



GÖTEBORGS UNIVERSITET
GÖTEBORGS UNIVERSITETS BIBLIOTEK

L'Évangile de S. Jean dans les « quatre grands » : une comparaison
entre les leçons de Jean 1-15, 8 dans P66, P75, **S** et B

Bengt Alexanderson

University of Gothenburg
Göteborg, Sweden, Mars 2013

L'Évangile de S. Jean dans les « quatre grands » : une comparaison entre les leçons de Jean 1-15, 8 dans P66, P75, S et B

Les quatre témoins

Les quatre témoins P66, P75, **S** (codex Sinaiticus) et B (codex Vaticanus) sont d'un intérêt particulier. Les deux papyrus sont les plus anciens papyrus à avoir gardé une grande partie d'un Évangile ; il est bien connu que ces deux manuscrits sont de la plus haute antiquité, les seuls que Nestle-Aland dans leur liste considèrent comme provenant du quatrième siècle, exception faite de quelques manuscrits qui n'offrent que de petits morceaux de texte.

Le texte est bien préservé dans ces anciens témoins : presque totalement dans P66, jusqu'à 15, 8 dans P75. Je suis l'apparat critique de Nestle-Aland, sauf pour les passages où GNT donne une information plus riche.^{1, 2, 3}

Considérations générales

Tout un chacun sait que la tradition du Nouveau Testament est très compliquée, pour ne pas dire inextricable. L'espoir d'arriver à un texte original de l'Évangile selon S. Jean n'existe pas. Dans un milieu où l'écriture était enracinée, il faut supposer que ce qu'on racontait de la vie, œuvre et paroles de Jésus-Christ a bientôt été transmis par écriture. Mais on peut se figurer qu'une première esquisse a été élaborée et qu'elle a été complétée au fur et à mesure avant d'arriver à un texte assez bien établi et largement accepté. Alors, le texte original, où en est-il ? On a par exemple proposé la théorie d'un « Marc original », un « Ur-Markus », on a aussi parlé de deux compositions de la source qu'on appelle Q, dont on a aussi mis l'existence en question. Dans ce qui suit, si je parle d'un texte original ou correct, il faut comprendre qu'il s'agit d'une opinion.

Problème

Le problème que j'ai posé est le suivant : est-ce qu'on peut montrer, en les comparant, que le texte de ces très vieux témoins a déjà été changé volontairement, et si c'est le cas, comment et pourquoi ? J'ai voulu montrer tous les passages qui me semblent dire quelque chose sur ce problème, car en choisissant des exemples ça et là, on peut prouver n'importe quoi ou presque. De toutes façons, on ne peut éviter que le choix qu'on fait soit personnel, voir ci-dessous.

¹ Novum Testamentum Graece, editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland ..., 1993 (Nestle-Aland), The Greek New Testament, fourth revised edition edited by Barbara Aland, Kurt Aland ..., 2001 (GNT).

² Pour P66, voir : Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean chap. 1-14. Publié par Victor Martin. Bibliotheca Bodmeriana 1956 ; Papyrus Bodmer II. Supplément. Évangile de Jean chap. 14-21. Publié par Victor Martin. Bibliotheca Bodmeriana 1956 ; Papyrus Bodmer II. Supplément. Évangile de Jean chap. 14-21. Publié par Victor Martin et J. W. B. Barns. Nouvelle édition augmentée et corrigée avec reproduction photographique complète du manuscrit (chap. 1-21). Bibliotheca Bodmeriana 1962. Pour P75, voir : Papyrus Bodmer XIV-XV. Évangiles de Luc et Jean. T. 2. XV: Jean chap. 1-15. Publié par Victor Martin et Rodolphe Kasser. Bibliotheca Bodmeriana 1961.

³ Le travail de Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, second edition, 2000, m'a beaucoup aidé. Souvent, je ne suis pas d'accord avec M. Metzger, mais en fait son objectif était d'expliquer pourquoi la Commission a choisi telle ou telle leçon et j'ai une vague impression qu'il n'est pas toujours d'accord avec ces choix.

Changement

Généralement

On trouve dans les témoins des changements, des omissions et des additions⁴. Ils ont été faits volontairement ou involontairement. On a souvent pensé que le texte le plus court est un texte original et que les additions sont le signe d'une élaboration tardive.⁵ Cependant, des études statistiques montrent qu'il y a plus d'omissions que d'additions dans les Évangiles.⁶ Ces études doivent nous inspirer une certaine précaution générale concernant la *lectio brevior*, pas toujours la meilleure, mais elles ne disent rien sur le cas particulier. Il faut se poser la question pourquoi un changement, une omission, une addition apparaissent pour arriver à un texte plus original. Les additions et les omissions sont souvent très banales et on ose dire qu'elles surviennent le plus souvent involontairement. Il faut donc chercher à faire la distinction entre changement volontaire et changement involontaire, en étant bien conscient du fait que très souvent, une telle distinction est impossible.

On a souvent répété, presque *ad nauseam*, l'avis de Hort⁷ : « Knowledge of documents should precede final judgement upon readings ». Cela est plus souvent répété que cela n'est vrai. On veut arriver à un texte plus original, et quand il y a une variation, il n'y a qu'une manière de choisir ; il faut, si possible, chercher à trouver si et comment et pourquoi une ou plusieurs de ces leçons ont été élaborées ou influencées. Telles leçons sont donc moins originales, soit qu'elles se trouvent dans un témoin ancien et vénérable, soit qu'elles se trouvent dans un témoin généralement inférieur. Le « knowledge of documents » ne peut donc avoir le dernier mot ; le « final judgement » reste chez celui qui donne son avis sur le texte, sachant, on l'espère, que les connaissances et le jugement sont toujours fragiles et jamais sûrs.⁸

Changement volontaire

Des changements volontaires se produisent par des raisons différentes : le scribe ou lecteur a été influencé par un passage du même Évangile ou d'un autre Évangile ; il a été influencé plus vaguement d'une manière de parler qu'il reconnaît comme typique de textes pareils ; il a voulu rendre le grec du texte meilleur ou plus correct ou plus facile à comprendre ; il a voulu accommoder le texte à une conception théologique ; il a consulté un autre ou d'autres exemplaires.

On voudrait dire que les additions et les changements d'un mot pour un autre furent toujours faits volontairement. Il est quand même possible que si le scribe trouve le mot *πνεῦμα*, il peut sans y penser, involontairement, ajouter *ἄγιον*, ou s'il trouve le mot *νόος* qu'il ajoute *θεοῦ*, ou qu'il ajoute ou omet l'article sans y

⁴ Dans ce qui suit, omission veut dire qu'un texte est plus court d'un autre, addition qu'il est plus long, changement qu'il y a une variation. Une omission peut donc être une leçon plus originale où l'on n'a rien perdu, une addition peut dénoter un texte plus original où l'on n'a rien ajouté.

⁵ Le vieux et cher « *lectio brevior potior* », si souvent correct !

⁶ Voir par exemple James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 2008 (New Testament Tools, Studies and Documents 36), notamment chapitre 10. *The Shorter Reading?*

⁷ Introduction, p. 31, dans *The New Testament in the Original Greek*. [2.]. The Text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. Introduction, Appendix. 1896.

⁸ Cherchons à suivre Augustin, *Enarratio in Psalmum CV*, 1 : *nos magis docere debet iudicium veritatis quam praeiudicium consuetudinis*.

penser. De telles additions peuvent parfois partir d'une considération que j'appelle « théologique », mais comme elles peuvent aussi être involontaires il est plus sûr de les écarter.⁹ Une omission est donc volontaire ou involontaire, mais on ne sait pas toujours quel est le cas ; une addition/insertion ou changement est ou volontaire ou involontaire, mais du moins explicable. Pour chercher à constater si un texte a été l'objet d'influences, d'explications, d'« améliorations », les additions et les changements valent plus que les omissions. Il faut écarter tout ce qui est involontaire ou qui peut l'être.

Une correction d'après une autre tradition de texte ne peut se vérifier que si le texte a été changé par la même main, ce qui est souvent le cas pour P66, ou s'il y a une cumulation de leçons comme dans P66 en 2, 13, voir ci-dessous. Il se peut sûrement qu'un changement ne soit que la correction d'une erreur, dont le copiste s'est aperçu après coup. Je ne veux donc pas noter des corrections si elles ne sont pas appuyées par une autre tradition qui se retrouve ou dans les autres témoins consultés ici (le cas le plus fréquent dans ce qui suit), ou dans une autre tradition forte (rarement).

Évidemment, beaucoup d'omissions sont faites par négligence, très probablement la plupart. Mais il y a aussi des omissions volontaires: il se peut qu'un copiste trouve un mot, peut-être même une phrase, superflu et qu'il le saute exprès. Il peut aussi trouver un passage contraire à la théologie et le supprimer exprès. Si l'on est adoptianiste et croit que Jésus est seulement un homme, *ψιλὸς ἄνθρωπος*, on peut omettre les mots *υἱὸς θεοῦ* après *Ἰησοῦ Χριστοῦ* en Marc 1, 1¹⁰.

Les types de ces changements volontaires ou explicables seraient les suivants :

- influence d'un passage proche ou du contexte
- influence d'un passage éloigné du même Évangile
- influence d'un autre Évangile
- texte influencé par deux traditions
- influence générale du « langage chrétien »
- changement « théologique »
- insertion ou changement explicatif ou complémentaire
- correction stylistique ou grammaticale

Il va sans dire qu'il est difficile, voir impossible, de distinguer entre plusieurs de ces titres, notamment entre influence d'un autre Évangile, influence générale du « langage chrétien » et changement « théologique ».

Changement « théologique »

Je ne suis pas du tout sûr qu'on puisse distinguer entre d'une part une influence générale du « langage chrétien » et d'autre part un changement « théologique ». Par influence générale, je veux dire une variation comme entre *πνεῦμα* et *ἅγιον πνεῦμα*. Un tel changement peut survenir involontairement et dit peu de chose sur notre problème. Au contraire, un changement « théologique » est bien sûr un changements volontaire, mais il conviendrait peut-être de dire quelques mots à ce sujet. Si une opinion de Hort n'est pas tout à fait fausse, mais fait

⁹ Je pense que Ehrman parfois attache trop d'importance à des variations qui peuvent bien être involontaires, voir par exemple ci-dessous p. 20 sur 10, 33. Voici son livre important : Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, 1993.

¹⁰ Voir Ehrman, p. 72-75.

réfléchir, voir plus haut, une autre a été prouvée erronée¹¹ : « It will not be out of place to to add here a distinct expression of our belief that even among the numerous unquestionably spurious readings of the New Testament there are no signs of deliberate falsification of the text for dogmatic purposes ». Ehrman¹² a fait des études importantes qui montrent que dans la première époque chrétienne, les hérésies, comme on les appelle ensuite, ont exercé une grande influence sur le texte du Nouveau Testament. Si je présente çà et là dans ce qui suit des objections à Ehrman, c'est parce qu'une autre interprétation est possible. Elle peut par exemple être fondée sur la paléographie ou il se peut qu'on ait ajouté Christ à Jésus presque machinalement ; cela ne veut pas nécessairement dire qu'on veut souligner avec les orthodoxes que l'homme Jésus est aussi le divin Christ, contre les hérétiques qui avaient d'autres idées sur la nature du Fils.

Changement involontaire

Il faut rejeter toutes les variantes qui peuvent se produire involontairement. Il faut donc se passer des cas suivants :

Des variations entre synonymes ou presque synonymes comme la variation de *θεός* et *κύριος*, de *παῖς* et *υἱός*. Il se peut que ces variations aient des causes théologiques subtiles, mais elles peuvent aussi être accidentelles. Une exception est s'il y a aussi une variante où l'un des mots n'est pas là. En tel cas, la leçon ancienne sans le mot est probablement la plus ancienne.

Des variations entre des leçons sans et avec des pronoms comme *αὐτῷ*, *αὐτόν*, où l'on ne voit guère de différence entre les leçons sans et avec ces mots. Si ces mots sont omis ou placés différemment, on peut les prendre pour une leçon moins ancienne.

Des variations dans l'ordre des mots, exception faite des cas où l'on trouve aussi des mots ajoutés.

L'omission ou l'addition d'un seul mot qui n'est pas de grande importance. Des exemples sont 1, 21 et 1, 35, où les témoins mettent ou omettent *πάλιν*. La leçon sans *πάλιν* peut être la plus ancienne. Ensuite, on a introduit le mot parce qu'il est clair que quelqu'un fait la même chose encore une fois, par exemple commence de nouveau à parler. Si c'est le cas, il va de soi qu'un *πάλιν* peut s'introduire. Il se peut aussi qu'un copiste a tout simplement sauté le mot par négligence. Un autre exemple est 1, 26 où il y a ou non le mot *λέγων* avant une citation directe. De même 1, 49 avec ou sans *καὶ εἶπεν*. On peut sans beaucoup y penser ajouter *σύ* en 1, 21 comme en 1, 22. Ainsi des changements qui ne se trouvent que dans un de ces quatre et qui n'ont pas d'appui ou très peu d'appui dans les autres traditions disent peu de chose, car il peut s'agir de fautes involontaires et individuelles. Mais si ces leçons conviennent au contexte, leur importance augmente. De peu d'intérêt sont donc des leçons comme 2, 6 *κείμεναι*, mot qui fait défaut dans **S*** mais pas dans les trois autres ; 9, 6 *ἐπέθηκεν* seulement dans B au lieu de *ἐπέχρισεν*. Plus importante est la leçon 3, 34 *δίδωσι* (sans *τὸ πνεῦμα*) B*, car le contexte donne un certain appui à cette variante.

¹¹ Introduction, p. 282.

¹² Ehrman a eu des prédécesseurs qui ont traité des problèmes plus spécialisés, comme Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts*, 1966 (Society for New Testament Studies, Monograph Series 3).

Pour des changements banals, il y a une bonne explication : on voit ce qu'on veut voir et on ne voit pas ce qu'on ne veut pas voir. Si l'on pense que le sujet de la phrase est sans le moindre doute *θεός* ou *κύριος*, on saute le sujet, même si un de ces mots est dans le texte. Le texte peut bien avoir un *αὐτοῦ* ou *αὐτόν* qui n'est pas absolument nécessaire, et le copiste ne le voit pas. Par contre, si on s'attend à un *θεός*, ou à un *αὐτόν*, on le met, même s'il n'est pas dans l'exemplaire. Je crois qu'il est utile de considérer nos propres erreurs, qu'elles soient omissions, additions, fautes d'orthographe. N'est-ce pas parce que nous avons une idée préconçue que nous commettons des erreurs en corrigeant des épreuves ?

Nous avons plus haut, sous *Changement volontaire*, discuté le cas où une addition peut être faite involontairement, du type l'addition de *ἅγιον* à *πνεῦμα*, quand il n'y a que *πνεῦμα* est dans l'exemplaire.

Il n'est guère possible de faire une liste de toutes les variations triviales qui peuvent se présenter involontairement. La liste ci-dessous ne donne pas tous les cas, et je prends la liberté de sauter des passages où il me semble clair qu'ils n'apportent rien à notre problème. La liste est donc d'un caractère personnel, mais j'espère qu'elle dira quelque chose sur la méthode utilisée dans cette étude. Le point de départ est les appareils de Nestle-Aland et de GNT, auxquels je renvoie. Voir plus bas ce que je considère comme les cas les plus fréquents d'une variation involontaire, causée par la négligence humaine. Pour les passages à suivre, j'ai voulu, mais seulement si possible, marquer de quel type de changement il s'agit, mais souvent on pourrait expliquer la variante de plus d'une manière et on reste souvent sur son incapacité à décider. Voici une liste sûrement incomplète :

- omission ou addition de l'article défini
- variation du type *πατήρ/θεός, σωτήρ/Ἰησοῦς*
- variation du type *εἶπον/λέγουσιν, ζήσει/ζήσεται*
- variation grammaticale du type *παραδίωσων/μέλλων παραδιόναι, γέγραπται/γεγραμμένον ἐστίν*
- omission ou addition de *ὅτι* avant un discours direct
- omission ou addition de quelque mot peu important
- variante/faute propre à un témoin parmi les quatre
- saut du même au même
- variation causée par une influence « générale » de la langue chrétienne comme *πνεῦμα* ou *ἅγιον πνεῦμα, υἱός* ou *υἱός θεοῦ*.

Un témoin meilleur qu'un autre ?

Si le développement des variantes peut aider à expliquer un passage difficile, évidemment l'âge du témoin ne dit rien dans le cas particulier. Nos quatre témoins sont les plus anciens qu'il y ait, mais ils sont loin d'être infallibles. Pour Hébr. 2, 9, la leçon *χωρίς θεοῦ* au lieu de *χάριτι θεοῦ* est selon Ehrman¹³ originale et pour ma part, je suis d'accord. Quant aux manuscrits grecs qui portent ce passage, aucun n'est plus ancien que ceux du X^e siècle (0243, 1739). Ici, il est important qu'Origène et des Pères de l'Église citent le texte original, mais s'il n'y a pas de Père de l'Église pour une certaine leçon ? En outre, la liste des auteurs anciens qui connaissaient la leçon *χάριτι θεοῦ* est beaucoup plus

¹³ P. 146-150.

imposante ; déjà Origène était conscient qu'il y avait aussi la variante moins originale, avec des Pères grecs comme Athanase, Didyme etc.

Aussi l'état général, bon ou mauvais, du texte d'un témoin – les textes de nos quatre témoins sont généralement bons, on ne peut guère dire autre chose – ne dit rien dans un cas particulier.

La grande dispersion d'une variante veut dire que cette leçon a eu du succès, non pas qu'elle est bonne. Ce qui est intéressant est de trouver pourquoi elle a eu du succès, donc d'expliquer.¹⁴

Une vieille traduction peut partir d'un exemplaire qui contient beaucoup de fautes, une traduction plus récente part peut-être d'un exemplaire bien meilleur.

Tout cela ne veut pas dire que l'étude de la tradition du texte du Nouveau Testament soit sans intérêt : au contraire, le développement de ce texte et les raisons de ce développement sont certes dignes de la plus grande attention. Le texte a été changé involontairement, c'est-à-dire par des fautes de scribes, mais aussi volontairement, par l'intervention consciente d'un copiste ou d'un lecteur. Pour le dernier cas, les passages parallèles et l'évolution de la théologie sont particulièrement importants.

Très souvent, trop souvent, le contexte ne donne pas de réponse claire, et en tel cas, il faut accepter qu'on ne sait pas comment éditer le texte. S'accomoder aux témoins les plus anciens ou à la tradition la mieux répandue, en acceptant par exemple une variante qu'on trouve bien documentée tant dans la tradition grecque que dans les traditions latines, syriaques etc. est une solution pratique et très souvent absolument nécessaire, mais c'est toujours une solution fautive de mieux.

Copistes

On parle de copistes plus ou moins minutieux. Mais que veut dire minutieux ? Si un copiste ou un lecteur a sous la main un texte qu'il regarde comme saint, il peut bien vouloir le copier avec le plus grand soin, mot pour mot. Mais s'il regarde ce texte comme saint, il peut bien être porté à changer ce texte selon des passages parallèles qu'il trouve autre part, soit dans le même Évangile, soit dans un autre, ou selon les idées qu'il a sur la vraie doctrine. Il se peut aussi qu'il ne regarde pas un Évangile comme un texte très sacré. Il va sans dire que pour les premiers chrétiens, l'Écriture Sainte était l'Ancien Testament. Il est évident que pour Justin Martyr, la Sainte Écriture est avant tout l'Ancien Testament. Les prophètes sont pour lui inspirés par Dieu, ils sont *θεόπνευστοι* ; les Évangiles, appelés le plus souvent *ἀπομνημονεύματα*, sont des comptes rendus qui prouvent que les messages inspirés se sont réalisés ; ils sont importants, mais leur caractère est pratique et séculier ; il ne dit jamais, que je sache, qu'ils sont inspirés par Dieu.

Conclusion

Une omission est, ou peut être, involontaire, une addition/insertion ou changement est ou volontaire ou du moins explicable. Il faut écarter tout ce qui est involontaire ou qui peut l'être.

Pour constater si un texte a été l'objet d'influences, d'explications, d'« améliorations », il faut donc partir le plus souvent des additions et des

¹⁴ Un exemple : en Luc 22, 19-20 une écrasante majorité de manuscrits ont un long texte qui, après le pain, parle du vin (coupe) versé pour vous. Ehrman (p. 197-209) et d'autres ont à mon avis parfaitement raison en préférant le texte bref. L'explication de l'intrusion va sans dire.

changements. Vu la faible connaissance de l'évolution du texte, il faut à mon avis parler d'un texte plus ancien, d'un texte précédent, d'un texte plus ou moins original, non pas d'un texte original. Cette manière de procéder acceptée, il s'ensuit que la critique interne gagne en importance, ou même reste seule sur le champ de bataille. Cela veut dire qu'il faut s'appuyer sur ses faibles connaissances et sur son jugement vacillant. Il faut accepter avec humilité cette position.¹⁵

Passages d'intérêt dans l'Évangile de Jean

Dans ce qui suit, il ne faut pas seulement traiter les passages qui sont instructifs, mais aussi chercher à expliquer pourquoi des passages, qui semblent à première vue d'une certaine importance, en effet ne disent rien. Qu'on observe que dans P66 les corrections (P66c) sont faites de la même main que celle qui a écrit le texte original (P66*). Les corrections des autres témoins sont généralement faites d'autres mains et n'entrent pas dans la discussion. S'il se dit dans ce qui suit qu'un témoin est influencé, cela ne veut pas dire que le copiste a lui-même consulté un autre exemplaire ; il se peut qu'il ait lu un texte déjà élaboré, ce qui est probablement le cas le plus fréquent.

1, 4 (1) (ζωή) ἦν P66 P75 B ἐστίν **S**. La leçon de **S** peut être secondaire ; on a voulu souligner que la vie est présente maintenant. On ne sait pas si le second ἦν du verset est un appui pour l'imparfait du premier, car on pourrait dire qu'une irrégularité pourrait parler en faveur du présent ἐστίν. Encore, la variante est assez banale. Bref, elle ne dit rien

1, 4 (2) (καὶ ἡ ζωὴ ἦν) τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων P66 P75 **S** τὸ φῶς B*. Il est bien possible que B* ait la leçon la plus ancienne, mais l'omission peut aussi être une faute individuelle. Dans le prologue de l'Évangile, il s'agit de la divinité du Verbe et sa position chez Dieu. Le rapport entre Verbe et homme n'entre que plus tard, v. 9, quand le Verbe vient dans le monde, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Le Christ comme la lumière du monde (τοῦ κόσμου) ou la lumière venue au monde se trouve plusieurs fois chez Jean, mais τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων jamais ailleurs. Le texte long est peut-être un cas d'influence provenant du même Évangile (φῶς τοῦ κόσμου), mais cela est loin d'être sûr.

1, 13 οὐδὲ ἐκ (ἐκ om. **S***) θελήματος ἀνδρὸς P66 P75 **S** om. B*. L'omission est probablement due à un saut du même au même (σαρκὸς/ἀνδρὸς) et ne dit rien.

1, 15 οὗτος ἦν ὃν εἶπον (ὃ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) P66 P75 οὗτος ἦν ὃ εἰπὼν B* οὗτος ἦν **S***. La leçon de B* est aussi triviale qu'absurde. La leçon de **S*** est en elle-même bonne, mais elle peut aussi être une faute individuelle de ce manuscrit. Le passage ne dit donc rien.

1, 18 μονογενὴς θεὸς P66 **S*** B ὁ μονογενὴς θεὸς P75. Une autre leçon, ὁ μονογενὴς υἱὸς, est bien attestée, notamment dans des traductions et chez les Pères de l'Église. Nos quatre témoins ont tous la même leçon ou presque, car je

¹⁵ Cf. Bruce G. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition, 2000 (Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies), p. 191 : the Committee was impressed by the age, range and diversity of evidence. Mais à mon avis, il ne faut jamais être impressionné de cette façon, voir la fin de cet article.

ne regarde pas l'article ou l'absence de l'article comme importante. Le problème du texte n'entre donc pas directement dans notre discussion sur les différences entre les quatre témoins, mais si *υἱός* est la bonne leçon, il faut constater que les quatre ont tous été influencés. Ehrman¹⁶ est sûr que *υἱός* est original et que *θεός* est une corruption orthodoxe pour affirmer que Jésus a la pleine divinité. Je ne suis pas sûr qu'il ait raison. Il est important pour lui que le sens de *μονογενής* soit « unique », et Jésus n'est pas l'unique Dieu, il y a aussi le Père. À mon avis, le sens original de *μονογενής θεός* peut très bien être ce que disent ces mots, à savoir « seul né Dieu » ou « seul né comme Dieu » ; il n'y a pas d'autre qui ait la même position. Mais mieux vaut laisser le passage de côté, car (*ὁ*) *μονογενής θεός* peut très bien être la leçon la plus originale et alors rien ne s'est passé chez nos quatre témoins.

1, 19 (*ὅτε ἀπέστειλαν*) *πρὸς αὐτόν* (*οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν*) B *πρὸς αὐτόν* om. P66* P75 **S**. Dans P66, il y a un signe après *Λευίτας*, mais on ne peut pas savoir ce que ce signe veut dire ; possiblement une addition, mais en tel cas elle n'est pas préservée, car la marge n'existe plus. Il est donc bien possible qu'un correcteur ait lu *πρὸς αὐτόν* après *Λευίτας*. Les mots peuvent être une addition explicative, mais on a aussi pu les sauter comme superflus. La variation ne dit rien.

1, 20 (*καὶ ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο,*) *καὶ ὁμολόγησεν* (*ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός*) P66 P75 B *καὶ ὁμολόγησεν*² om. **S**. La leçon de **S** peut être une faute individuelle, mais à mon avis, la longue variante est plutôt une insertion explicative dans les autres et la leçon la plus originale est celle de **S**. On a ajouté *καὶ ὁμολόγησεν* parce qu'après *καὶ οὐκ ἠρνήσατο* on voulait rendre le contexte plus facile à comprendre : une phrase comme « il ne niait pas qu'il n'était pas le Christ » est un peu équivoque : qu'est-ce qu'il dit, oui ou non ?¹⁷

1, 25 *καὶ ἐρώτησαν αὐτόν* P66 P75 B om. **S**. Le passage ne dit rien. Les trois peuvent être influencés par v. 19, mais **S** peut aussi avoir une faute individuelle.

1, 27 *ἄξιος* **S** B *ἱκανός* P66 P75. Les papyrus sont influencés par les passages parallèles des autres Évangiles qui donnent tous *ἱκανός*.

1. 33. Je ne peux voir sur le fac-similé ce qu'indique Nestle-Aland, à savoir que P75 aurait après correction l'addition *καὶ πυρί* après *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Nos quatre témoins semblent avoir la même leçon, sans cette addition.

1, 34 (*μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν*) *ὁ υἱός τοῦ θεοῦ* P66 P75 B *ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ* **S***. Rien n'est évident. On pourrait dire que Jean met en valeur la position du Christ comme Verbe et comme Dieu, non pas comme Fils, et à cause de cela, Fils serait une intrusion ici. On observe qu'il y a des additions flagrantes : *ἐκλεκτός υἱός* dans des traductions latines et syriaques, *μονογενής υἱός*, d'après v.

¹⁶ P. 78-82, 265-266.

¹⁷ Cf. Galenos, *De sophism. ex eloc.*, voir *Stoicorum veterum fragmenta* II, p. 46, 13 *πέμπτη* (sc. ἀμβιβολία) δὲ παρὰ τὸν πλεονασμόν, ὅσπερ ἢ τοιαύτη « ἀπηγόρευσεν αὐτῷ μὴ πλεῖν ». τὸ γὰρ « μὴ » προσκειμένον ἀμφίδοξον ποιεῖ τὸ πᾶν εἴτε τὸ πλεῖν ἀπηγόρευσεν εἴτε τὸ μὴ πλεῖν.

14 et v. 18, dans la tradition copte. Ehrman¹⁸ veut que *ἐκλεκτός* soit la leçon originale, changé par quelqu'un qui aurait trouvé ce mot trop adoptianiste.

1, 36 *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* P66c P75 **S** B *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* P66*. Dans P66 il y a une influence provenant de v. 29 et en outre un signe de deux traditions. .

1, 39 *ἔρχεσθε καὶ ὕψεσθε* P66 P75 B *ἔρχεσθε καὶ ἴδετε* **S**. **S** a probablement une correction grammaticale ou stylistique d'après l'impératif *ἔρχεσθε*.

1, 49 (1) *ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ* P66 P75 B *ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ καὶ εἶπεν* **S**. **S** doit être corrigé d'après un langage qu'on connaissait très bien.

1, 49 (2) *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* P66c P75 **S** B *σὺ εἶ ἀληθῶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* P66*. *ἀληθῶς* est annulé par le scribe de P66, qui a évidemment eu accès à deux traditions. Le mot se trouve aussi dans le manuscrit 1241 (XII^e siècle). Il n'est pas sans intérêt que la même leçon se trouve dans deux témoins, distant l'un de l'autre de mille ans ou presque. Ehrman¹⁹ pense que *ἀληθῶς* est une addition faite pour souligner que Jésus est vraiment le Christ, le fils de Dieu, contre les « séparationnistes », c'est-à-dire ceux qui soulignaient la différence entre Jésus l'homme et Jésus Dieu. Cela peut bien être vrai, mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'une insertion complémentaire dans P66*.

2, 3 (1) *ὑστερήσαντος οἴνου* P66 P75 B *οἶνον οὐκ εἶχον ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου· εἶτα* **S***. Évidemment une insertion explicative provenant de la marge et introduite dans le texte.

2, 3 (2) *οἶνον οὐκ ἔχουσιν* P66 P75 B *οἶνος οἶκ ἔστιν* **S***. Le passage ne dit rien.

2, 11 *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν (τῶν σημείων)* P66c P75vid B *ταύτην πρώτην ἀρχὴν ἐποίησεν* P66* *ταύτην ἀρχὴν ἐποίησεν*, add. *πρώτην* post *Γαλιλαίας* (in eo quod sequitur) **S***. *πρώτην* étant une addition explicative, il est évident que tant P66 que **S*** ont été influencés par deux traditions, P66 en retranchant le mot, **S*** en l'ajoutant où il n'a pas sa place. Il n'est pas sans intérêt qu'entre autres le manuscrit 1241 (XII^e siècle) a une leçon sans *πρώτην*, donc plus originale de celle de P66* (ca. 200).

2, 13 (1) *Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα* P75 B *καὶ ἐγγὺς δὲ ἦν τὸ πάσχα* P66* *ἐγγὺς δὲ ἦν τὸ πάσχα* **S**. P66*, cumulant les particules, a été influencé par deux traditions.

2, 13 (2) *(ἀνέβη) εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς* **S** B *ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα* P66 P75. Une troisième tradition, celle de la famille *f*¹³, omet *ὁ Ἰησοῦς*. En tel cas, il est très probable que le sujet a été ajouté plus tard, le nom de Jésus n'étant pas mentionné depuis deux versets et les disciples étant mentionnés dans le texte avant la montée vers à Jérusalem. Mais de tels cas disent peu de chose ou rien.

¹⁸ P. 69-70.

¹⁹ P. 160.

2, 15 (ποιήσας) φραγέλλιον **S** B ὡς φραγέλλιον P66 P75. Les papyrus ont une insertion explicative banale, même un peu pédante : l'outil n'était pas un vrai fouet, mais comme un fouet.

3, 5 (1) εἰσελθεῖν εἰς (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) P66 P75 B ἰδεῖν **S***. **S*** est influencé par v. 3.

3, 5 (2) (οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν) τοῦ θεοῦ P66 P75 B τῶν οὐρανῶν **S***. Matthieu est le seul à présenter βασιλεία τῶν οὐρανῶν, tandis que βασιλεία τοῦ θεοῦ est bien représenté dans tous les Évangiles et chez Paul. Peu avant, v. 3 donne τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τῶν οὐρανῶν peut être une *variatio sermonis*, ce qui ne semble pas très nécessaire après deux versets, mais il s'agit plutôt d'une leçon influencée par un autre Évangile.

3, 8 ἐκ τοῦ πνεύματος P66 P75 B ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ ἐκ τοῦ πνεύματος **S**. **S** est influencé par v. 5.

3, 19 ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος (ἢ τὸ φῶς) P75 B ἠγάπησαν μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος P66 οἱ ἄνθρωποι ἠγάπησαν τὸ σκότος μᾶλλον **S**. Si l'on rejette les mots qui sont « mobiles », il ne reste que ἠγάπησαν τὸ σκότος, ce qui peut être une leçon plus originale. On a eu besoin d'un sujet, οἱ ἄνθρωποι, car la péricope ne parle que de κόσμος, et avant la comparaison ἢ τὸ φῶς on aimait bien ajouter un μᾶλλον, malgré le fait qu'une comparaison peut bien se faire sans μᾶλλον ou une forme comparative d'un adjectif, si le verbe exprime une volonté, comme ici ἠγάπησαν. Mais qui ose préférer une leçon qui n'est pas directement appuyée par des témoins ? La leçon la plus originale reste incertaine.

3, 20 (ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ) τὰ ἔργα αὐτοῦ **S** B τὰ ἔργα αὐτοῦ ὅτι πονηρὰ ἐστίν P66 αὐτοῦ τὰ ἔργα P75. P66 est influencé par v. 19 : ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. Même ailleurs, πονηρὰ est souvent rattaché à ἔργα, mais le passage proche est probablement la cause de l'addition.

3, 31 (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν P66 B ἐρχόμενος (sans ἐπάνω πάντων ἐστίν) P75 **S***. ἐπάνω πάντων ἐστίν est probablement une insertion influencée par le début du vers, où l'on trouve ces mots. On pourrait dire que le texte plus long fait allusion au début du verset, mais en fait ces mots troublent plutôt le contexte. Sans eux, on rattache ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ avec ce qui suit, et ainsi on aura un parallèle entre d'un côté celui qui est de la terre et parle ce qui est de la terre, et de l'autre celui qui vient du ciel et témoigne de ce qu'il a vu et entendu. P66 et B ont donc été influencés par un passage proche.

3, 34 (οὐ γὰρ ἐκ μέτρου) δίδωσι τὸ πνεῦμα P66 P75 **S** δίδωσι (sans τὸ πνεῦμα) B*. La leçon de B* peut bien sûr être une faute individuelle, mais comme elle convient au contexte, elle me semble bien acceptable. Il ne s'agit pas de τὸ πνεῦμα, mais de celui qui vient du ciel, à qui le Père ne donne pas partiellement (ἐκ μέτρου), mais à qui il donne tout (v. 35 : πάντα). Il s'agit d'une influence générale qui a peut-être une nuance théologique.

4, 9 *οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις* P66 P75 B om. **S***. L'addition a l'air d'être une insertion explicative. Pourquoi aurait-on omis cette phrase qui n'est pas sans intérêt ? Metzger est de l'opinion que de telles explications sont caractéristiques de l'Évangile de Jean, mais je me demande s'il a raison. Il s'agit chez Jean assez souvent d'explications simples de noms comme Siloé, Éphraïm, Golgotha. Le seul passage qui concerne la religion est, que je sache, 2, 6, où Jean explique pourquoi les six jarres de pierre sont là, aux noces de Cana.

4, 20 (*ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν*) ὁ τόπος ὅπου (*προσκυνεῖν δεῖ*) P66 P75 B ὅπου **S**. La variante peut être une correction stylistique, mais elle dit peu de chose.

4, 24 *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* (*δεῖ προσκυνεῖν*) P66 P75 B *ἐν πνεύματι ἀληθείας* **S***. Sans doute une accommodation en **S*** aux autres passages de Jean²⁰ qui présentent *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*.

4, 25 *οἶδα* P66* P75 **S*** B *οἶδαμεν* P66c. On peu observer que P66 fait partie d'une autre tradition bien représentée, mais les désinences ne disent pas grand-chose.

4, 37. En P75, tout le verset a disparu à cause d'un saut du même au même.

4, 42 (*οὐκέτι διὰ*) *τὴν σὴν λαλιὰν* (*πιστεύομεν*) P66 *τὴν λαλιάν σου* P75 B *τὴν σὴν μαρτυρίαν* **S***. Jean 8, 43 montre que le mot *λαλιά* n'a pas de sens péjoratif, car le mot a le même sens que *λόγος* peu après. Il faut croire que **S** a voulu renforcer les paroles de la femme ignorante, en les qualifiant de « témoignage ». Pourquoi aurait-on rabaisé un témoignage important de sorte qu'il devienne de simples paroles ? Il s'agit d'un changement explicatif, peut-être avec une nuance théologique.

4, 51 (*ὑπήντησαν αὐτῷ*) *λέγοντες* (*ὅτι*) P75 B *καὶ ἤγγειλαν* **S** *καὶ ἀπήγγειλαν λέγοντες* P66. On ne peut guère juger entre P75 et B d'un côté et **S** de l'autre ; *καὶ ἤγγειλαν* peut être une élaboration d'un mot simple et trivial ou *λέγοντες* est peut-être une abréviation commode d'une phrase considérée inutile. En tout cas, la leçon de P66 est élaborée, influencée par deux traditions.

5, 2 (*Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις*) *ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἢ ἐπιλεγομένη* (*Ἐβραϊστὶ Βηθζατά*) P66c P75 B *ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἢ ἐστὶν λεγομένη* P66* *προβατικῇ κολυμβήθρα τὸ λεγόμενον* **S***. Le texte de **S*** semble peu correct mais on peut le comprendre : une piscine pour les moutons, ce qu'on appelle B. Mieux vaut lire comme les autres témoins et comprendre : « près de la Porte des moutons, il y a une piscine appelée B. »²¹. La leçon de **S** reste assez seule et ne dit rien sur les rapports entre ce témoin et les trois autres.

5, 6 *πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει* B *πολὺν ἔχει χρόνον* P66* *πολὺν ἔχει ἤδη χρόνον* P66c²² *πολὺν χρόνον ἤδη ἔχει* P 75 *πολὺν χρόνον ἔχει* **S**. Quand il y a des leçons sans et avec un mot (*ἤδη*), on doit soupçonner qu'une fois, ce mot n'était pas là. Ainsi,

²⁰ 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 ; aussi 1 Jean 4, 6.

²¹ Il faut sous-entendre *πύλη* à *προβατικῇ*, ce qui est bien possible.

²² La leçon de P66c n'est pas *π. ἤδη ἔχει χρόνον* (ainsi Nestle-Aland), mais *π. ἔχει ἤδη χρόνον*.

la variante de P66* et de **S** serait plus originale et les autres témoins auraient une correction stylistique (P75 B) ou le texte serait influencé par deux traditions (P66c).

5, 15 ἀνήγγειλεν P66 P75 B εἶπεν **S**. Il y a aussi une tradition qui donne ἀπήγγειλεν. Est-ce que **S** a une « simplification » qu'on fait sans y penser ? Le passage ne dit rien.

5, 19 Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς P66 Ἀπεκρίνατο οὖν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς P75 B ἔλεγεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς **S***. La variante qui donne ὁ Ἰησοῦς est très suspecte, mais il s'agit d'une omission ou d'une addition qui peuvent se faire n'importe où, comme la variation ἀπεκρίνατο/ἔλεγεν. Le passage ne dit donc rien.

5, 25 ἔρχεται ὥρα (ὥρα om. P75)²³ καὶ νῦν ἐστὶν P66 P75 B ἔρχεται ὥρα (sans καὶ νῦν ἐστὶν) **S***. Il se peut que **S*** ait gardé une variante plus originale et que les autres soient influencés par 4, 23.

5, 32 οἶδα P66 P75 B οἶδατε **S***. On peut avec Metzger considérer le pluriel comme un changement fait par quelqu'un qui veut imputer aux juifs le fait de connaître déjà la divinité de Jésus, mais ce changement est contredit par v. 37, où Jésus dit que les juifs n'ont jamais ni entendu ni vu le Père. On pourrait trouver un changement « théologique », mais généralement, il ne faut pas donner beaucoup d'importance aux désinences.

5, 44 (τὴν δόξαν τὴν παρὰ) τοῦ μόνου θεοῦ (οὐ ζητεῖτε) **S** τοῦ μόνου (sans θεοῦ) P66 P75 B. La leçon sans θεοῦ est abrupte, mais on se demande si elle n'est pas originale. Jésus dit que les autres cherchent la gloire l'un chez l'autre (δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες), mais il n'y a qu'un seul où il faut chercher cette gloire. θεοῦ peut être une addition causée par le « langage chrétien », mais il est aussi possible que le mot soit tombé du texte par un saut du même au même.

5, 45 κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς P66 P75 **S** κατηγορῶν ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα Μωϋσῆς B. B a été influencé par le πρὸς τὸν πατέρα peu avant dans le même verset.

6, 1 τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος P66c P75vid **S** B τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας P66*. Il y a plusieurs exemples de τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας chez Matthieu et Marc, seulement un cas, Jean 21, 1, de τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος. Comme la phrase de P66c, P75vid **S** B est très maladroite, il me semble plus probable qu'elle est le résultat d'une accumulation qu'une leçon originale. Il faut lire ou τῆς Γαλιλαίας ou τῆς Τιβεριάδος, mais lequel ? Quelqu'un a-t-il lu τῆς Γαλιλαίας dans son exemplaire, mais se rappelant que Jean dit autre part τῆς Τιβεριάδος, il ajoute cette leçon ? Ou a-t-il lu τῆς Τιβεριάδος et ajoute τῆς Γαλιλαίας, leçon mieux connue ? Je crois que c'est la meilleure explication. En tous cas, tous les quatre sont influencés ou par deux traditions, ou par un autre Évangile. Metzger pense que l'original peut bien être une phrase maladroite, portant les deux noms du lac ; ensuite, on aurait

²³ Nestle-Aland n'indique pas cette leçon.

« amélioré » le texte en omettant un des deux. Il a peut-être raison, mais une telle gaucherie ne me semble pas typique de Jean.

6, 5 *πολὺς ὄχλος* P75 B *ὄχλος πολὺς* P66* **S**. P66 donne originalement l'ordre des mots comme **S**, mais l'a changé en celui de P75 et de B. On ne sait pas si le copiste a corrigé une erreur qu'il a commise, ou s'il a été influencé par une autre tradition.

6, 15 (1) *ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα* P75 B *ἀρπάζειν αὐτὸν καὶ ἀναδεικνύει βασιλέα* **S*** lacune P66. *ἀναδεικνύει* est un mot parfaitement normal dans ce sens et plus spécialisé que *ποιεῖν*. Un lecteur ou copiste plus scrupuleux a-t-il préféré une expression plus exacte ? C'est possible mais pas sûr. Cf. plus bas 6, 17 (2) ; 6, 25 ; 12, 30.

6, 15 (2) *ἀνεχώρησεν (πάλιν εἰς τὸ ὄρος)* P75 B *φεύγει (πάλιν εἰς τὸ ὄρος)* **S*** lacune P66. En Matth. 24, 16 et Luc 21, 21, Jésus prédit que la Judée sera détruite et que les gents devront fuir dans les montagnes : *φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. C'est certes une autre situation, mais il se peut que **S*** ait été influencé.²⁴

6, 17 (1) *καὶ σκοτία ἤδη ἐγγεγόνει* P75 B *κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία* **S** lacune P66. **S** a été influencé par 12, 35 *ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ*.

6, 17 (2) *οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς* est le texte de Nestle-Aland, appuyé sur entre autres L (VIII^e siècle) et W (IV/V^e siècle). Nos quatre témoins donnent : *οὐπω πρὸς αὐτοὺς ἐγγεγόνει ὁ Ἰησοῦς* P75 *οὐπω ἐληλύθει Ἰησοῦς πρὸς αὐτοὺς* **S** *οὐπω πρὸς αὐτοὺς ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς* B lacune P66. (ὁ) Ἰησοῦς est bien sûr suspect, comme il n'a pas de place ferme et peut être introduit par ci par là, mais il faut le laisser ; bien plus suspects sont les passages où un mot manque totalement dans des témoins et est placé différemment dans d'autres. Faut-il accepter *ἐγγεγόνει* de P75 ou *ἐληλύθει* de tous les autres. *γίνεσθαι* avec une préposition (*εἰς, ἐν*) est parfaitement normal, au moins dans le grec tardif, pour indiquer qu'on arrive ou qu'on est arrivé quelque part. Dans le Nouveau Testament, de telles phrases se trouvent notamment dans les Actes, mais aussi par exemple en 2 Jean 12 *ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς*, où il y a quand même la variante *ἐλθεῖν*. Cf. aussi v. 21 *εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς* (v. 1. *τὴν γῆν*) et v. 25 *πότε ὠδε γέγονας* ; On doit regarder *ἐληλύθει* comme plus « classique », ce qui parle en faveur de *ἐγγεγόνει*, remplacé par un mot plus choisi ; il est aussi possible de considérer *ἐγγεγόνει* comme une « descente » vers un style plus habituel au copiste.²⁵ Cf. les remarques sur 6, 15 (1) ; 6, 25 ; 12, 30.

6, 22 *εἰ μὴ ἐν* (sc. *πλοιάριον*) P75 B *εἰ μὴ ἐν ἐκείνῳ εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ* **S*** lacune P66. **S*** a été influencé par le contexte, notamment par v. 16.

6, 23 *ἄλλα ἦλθεν πλοῖα* P75 B *ἐπελθόντων οὖν τῶν πλοίων* **S** lacune P66. **S** a « amélioré » le style. Cf. v. 24.

²⁴ Metzter, p. 181, pense que *φεύγει* est original mais rejeté comme non pas approprié à Jésus et remplacé par *ἀνεχώρησεν*.

²⁵ On trouve cette tournure chez Origène, par exemple *Comm. Joh.* XIII, LXII, 444 *εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἑκατοντάρχου οὐ γίνεται ὁ κύριος*, et chez Didyme l'Aveugle, par exemple *In Zachariam* I, 321 *τῶν εἰς τὴν Βαβυλῶνα γεναμένων*.

6, 24 ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ P75 B καὶ ἰδόντες ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖ ὁ Ἰησοῦς **S*** lacune P66. Comme en v. 23, nous avons là une « amélioration » dans **S**.

6, 25 πότε ὠδε γέγονας; P75 B πότε ὠδε ἦλθες; **S** lacune P66. Voir les remarques sur 6, 15 (1) ; 6, 17 (2) ; 12, 30.

6, 27 τὴν βρώσιν² P75 B om. **S** lacune P66. Les mots ne sont pas nécessaires après τὴν βρώσιν peu avant. On ne peut pas dire quelle est la leçon la plus originale.

6, 36 (ἐωράκατέ) με P66 P75vid B om. **S**. Sans doute le texte sans με se réfère aux signes qu'a fait le Christ (voir v. 26). L'addition peut être une simple *lectio facilior*, mais le petit mot με tombe facilement. On ne peut pas juger.

6, 39 τοῦτο δέ (δέ om. P75²⁶) ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με P66 P75 B om. **S***. La phrase n'est pas nécessaire, mais il se peut qu'elle soit omise par un saut du même au même. Le passage ne dit donc rien.

6, 40 τοῦτο γάρ (γάρ om. P75²⁷) ἐστὶν τὸ θέλημα P66c P75 **S** B om. P66*. P66 a omis τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ θέλημα mais l'a ajouté dans la marge supérieure. Probablement le copiste a corrigé sa propre erreur. La proposition ne fonctionne pas sans ces mots.

6, 42 (1) καὶ τὴν (τὴν in marg. P66) μητέρα P66 P75 B om. **S***. En Matth. 13, 55 on connaît le père, dont on ne nomme pas le nom mais le métier (τέκτων), et la mère Marie. Les mots supplémentaires peuvent être une insertion, mais ils peuvent aussi être tombés par un saut du même au même. Ehrman²⁸ considère l'omission comme volontaire : on voulait souligner la différence entre la foule qui pensait connaître le père et Jésus qui proclame qui est son vrai Père. Mais si l'on voulait manifester l'erreur de la foule, qui pensait que Jésus n'était qu'un homme quelconque, pourquoi ne pas laisser les gens dire qu'on connaissait et le père et la mère ?

6, 42 (2) νῦν P75 B οὖν P66 **S**. νῦν est une leçon plus frappante, car elle indique une opposition : autrefois il n'était qu'un parmi nous, maintenant il dit venir du ciel. Cependant, il peut s'agir d'une simple erreur de copiste dans P66 et **S**.

6, 46 οὐχ ὅτι τὸν πατέρα εἶρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ (τοῦ om. B) θεοῦ, οὗτος εἶρακεν τὸν πατέρα. Voici le texte de P66 et B. P75 a comme P66 τοῦ θεοῦ mais est lacuneux et ne montre pas le second πατέρα (ou θεόν, voir plus bas). **S** présente τοῦ πατρός au lieu de τοῦ θεοῦ et τὸν θεόν au lieu de τὸν πατέρα. La leçon de **S** peut être influencée par 8, 38 ἃ ἐγὼ εἶρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ. On ne peut pas dire laquelle des versions est la plus originale et s'il y a une influence d'un autre passage.

²⁶ Cette omission n'est pas indiquée par Nestle-Aland.

²⁷ Cette omission n'est pas indiquée par Nestle-Aland.

²⁸ P. 57.

6, 51 (ὁ ἄρτος δὲ (δὲ om. **S**) ὃν ἐγὼ δώσω) ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς P66 P75 B ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἢ σὰρξ μου ἐστὶν **S**. Il n'est pas facile de décider quelle leçon est la plus originale, mais celle de **S** est tout aussi bonne, peut-être meilleure. Tout le contexte met le pain (ὁ ἄρτος) au centre : je suis le pain de la vie, ce pain est descendu du ciel, je suis le pain vivant, le pain que je donne pour la vie du monde, c'est ma chair. Mais le problème reste à mon avis insoluble.

6, 58 (ὁ ἐξ οὐρανοῦ) καταβάς P75 B καταβαίνων P66* **S*** καταβάς P66c. La variante est très banale, mais montre que P66 a été influencé par deux traditions.

6, 64 (1) οὐ πιστεύουσιν **S** B μὴ πιστεύουσιν P66*²⁹ οὐ πιστεύουσιν P66c. P75 donne οὐ, mais on ne voit pas la désinence du verbe. μὴ de P66* semble dériver de la leçon μὴ πιστεύοντες peu après. Cette variante est singulière et reste sans conséquence dans la tradition.

6, 64 (2) τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ P66c B τίνες εἰσὶν οἱ πιστεύοντες καὶ **S** om. P66*. P75 est lacuneux ; il est clair qu'on a lu le texte, mais on ne peut savoir s'il y avait la négation ou non. Le scribe de P66 omet originalement ce texte, mais l'ajoute hors du texte. L'omission peut être une faute particulière du copiste, ensuite corrigée par lui-même. La phrase n'est pas nécessaire ; elle a pu être insérée d'après εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἱ οὐ πιστεύουσιν peu avant. Elle se retrouve quand même dans nos quatre témoins, et il faut la laisser. Il est à peu près impossible de dire s'il faut lire ou omettre la négation. Avec la négation, Jésus reprend la négation qu'on trouve peu avant, sans la négation on a un contraste avec ὁ παραδώσω dans ce qui suit.

6, 69 ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ P75 **S** B ὁ χριστὸς ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ P66. Royse³⁰ pense que P66 peut être influencé par Matth. 16, 16 et Jean 11, 27. Ce n'est pas convaincant, car là, on lit ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Il s'agit plutôt d'une influence générale provenant d'autres passages avec ὁ χριστός.

6, 71 Ἰσκαριώτου P66 P75 B ἀπὸ Καρυώτου **S***. La leçon de **S*** vient d'une autre tradition. Codex Bezae présente ἀπὸ Καρυώτου en 12, 4 ; 13, 2 ; 14, 22.

7, 37 εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με (ἐμὲ) καὶ πινέτω P66c P75 B πρὸς με (ἐμὲ) om. P66* **S***. Peut-être une addition en P75 et B, mais peut aussi être une omission involontaire chez P66* **S***. P66 a ensuite corrigé cette omission, en consultant son exemplaire ou celui provenant d'une autre tradition. On ne peut pas décider.

7, 39 (οὐπω γὰρ ἦν) πνεῦμα P66c P75 **S** πνεῦμα ἅγιον P66* πνεῦμα ἅγιον δεδομένον B. Addition et explication en P66* et B. Ces additions peuvent provenir de Jean 20, 22 ou d'Act. 5, 32, mais elles sont plutôt le résultat d'une influence générale. Dans P66, deux traditions se rencontrent.

²⁹ Nestle-Aland lit μὴ πιστεύουσιν pour P66*. Dans le fac-similé, on voit que dans P66c le second sigma a été gratté et le mot original, bien sûr μὴ, a été changé en οὐ.

³⁰ P. 509.

7, 40 Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες P66c P75 **S** B πολλοὶ ἐκ τοῦ ὄχλου οἱ ἀκούσαντες P66*. Insertion explicative en P66*, influence d'une deuxième tradition en P66c.

7, 41 ἄλλοι ἔλεγον ...) οἱ δὲ (ἔλεγον) P66c P75 B ἄλλοι P66* **S**. P66* et **S** sont influencé par ἄλλοι précédent, P66c montre deux traditions.

7, 46 οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος P66c P75 B οὐδέποτε οὕτως ἄνθρωπος ἐλάλησεν ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος P66* **S***. La brève leçon ne peut guère être expliquée comme causée par un saut du même au même, car alors il faut supposer une élaboration après coup. P66* et **S*** ont plutôt une insertion explicative qui est un peu verbeuse et qui dit la même chose que la variante. Ehrman³¹ pense que l'addition est une insertion antidocétique, soulignant que Jésus est vraiment un homme. Je ne trouve pas cette interprétation nécessaire.

7, 52 (ἐκ τῆς Γαλιλαίας) προφήτης (οὐκ ἐγείρεται) B προφήτης (ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγείρεται) P66c προφήτης (ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγείρεται) **S**. Il est intéressant que P66* donne (ἐκ τῆς Γαλιλαίας) ὁ προφήτης (οὐκ ἐγείρεται). Le copiste a ensuite changé l'ordre des mots et rejeté l'article.³² P75 présente l'ordre des mots de B, mais on ne sait pas si l'on a lu l'article ὁ ou non. Le texte de P66* fait allusion à ce prophète qui selon les juifs devait paraître vers les derniers jours. On a beaucoup discuté le texte sans ou avec l'article³³, mais il est clair que la leçon ὁ προφήτης est beaucoup plus frappante et rattache ce passage à Jean 1, 21 ; 6, 14 ; 7, 40. Elle est à préférer, car ce qui est frappant n'apparaît guère par hasard, même s'il faut avouer qu'un petit mot comme un article peut être mis ou abandonné à la légère. La leçon sans l'article n'est probablement qu'une faute banale.

8, 16 ὁ πέμψας με πατήρ P66 P75 B ὁ πέμψας με **S***. πατήρ est probablement une insertion d'après v. 18. Jésus-Christ n'a pas encore dans ce contexte dit le mot « père », et on a trouvé nécessaire de le suppléer.

8, 25 τὴν ἀρχὴν (ὅ τι ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν) P66* P75 **S** B εἶπον ὑμῖν τὴν ἀρχὴν P66c. Ce qui est intéressant, c'est que le copiste de P66 a introduit une leçon qui ne se trouve nulle part ailleurs et qui est probablement une conjecture. Le texte de P66c donne un tout autre sens à ce passage difficile.

8, 27 (οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς) ἔλεγεν P66 P75 B ἔλεγεν τὸν θεόν **S***. Dans ce contexte, Jésus-Christ ne fait pas mention de Dieu, mais de « celui qui m'a envoyé » et de son père. Une insertion explicative peut donc sembler nécessaire, et **S*** l'a faite.

³¹ P. 237-238.

³² Le fac-similé montre le changement de P66c de façon suffisante.

³³ Voir par exemple Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (Handbuch zum Neuen Testament 6), p. 416-418. Pour une nouvelle traduction en suédois de la Bible, Harald Riesenfeld a dans le travail préparatoire (Nyöversättning av Nya testamentet, dans la série Statens offentliga utredningar 1968: 65, p. 234) argumenté pour la leçon avec l'article, mais malheureusement, on a abandonné cette interprétation dans la traduction définitive du Nouveau Testament.

8, 35 *ὁ* (δὲ add. P66) *υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* P 66 P75 B om. **S**. L'omission ne dit rien, car elle peut bien être causée par un saut du même au même.

8, 38 *ἂ ἤκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε* B *ἂ ἤκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς λαλεῖτε* P75 *ἂ ἐώρακατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε* P66 *ἂ ἐώρακατε παρὰ τοῦ πατρὸς υἱῶν ποιεῖτε* **S***. Le texte de B est à mon avis le plus original. P75, P66 et **S*** sont plus ou moins influencés par la phrase précédente dans le même verset, à savoir *ἂ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῆ πατρὶ λαλῶ*. P75 y a pris *λαλεῖτε* d'après *λαλῶ*, P66 et **S*** ont pris *ἐώρακατε* d'après *ἐώρακα*. Il y a dans ce texte la différence entre voir ce qu'il y a chez le père, ce qui appartient au fils, et entendre parler de ce qu'il faut faire, ce qui est la position des juifs. Ce point disparaît dans les remplacements. Il y a probablement un rapport entre P66 et **S***.

8, 39 (*εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ*) *ἐποιεῖτε* P75 **S*** *ποιεῖτε* P66 B*. La leçon de P75 **S*** doit être plus originale. On a introduit *ποιεῖτε* d'après *ἐστε*, correction grammaticale et en même temps on a changé le sens ; au lieu de « vous auriez fait », on lit l'impératif « faites ».

8, 51 (*θάνατον οὐ μὴ*) *θεωρήσῃ/-ει* P75 **S** B *ἰδῆ* P66. Il faut supposer que les synonymes se confondent facilement, et le plus souvent un remplacement dit peu de chose. Mais il se peut que *ἰδεῖν θάνατον* soit une phrase bien connue dans l'Église ; on la trouve en Luc 2, 26 et en Hébr. 11, 5. P66 peut donc être influencé, mais pas nécessairement par les passages mentionnés.

8, 57 (*Ἀβραάμ*) *ἐώρακας* (*ἐώρακες* B*) P66 B *ἐώρακέν σε* P75 **S***. Le contexte est que les juifs disent : « tu n'as pas cinquante ans et tu dis avoir vu Abraham », donc *ἔχεις* et *ἐώρακας*. Probablement, on s'est mépris sur la désinence et on a écrit *ἐώρακεν* ; ensuite, il était nécessaire d'ajouter *σε*, ce qui est une sorte de correction grammaticale. Il y a peut-être un rapport entre P75 et **S***.

9, 4 *ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με* B *ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς* P66 P75 **S***. La leçon de P66 P75 **S*** n'a guère de sens et doit être fautive. Cette faute n'a guère pu se produire sans un rapport entre ces témoins. La bonne leçon est probablement celle qui présente *ἐμέ* ou *με* deux fois, comme codex Alexandrinus et codex Ephraemi. Jésus dit qu'il doit travailler tant qu'il fait jour et poursuit en disant que, tant qu'il est dans le monde, il est la lumière du monde. Cette leçon est fortement appuyée par la tradition plus récente, par les traductions et par les Pères.

9, 18 (*ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ*) *τοῦ ἀναβλέψαντος* P75 **S** B om. P66*, add. in marge P66c. *τοῦ ἀναβλέψαντος* peut être une insertion informative, mais les mots peuvent aussi être sautés involontairement ou volontairement. Si c'est fait volontairement, ils ont été regardés comme superflus après *ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν* peu avant.

9, 21 *αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει* P66 B *αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει* P75 *αὐτὸς ἡλικίαν ἔχει, περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει* **S***. On a donc une leçon sans et une leçon avec *αὐτὸν ἐρωτήσατε*. Nous trouvons en v. 23 *οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε*. On

peut expliquer la variation en v. 21 de deux manières : ou la version plus longue est originale, parce qu'il ressort de v. 23 que les parents ont vraiment dit *αὐτὸν ἐρωτήσατε*, ou l'on a ajouté ces mots en v. 21, parce qu'on a trouvé que selon v. 23, les mots devraient être là. On a du mal à comprendre pourquoi on aurait omis *αὐτὸν ἐρωτήσατε* en v. 21. Il semble plus probable que ces mots soient une insertion complémentaire. Il y a d'autres traditions où les mots *αὐτὸν ἐρωτήσατε* font défaut, entre autres dans le codex Alexandrinus.

9, 26 *εἶπον οὖν αὐτῷ· τί* P75 **S*** B *εἶπον οὖν αὐτῷ πάλιν τί* P66³⁴. La leçon *εἶπον οὖν αὐτῷ πάλιν τί* est bien représentée dans les traditions, par exemple par **S2** et codex Alexandrinus. P66 a donc suivi une autre tradition que les trois autres.

9, 27 *οὐκ ἠκούσατε* P75 **S*** B *ἠκούσατε* P66³⁵. Les deux leçons sont possibles : on avait déjà entendu (*ἠκούσατε*), on n'avait pas prêté attention (*οὐκ ἠκούσατε*).

9, 33 (*εἰ μὴ ἦν*) *οὗτος παρὰ θεοῦ* P75³⁶ **S** B *οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος* P66. Ehrman³⁷ veut combiner la variante de P66 avec une leçon bien attestée du v. 35 *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* au lieu de *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. En parlant de *ἄνθρωπος* et de *υἱὸς τοῦ θεοῦ* on aurait voulu montrer, contre les adoptianistes, que Jésus était et homme et Dieu. La théorie n'est pas impossible, mais observez que P66 n'a pas *τοῦ θεοῦ* en v. 35, et l'addition *ὁ ἄνθρωπος* est banale et dit peu de chose.

9, 36. Le texte de Nestle-Aland est constitué d'après, entre autres, le codex Bezae : *ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστίν, κύριε*. Nos témoins présentent : *ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ τίς ἐστίν ἔφη* (*ἔφη* del. P66c) *κύριε* P66 *καὶ τίς ἐστίν ἔφη κύριε* P75 B *ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν κύριε τίς ἐστίν* **S***. Je dirais que le texte de P75 et B est le plus original ; il a été complété dans P66 et dans **S*** par l'addition de *ἀπεκρίθη ἐκεῖνος*, encore changé en **S*** et en codex Bezae par l'addition de *εἶπεν* ; ce sont toujours des changements banals, influencés par le langage chrétien. On n'arrive pas à un texte plus court par un simple saut, ce qui semble parler en faveur du texte bref comme le plus original.

9, 38/39 (*ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός (αὐτός P66) ἐστίν.*) *ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· (εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν ...)* P66 B *ὁ δὲ ἔφη ... Ἰησοῦς* om. P75 **S***. L'homme qui avait été aveugle avait demandé à Jésus-Christ qui était le Fils de l'homme (v. 36), et poursuivi : *ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν*. Pour ce qui suit, la plus simple explication semble être que le texte le plus original n'ait pas dit explicitement que l'homme est arrivé à la foi en le Fils ; par conséquent, on a trouvé nécessaire de compléter, en affirmant par une addition qu'il est vraiment devenu croyant : *ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ*. Ensuite, il était nécessaire d'ajouter : *Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς*. Le texte fonctionne bien sans ce qu'on trouve hors du texte bref : après la conversation avec l'homme qui avait été aveugle, Jésus donne une allusion générale aux aveugles et aux voyants de

³⁴ *πάλιν τί* est l'ordre des mots dans P66, comme le montre le fac-similé et ainsi Nestle-Aland. L'édition du papyrus donne erronément *τί πάλιν*.

³⁵ L'édition indique P66vid, mais il n'y a pas d'espace pour *οὐκ*.

³⁶ Pour P75 l'édition donne *αυτος*, avec un point sou alpha. Le fac-similé semble montrer que cette lettre est totalement abîmée.

³⁷ P. 114, n. 186.

ce monde. Le long texte a donc une insertion explicative et complémentaire, on dirait éducative avec une nuance évidente de théologie.

10, 4 (τὰ ἴδια) πάντα ἐκβάλη P66c P75 B ἐκβάλη πάντα P66* ἐκβάλη (sans πάντα) **S***. Observez qu'une forte tradition met πρόβατα au lieu de πάντα. πάντα est donc très suspect, et c'est probablement **S*** qui a raison. On a pensé qu'on aurait besoin d'un nom après ἴδια et on a fait une addition complémentaire.

10, 7 ἡ θύρα P66 **S** B ὁ ποιμὴν P75. Un changement en P75 causé par le contexte, voir notamment v. 2 et v. 16, et par la notion générale que Jésus est le bon pasteur.

10, 8 (πάντες ὅσοι) ἦλθον πρὸ ἐμοῦ (κλέπται εἰσὶν) P66 B ἦλθον P75 **S***. Il y a aussi une tradition qui met πρὸ ἐμοῦ avant ἦλθον. Ehrman³⁸ pense que l'omission est faite pour éviter une interprétation de gnostiques et docétiques qui rejetaient l'Ancien Testament et ne voyaient pas dans les figures de ce testament des prédécesseurs du Christ. En omettant πρὸ ἐμοῦ, on radoucit une sentence sévère. Elle devient plus vague, il ne s'agit plus d'une condamnation générale des saints de l'Ancien Testament, mais on peut interpréter le passage comme si Jésus parlait de personnes plus ou moins contemporaines, comme les agitateurs mentionnés par Gamaliel (Actes 5, 36-37) ou de faux messies. Le choix n'est pas évident, mais une addition est très suspecte si elle manque dans certaines traditions et si, où elle existe, elle est placée différemment. ἦλθον seul est vague, peut-être trop vague, et par conséquent, on aurait voulu compléter par une insertion explicative ou une correction stylistique. Je pense donc que la courte version est plus originale, mais l'interprétation d'Ehrman reste possible.

10, 11 (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) τίθησιν (ὑπὲρ τῶν προβάτων) P66 P75 B δίδωσιν **S***. Il est difficile de savoir quelle est la leçon la plus ancienne. On pourrait considérer δίδωσιν comme plus « normal », donc comme une leçon qui a remplacé une leçon plus spécialisée qu'on trouve plusieurs fois chez Jean, par exemple en v. 17 et v. 18, mais on a aussi pu remplacer δίδωσιν par le « johannique » τίθησιν.

10, 15 (τὴν ψυχὴν μου) τίθημι B δίδωμι P66 **S*** lacune P75. Voir la remarque sur 10, 11.

10, 18 (οὐδεὶς) αἶρει (αὐτήν, à savoir τὴν ψυχὴν) P66 ἦρεν **S*** B lacune P75. On peut interpréter αἶρει comme αἶρεῖ, mais αἶρω est bien représenté dans le Nouveau Testament, aussi chez Jean, tandis que αἶρέω n'est employé au moyen que dans le sens de « choisir ». Même si ἦρεν est une *lectio difficilior*, αἶρει semble être la leçon originale, formant un contraste avec τίθημι peu après. Le passage dit seulement qu'il y a, semble-t-il, un rapport entre **S*** et B.

10, 26 (ἐκ τῶν προβάτων) τῶν ἐμῶν. (τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν) P66c, P75 **S*** B τῶν ἐμῶν καθὼς εἶπον ὑμῖν ὅτι P66*. Évidemment il

³⁸ P. 240.

y a dans P66* une insertion, faite exprès d'après v. 3 et v. 4 et puis rejetée. On sait que le scribe a suivi deux traditions, car l'addition est bien connue ailleurs.

10, 29 (ὁ πατήρ μου) ὁ δέδωκέν μοι πάντων μείζον ἐστίν B* ὅς ἔδωκέν μείζων πάντων ἐστίν P66* (P66c a ajouté μοι après ἔδωκεν) ὁ δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστίν **S**. P 75 est lacuneux, mais on peut constater ὅς et ἔδωκεν. La leçon la plus ancienne est à mon avis ὅς et μείζων. Jésus montre son pouvoir et d'où il provient : personne ne peut arracher de ma main ce que j'ai ; mon père, qui m'a donné cela, est plus grand que tout autre ; personne n'arrache rien de sa main ; moi et le père, nous sommes un. Metzger veut que ὁ après πατήρ soit frappant et puisse expliquer un faux ὅς, ce qui peut bien être vrai, mais on pourrait aussi dire que ὅς a été changé en ὁ afin qu'il y ait un complément à combiner avec δέδωκέν μοι. Pourtant, les variantes sont banales et ne disent rien.

10, 33 (σὺ ἄνθρωπος ὃν ποιεῖς σεαυτὸν) θεόν P66c P75³⁹ **S** B τὸν θεόν P66*. Ehrman⁴⁰ pense que l'article est introduit pour affirmer l'idée que Jésus est vraiment Dieu, lui et le Père sont un Dieu. Cela n'est pas impossible, mais pas très convaincant, car l'article est mis ou omis assez légèrement, et dans notre passage, il peut bien s'agir d'une ditographie ou d'une haplographie : il y a la suite -τὸν τὸν θεόν. En 5, 18, θεός a l'article deux fois dans un contexte pareil. Le passage 10, 33 me semble ne rien dire.

10, 34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ (ὁ om. B) Ἰησοῦς P75 **S** B ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς P66. Probablement une addition banale en P66, mais il peut aussi s'agir d'une omission volontaire des mots peu nécessaires. Le passage ne dit donc rien.

10, 38 (ἵνα γινώτε) καὶ γινώσκητε P66 P75 B καὶ πιστεύετε **S**. On trouve donc dans la tradition deux formes du même verbe, ce qui a peut-être causé un remplacement dans **S**. Mieux vaut à mon avis de regarder la leçon de **S** comme une répétition de ces πιστεύετε etc. qui se trouvent peu avant.

10, 40 (πέραν τοῦ Ἰορδάνου) εἰς τὸν τόπον ὅπου P75 B εἰς τὸν τόπον οὗ P66 ὅπου **S***. Sans εἰς τὸν τόπον le passage correspond littéralement à 1, 28. Par l'addition, on a peut-être voulu accommoder le passage à 1, 28, mais on a aussi pu omettre εἰς τὸν τόπον comme peu nécessaire. On ne peut guère se décider pour l'une ou l'autre de ces explications.

11, 3 ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι P75 **S** B ἀπέστειλεν οὖν Μαρία πρὸς αὐτὸν λέγουσα P66*⁴¹. En partant du fac-similé, il me semble difficile d'arriver à la leçon que Nestle-Aland veut attribuer à P66*. Mais supposons que Nestle-Aland ait raison. On se demande alors si ce papyrus a été influencé par Jean 12, 2-3 ou par Luc. 10, 38-42, où Marie est la sœur éminente. Dans la péricope de Jean 11, c'est plutôt Marthe qui a le rôle le plus important. La leçon supposée de P66* est-elle un changement fait pour faire valoir Marie ? On ne peut pas trancher.

³⁹ L'espace n'est guère suffisant pour τον dans une lacune de P75.

⁴⁰ P. 84.

⁴¹ Dans l'édition de P66, on voit le même texte que dans P75 **S** B.

11, 12 *σωθήσεται* P66 **S B** *ἐγεροθήσεται* P75. Évidemment, P75 est influencé par le contexte.

11, 27 *ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα (ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς)* P75 **S B** *ναὶ κύριε πιστεύω· ἐγὼ πεπίστευκα* P66. *πιστεύω* de P66 n'est pas nécessaire après *πιστεύεις* de v. 26. Cela peut être une additon en P66, mais aussi une omission par un saut du même au même. Le passage ne dit rien.

11, 31 *δόξαντες* **S B** *δοξάζοντες* P75 *λέγοντες* P66. Il est impossible de décider quelle leçon, *δόξαντες* ou *λέγοντες*, est la plus originale. *δοξάζοντες* n'a pas de sens.

11, 33 *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν* P75⁴² **S B**. P66c donne : *ταραχθη[[σατο]] τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριωμένος [[τον]]*. Évidemment, le copiste a changé son texte d'après 13, 21. Dans le fac-similé, on ne peut guère voir ce qu'il y avait originalement.

11, 54 (1) *εἰς τὴν χῶραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραῖμ λεγομένην πόλιν* **S B** *εἰς τὴν χῶραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου Ἐφραῖμ λεγομένην (πόλιν add. P66c)* P66*. P75 est lacuneux, mais on peut établir *εἰς τὴν χῶραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου εἰς Ἐφραῖμ*, et la mesure d'une lacune montre qu'il y a eu là le mot *πόλιν*. Il semble que P66* donne un texte antérieur et que le plus long texte soit une insertion explicative. On ne voit pas bien pourquoi on aurait voulu rejeter tant *εἰς* que *πόλιν*. On ne sait pas si P66c a corrigé sa propre erreur en ajoutant *πόλιν*, ou si l'on a eu accès à une autre tradition.

11, 54 (2) *ἔμεινεν* P66* P75 **S B** *διέτριβεν* P66c. P66 a été corrigé selon une autre tradition déjà représentée dans le très ancien P45 (III^e siècle) et ensuite dans des manuscrits et des traductions.

12, 1 *Λάζαρος* **S B** *Λάζαρος ὁ τεθνηκώς* P66 lacune P75. P66 peut avoir une insertion explicative, mais on a aussi pu sauter le mot comme peu nécessaire. Le passage ne dit rien.

12, 3 (*λίτραν*) *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* **S B** *μύρου πιστικῆς πολυτίμου*. (sans *νάρδου*) P66* *νάρδου* ss. P66c lacune P75. Pour décrire un parfum de grand valeur, on retrouve tout un recueil de mots, parmi lesquels il y a un *πιστικῆς*, dont on ne connaît pas bien le sens. On ne sait pas si c'est un adjectif dénotant une qualité ou un substantif indiquant une sorte de parfum. Il se peut que ce mot énigmatique ait été, à tort ou à raison, expliqué par *πολυτίμου* ; quand même, comme la tradition présente toujours *πολυτίμου* il faut le laisser.

Au contraire, *νάρδου* fait défaut dans P66*. Ce parfum était connu, et par conséquent ce mot peut être une glose explicative. Il y a un rapport entre notre passage et Marc 14, 3 *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς (νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς om. codex Bezae)*. Il me semble probable que P66* et, pour Marc, le codex Bezae donnent les leçons originales.

⁴² Je crois qu'on ne peut pas lire dans P75 plus que *εβρεμ(η?)σατ* (sans le préverbe *ἐν*), puis seulement *τ* de *τῷ*, *ξ* de *ἐτάραξεν* et *τον* de *ἑαυτόν*.

12, 8 (ἔχετε) μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε P66 **S** B om. P75. Il s'agit d'un saut du même au même.

12, 11 πολλοὶ δι' αὐτὸν (sc. Λάζαρον) ὑπήγγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον P75 **S** B πολλοὶ δι' αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων ἐπίστευσαν P66. Les juifs, ou plutôt les Pharisiens, craignaient que les gens ne les abandonnent, voir v. 19 : ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπήλθεν. Le contexte montre que ὑπήγγον n'est pas un mot vide qu'on peut sauter ; le plus probable est donc que nous retrouvons ici une faute involontaire propre à P66.

12, 17 (ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ...) ὅτε (τὸν Λάζαρον ἐφίωνησεν ἐκ τοῦ μνημείου) **S** B ὅτι P66 στ[P75. Quant au sens, P66 donne un texte qui est parfaitement possible ; on ne peut décider quel texte est le plus ancien.

12, 22 ἔρχεται Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ λέγουσιν P75 vid⁴³ B καὶ πάλιν ὁ Ἀνδρέας δὲ καὶ Φίλιππος λέγουσιν P66* Ἀνδρέας δὲ καὶ Φίλιππος λέγουσιν P66c καὶ πάλιν ἔρχεται Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ λέγουσιν **S**. Ce qui se retrouve ou ne se retrouve pas dans ce texte sont ἔρχεται et καὶ πάλιν. Il semble que P66 ait omis exprès cet ἔρχεται, ennuyeux après un ἔρχεται peu avant, et que P66* et **S** aient ajouté καὶ πάλιν pour que le texte continue plus logiquement. P66* et **S** ont donc été influencés ou élaborés, et de différentes manières. Il me semble assez sûr qu'on a voulu améliorer le texte, en omettant ἔρχεται, en ajoutant καὶ πάλιν. En omettant καὶ πάλιν, P66c suit une autre tradition.

12, 28 (δόξασόν) σου τὸ ὄνομα P66 P75 **S** μου τὸ ὄνομα B. La leçon unique de B dérive d'une fausse interprétation du contexte, comme aussi σου τὸν υἱὸν d'une tradition plus tardive pour σου τὸ ὄνομα.

12, 30 (ἢ φωνὴ αὐτῆ) γέγονεν P75 B **S** ἦλθεν P66. Voir plus haut la remarque sur 6, 17 (2). On n'arrive guère à une conclusion sur l'ancienneté de l'une ou de l'autre leçon.

12, 40 (1) ἐπίρωσεν B* ἐπήρωσεν P66 P75 **S**. ἐπήρωσεν est une erreur qui s'est introduite tôt dans la tradition et qui n'a pas formé une forte tradition. Il doit exister un rapport entre les témoins de cette leçon.

12, 40 (2) νοήσωσιν (τῇ καρδίᾳ) P66c P75⁴⁴ **S** B μὴ νοήσωσιν P66*. P66 a inséré une négation, influencé par le précédent ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ. Il s'agit d'une addition explicative.

13, 5 νιπτῆρα **S** B ποδονιπτῆρα P66 lacune P75. Addition informative en P66.

13, 10 (ὁ λελούμενος) οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι B οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον νίψασθαι P66 οὐ ἔχει χρεῖαν ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι P75⁴⁵ οὐκ ἔχει χρεῖαν νίψασθαι **S**. À mon avis, nous avons sur ce lavage une insertion

⁴³ Il me semble que la leçon de P75 est claire ; ce qu'on ne voit pas est le second καὶ, mais il y a de l'espace pour ce mot.

⁴⁴ P75 a une lacune où il n'y a guère d'espace pour la négation.

⁴⁵ Selon Nestle-Aland et GNT, P75 donne le texte cité. L'édition et le fac-similé montrent une lacune dans P75 pour tout ce passage.

informatif un peu pédante, provenant du contexte (v. 12 et suiv.). Par l'addition, on veut souligner de quoi il s'agit, à savoir d'un lavage des pieds. Jésus répond à Pierre que celui qui est lavé est pur, ne parlant plus de ce lavage pratique, mais d'une pureté totale. Jésus élève le niveau, pour ainsi dire. La leçon de **S** serait donc plus originale. Il y a encore une addition, celle de *μόνον* dans P66.

13, 18 (*ὁ τρίγων*) μου (*τὸν ἄρτον*) B μετ' ἐμοῦ P66 **S** lacune P75. C'est une allusion à Ps. 40, 10 *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου*, mais là, deux papyrus très anciens (IV^e siècle) présentent *μου μετ' ἐμοῦ*. La leçon *μετ' ἐμοῦ* peut s'expliquer comme une influence provenant de Marc 14, 18. On ne peut pas décider de l'ancienneté de ces leçons.

13, 24 (*νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος*) *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη* P66c (P66* est illisible) *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περι οὗ ἔλεγεν, καὶ λέγει αὐτῷ· εἶπέ τίς ἐστιν* **S** *καὶ λέγει αὐτῷ· εἶπέ τίς ἐστιν* B lacune P75. Il est évident que **S** a une accumulation. Il faut choisir entre *καὶ λέγει αὐτῷ· εἶπέ τίς ἐστιν* et *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη*. Il est logique de dire à Jean, proche du Maître : « demande qui c'est ! ». Il est peu logique de dire : « dis qui c'est ! », car Jean ne peut le savoir et le dire directement ; il lui faut le demander à Jésus. Exactement parce que c'est illogique, je pense que la leçon de B : *καὶ λέγει αὐτῷ· εἶπέ τίς ἐστιν* est plus originale. Ensuite, on a ressenti le besoin de la rendre plus claire.

13, 26 (1) *βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ* B *βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω* P66 **S** lacune P75. P66 et **S** ont une correction stylistique.

13, 26 (2) *βάψας οὖν τὸ* (τὸ om. B) *ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσιν* **S**¹ B *βάψας οὖν τὸ ψωμίον δίδωσιν* **S*** *καὶ ψας* (sic) *τὸ ψωμίον δίδωσιν* P66* *καὶ ἐμβάψας τὸ ψωμίον δίδωσιν* P66c lacune P75. *λαμβάνει* peut bien être une addition. Pour autant, on a pu le sauter comme peu nécessaire, et on ne sait pas quelle leçon est la plus ancienne. *ἐμβάψας* de P66c est peut être influencé par Matth. 26, 23 *ἐμβάψας*, mais aussi Marc 14, 20 *ἐμβαπτόμενος* est proche de notre texte.

13, 33 *μικρὸν* P66 B *μικρὸν χρόνον* **S** lacune P75. Il se peut que **S** ait une addition explicative, il se peut aussi qu'il y ait une influence d'après 7, 33 et 12, 35, mais cf. 14, 19 et 16, 16-19 où l'on trouve *μικρὸν* sans *χρόνον*. Quand même, il peut aussi s'agir d'un simple saut du même au même.

13, 33/34 (*ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν*) *λέγω ἄρτι*. *Ἐντολήν* (*καινήν δίδωμι ὑμῖν*) **S** B *λέγω· πλὴν ἄρτι ἐντολήν* P66 lacune P75. En mettant *πλὴν* P66 veut peut-être éviter une asyndète et ainsi améliorer le style. **S** et B semblent avoir une leçon plus originale, car on trouve là un contraste entre *εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις* et *λέγω ἄρτι* : je viens de dire, je dis maintenant, mais enfin, on ne peut guère décider.

14, 4 (*ὅπου ἐγὼ* (*ἐγὼ* om. P66) *ὑπάγω*) *οἴδατε τὴν ὁδὸν* P66c **S** B *οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε* P66* lacune P75. On pourrait penser que la leçon originale serait *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε*, puis complétée par une addition prise au v. 5, mais Thomas parle dans ce qui suit tant de la destination (*ποῦ ὑπάγεις*) que du « chemin », et à cause de cela, on pourrait supposer qu'il fait allusion à une

phrase parallèle en v. 4, où ces deux membres se trouvent déjà. P66 connaît évidemment une autre tradition. On ne peut rien dire de concluant.

14, 5 (πῶς) *δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι*; P66 *τὴν ὁδὸν εἰδέναι δυνάμεθα* **S** *οἶδαμεν τὴν ὁδὸν* B lacune P75. *οἶδαμεν* précédent a peut-être pu influencer B.

14, 7 (*εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου*) *γνώσεσθε* P66 **S** *ἂν ἴδαιτε* B lacune P75. B est influencé par 8, 19. Aussi, on a pu trouver le futur après *εἰ ἐγνώκατέ με* inattendu et on a voulu le changer.

14, 10 (τὰ *ρήματα* ἃ ἐγὼ) *λέγω (ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ)* P75 *λαλῶ* P66 **S** om. B*. Il se peut que P66 soit influencé par le suivant *λαλῶ* ou par Jean 8, 28, mais on se demande si la leçon de B* n'a pas quelque chose d'original ; si l'on rejette ἃ, qui est peut-être une ditographie après *ρήματα*, la proposition de B* fonctionne bien et la variation *λέγω/λαλῶ* s'explique. Quand même, on ne peut guère décider.

14, 14 *ἐγὼ ποιήσω* P66* **S** *τοῦτο ποιήσω* P75 B *τοῦτο ἐγὼ ποιήσω* P66c. P66 semble influencé par deux traditions, mais une addition de *ἐγὼ* est peut-être un changement involontaire et presque automatique.

14, 16 *μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἢ* P75 B *μεθ' ὑμῶν ἢ εἰς τὸν αἰῶνα* **S** *μένη μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα* P66. *μένη μεθ'* peut causer un saut du même au même et faire en sorte que *μένη* disparaisse, remplacé par *ἢ* qu'on a placé différemment. La leçon la plus originale doit donc être celle de P66, celle des autres est une correction grammaticale après la perte de *μένη*.

14, 21 *ἀγαπηθήσεται* P66 **S** B *τηρηθήσεται* P75. Une faute unique dans P75. Le verbe *τηρεῖν* convient mieux avec *ἐντολάς*, comme peu avant, qu'avec le rapport entre Dieu et homme. On pourrait parler d'une influence involontaire qui ne dit rien sur notre problème.

14, 31 *ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ* **S** *ἐντολήν ἔδωκέ μοι ὁ πατήρ* P75vid B lacune P66. Il est impossible de dire quelle leçon est la plus ancienne.

15, 4 (*οὕτως*) *οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε* **S** B *καὶ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων* P66 lacune P75. Originellement P66 a peut-être eu *ἐν ἐμοὶ <μὴ> μένων*, où *μὴ*, se trouvant dans la série *μοι μη με*, a disparu. Quand Jésus parle dans ce qui suit de ceux qui restent ou ne restent pas en lui, il se sert de « vous » où d'un singulier généralisé. Il se peut bien que P66 soit influencé par le précédent (*τὸ κλῆμα*) *ἐὰν μὴ μένη ἐν τῇ ἀμπέλῳ* ou par *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ* dans ce qui suit. Une leçon assez pareille à celle de P66 se trouve dans quelques manuscrits d'Itala, mais toujours avec la négation.

15, 8 *καρπὸν πολὺν* **S** B *καρπὸν πλείονα* P66 lacune P75. P66 peut être influencé par v. 2.

Aperçu des variantes

Il va sans dire que les passages présentés ne sont pas de la même valeur comme exemples d'une tendance ou d'une autre. Je renvoie une fois pour toutes

à la discussion plus haut, mais je pense que c'est du moins probable que les changements sont du type indiqué. Cependant, tout est incertain. On trouvera pour orientation un point d'interrogation pour les cas que je regarde comme encore moins sûrs. Je veux souligner encore une fois que il n'est pas facile de décider sous quel titre placer les différents passages, notamment quand il s'agit d'une influence d'un autre Évangile, d'une influence générale du « langage chrétien » et d'un changement « théologique ».

Influence d'un passage proche ou du contexte

1, 36 P66* ; 3, 5 (1) **S*** ; 3, 8 **S** ; 3, 20 P66 ; 3, 31 P66 B ; 5, 25 P66 P75 B ; 5, 45 B ; 6, 22 **S*** ; 7, 41 P66* **S** ; 8, 16 P66 P75 B ; 8, 38 P66 P75 **S*** ; 10, 7 P75 ; 10, 26 P66* ; 10, 38 **S** ; 11, 12 P75 ; 12, 28 B ; 13, 10 P66 P75 B ; 14, 5 ? B ; 15, 4 P66 ; 15, 8 P66.

Influence d'un passage éloigné du même Évangile

1, 4 (2) ? P66 P75 **S** ; 4, 24 **S*** ; 6, 17 (1) **S** ; 11, 33 P66c ; 14, 7 ? B.

Influence d'un autre Évangile

1, 27 P66 P75 ; 3, 5 (2) **S*** ; 6, 1 ? P66c P75vid **S** B ; 6, 15 (2) ? **S*** ; 8, 51 ? P66 ; 12, 3 P66c **S** B ; 13, 18 P66 **S** ; 13, 26 (2) P66c.

Texte influencé par deux traditions

1, 36 P66c ; 1, 49 (2) P66c ; 2, 11 P66c **S*** ; 2, 13 (1) P66* ; 4, 51 P66 ; 5, 6 P66c ; 6, 1 ? P66c P75vid **S** B ; 6, 58 P66c ; 7, 39 P66c ; 7, 40 P66c ; 7, 41 P66c ; 7, 46 P66c ; 10, 26 P66c ; 11, 54 (1) P66c ; 11, 54 (2) P66c ; 12, 22 P66c ; 12, 40 (2) P66c ; 13, 24 **S**.

Influence générale du « langage chrétien »

1, 49 (1) **S** ; 3, 34 P66 P75 **S** ; 6, 69 P66 ; 7, 39 P66* B ; 8, 51 ? P66 ; 9, 36 P66 **S*** ; 10, 7 P75.

Changement « théologique »

1, 49 (2) ? P66* ; 3, 34 ? P66 P75 **S** ; 4, 42 ? **S*** ; 9, 38/39 P66 B ; 10, 8 ? P66 B.

Insertion ou changement explicatif ou complémentaire

1, 20 P66 P75 B ; 1, 49 (2) ? P66* ; 2, 3 (1) **S*** ; 2, 11 P66* **S*** ; 2, 15 P66 P75 ; 4, 9 P66 P75 B ; 4, 42 ? **S*** ; 7, 40 P66* ; 7, 46 P66* **S*** ; 8, 27 **S*** ; 9, 21 P66 B ; 9, 36 P66 B ; 9, 38/39 P66 B ; 10, 8 ? P66 B ; 11, 54 (1) **S** B ; 12, 40 (2) P66* ; 13, 5 P66 ; 13, 24 P66c (P66* est illisible) **S**.

Correction stylistique ou grammaticale

1, 39 **S** ; 5, 6 P75 B ; 6, 23 **S** ; 6, 24 **S*** ; 8, 39 P66 B* ; 8, 57 P75 **S*** ; 10, 4 P66 P75 B ; 12, 22 P66* **S** ; 13, 26 (1) P66 **S** ; 14, 7 ? B ; 14, 16 P75 **S** B.

Rapports possibles entre les quatre témoins

Le but n'a pas été de chercher des rapports entre les anciens papyrus et manuscrits, car il n'y a pas la moindre possibilité de constater une sorte de communication entre eux. Les meilleurs cas pour montrer des rapports, faibles

et variés, sont : 8, 38 ? P66 **S*** ; 8, 57 P75 **S*** ; 9, 4 P66 P75 **S*** ; 10, 18 **S*** B ; 12, 40 (1) P66 P75 **S**.

Conclusions

Les variantes des quatre témoins

Bien sûr, on ne peut pas établir une statistique même approximative de ces changements dans les témoins, notamment quand il y a beaucoup de points d'interrogation. On peut quand même constater quelques faits :

1. Les influences d'un passage proche du même Évangile ou du contexte ont été fortes. P66 a été beaucoup plus élaboré (une petite douzaine de fois) que les autres (chacun une demi-douzaine). Les influences qui proviennent des passages plus éloignés du même Évangile sont partout rares.
2. Les influences d'un autre Évangile sont moins sûres ; elles arrivent à une demi-douzaine dans P66 et **S**, chez les autres elles ne sont que des cas solitaires.
3. Les passages influencés par deux traditions sont très nombreux dans P66, non-existants ou presque dans P75 et B, il y a quelques cas dans **S**.
4. Pour des influences d'un « langage chrétien » il y a notamment quelques exemples dans P66 (disons 5), des cas solitaires (1-3) dans les autres.
5. Même rareté pour les cas de changement « théologique », qui sont peu sûrs. Là aussi, P66 est davantage représenté. Si l'on fait l'addition des cas sous n. 4 et n. 5, la prédominance de P66 s'accroît pour ces cas.
6. Les insertions ou changements explicatifs ou complémentaires sont nombreux, comme les influences des passages proches, notamment dans P66 (plus d'une douzaine de passages). **S** et B présentent la moitié de ce nombre, P75 n'a que peu de cas.
7. Les corrections stylistiques ou grammaticales n'abondent pas ; **S** en a la plus grande part (disons 7), les autres 4-5.

Qu'est-ce qu'on peut dire plus généralement ? On voit très clairement quels types de changement sont les plus fréquents, voir ci-dessus n. 1 et n. 6. Il est aussi évident que tous ont été plus ou moins élaborés, aucun n'a été épargné, et cela déjà dans les premiers siècles de la chrétienté. P66, le plus ancien, a clairement été l'objet d'une élaboration beaucoup plus énergique que celle des autres.

Témoins anciens et récents

En comparant les témoins anciens et récents, on peut facilement constater qu'il y a des fausses leçons qui existent déjà très tôt et qui n'ont pas du tout ou très peu influencé les traditions à suivre. Tant P66 que P75 donnent 1, 27 *ικανός*, leçon peu représentée ailleurs. Les leçons de P75 en 11, 12 et 14, 21 sont uniques, 10, 7 est peu représentée hors P75 ; même B, très pareil à P75, ne donne pas ces variantes. Là, ce codex se montre supérieur à P75, son prédécesseur dans cette tradition. Des leçons uniques de B sont 5, 45 *πρὸς τὸν πατέρα* et 12, 28 *μου τὸ ὄνομα*. D'autres leçons rarement représentées dans les traditions postérieures se retrouvent dans **S** : 3, 5 (2) **S*** ; 3, 8 **S** ; 4, 24 **S*** ; 4, 42 **S*** ; 8, 27 **S***. Dans ces passages, l'influence qu'il y a du manuscrit **S** se montre hors de la tradition grecque.

Pour 9, 4, P66 P75 **S*** donnent la fausse leçon *ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς* ; cette variante se trouve donc dans des témoins d'un âge

vénérable ; pour autant, à mon avis, ce texte n'a pas de sens, tandis qu'entre autres témoins, la tradition byzantine présente la meilleure leçon avec ἐμέ et με au lieu des deux ἡμᾶς. En 12, 40 (1) P66 P75 **S** donne ἐπήρωσεν, mais une tradition absolument prépondérante, même la tradition byzantine, donne correctement ἐπώρωσεν ou πεπώρωκεν.

On peut constater qu'il y a des passages où la bonne comme la mauvaise leçon sont bien représentées dans les traditions suivantes. En 2, 15 on trouve ὡς φραγέλλιον P66 P75 et seulement φραγέλλιον **S** B ; les deux variantes sont bien, presque extrêmement bien, représentées dans ce qui suit, le bon texte sans ὡς par exemple dans la jeune tradition byzantine contre les deux papyrus. Pour 6, 22, la leçon de **S*** avec une addition sûrement pas originale et la variante sans cet ajout sont toutes les deux bien représentées dans les témoins anciens comme dans les récents. Sur 7, 39, où P66* et B ont l'addition ἅγιον à πνεῦμα, on pourrait dire que les deux variantes sont très bien représentées, mais que la leçon originale sans l'addition se trouve généralement dans les manuscrits onciaux, tandis que les minuscules donnent l'addition. Pour 10, 26, la leçon meilleure sans addition et la pire avec addition sont toutes les deux bien représentées, la première notamment par les Pères, la deuxième par une nuée de témoins, parmi eux la tradition byzantine.

Consequence

La conséquence de cette étude n'est pas très originale, ou ne doit pas l'être : il ne faut pas avoir trop confiance en un document très ancien. Âge et diffusion d'une leçon doivent être de moindre importance, à vrai dire : théoriquement ils ne doivent être d'aucune importance. Choisir selon ces critères est souvent nécessaire, mais c'est toujours un pis-aller. Il faut chercher à constater comment les variantes se sont produites, pour trouver s'il y en a une qui explique les autres. C'est la βασιλική ἀτραπός ; là il faut chercher à progresser, même si l'on ne peut le faire qu'en vacillant.