'antériorité de l'Apocalypse (3).

CONCLUSION.

En achevant cette revue générale, nous pouvons rappeler ce qui est acquis et ce qui reste discuté. Une seule question est aujourd'hui tranchée, celle de la date de l'évangile. Les nouveaux papyrus, publiés en 1935, prouvent que le quatrième évangile était connu et répandu aux environs de l'an 100. Par là se trouvent exclues les théories trop savantes qui rejetaient son apparition jusqu'au milieu du second siècle, au terme d'un processus compliqué, où intervenaient compilateurs, rédacteurs et glossateurs.

La solution n'est pas venue d'un accord entre exégètes. Là où la critique interne est seule en jeu, les interprètes diffèrent d'opinion, aujourd'hui comme hier. Mais si l'on est encore loin d'aboutir à un *consensus*, il semble pourtant que des vues moyennes tendent à prévaloir, touchant le caractère littéraire

(1) Rappelons que H. PREISKER (« Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerkes », *Theologische Blätter*, 1936, p. 185-192) a tiré de l'unité d'auteur des conclusions excessives. (Cf. dans cette *Revue*, 1941, p. 251-252). — (2) « Quant à l'Apocalypse... il n'est peut-être pas aussi certain qu'on le disait volontiers il y a un quart de siècle, qu'il soit absolument impossible de l'attribuer au même auteur que les autres écrits johanniques », M. GOGUEL, *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1931, p. 131. — (3) Cf. les commentaires d'ALLO et de GELIN, cités plus haut, ceux de HADORN, 1928 (*Theologischer Handkommentar*), de BEHM, 1935 (*Das Neue Testament Deutsch*) et l'introduction au Nouveau Testament de FEINE-BEHM. Le commentaire le plus récent : M. KIDDLE, *The Revelation of Saint John*, New-York, 1941 (*The Moffatt New Testament Commentary*) nous est demeuré inaccessible. — Sur l'ensemble des problèmes que pose l'Apocalypse, et sur les solutions récentes, cf. E. LOHMEYER, « Die Offenbarung des Johannes 1920-1934 », *Theologische Rundschau*, 1934, p. 269-314 et 1935, p. 28-62.

de l'évangile, l'origine de sa pensée et les rapports qu'il entretient avec les autres écrits johanniques. Reprenons brièvement ces trois points.

1. Les essais récents de dissection littéraire se sont heurtés à un scepticisme à peu près général. L'unité fondamentale du livre impressionne plus que les incohérences de détail. La manière la plus simple d'en rendre compte serait de supposer que l'évangéliste est mort avant d'avoir mis la dernière main à son œuvre. L'éditeur, dont la présence se révèle en particulier au verset *xxi*, 24, serait intervenu pour lier entre eux des morceaux peut-être isolés. Toutefois, par respect pour le témoignage du « Bien-aimé », il aurait agi avec tant de discrétion qu'il n'aurait pas fait de l'évangile une robe sans couture comme celle dont il parle. Ainsi s'expliquerait notamment le caractère décousu des chapitres *iv* à *vii* et la présence de deux cycles de discours d'adieux, qui forment doublet, dans les chapitres *xiii-xiv* et *xv-xvi*.

2. On s'exprime aussi avec une prudente réserve sur la question des sources théologiques du johannisme. Certes on ne doute pas que Jean n'ait connu la pensée gnostique, qu'il n'en utilise le vocabulaire. Mais Jean a sa manière de penser et poursuit son but propre. Jean retourne contre la gnose les termes de la gnose. Tandis qu'on parle autour de lui de salut par la connaissance du monde lumineux qu'apporte un sauveur mythique, il écrit pour qu'on reconnaisse en Jésus de Nazareth la vérité faite chair, le seul Révéléateur, la lumière du monde. Si Jean peut ainsi, sans péril, se servir des expressions de ses adversaires, c'est qu'il est solidement attaché à la tradition théologique de l'Église naissante, et qu'il affirme comme elle que Dieu se révèle dans et par l'histoire. L'originalité de Jean c'est, en dernière analyse, de défendre la tradition par les armes de ceux qui l'attaquent.

3. On reconnaît aussi, de plus en plus, que la langue et la pensée de l'évangile se retrouvent dans les épîtres johanniques et dans l'Apocalypse. On hésite moins que jadis à affirmer l'unité d'auteur des cinq livres, à l'exception peut-être des deux petites lettres, lesquelles proviendraient alors de l'éditeur de l'évangile. De toute manière, deux hommes seulement auraient été à l'œuvre dans la rédaction des livres johanniques : le « témoin » du Verbe incarné, qui serait aussi le voyant de Patmos, et son disciple, « le presbytre », qui se serait donné pour tâche de prolonger le témoignage de son maître.

Il reste à se demander qui sont ces deux hommes. Plusieurs exégètes d'aujourd'hui déclarent péremptoirement que Jean l'Apôtre ne saurait être l'auteur d'un quelconque des livres johanniques. Or ces mêmes exégètes n'hésitent pas à attribuer tout ou partie de cette œuvre d'une sublime majesté à Jean le Presbytre, dont nous ne savons rien, hormis la brève mention qu'en fait Papias, dans un texte qui d'ailleurs est loin d'être clair. Ce Presbytre demeure pour nous l'inconnu qu'il était pour l'Église ancienne. Le préférer à l'Apôtre, c'est accorder bien vite à une hypothèse contestable le crédit qu'on refuse aux données traditionnelles.

Plusieurs fois au cours d'une dispute séculaire, les adversaires de la tra-

dition ont cru la partie gagnée. Jamais cependant ils n'ont pu apporter la preuve décisive que l'apôtre Jean ne pouvait être l'auteur des livres qui portent son nom. On peut dire sans trop s'avancer que les défenseurs de l'authenticité johannique occupent aujourd'hui des positions plus favorables qu'au début du siècle, par exemple. Car les recherches récentes tendent à écarter les obstacles que la critique a dressés sur la voie de l'identification du « Bien-aimé » avec le fils de Zébédée.

Puisque l'évangile est une œuvre de la fin du premier siècle, il peut avoir été écrit par un contemporain de Jésus, parvenu à un âge avancé. Or le chapitre XXI laisse clairement entendre que « le témoin qui a écrit ces choses » est arrivé à l'extrême limite de la vieillesse. La supposition que l'apôtre Jean aurait péri, martyr, en 44 ou en 62, est bâtie sur des témoignages tardifs et douteux, qui ne valent pas ceux qu'on allègue en faveur du séjour de Jean à Ephèse.

L'exaltation de Jésus, élevé au rang de Logos par un homme qui aurait été son compagnon sur les routes de Palestine, n'est pas une difficulté majeure. Si la christologie johannique est plus développée que celle des Synoptiques, si elle témoigne d'une réflexion plus audacieuse, elle ne diffère pas essentiellement des formules anciennes. La christologie de Jean est déjà contenue implicitement dans l'acte de foi qui prosterna les apôtres aux pieds du Ressuscité « le premier jour de la semaine » et dans la confession de l'Eglise naissante : « Jésus est Seigneur ». Jean n'a pas eu à diviniser Jésus, car la foi en sa dignité suréminente était au point de départ de la tradition. Jean a seulement osé en tirer les dernières conséquences.

Les recherches récentes ont justement mis en lumière ceci : au point de vue littéraire comme au point de vue théologique, Jean s'appuie sur la tradition et la dépasse ; il fait preuve à la fois de fidélité et de liberté. Il connaît la tradition évangélique ; tantôt il la suit, tantôt il s'en écarte. Il connaît la théologie du Fils de l'homme, par laquelle l'Eglise naissante a exprimé sa foi au Kyrios, mais il ne craint pas d'exprimer le message de Jésus dans une langue nouvelle et avec des pensées nouvelles. Bref, Jean agit avec l'indépendance, la souveraineté de quelqu'un qui aurait pu dire : la tradition, c'est moi ! Au terme de l'âge apostolique, il ne restait qu'un homme qui ait pu parler ainsi.

Cependant, dès les origines de l'Eglise, un mystère inexplicable enveloppe le « Bien-aimé » et son évangile, lequel fut connu au moins un siècle avant que l'Eglise affirmât rien sur son auteur. L'évangéliste n'a voulu être qu'un témoin anonyme, et tel il demeure pour nous. Peu importe, en définitive. Il n'a pas écrit pour qu'en le lisant nous nous penchions avec curiosité sur l'œuvre d'un homme, mais « pour que nous croyions que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et qu'en le croyant nous ayons la vie par son nom ».

Philippe H. MENOUD.

La Revue de théologie et de philosophie tenait à s'associer à l'hommage rendu ailleurs (cf. Etudes de Lettres, 1^{er} avril 1942) à André Burnier, qui fut un de ses meilleurs collaborateurs.

Elle remercie vivement Madame André Burnier d'avoir bien voulu lui confier les pages que voici sur la pensée de Kierkegaard, ainsi qu'une étude critique sur la découverte de la personne de M. Charles Baudouin, qui paraîtra dans un prochain fascicule.

Réd.

LA PENSÉE DE KIERKEGAARD

L'imposant volume de M. Jean Wahl, intitulé *Etudes kierkegaardiennes* (1), est une véritable somme, non seulement de la pensée du mystique danois, mais encore de tout ce qui a été écrit sur lui, de toutes les interprétations auxquelles sa philosophie a donné lieu, de toutes les influences aussi qu'elle a exercées et qu'elle exerce encore à l'heure actuelle. Nous restreindrons notre étude à l'analyse critique de la pensée de Kierkegaard, telle qu'elle apparaît à la lumière de ce magistral ouvrage.

Les écrits de Kierkegaard ne sont pas l'exposé d'une doctrine toute faite, nous dit M. Wahl (p. 48) ; par ses œuvres mêmes, Kierkegaard se construit. C'est sa vie qui forme sa pensée ; et le chemin de cette vie connaîtra trois stades, que Kierkegaard appelle aussi trois conceptions de la vie ou trois sphères d'existence. Le premier est le stade esthétique, le second le stade éthique, le troisième le stade religieux. Il faut aussitôt remarquer avec Hirsch, un des commentateurs les plus éclairés de Kierkegaard, que celui-ci n'a pas voulu établir ainsi un *ordo salutis*, une succession d'états nécessaires, par lesquels il faut passer pour arriver à la vérité. Ils nous offrent plutôt un tableau de la richesse des possibilités humaines, ils représentent le chemin qu'a suivi le développement particulier de sa personnalité. En les parcourant à notre tour, nous connaissons également la diversité des manifestations de la vie humaine et leur valeur respective. Ajoutons que ces trois stades n'ont pas de liens entre eux ; Kierkegaard lui-même insiste sur cette discontinuité. Le passage de l'un à l'autre se présente chaque fois comme une nette rupture. C'est dire que, si la pensée de Kierkegaard s'offre à nous sous la forme d'une dialectique, d'une succession d'états qui se surmontent l'un l'autre, cette dialectique est uniquement qualitative et non logique ; elle est

(1) Paris, Fernand Aubier, 1938.