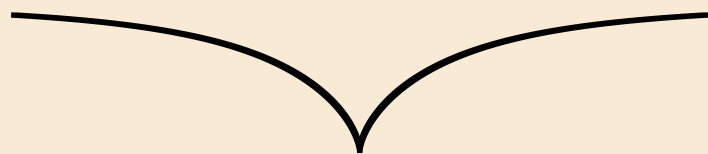


Frédéric Godet

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC



THÉOTEX

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

PAR

**Frédéric GODET**

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

1888



Soleil d'Orient

— 2009 —

# Avant-propos

Il y a déjà plusieurs années que la seconde édition de ce Commentaire est épuisée. Si je n'en n'ai pas publié plus tôt une troisième, ce n'est pas seulement parce que j'en étais empêché par d'autres ouvrages entrepris dans l'intervalle ; c'est surtout à cause de l'obligation qui s'imposait à moi de tenir compte des nombreux travaux qui avaient paru sur la question synoptique en général et sur l'évangile de Luc en particulier.

Je n'énumère pas ici les travaux critiques ; le lecteur en prendra connaissance en étudiant l'introduction du présent ouvrage que j'ai à peu près complètement refondue. Quand à l'exégèse, voici les Commentaires principaux qui ont été publiés depuis l'édition précédente de celui-ci et dont j'ai le plus profité : ceux de *Keil* sur *Matthieu* (1877) et sur *Marc et Luc* (1879) ; celui de *Schanz* (catholique) sur l'évangile de *Luc* (1873) ; la *Synopse des trois premiers évangiles* dans le Commentaire sur la Bible de *M. Reuss* (1876) ; les Commentaires de *B. Weiss* sur *Marc et Matthieu* (*das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872, et : *das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen*, 1876) ; enfin la sixième édition du Commentaire de *Meyer*, travaillée par *B. Weiss* (1878). Ce dernier ouvrage a été constamment entre mes mains durant tout ce travail ; c'est à mes yeux le secours le plus indispensable.

Sous l'influence de cette étude renouvelée j'ai apporté maintes modifications de détail à mon Commentaire. Mais le fond est resté le même. Les

convictions critiques et exégétiques auxquelles j'avais été conduit, se sont plutôt confirmées qu'affaiblies.

Je veux surtout parler des trois points suivants :

1. L'indépendance mutuelle des synoptiques quant à leur mode de composition respectif ; je remarque avec satisfaction que cette manière de voir paraît gagner du terrain.
2. Les fréquentes déficiences du texte alexandrin et la valeur relative réelle du texte byzantin.
3. La supériorité ordinaire de Luc sur Matthieu quant à la situation qu'il assigne aux paroles de Jésus, lors même que la préférence doit parfois être accordée au second quant à la teneur même de ces paroles.

J'ai apporté deux changements à la forme extérieure du Commentaire. Sur la demande qui m'en a été adressée, j'ai donné une traduction complète du texte, en y rattachant les variantes, ce qui en fait sentir plus facilement la portée. Puis j'ai transporté dans l'introduction une partie du chapitre de conclusions, placé à la fin du Commentaire.

Cet ouvrage a eu le privilège d'être traduit en plusieurs langues (allemand, anglais, danois, suédois). Je suis particulièrement réjoui de voir son influence s'étendre au delà des limites de l'Église protestante. Un écrivain catholique d'un esprit distingué et d'un cœur profondément pieux en a fait un usage abondant dans un livre récent sur la *Vie de Jésus*. S'il s'est contenté de le mentionner une fois sommairement, ainsi que mon Commentaire sur Jean, à l'occasion d'un sujet particulier, c'est sans doute pour ne pas effaroucher son public, en mentionnant trop souvent les travaux d'un hérétique.

M. Renan a dit que « jamais on ne comprendra le plaisir que dut avoir l'auteur de notre évangile à écrire ce livre. » Il a dit vrai en cela, je pense ; et si le labeur exégétique et critique de l'interprète n'était pas devenu de nos

jours si ardu et si compliqué, on pourrait dire aussi la même chose de lui. Je désire que mes lecteurs éprouvent, en méditant ces pages, quelque impression pareille. Pour que nous marchions d'accord, je ne leur demande que d'apporter à cette lecture la conviction que l'auteur de notre troisième évangile était un homme de *bonne foi* et de *bon sens*. Un coup d'œil jeté sur les premières lignes de son écrit suffira, me paraît-il, pour justifier cette supposition.

Quant à moi, je ne désire qu'une chose ; c'est de n'avoir pas trop altéré les traits de la sainte figure dont l'évangéliste nous a retracé l'image.

L'imposante sobriété de Matthieu, la fraîcheur naïve de Marc, l'exquise délicatesse de Luc, unies à l'élévation sublime de Jean, font de ce quadrige sacré des évangiles le chariot de feu qui transporte les croyants dans le sanctuaire céleste où ils vivent dès ici-bas de la vie cachée avec Christ en Dieu.

L'AUTEUR

Neuchâtel, 30 avril 1888.

# INTRODUCTION

## 1. La personne de Luc.

L'auteur auquel l'Église primitive attribue la composition de notre troisième évangile, se nommait Luc, Λουκᾶς ; nom qui est une abréviation de Λουκανός, du latin Lucanus, comme Σίλας de Σιλουανός, du latin Silvanus. Que savons-nous de cet homme par le Nouveau Testament ?

Il est nommément désigné dans trois passages. Les deux premiers sont [Col.4.14](#) : « Luc, le médecin bien-aimé, vous salue, » et [Philémon.1.24](#) : « Epaphras, prisonnier avec moi, te salue, ainsi que Marc, Aristarque, Démas, Luc, mes compagnons d'œuvre. » De ces deux salutations nous pouvons tirer les conséquences suivantes :

1° Luc était un des collaborateurs de Paul dans son œuvre missionnaire chez les Gentils.

2° Comme, dans le passage des Colossiens, les trois collaborateurs de Paul d'*origine juive*, Aristarque, Marc et Justus, sont expressément opposés à ses trois autres compagnons d'œuvre, Epaphras, Démas et Luc, nous pouvons certainement ranger ce dernier parmi les chrétiens d'*origine païenne*, soit qu'avant de devenir chrétien il eût été prosélyte juif, soit qu'il eût passé directement du paganisme à la foi chrétienne. L'objection que tire *Hofmann* des nombreux araméismes ou hébraïsmes que présente le style de notre évangile n'ébranle pas cette conclusion. Car ce caractère provient

certainement des sources qu'employait Luc. Les passages de ses écrits qui sont de lui, comme 1.14 et la seconde partie des Actes, présentent un grec parfaitement pur. Si ce compagnon de Paul est réellement l'auteur de notre évangile, nous devons l'envisager comme le seul écrivain d'origine païenne qui ait concouru à la composition des saintes Ecritures.

3° Du titre de *médecin*, donné à Luc dans l'un de ces passages, on doit inférer qu'il appartenait à la classe savante et lettrée. A cette époque l'Etat exigeait, tout comme aujourd'hui, des médecins attitrés une certaine somme de connaissances scientifiques. Un collège supérieur (*collegium Archiatrorum*) présidait dans chaque ville aux examens de ceux qui prétendaient pratiquer l'art de guérir. Une fois admis, les plus jeunes demeuraient sous la direction des plus âgés ; les traitements ordonnés par eux étaient exactement contrôlés, les fautes sévèrement punies. La punition pouvait aller jusqu'à la privation du diplôme<sup>a</sup>. D'entre les premiers prédicateurs de l'Évangile, Luc est probablement le seul, à l'exception de Paul, qui ait passé par l'école de la culture scientifique.

Le troisième passage où il soit fait mention de Luc est 2Tim.4.11 : « Luc est seul avec moi. » Ce sont les derniers jours de la vie de l'apôtre. Il est de nouveau emprisonné à Rome (vers l'an 66). Ses collaborateurs sont tous en mission. Luc seul partage sa captivité qui doit bientôt aboutir au martyre. Luc peut donc être envisagé comme celui qui a été associé à ses derniers travaux et qui a recueilli ses suprêmes pensées.

Mais on se demande à quelle époque remontait cette relation entre l'apôtre et son dernier collaborateur ? Paul avait-il rencontré pour la première fois Luc à Rome y pratiquant la médecine, comme *Bleek* l'a pensé, et se l'était-il adjoint vers la fin de sa carrière seulement ? Ou bien leur relation remontait-elle à un temps plus ancien ? Si nous tenons compte de deux faits, l'un presque universellement, l'autre assez généralement admis, qui se justifieront dans la suite : l'identité de l'auteur de notre évan-

---

<sup>a</sup>Ainsi Tholuck d'après Galien ; voir : *Die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch.*, p. 149.

gile avec celui du livre des Actes et la composition de ces deux écrits par le compagnon de Paul dont nous venons de parler, nous pourrions répondre à la question posée. Il y a dans les Actes trois passages où l'auteur passe dans son récit de la troisième personne à la première du pluriel. Le premier, [Act.16.10-17](#), se trouve au commencement du récit de la seconde mission, à ce moment décisif où Paul et ses deux compagnons, Silas et Timothée, prennent la résolution de passer d'Asie en Europe (de Troas à Philippes), vers l'an 52. Le second, [Act.20.5](#) à [Act.21.17](#), se rapporte à la fin de la troisième mission, lorsque Paul repasse par Philippes, au printemps de 59, avec la nombreuse société qui se rend avec lui à Jérusalem, la dernière fois qu'il visite cette capitale. Dans le troisième, [Act.27.1](#) à [Act.28.16](#), est décrit le voyage et le naufrage de l'apôtre, lorsqu'il se rend de Césarée à Rome, puis son arrivée dans cette capitale au printemps de l'an 62. Les deux compagnons de Paul dans ce voyage sont Aristarque et l'écrivain qui a rédigé le récit en disant : *nous* ([Act.27.2](#)). Quel est cet auteur ?

Il semble au premier coup d'œil que ce ne puisse être que celui du livre des Actes tout entier, qui, dans les moments où il assiste lui-même aux scènes racontées, dit *nous*, et qui reprend le *ils* dès qu'il est de nouveau séparé de l'apôtre. Cependant plusieurs critiques ont supposé que les morceaux où se trouve le *nous*, pourraient être des fragments empruntés par l'auteur du livre au journal de voyage d'un des compagnons de l'apôtre, soit Timothée (*Schleiermacher, de Wette, Bleek, Beyschlag*), soit Silas (*Schwannbeck*). On a même pensé à Tite. D'autres enfin ont dit : C'est Luc qui est le rédacteur de ces morceaux « en *nous*. » Et comme ce rédacteur est distinct de l'auteur des Actes qui dit *ils*, Luc ne peut être l'auteur des Actes. Cet auteur doit être un écrivain postérieur, qui, désireux de faire passer son récit, en grande partie fictif, pour l'œuvre de Luc, aura jugé bon d'insérer tels quels ces quelques fragments empruntés au journal de Luc, compagnon de l'apôtre ; ainsi *Zeller* (dans son *Apostelgeschichte*), puis *Overbeck, Hilgenfeld*, etc. A peu près de même *Holtzmann*, dans son Introduction,



toutefois sans se prononcer aussi nettement sur l'intention de l'auteur des Actes. On appuie surtout cette troisième manière de voir sur l'inégalité qui existe entre les morceaux « en nous, » dont le récit est d'une grande exactitude, et l'ensemble de la narration du livre des Actes que l'on prétend être remplie d'impossibilités historiques. *Holtzmann*, dans la *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1881, p. 409-420, va même jusqu'à dire : « L'auteur des morceaux « en nous » est aussi bien informé des circonstances de la vie de Paul que celui des Actes l'est mal. »

Indépendamment de la valeur purement subjective de cette appréciation, on pourrait, me paraît-il, tirer une tout autre conclusion de cette prétendue différence. C'est que nous n'avons devant nous qu'un seul et même auteur d'une parfaite bonne foi, qui, là où il a été témoin des faits, les raconte exactement, et là où il a puisé ses renseignements à des sources étrangères, a été parfois induit en erreur. Quant à *Zeller*, pour expliquer comment la tradition peut être unanime en attribuant les Actes à Luc, compagnon de l'apôtre, il suppose que l'anonyme du second siècle qui a composé ce livre, avait inscrit frauduleusement le nom de Luc en tête de l'ouvrage, mais que plus tard ce nom aura été accidentellement supprimé. Cette explication, peu vraisemblable en elle-même, se heurte à une grave difficulté. Il faudrait, pour qu'elle pût être vraie, ou qu'il n'eût existé qu'un seul exemplaire de l'ouvrage ou que l'accident supposé fût arrivé simultanément à tous les exemplaires déjà répandus. Ce n'est qu'à l'une de ces deux conditions que le nom de Luc aurait pu disparaître complètement du texte. De plus, en insérant tels quels ces morceaux de Luc qui tranchaient sur le récit ordinaire à la troisième personne, le faussaire nuisait au succès de sa fraude. Car de tels passages pouvaient provoquer des doutes sur la composition du reste de l'œuvre par ce même auteur.

La seconde supposition, d'après laquelle Luc aurait emprunté ces morceaux « en nous » au journal d'un des compagnons de Paul, autre que lui-même, n'est pas plus soutenable. Si Timothée ou Silas avaient com-

posé ces récits « en nous, » pourquoi cette forme ne commencerait-elle que [Act.16.10](#), tandis que ces deux collaborateurs de Paul l'accompagnaient déjà, l'un depuis Lystre, l'autre depuis Antioche ? Pourquoi la forme du *nous* cesserait-elle avec le départ de Paul de Philippiques, puisque Silas et Timothée quittent avec lui cette ville et passent les deux années suivantes avec lui à Corinthe ?

D'ailleurs Timothée est expressément exclu du nombre de ceux que l'auteur l'enferme dans le pronom *nous*, par le passage [Act.20.5](#). Au moment où Paul part de Grèce pour Jérusalem, ce récit énumère un certain nombre de ses compagnons qui, au lieu de s'arrêter avec lui en Macédoine, le devancèrent à Troas ; Timothée est nommé parmi eux. Puis l'auteur continue en disant : « Ceux-là *nous* attendirent à Troas<sup>a</sup>. » Quant à Silas, comme il a quitté Paul après la mission en Achaïe et s'est dès lors attaché à Pierre ([1Pier.5.12](#)), il ne saurait être compris dans le *nous* qui reparaît dans les deux récits de voyage suivants, celui de Corinthe à Jérusalem et celui de Césarée à Rome.

Il est plus qu'invraisemblable d'attribuer ces morceaux à Tite. Ce collaborateur de Paul ne peut avoir été l'un des deux amis qui firent avec lui le voyage de Césarée à Rome ; car Paul ne salue de sa part dans aucune des lettres de la captivité romaine, tandis qu'il le fait de la part de ses deux réels compagnons de voyage, Aristarque et Luc ([Act.27.1-2](#)), dans les deux lettres aux Colossiens et à Philémon.

En général, à toutes ces hypothèses qui attribuent la composition des trois morceaux « en nous » à un autre auteur que celui du livre, s'opposent positivement les deux raisons suivantes : 1° l'unité fondamentale du style dans ces morceaux à la première personne et dans tout, le reste de l'ouvrage, évangile et Actes. Si l'auteur différait, il faudrait donc admettre que le second écrivain a remanié l'œuvre du premier. Mais alors 2° pourquoi

---

<sup>a</sup>L'impossibilité de rapporter le *ceux-là* aux deux derniers noms seulement, mentionnés v. 4, comme le veut *Bleek*, saute aux yeux. Il eût fallu οὗτοι οἱ δύο, *ces deux-ci* (*Zeller*).

laisser subsister ce *nous*, qui ne pouvait dans ce cas que tromper le lecteur en lui faisant croire que l'auteur voulait parler de lui-même ? Etait-il donc si difficile à un écrivain aussi habile que celui-là, de changer la première personne en la troisième ? La seule supposition admissible est donc que l'auteur des morceaux « en nous » est le même que celui du livre entier. C'est aussi ce qui ressort, clairement du seul autre passage où se trouve le *je*, Act.1.1 : « J'ai composé (ἔπισησάμην) mon premier livre, ô Théophile. »

Comme il est admis à peu près par tous les critiques que l'auteur des Actes est une seule et même personne avec celui du troisième évangile, nous pouvons conclure de tout ce qui précède que, si Luc a vraiment composé ces deux livres, sa relation avec Paul datait de bien plus loin que le moment de l'arrivée de l'apôtre à Rome, au plus tard du moment où il avait passé de Troas en Macédoine et apporté l'Évangile en Europe (Act.16.10).

*Schleiermacher* a fait une objection. Un nouveau venu, comme l'était Luc à ce moment-là, eût-il pris part immédiatement aux délibérations du groupe missionnaire ? Se serait-il permis de dire, comme le fait l'auteur du morceau, « *nous* cherchâmes, » « *nous* conclûmes que Dieu *nous* appelait ? » Cette objection aurait quelque apparence de vérité si la relation entre Paul et Luc ne datait que de leur rencontre à Troas. Mais est-il certain qu'à ce moment Luc fût encore pour l'apôtre un inconnu ? D'où était Luc ? *Eusèbe* et *Jérôme* rapportent, sans doute sur le fondement de quelque antique tradition, qu'il était originaire d'Antioche. « Etant l'un de ceux qui sont d'Antioche, » dit le premier ; « ce médecin d'Antioche, » dit le second<sup>a</sup>. *Meyer* ne voit dans cette donnée qu'une fausse conclusion exégétique d'Act.13.1 où le nom de Luc a été confondu avec celui de Lucius. Mais ces Pères n'ignoraient pas sans doute que le nom Lucius vient de lux et celui de Lucas de Lucanus, et en lisant ce nom de Lucius ils devaient bien lire aussi dans la même ligne que l'homme qui le portait était de Cyrène, non d'Antioche.

---

<sup>a</sup>*Hist. eccl.* III, 4 ; *De Vir.* c. 7.

Le savant *Lobeck* a fait remarquer que la terminaison *ac* était une abréviation particulièrement usitée dans les noms d'esclaves<sup>a</sup>. De plus nous savons que les médecins appartenaient fréquemment à la classe des esclaves ou des affranchis<sup>b</sup>. Il est donc possible que Luc appartînt à la maison de Théophile, ce seigneur auquel est dédié notre évangile. Affranchi par lui en raison de ses talents, Luc serait devenu médecin par son appui.

Mais quel était le lieu où demeurait Théophile ? On a supposé que ce devait être en Italie, à Rome, par la raison qu'à la fin des Actes Luc nomme plusieurs localités en Italie (*Act.28.13-15*) sans ajouter d'explication. Cette raison a de la valeur ; elle n'est pourtant pas décisive, car Théophile pouvait connaître l'Italie sans y demeurer. Le livre des *Reconnaisances clémentines* (du milieu du II<sup>e</sup> siècle) raconte (*X, 71*) que Pierre ayant prêché à Antioche, Théophile, qui était élevé en rang au-dessus des premiers citoyens de la ville, consacra le magnifique portique qu'il avait dans sa maison comme lieu de culte<sup>c</sup>.

On voit que cette donnée coïncide avec celle d'Eusèbe et de Jérôme relative à Luc. Il est impossible en lisant, *Act.11.20-24*, les lignes consacrées au récit de la fondation de l'Eglise dans cette capitale de la Syrie, de n'être pas frappé de l'élan et de la fraîcheur, du récit. On y sent comme un souffle d'enthousiasme. Il semble que l'auteur ait écrit ces lignes sous le charme des plus doux souvenirs personnels. S'il en est ainsi, Luc devait être pour Paul, qui avait passé des années dans cette jeune église, une ancienne connaissance, et l'on comprend sans peine que, le rencontrant à Troas, l'apôtre n'ait pas hésité à l'associer à son œuvre missionnaire qu'il allait commencer en Grèce. Tout, s'accorde donc pour confirmer l'idée qui s'impose naturellement quand on lit *Act.16.10* et suiv., que l'auteur du livre

---

<sup>a</sup>Wolfs *Analecten* III, 49 ; comp, Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, p. 448.

<sup>b</sup>Quintilien, *Instit.* 7, 9 : Medicinam factitasse manumissum. Suét. *Calig.* 8 : Mitto cum eo ex servis meis medicum. Comp. aussi Cicér. *pro Cluentio*, c. 63 ; Sénèq. *De benefic.* 3. 24 ; voir Hug, *Einl.* II, p. 134.

<sup>c</sup>Ita ut Theophilus qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior domus suæ ingentem basilicam ecclesiæ nomine consecraret.

raconte dans ce premier morceau « en nous, » et par conséquent aussi dans les deux autres, des faits auxquels il a lui-même pris part.

Ainsi tout ce qui suit dans le récit des Actes s'explique naturellement. La 1<sup>re</sup> du pluriel cesse au moment où l'apôtre et ses compagnons, Silas et Timothée, partent de Philippes, parce que Luc reste dans cette ville comme soutien de la jeune Eglise. Le *nous* recommence (Act.20.5) au moment où Paul repasse par Philippes, à la fin du troisième voyage, en se rendant à Jérusalem, et où Luc l'accompagne de nouveau. Il cesse naturellement dès l'arrivée dans cette ville, la narration ne portant plus que sur Paul seul. Il reprend au moment, du départ pour Rome (Act.28.13-15) et persiste durant tout le récit suivant, ce qui prouve que Luc formait avec Aristarque (Act.27.2) la société de voyage de saint Paul. Aussi les trouvons-nous tous deux mentionnés dans les salutations à la fin des deux premières lettres que Paul a écrites de Rome (Colossiens et Philémon). Leur nom manque dans la dernière (Philippiens), sans doute parce qu'ils avaient dû repartir pour l'Orient.

Luc a été rangé par *Origène* et par *Epiphane* au nombre des 70 disciples dont le troisième évangile raconte l'envoi, vers la fin du ministère galiléen de Jésus. Mais cette opinion est incompatible avec la déclaration de Luc lui-même, 1.2, où il se met en dehors des témoins oculaires de la vie de Jésus. On pourrait plus aisément accorder créance à l'opinion de ceux dont parle *Théophylacte*, qui envisageaient Luc comme celui des deux disciples allant à Emmaüs, dont le nom n'est pas indiqué (Luc.24). Mais le coloris araméen du style dans ce récit (voir surtout v. 15) indique plutôt l'emploi d'une source étrangère. L'historien byzantin, *Nicéphore Kalliste*, au XIV<sup>e</sup> s., rapporte, nous ne savons sur quel fondement, que Luc était un peintre distingué et que c'est lui qui a laissé à l'Eglise les portraits de Jésus, de sa mère et des principaux apôtres. *Bleek* pense non sans raison que cette notice repose sur une confusion avec quelque peintre postérieur qui portait le même nom. D'après *Victor de Capoue* (V<sup>e</sup> siècle), Luc serait demeuré cé-

libataire et aurait atteint l'âge de soixante-quatorze à quatre-vingt-quatre ans. *Lange* l'identifie avec le vieux disciple Aristion dont parle Papias, en vertu de l'identité de sens des deux mots *lucere* et ἀριστεύειν ! *Jérôme*, dans son *De Viris*, c. 7, raconte que l'empereur Constance, dans la vingtième année de son règne (en 356), fit transporter les restes de Luc d'Achaïe à Constantinople, ce qui suppose une tradition d'après laquelle il aurait terminé sa carrière en Grèce. Au lieu de l'Achaïe, *Isidore* désigne la Bithynie en Asie-Mineure. *Grégoire de Naziance*, dans son troisième discours contre Julien, nomme Luc parmi les martyrs. *Nicéphore* raconte qu'il fut pendu à un olivier, à l'âge de quatre-vingts ans, en Grèce. Nous n'avons aucun moyen de contrôler l'origine et par conséquent la valeur de ces légendes.

Et maintenant est-ce bien ce personnage, que nous connaissons par les épîtres de saint Paul et, d'une manière plus ou moins hypothétique, par le livre des Actes, qui a composé notre troisième évangile canonique ?

## 2. L'auteur du troisième évangile.

La tradition attribue sans contradiction la composition de notre évangile à l'homme dont nous venons de parler. C'est ce que nous constatons au III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. par *Eusèbe* et par *Origène*. Celui-ci pensait même (*Eus.*, *Hist. eccl.* VI, 25) que dans les passages où Paul parle de « son évangile, » il entendait par là le livre de Luc, opinion que *Jérôme* cite comme généralement admise de son temps.

Les deux traductions latine et syriaque, aux deux extrémités de l'Eglise, attestent l'existence de la même tradition dès la seconde moitié du II<sup>e</sup> s. Le titre : *Selon Luc*, κατά Λουκᾶν, que porte ce livre à cette époque, est l'expression de cette conviction universelle. La préposition κατά, dans ce titre, ne peut en effet se rapporter qu'à l'auteur même du livre. Voir mon *Commentaire sur Jean*, II, p. 26-28 ; comp. aussi *Holtzmann* (*Einl.*, p. 329) et *Reuss*

(*Hist. évangél.*, p. 14). Il ne faut pas appliquer le terme *évangile*, dans nos quatre titres canoniques, aux livres eux-mêmes ; il désigne l'Évangile en soi comme message de Dieu aux hommes. Et la préposition *selon* sert à désigner l'homme par la conception et la rédaction duquel ce message a pris corps dans le livre ainsi intitulé ; comp. les expressions semblables : « Les Mémoires *selon* Néhémie » (2Macc.2.18) ; « l'Histoire *selon* Hérodote » (Diodore), « le Pentateuque *selon* Moïse » (Epiphane). L'uniformité des quatre titres montre qu'ils ont été rédigés par ceux qui ont formé le recueil canonique.

Vers la fin du II<sup>e</sup> siècle, *Tertullien* (*Cont. Marc.* IV, 4) parle d'un évangile que Marcion avait rédigé pour ses églises, en remaniant et mutilant notre Luc, et il rappelle que, autant le premier de ces écrits est ignoré de la plupart, autant le second a été et est universellement connu et admis dès le moment de sa publication. Il mentionne (IV, 5) le fait que de son temps un grand nombre l'attribuaient à Paul lui-même, de même qu'ils attribuaient à Pierre l'évangile de Marc.

*Baur* a prétendu que cet évangile de Marcion dont parle Tertullien était l'écrit original, et que c'était notre Luc canonique qui en était un remaniement. Mais il a été démontré, dans l'école même de Baur, en particulier par *Volkmar* (*Das Evang. Marcion's*, 1852), que, comme l'avait dit Tertullien, c'était l'évangile de Marcion qui était une transformation systématique de celui de Luc. Ce fait est universellement reconnu aujourd'hui.

En remontant le cours du second siècle, nous trouvons chez *Irénée*, vers 180, la mention expresse de notre évangile avec le nom de son auteur. Il dit (*Adv. Hær.* III, 1) : « Luc, compagnon de Paul, consigna dans un livre l'Évangile prêché par celui-ci. » Il cite cet écrit plus de 80 fois. Il est probable que c'est également de lui que provient la citation expresse de *Luc.1.16*, qui se trouve dans la *Lettre des églises de Lyon et de Vienne*, écrite en 177 à la suite de la terrible persécution qui avait frappé ces églises.

Vers 178, le païen *Celse* cite nos évangiles comme écrits composés par les apôtres de Jésus. Il doit avoir possédé et employé Luc, puisqu'il parle de la généalogie de Jésus comme remontant jusqu'à Adam.

Un peu plus tôt, entre 160 et 170, nous trouvons dans le *Fragment* dit *de Muratori*, qui contient une liste des écrits sacrés propres à être lus publiquement dans les assemblées de l'Église, les paroles suivantes : « En troisième lieu, le livre de l'évangile selon Luc. Luc, ce médecin, après l'ascension de Christ, ayant été pris par Paul comme son aide en raison de son zèle pour le droit (ou : pour la justice) rédigea l'évangile en son propre nom d'après sa manière de voir — car il n'avait pas vu non plus le Seigneur en la chair — et selon qu'il était parvenu à se renseigner. C'est ainsi qu'il a commencé à raconter depuis la naissance de Jean<sup>a</sup>. » Ce passage, qui provient sans doute de l'un des chefs d'une église d'Italie ou d'Afrique, est au fond une reproduction paraphrasée du prologue de Luc lui-même. Le : *en son propre nom*, rappelle l'expression de Luc : « Il m'a aussi paru bon. » Les mots : *d'après sa manière de voir*, et : *selon qu'il était parvenu à se renseigner*, font allusion à cette résolution spontanée de Luc, ainsi qu'aux informations d'après lesquelles il a raconté. L'expression étrange : *en qualité d'homme zélé pour le droit*, peut signifier soit : instruit dans le droit romain et pouvant assister Paul dans les questions juridiques qui se soulevaient parfois à l'occasion de son ministère, soit : zélé pour la justice, dans le sens religieux de ce mot. Je me demande même s'il n'y aurait pas ici un malentendu du traducteur latin, comme ce document en offre plusieurs, et si dans l'original grec, que pour mon compte je dois admettre avec *Hilgenfeld*, Luc n'était pas caractérisé comme un prosélyte de la justice. Par le *nec vidit*, « lui non plus n'avait pas vu, » l'auteur rapproche Luc de Marc dont il vient de parler, pour les opposer tous deux à Jean qui va suivre.

Dans le même temps (vers 160), les *Homélies clémentines*, ouvrage ins-

---

<sup>a</sup>Lucas iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit — Dominum tamen nec vidit in carne — et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Joannis incepit dicere.



piré par un judéo-christianisme très ardent, citent à maintes reprises notre évangile. Il y est parlé en particulier à plusieurs reprises des septante disciples, dont l'envoi n'est raconté que par Luc.

Nous rencontrons à cette même époque un fait très remarquable. *Héracléon*, le disciple le plus éminent du gnostique Valentin, qui, quoi qu'en ait dit étourdiment *Volkmar*, ne peut appartenir à un temps postérieur à 160, compose le premier un Commentaire sur l'évangile de Jean et fait probablement un travail semblable sur celui de Luc. En tout cas, *Clément* d'Alexandrie cite de lui (*Strom.* IV, 503) une explication approfondie et fort saine de [Luc.12.8](#). Un livre qui devient l'objet d'un commentaire est un livre dès longtemps autorisé.

Après de longues discussions, il est maintenant universellement reconnu que, vers l'an 140, où *Justin* enseignait à Rome, le troisième évangile faisait partie du recueil d'écrits évangéliques que ce Père cite souvent sous le nom de *Mémoires des apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Justin dit de ces livres qu'ils sont appelés *évangiles* (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια), qu'ils ont été composés par les apôtres de Jésus et par ceux qui les ont accompagnés (ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκεῖνος παρακολουθησάντων) (*Apol.* I, 66 ; *Dial.* c. 103) ; et qu'ils étaient lus dans le culte de toutes les églises des villes et des campagnes, le premier jour de la semaine, avec les écrits des prophètes (*Apol.* I, 67). C'est de ce recueil qu'il tire tous les traits de la vie de Jésus qu'il mentionne dans ses trois ouvrages qui nous restent. Parmi ces traits il en est une foule qui ne se lisent, que dans le troisième évangile ; ainsi le dénombrement de Quirinius, la naissance de Jésus hors de l'hôtellerie et son emmaillotement dans la crèche ; la naissance de Jean-Baptiste, le nom de sa mère Elisabeth, l'envoi de Jésus à Hérode, etc. Voici comment *Schürer* s'exprimait naguère sur ce point (*Theol. Literatur-Zeitung*, 1877, 20) : « Chaque savant impartial reconnaît aujourd'hui en Allemagne que Justin a cité notre premier et notre troisième évangile. » Dès la première moitié du second siècle notre évangile figu-

rait donc au nombre des livres dont la lecture régulière alimentait, aussi bien que celle des prophètes de l'A. T., le culte des assemblées chrétiennes chaque jour de dimanche.

C'est à ce même moment qu'appartient aussi l'emploi qu'en faisait *Marcion*, comme nous l'avons dit à l'occasion de Tertullien. Le fait que cet hérétique ultra-paulinien avait choisi Luc, tout en le remaniant, pour servir d'évangile à ses églises, prouve manifestement que cet écrit était à ce moment-là reçu et reconnu comme provenant de l'apôtre Paul ou du cercle qui l'avait entouré. Cette circonstance nous fait même remonter plus haut, encore ; car Marcion était disciple du Syrien *Cerdon*, de qui il tenait à la fois son système et l'emploi qu'il faisait de nos évangiles. Cerdon, d'après *Théodoret (Hæret. Fab. I, 24)*, mettait en opposition le Dieu de la loi et de la nature avec celui de Jésus-Christ. En effet, d'après lui, le second ordonne *dans les évangiles* de tendre la joue droite à celui qui vous donne un soufflet sur la gauche, ce qui est en contradiction avec la loi. Cette antithèse posée par Cerdon suppose l'autorité de Luc établie bien avant l'arrivée de Marcion à Rome.

Nous arrivons ainsi à *Polycarpe* et à son épître aux Philippiens (110-118), où se trouve un passage (c. 1) qui reproduit la parole d'[Act.2.24](#). Polycarpe dit : « Dieu a réveillé Jésus, l'ayant délié des douleurs d'enfantement de l'Hadès. » Dans les Actes il est dit : « Dieu a ressuscité Jésus, l'ayant délié des douleurs d'enfantement de la mort. » Sans doute le terme ὠδίνες, *douleurs d'enfantement*, peut être tiré par les deux auteurs du [Ps.13.5](#) ou [Ps.116.3](#) (LXX). Mais il reste toujours la ressemblance dans la tenue générale des deux propositions<sup>a</sup> et particulièrement dans l'emploi commun du terme λύσας avec le mot ὠδίνες.

L'épître de *Clément Romain*, à la fin du I<sup>er</sup> siècle, renferme également plusieurs paroles qui supposent l'emploi du livre des Actes et du troi-

<sup>a</sup>Act. : ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδίνας τοῦ θανάτου. Polyc. : ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδίνας τοῦ ᾄδου.

sième évangile. Ainsi, lorsqu'il loue les Corinthiens (c. 2) « de donner plus volontiers que de recevoir, » διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν ; comp. Actes.20.35 : « Il y a plus de bonheur à *donner* qu'à recevoir ; » ou bien, lorsque Clément cite (c. 18), comme une déclaration divine prononcée sur David, cette parole : « J'ai trouvé un homme selon mon cœur, David, fils de Jessé » (εὑρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ, Δαβίδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί). Les mots : *J'ai trouvé David*, sont tirés de Ps. 89.21 (εὑρον Δαβίδ, LXX) ; mais le reste du passage dans ce Psaume est tout différent de ce qui suit chez Clément. D'autre part, ce que celui-ci ajoute à ces mots se lit textuellement 1Sam.13.14 : « L'Éternel se cherchera *un homme selon son cœur* » (ζητήσῃ κύριος ἑαυτῷ ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ). Ces deux paroles, tirées l'une des Psaumes, l'autre du livre de Samuel, sont donc combinées chez Clément en une seule déclaration divine. Or il se trouve qu'elles le sont de la même manière dans le livre des Actes. En effet, Actes.13.22, nous lisons : « *J'ai trouvé David, fils de Jessé, homme selon mon cœur.* » Cette coïncidence ne saurait être accidentelle. Il y a plus : Clément et les Actes ajoutent de concert ces mots : *fils de Jessé*, que ne renferment les deux passages de l'A. T. ni dans l'hébreu, ni dans les LXX. Cette adjonction commune achève d'exclure l'idée d'une coïncidence accidentelle. Et je ne puis penser qu'il suffise, pour ôter toute valeur critique à un pareil fait, de dire avec Holtzmann (*Einl.*, p. 396) « qu'il n'a rien de contraignant. » Or, si Clément possédait et employait à Rome à la fin du I<sup>er</sup> siècle la seconde partie de l'ouvrage de Luc, les Actes, il devait aussi en posséder la première. De plus, Clément présente, au ch. 13, une grande citation du sermon sur la montagne qui s'explique plutôt par Luc sans Matthieu que par Matthieu sans Luc, surtout pour les mots : « Comme vous donnez, ainsi il vous sera donné » (ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν), qui ne se trouvent pas du tout dans Matthieu. Volkmar lui-même reconnaît ici l'emploi de Luc : « Le texte de Matthieu diffère davantage, tandis que celui de Luc fournit le fond du développement » (*Ursprung*, p. 138).

On allègue contre l'existence de notre évangile à une époque si reculée le silence de *Papias* (commencement du II<sup>e</sup> s.) sur cet évangile, tandis que ce Père, parle de Matthieu et de Marc. Mais, de ce que dans les quelques lignes de *Papias* qu'Eusèbe a citées, il ne soit pas parlé de Luc, on ne peut conclure qu'il ait ignoré l'existence de cet écrit. Il aurait pu aisément arriver qu'Eusèbe n'eût pas cité les trois lignes qui se rapportent à Matthieu, et avec le même droit nous aurions pu conclure de ce silence qu'il ne connaissait pas Matthieu. De plus, d'un passage de *Papias*, cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 39), il ressort que ce Père connaissait et employait les Actes. Il parlait des filles de Philippe, prophétesses (*Act.21.9*), et de Juste, surnommé Barsabas, mis en élection pour l'apostolat (*Act.1.23*). Or, il ne pouvait connaître et employer les Actes, et ignorer ou rejeter l'évangile<sup>a</sup>.

On a objecté aussi contre la valeur de cette tradition unanime la tendance qui s'y manifeste d'attribuer une part de plus en plus considérable à saint Paul dans la composition de notre évangile, jusqu'au moment où enfin *Chrysostome* en arrive à déclarer (*Hom. sur les Actes*) que « l'on peut attribuer l'écrit de Luc à saint Paul. » Mais comment ne voit-on pas que le contraste ainsi constaté entre la tradition primitive, encore parfaitement libre de cette tendance apologétique (Fragment de Muratori et Irénée), et la tradition subséquente, est précisément ce qui nous garantit le plus sûrement la vérité de la première ? Si la tradition avait été le produit de la tendance qui y a peu à peu prévalu, elle aurait commencé justement par où elle a fini.

Un fait très propre à garantir la vérité de cette tradition, c'est que le personnage désigné par elle comme l'auteur de notre évangile, n'est point

---

<sup>a</sup>Nous nous abstenons de citer ici l'emploi qui est fait de l'évangile de Luc dans les fragments attribués à Polycarpe d'après les extraits de *Victor de Capoue* (V<sup>e</sup> siècle). Après les éclaircissements donnés dans l'édition des Pères apostoliques, de Guehard et Harnack, il est probable qu'il faut attribuer ces citations à Victor lui-même. Nous ne faisons également aucun usage des citations de Luc dans *l'Apocalypse de Baruch*, dans le *Protévangile de Jacques*, les *Actes de Pilate* et les *Testaments des douze patriarches*. Ces écrits remaniés postérieurement n'offrent pas une base solide à la critique.

un homme qui ait joué un rôle éminent dans la fondation de l'Église. Un réel souvenir historique a pu seul fournir cette indication. Comme le dit M. Renan (*Evang.*, p. 252) : « Luc n'avait pas assez de célébrité pour qu'on exploitât son nom en vue de donner l'autorité à un livre ; » et dans *les Apôtres*, p. XVII : « Incrire en tête d'un écrit un faux nom, obscur d'ailleurs, c'est ce qui ne se conçoit pas. . . Luc n'avait aucune place dans la tradition, dans la légende, dans l'histoire. » Si l'on eût cherché un personnage apostolique, Barnabas, Silas, Timothée ou Tite se seraient bien plus naturellement présentés à la pensée. Il n'y a donc eu dans cette affirmation de la tradition ni supposition arbitraire, ni fraude volontaire. A ce point de vue historique, la question de la composition de notre évangile par Luc, le collaborateur de Paul, n'est pas douteuse. Mais cette donnée est-elle confirmée par les indices que présente le livre lui-même ? C'est ce que nous allons examiner.

Dans les premières lignes du prologue, l'auteur déclare n'être ni un témoin, ni un apôtre, mais simplement un croyant qui, comme tant d'autres (ἡμῶν, nous), s'est instruit à l'école des témoins oculaires et des premiers prédicateurs. « De fait, dit Keim, ce prologue éveille une bonne confiance. » Ewald également admire la noble modestie, la simplicité vraie et la ferme concision des expressions de Luc<sup>a</sup>. Assurément, après cette franche déclaration, il est difficile de mettre en doute la bonne foi de l'auteur et en même temps sa capacité d'écrire une histoire vraie. S'il n'est pas témoin des faits racontés par lui, il en est le contemporain. Cet état de choses convient parfaitement à la position de l'homme que Paul désigne dans ses lettres comme son collaborateur.

Un second trait qui s'accorde bien avec le précédent, c'est que l'esprit de notre évangile ne permet pas de douter que celui qui a composé ce livre ne fût l'un des membres du cercle qui entourait l'apôtre Paul dans son œuvre chez les Gentils. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer en détail l'esprit réellement sympathique à Paul de notre évangile. Du reste, c'est là

---

<sup>a</sup>Keim, *Gesch. Jesu*, I, p. 72 ; Ewald, *Jahrb.* II, p. 128.

un fait généralement admis et pour lequel on peut se borner à alléguer le récit de l'institution de la sainte Cène, comparé à celui de Paul, [1Cor.11](#). Ce caractère aussi confirme la qualité de collaborateur de Paul, que la tradition attribue à notre évangéliste en l'identifiant avec le Luc des épîtres.

Enfin l'étude attentive des quatre premiers versets nous fait connaître l'auteur comme un homme qui écrit le grec d'une manière pure et vraiment classique. C'est ce que prouvent aussi d'autres passages de ses écrits, en particulier toute la seconde partie du livre des Actes. C'est ici un caractère important, qui ne peut convenir qu'à celui d'entre tous les collaborateurs de Paul qu'il désigne lui-même comme le médecin. Nous avons vu en effet que cette profession supposait une culture scientifique et littéraire que ne possédait probablement aucun des autres évangélistes qui entouraient l'apôtre.

Cependant, malgré cet accord entre les données de la tradition et les indices intrinsèques, quelques opinions divergentes ont été émises dans ces derniers temps. Selon *Baur*, *Scholten* et d'autres, certaines contradictions internes dans l'écrit lui-même ne permettent pas de l'attribuer à un seul et même auteur. A côté de passages qui ont une couleur paulinienne décidée, il s'en trouverait d'autres qui ont une teinte judaïsante non moins prononcée. Nous examinerons cette objection en étudiant de plus près l'esprit de cet évangile et nous montrerons que ce que l'on prend pour une contradiction interne n'est que le progrès inhérent à la marche de l'histoire divinement conduite.

Tous les critiques qui distinguent, dans le livre des Actes, entre l'auteur des morceaux « en nous » et le rédacteur du livre entier, et qui attribuent les premiers à Luc, sont forcés de chercher un autre auteur pour l'évangile et les Actes. Ainsi *Hilgenfeld* et *Zeller*, et maintenant *Holtzmann* (*Einleitung*), attribuent ces écrits à un paulinien inconnu d'un temps postérieur. Nous croyons avoir réfuté l'opinion qui les conduit à cette conséquence. De plus on ne comprend pas de quel droit ces critiques appliquent à l'auteur des

morceaux « en nous » le témoignage rendu par l'Église à celui de l'ouvrage entier.

Voici le jugement de *Keim* sur l'auteur de notre évangile : « Il n'y a pas lieu de douter de la composition de cet écrit par le compagnon de Paul. » M. *Renan* (*Vie de Jésus*, p. XVI) dit également : « L'auteur de cet évangile est certainement le même que celui des Actes. Or l'auteur des Actes est un compagnon de saint Paul, titre qui convient parfaitement à Luc. » On a aussi combattu la tradition à un point de vue tout différent. *Mayerhoff*, partant de l'idée de la composition des morceaux « en nous » par Timothée, et plus conséquent que *Schleiermacher* qui avait mis cette opinion en circulation, avait conclu de là que l'auteur des Actes et du troisième évangile ne pouvait être que Timothée lui-même. Récemment on est allé plus loin encore, et en partant de la tradition, prise, non à son origine, mais à son terme, l'on a attribué notre évangile à saint Paul lui-même, et cela soit dans le but d'exalter cet écrit, soit dans l'intention de le stigmatiser. En 1884, a paru en Angleterre un ouvrage intitulé : « *Saint Paul, l'auteur des Actes des apôtres et du troisième évangile,* » par *Heber Evans*. Au moyen d'une foule d'analogies de style entre les écrits attribués à Luc et les épîtres de Paul, l'auteur croit pouvoir prouver que tous ces écrits ne peuvent provenir que d'un seul et même auteur. Il trouve dans le troisième évangile et dans les Actes :

- un millier de termes dont se sert aussi saint Paul ;
- 250 termes propres à l'apôtre et qui sont employés dans les deux écrits ;
- 500 tournures de phrase qui sont dans le même cas ;
- 45 figures de langage (paronomasies, hendiadysmes, etc.) communes aussi aux écrits de Luc et aux épîtres.

Mais que prouvent ces chiffres ? Ne peuvent-ils pas s'expliquer par le fait que l'auteur du troisième évangile et des Actes avait vécu dans la société de Paul, tellement que le vocabulaire de cet apôtre avait déteint sur le

sien ? Comment l'auteur du troisième évangile se déclarerait-il, dans le préambule, simple disciple des apôtres, tandis que Paul affirme toujours sa pleine indépendance à leur égard ? Comment l'Eglise, qui avait tout intérêt à attribuer ces deux écrits à Paul lui-même, comme le montre la marche de la tradition, aurait-elle substitué le nom obscur de Luc à celui de Paul, si l'apôtre avait réellement été connu comme l'auteur de ces deux ouvrages ?

D'autre part *Hasert*, vulgairement appelé « l'Anonyme saxon, » a découvert que notre évangile n'était autre chose qu'un pamphlet haineux destiné à décrier les Douze et en particulier Pierre, et il a trouvé piquant d'attribuer cette œuvre à Paul lui-même, en preuve, sans doute, de l'aimable fraternité qui régnait entre les apôtres et de la sincérité avec laquelle ils s'étaient donné la main d'association (Gal.2) !

Cette assertion de l'hostilité de l'évangéliste contre les Douze, accréditée en France par MM. *Renan* et *Burnouf*, est facile à réfuter ; nous en constaterons l'inanité en étudiant l'esprit de cet évangile. *Holtzmann* lui-même a fait bonne justice de cette imputation (*Einl.*, p. 378-379).

Je crois pouvoir conclure cette étude sur l'auteur du troisième évangile en affirmant que, aussi sérieuses et solides sont les raisons intrinsèques qui confirment la tradition unanime de sa composition par Luc, le compagnon de Paul, aussi peu concluantes sont celles en vertu desquelles on cherche un autre auteur à cet écrit.

### 3. Temps et lieu de la composition.

*Le temps.* — *Irénee* (*Adv. Hær.*, III, 1) s'exprime ainsi sur la composition de nos trois synoptiques : « Matthieu publia son évangile chez les Hébreux, dans leur propre langue, lorsque Pierre et Paul évangélisaient à Rome et y fondaient l'Eglise. Après leur départ (ἔξοδον — ce terme désigne-t-il



leur départ de Rome ou leur mort, ou peut-être la mort de l'un et le départ de l'autre ?), Marc, disciple et secrétaire de Pierre, lui aussi, nous a transmis par écrit les choses qui avaient été prêchées par Pierre ; puis Luc, compagnon de Paul, consigna aussi dans un livre l'évangile que prêchait celui-ci. » On s'est trompé, croyons-nous, en donnant à l'ordre dans lequel Irénée place ces indications une valeur chronologique ; sans doute il veut bien dire que Marc a écrit après Matthieu, mais non que notre troisième évangile ait été composé après les deux autres. On ne peut donc déduire une date même approximative de ce témoignage.

*Eusèbe (Hist. ecclés., VI, 14)* cite un passage de Clément d'Alexandrie (dans ses *Hypotyposes*), d'après lequel les deux évangiles renfermant des généalogies, Matthieu et Luc, auraient été composés les premiers, ainsi antérieurement au séjour à Rome de Pierre et de Marc, qui donna lieu, d'après le même Clément, à la composition de notre second évangile. Cette donnée nous conduirait donc pour Luc aux années 60 à 64. *Théophylacte* et *Euthymius* parlent même de la 15<sup>e</sup> année après l'ascension ! La question essentielle est celle-ci : avant ou après la ruine de Jérusalem ? Et, dans le second cas, avant ou après le commencement du II<sup>e</sup> siècle ? Cette dernière alternative exclurait la composition par Luc. L'opinion régnante aujourd'hui place la date de notre évangile après la ruine de Jérusalem. M. *Renan (Les évang., p. 252)* dit : « Tout le monde admet que ce livre est postérieur à l'an 70 ; » excepté pourtant quelques écrivains que M. Renan ne paraît pas compter dans « tout le monde ; » ainsi *Thiersch* (entre 59 et 61) ; *Hug, Ebrard, Tholuck, Riehm, Hitzig, Schneckenburger, Guericke, Wieseler, Lange, Nösgen, Keil* (entre 60 et 70). Ceux qui placent la composition après 70 sont, : *de Wette, Credner, Lechler, Renan, Güder, Reuss, Bleek, Lekebusch, Meyer, Weiss* (entre 70 et 80) ; *Keim* (vers 90) ; *Schwegler, Volkmar, Zeller* (un peu plus tard, vers 100) ; *Baur* (vers 130). Voici les raisons alléguées en faveur des dates postérieures à l'an 70 :

1. La prophétie du siège et de la ruine de Jérusalem, [19.27,43-44](#) et [21.24](#),

évidemment amplifiée et précisée d'après les faits accomplis.

2. L'intercalation dans le passage 21.24 des mots « jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis, » qui introduisent dans le discours eschatologique de Jésus toute une époque intermédiaire entre la ruine de Jérusalem et la Parousie. Ces mots sont étrangers aux deux autres synoptiques et prouvent, dit Weiss, « que l'auteur vivait lui-même dans cet intervalle, » ainsi après la catastrophe.
3. L'emploi que fait des deux autres synoptiques l'auteur du troisième, emploi qui place la composition de ce dernier après l'an 70, soit à la fin du I<sup>er</sup> siècle, soit au deuxième, selon qu'on assigne à Marc et à Matthieu une date plus ou moins tardive.
4. Les écrits des πολλοί, des *plusieurs*, dont parle Luc.1.1. L'existence d'une telle abondance d'écrits évangéliques suppose une époque déjà avancée.
5. L'emploi, fait par l'auteur, des écrits de l'historien Josèphe, dont le premier, la *Guerre des Juifs*, date de l'an 77, et le second, *l'Archéologie juive*, de l'an 94.

Examinons rapidement la valeur de ces raisons. La première suppose au fond la négation du don prophétique de Jésus. Mais alors comment expliquer le fait si bien attesté par les quatre évangélistes de l'annonce du reniement de saint Pierre et tant d'autres manifestations de la vue supérieure que Jésus possédait ? On ne niera pourtant pas qu'il n'ait prévu d'une manière générale la destruction de la ville et du temple. Le : « Il n'y restera pierre sur pierre, » n'a pas été prêté à Jésus. Or était-il difficile à un homme, même avec les simples lumières du bon sens, de prévoir que s'il devait y avoir ruine, il y aurait siège et par conséquent moyens de siège, selon les formes usitées à cette époque : fossés, palissades, etc. ; puis assaut, puis massacre d'une partie des habitants et vente à l'encan des survivants ? Les passages cités ne contiennent rien de plus.

Quant à la seconde raison, il me paraît que l'on peut et doit, déclarer inadmissible *a priori* la supposition que l'auteur ait mis *de son chef* dans la bouche de Jésus l'idée d'une époque destinée aux Gentils et séparant la ruine de Jérusalem de la fin de l'économie actuelle. Certainement les évangélistes avaient un trop profond respect pour le Seigneur et pour ses paroles, pour le faire parler à leur guise. La teneur d'un discours pouvait, il est vrai, leur arriver altérée par la tradition. Mais attribuer volontairement au Seigneur une parole dont ils se seraient sentis eux-mêmes les auteurs, jamais ! par la simple raison qu'ils croyaient *en lui*. C'est donc en tout cas sur le fondement d'une autorité à laquelle il accordait pleine créance, que Luc a mis dans la bouche du Seigneur la déclaration relative aux *temps des Gentils*. Ce qui confirme ce fait, c'est que Jésus affirme au fond la même chose, quand [Matthieu.21.43](#) (comp. [Luc.20.16](#) et [Marc.12.9](#)) il annonce que le maître de la vigne « l'ôtera aux vigneronns » actuels pour la donner à une autre nation qui en rendra les fruits ; » puis quand il promet que « l'Évangile sera annoncé à tous les peuples de la terre » ([Matth.24.14](#) ; [Marc.13.10](#)). Ce sont précisément là les temps réservés aux Gentils avant leur jugement. C'est l'époque de grâce qui correspond pour eux au *temps de la Visitation* accordé à Israël ([Luc.19.44](#)) avant le jugement de ce peuple. Jésus, quoi qu'en dise *Weiss*, ne s'est fait aucune illusion sur la durée possible de cette période qui, d'après lui-même, devait précéder sa seconde venue : « Il viendra des jours. . . , » a-t-il dit, et là-dessus il a décrit la mondanité et la sécurité qui s'empareront de l'humanité à la suite de son départ ([Luc.17.26](#) et suiv.). Il va jusqu'à demander si dans ces derniers temps « il y aura encore de la foi sur la terre » ([18.8](#)). « L'époux tardera à venir » ([Matth.25.5](#)). Le maître ne reviendra peut-être que « le soir tard, ou à minuit, ou au chant du coq (3 heures), ou même au matin » ([Marc.13.35](#)). Le futur souverain est obligé « d'aller recevoir la royauté dans un pays éloigné » ([Luc.19.12](#)) ; ce long voyage ne peut être que le symbole d'une longue absence. En face de toutes ces paroles, auxquelles on pourrait en ajouter plusieurs autres, nous ne saurions admettre que Jésus ait cru à la proximité de sa venue. Il savait bien qu'il faudrait du temps pour

que l'arbre dont il déposait en terre la semence, abritât, tous les peuples ; pour que le levain qu'il faisait pénétrer dans la pâte de la vie humaine, la fit lever tout entière. Ses recommandations à ses disciples de vivre dans l'attente de ce jour avaient une portée *morale*, non chronologique. Il a donc certainement pu parler, comme le rapporte Luc, d'une époque nouvelle de l'histoire, consacrée au salut des peuples païens.

La dépendance que l'on attribue à Luc, à l'égard soit de Matthieu, soit de Marc et de Matthieu, soit d'un Matthieu primitif, n'est rien moins que prouvée et ne peut servir de fondement à une conclusion critique quelconque sur la date de notre évangile. On ne peut rien conclure non plus de l'existence des nombreux écrits évangéliques dont Luc fait mention. Pourquoi une vingtaine, d'années après le départ du Seigneur, ne se serait-on pas mis à consigner par écrit certains faits de sa vie, particulièrement les plus importants de ses enseignements ? Et lorsque, dans les années 50 à 60 de notre ère, commençaient, à disparaître ceux qui avaient *vu* de leurs yeux et *entendu* de leurs oreilles, comment ne serait-il pas venu à l'esprit de plusieurs de réunir ces récits détachés, afin d'en composer une narration plus ou moins complète ? Tels étaient sans doute les écrits des πολλοί qui avaient devancé celui de Luc. Il pouvait certainement en exister un grand nombre de ce genre déjà vers l'an 60. Si Josèphe notait au fur et à mesure les événements du siège de Jérusalem qui se passaient sous ses yeux, et si de ces notes journalières, prises il a tiré son récit de la guerre juive, comment s'étonner sérieusement de la supposition que nous venons de faire à l'égard des écrits relatifs à la vie de Jésus ?

Enfin l'emploi des ouvrages de Josèphe que *Holtzmann*, *Keim*, *Hilgenfeld* attribuent à l'auteur de notre évangile, est si peu prouvé que Holtzmann lui-même est contraint de le réduire à des réminiscences, provenant d'une lecture rapide et superficielle. Que peut en effet prouver le nom d'ἐλαιῶν donné par Josèphe et, par Luc à la montagne des Oliviers, l'emploi commun du terme ὑπερῶον (chambre haute) ou les noms de Belle-Porte et de

Portique de Salomon (Actes), ou la mention commune aux deux auteurs de certains faits de l'histoire des Hérodes ? Tout cela ne suppose pas même un procédé de réminiscence, mais s'explique aisément chez deux auteurs vivant à la même époque et contemporains des faits ; comp. *Nösger* (*Studien u. Kritiken*, 1879, p. 521 et suiv.) et *Schiirer* (*Zeit-schr. f. wissensch. Theol.*, 1876).

En échange, l'emploi de notre évangile par Clément de Rome (à la fin du I<sup>er</sup> s.), l'absence de toute allusion au gnosticisme qu'a bien fait ressortir Nösger, la netteté et l'exactitude admirable des renseignements relatifs aux circonstances qui ont provoqué les paroles et les enseignements de Jésus, enfin la relation étroite de cet écrit avec le travail apostolique de saint Paul : ce sont là tout autant d'indices qui ne s'accordent point avec une époque aussi tardive que le second siècle ou même que les temps du premier postérieurs à l'an 70.

Pour se rapprocher de la vraie date, il me paraît que l'on doit tenir compte des faits suivants. Si Luc est l'auteur des Actes, y compris les morceaux « en nous, » cet évangéliste doit être arrivé avec Paul en Palestine à la Pentecôte de l'an 59 et en être reparti avec lui pour Rome dans l'automne de l'an 61. Entre cette arrivée à Jérusalem et ce départ pour l'Italie, il y a un espace de deux années. Luc peut fort bien avoir passé ce temps en Palestine, pendant que Paul était captif à Césarée. C'est alors qu'il aura recueilli les renseignements dont il parle dans son prologue et réuni les documents d'origine araméenne dont sa narration offre à chaque instant les traces. Une fois arrivé à Rome, il ne paraît pas y être resté bien longtemps avec l'apôtre. Car, tandis que Paul salue encore de sa part dans les premières lettres écrites de Rome (Colossiens et Philémon), il ne parle plus de lui dans celle aux Philippéens, écrite un peu plus tard, et Luc aurait cependant dû être mentionné particulièrement dans cette dernière, en raison du long séjour qu'il avait fait à Philippi (durant le temps [Act.16.11](#) à [Act.20.5](#)). Il faut donc qu'il ait quitté l'apôtre durant le cours de ces deux années

dont il parle en terminant le livre des Actes. Ne s'est-il point rendu alors en Orient, à Antioche, par exemple, auprès de son patron Théophile, pour y rédiger le livre qu'il avait l'intention de lui dédier et de faire publier par ses soins ? Ce serait dans ce cas entre 63 et 66 (comp. 2Tim.4.11) que nous devrions fixer l'époque de ce travail.

*Le lieu.* — En exposant cette hypothèse, nous n'avons pu séparer la question du lieu de celle du temps. Sur le premier point la tradition dit peu de chose. Dans le *De Vir.*, c. 7, Jérôme s'exprime ainsi : « Lucas. . . in Achaïæ Beotiæque partibus volumen condidit. » Cette donnée provient sans doute de la tradition d'après laquelle Luc aurait terminé son ministère en Grèce. La Peschito parle de la composition de notre évangile « in Alexandria Magna. » Thiersch la place à Césarée, durant la captivité de Paul (59-61). Hilgenfeld pensait précédemment à l'Achaïe ou à la Macédoine ; aujourd'hui il croirait plutôt avec Köstlin que c'est en Asie-Mineure que cet écrit a été composé. Hug, Zeller, Keim, Overbeck, Holtzmann désignent Rome ; Nösgen penserait, comme moi, à la Syrie<sup>a</sup>. La plupart, comme Meyer, Weiss, — et ce sont, je le reconnais, les plus sages, — laissent la question indécise.

Nous ne pouvons séparer complètement des questions relatives à notre évangile celles du temps et du lieu de la composition des Actes. Car la date de l'évangile est en tout cas antérieure à celle des Actes. La fixation de cette dernière dépend en grande partie de l'explication que l'on donne de la brusque conclusion de ce livre.

Je suis complètement d'accord avec Weiss et Nösgen sur ce point que la fin de ce livre, qui est tout entier d'une marche si ferme et si sûre, doit s'expliquer, non par une circonstance accidentelle, mais par le plan même de l'écrit. L'auteur voulait expliquer comment s'était accomplie cette ré-

---

<sup>a</sup>J'avais parlé dans les éditions précédentes de l'Achaïe et spécialement de Corinthe. Mais les différences entre les paroles de Jésus dans l'institution de la sainte Cène chez Luc et chez Paul ne me permettent plus de croire que Luc ait eu la I<sup>re</sup> aux Corinthiens *sous les yeux* au moment où il écrivait. Il rédigeait simplement ici d'après le souvenir qu'il avait des formules employées par Paul dans cet acte.

volution décisive dans l'histoire de l'humanité : le règne de Dieu ôté aux Juifs et transmis aux païens. Et son but était atteint par le récit de la rupture de l'apôtre avec la synagogue romaine (Act.28). Ce fait est comme le point final apposé au développement du conflit qui a commencé dès les premiers temps du ministère de Jésus en Galilée. Les deux ouvrages de Luc n'en font qu'un seul. Il n'en est pas moins vrai que, si le martyre de Paul avait déjà eu lieu, on ne comprendrait pas cette fin du livre telle que nous l'avons là sous les yeux. L'auteur n'aurait eu qu'un mot à ajouter pour indiquer ce grand fait. Lui qui avait jugé bon de nous apprendre que l'enseigne du vaisseau qui portait saint Paul à Rome était les figures de Castor et Pollux (Act.28.11), n'était pas si pédantesquement esclave de l'idée de son livre qu'il ne pût nous instruire du martyre de l'apôtre des Gentils. S'il n'en dit pas un mot, c'est donc qu'il n'était pas encore arrivé ; et nous serions ainsi amenés à placer la composition des Actes avant la mort de Paul, vers 67.

Vers 66, si nous pouvons employer les données tirées des épîtres pastorales, Paul revint pour la seconde fois comme prisonnier à Rome. De là il écrit à Timothée qui est à Ephèse (2Tim.4.11) : « Luc est seul avec moi ; » et un peu plus loin il ajoute, v. 13 : « Apporte-moi les livres, surtout les parchemins que j'ai laissés à Troas chez Carpus. » Luc avait donc maintenant rejoint l'apôtre en Occident. Si Paul désirait avoir ses livres et surtout ses parchemins, ce n'était apparemment pas pour charmer les loisirs de sa prison. On a supposé que c'étaient des pièces relatives à son procès. Il eût réclamé des papiers de ce genre avec plus d'urgence, et dans ce sens eût-il parlé de livres et de parchemins ? Non ; ces écrits lui étaient nécessaires pour un travail important et un travail dont il s'occupait sans doute avec son unique collaborateur présent qui était Luc. N'étaient-ce point, comme l'a supposé *Thiersch*, des notes relatives à ses voyages et surtout, des comptes-rendus de ses discours, rédigés après coup, et qui ont été, comme des bijoux inestimables, enchâssés par Luc dans le récit des Actes ?

S'il en était ainsi, nous aurions ici l'indication probable du lieu et du moment de la composition des Actes. Cette seconde partie de l'œuvre de Luc daterait de Rome, au temps de la seconde captivité de l'apôtre, vers l'an 66 ou 67.

#### 4. L'esprit et le but de l'évangile.

L'étude détaillée du livre pourra seule fournir la solution motivée de la question qui va nous occuper. Mais nous devons au moins ici introduire le sujet.

La relation normale de ce récit avec la conception paulinienne du christianisme est évidente. Siméon annonce la prédication de l'Évangile aux païens (ch. 2) ; Jésus à Nazareth proclame dès le premier jour le rejet des Juifs (ch. 4). La pécheresse sauvée par la foi (ch. 7), l'appel des païens décrit dans la parabole du repas (ch. 14), les paraboles de la grâce (ch. 15), celle du pharisien et du péager (ch. 18), le salut promis au brigand converti (23.43), l'ordre de publier le pardon à toutes les nations (24.47), tous ces traits montrent assez combien est étroit le rapport entre cette narration et les deux principes fondamentaux du paulinisme : la *gratuité* et l'*universalité* du salut.

Mais faut-il conclure de là que l'auteur ait faussé l'histoire dans un intérêt de parti ou voulu polémiser contre une tendance opposée à la sienne ? C'est ce que soutient l'école de Tubingue ; et elle accentue dans ce but l'omission de certains traits qui manquent dans Luc, — comme la parole : « Je ne suis pas venu abolir la loi... , mais l'accomplir, » ou l'ordre donné aux Douze de ne pas aller vers les païens, — ou celle du récit de la femme cananéenne, où se trouve cette parole : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » A cet esprit antijudaïque on ajoute, comme tendance secondaire, l'effort de dénigrer les Douze et particuliè-



rement Pierre. Ainsi Luc parle d'une seconde mission à côté de celle des Douze, celle des septante disciples, et applique à ces derniers une grande partie du discours qui dans Matthieu était adressé aux Douze<sup>a</sup>. Il montre ceux-ci inintelligents à l'excès à l'égard des paroles de Jésus. Il les représente dormant à la transfiguration et à Gethsémané, se disputant à la table sainte à qui sera le plus grand, etc., etc.

Quant à ce dernier point, l'hostilité de Luc à l'égard des apôtres, nous avons déjà rappelé la réfutation de *Holtzmann* (*Einl.*, p. 378 et 379). Ce n'est pas dans Luc, c'est dans Matthieu que nous lisons le : « Retire-toi de moi, Satan !... » adressé à Pierre, ainsi que les imprécations dont celui-ci accompagne son reniement. La fuite des disciples à Gethsémané, la demande ambitieuse des fils de Zébédée, sont des faits racontés par Marc et Matthieu, et omis par Luc. Cela suffit pour prouver qu'en tout cas certaines omissions qu'on lui impute ne sont point intentionnelles. Bien plus, c'est Luc, et Luc seul, qui raconte la pêche miraculeuse par laquelle fut préparée la vocation de Pierre, la préparation de l'élection des Douze par toute une nuit de prières, la parole pleine de confiance adressée à Pierre : « Quand tu seras converti, affermis tes frères ; » l'apparition, enfin, accordée à ce disciple après la résurrection. C'est lui qui seul a conservé cette parole adressée aux Douze : « Je vous transmets le royaume comme mon Père me l'a transmis. » C'est lui qui excuse le sommeil des apôtres à Gethsémané, en l'attribuant à l'excès de la douleur (ἀπὸ τῆς λύπης, 22.45), et leur incrédulité après la résurrection, en la mettant sur le compte d'un excès de joie (ἀπὸ τῆς χαρᾶς, 24.41). Et voilà le livre dont on a pu tenter de faire une satire dirigée contre Pierre et les Douze (l'« Anonyme saxon »)! La vocation des septante disciples à la mission est si peu destinée à éclipser l'envoi antérieur des Douze que, cette tâche temporaire accomplie, il n'est plus question d'eux ; les Douze restent seuls, dans Luc comme dans les

---

<sup>a</sup>M. Renan (*Les évang.*, p. 270) : « A côté des Douze, Luc crée de sa propre autorité soixante et dix disciples à qui Jésus donne une mission qui, dans les autres évangiles, est réservée aux Douze seuls. »

deux autres, les intimes de Jésus. C'est dans Marc, et non dans Luc, que nous trouvons les paroles de beaucoup les plus fortes sur l'inintelligence des disciples (8.17-18). Ce sont eux enfin qui, dans la dernière scène du livre, sont chargés de la prédication du salut aux païens (εἰς πάντα τὰ ἔθνη, 24.47), comme si la tâche de Paul leur était attribuée.

L'accusation d'*antijudaïsme* n'est pas mieux fondée. Que l'on se rappelle seulement l'observation scrupuleuse de la loi attribuée par Luc aux acteurs du drame évangélique, depuis les premiers chapitres (1.6,59; 2.21-24,39,41) jusqu'aux derniers (23.56; 24.53); les espérances messianiques de couleur toute judaïque exprimées dans les cantiques des ch. 1 et 2; cette parole de Jésus conservée par Luc (16.17) : ce « Il est plus facile que le ciel et la terre passent que de ce qu'un seul trait de la loi vienne à tomber ! » l'appel à Moïse et aux prophètes, à la fin de la parabole du mauvais riche (16.29,31); et l'on comprendra qu'il ne peut y avoir dans un pareil écrit un esprit d'hostilité à la loi.

*Baur* a cherché à expliquer de telles paroles en admettant qu'elles étaient les indices d'un remaniement par lequel un écrivain postérieur aurait voulu adoucir le rude paulinisme de l'écrit primitif. Mais il eût été plus aisé et plus efficace de faire disparaître les paroles qui avaient une apparence antinomiste. Le moyen de rectifier une idée fautive n'est pas de placer à côté les unes des autres les déclarations qui la nient et celles qui l'affirment. D'ailleurs chacun reconnaît aujourd'hui l'unité de l'écrit, si bien démontrée par *Zeller*, au point de vue de la langue et du style. « L'évangile, dit *M. Renan*, est tout entier de la même main et de la plus parfaite unité » (*Les évang.*, p. XVII).

Les disciples de *Baur* ont donc changé de tactique. *Zeller*, *Hilgenfeld* attribuent aujourd'hui à l'auteur du livre un paulinisme mitigé, atteint même jusqu'à un certain point (selon *Wittichen* et *Oberbeck*) de judaïsme légal. Enfin, pour compléter l'évolution, *Holsten* attribue finalement à Luc le rôle de conciliateur entre Matthieu (judaïsant) et Marc (paulinien) que

Baur attribuait autrefois à Marc par rapport aux deux autres. La différence, l'opposition même de ces appréciations, au sein de la même école, ne montre-t-elle pas l'arbitraire qui en est la source ? « De sorte que, dit assez amèrement, mais justement *Wetzel*, chacun peut aujourd'hui choisir à son aise : soit envisager, avec Baur, Marc comme le médiateur qui évite toute controverse, soit faire de lui, avec Holsten, le représentant du paulinisme ; ou bien aussi faire de Luc, avec Baur et Hilgenfeld, l'avocat du paulinisme, ou voir en lui, avec Holsten, le conciliateur neutre entre les partis ; tout à choix ! »

La vérité est que les éléments pauliniens dans l'évangile de Luc sont, comme le dit *Weiss*, « dénués de toute tendance polémique contre une conception différente. » C'est qu'ils appartiennent, non à l'enseignement de Paul, mais à celui de Jésus lui-même. Ce n'est point en vue des Juifs et des païens que Jésus a raconté la parabole de l'enfant prodigue. C'est, comme le déclare le texte lui-même, uniquement en vue des péagers et des pharisiens, tels qu'ils existaient de son temps (15.1-2). Ce n'est point par égard pour des païens que Luc a omis le récit de la femme cananéenne, car il était bien plutôt en leur faveur ; et la comparaison des païens avec les petits chiens se trouve dans Marc qui écrivait pour des païens. Les éléments dits pauliniens et les éléments dits judaïques appartiennent avec une égale nécessité au ministère et à l'œuvre de Jésus. La plus grande difficulté de sa mission a précisément été de déposer dans le milieu israélite, encore dominé par la loi, les deux principes de la gratuité et de l'universalité du salut que devait plus tard réaliser son Eglise. Paul, en les développant, n'a fait que prolonger les côtés d'un angle tracé par Jésus lui-même, afin d'y faire rentrer, non plus seulement Israël, mais le monde entier. Tout bon paulinien qu'il était, Luc n'a donc pas -eu besoin d'inventer quoi que ce soit, ni faits, ni paroles. Il s'est borné à trier, dans la masse des matériaux que lui offraient l'enseignement et l'activité de Jésus, ceux qui s'adaptaient le mieux à son but. Il a montré que, si Paul jetait sur les épaules de l'hu-

manité un vêtement neuf, ce vêtement n'était autre que celui que Jésus avait promis et donné au monde. Son paulinisme n'est ni plus ni moins que celui de Jésus lui-même.

## 5. Les sources.

L'auteur n'ayant pas été lui-même témoin des faits qu'il raconte (1.2), et, l'idée d'une révélation directe qu'il aurait, reçue, de toute cette histoire, n'étant plus admise par personne, il y a lieu de se demander à quelles sources il en a puisé la connaissance.

### *I. La source première.*

La source première de nos narrations évangéliques a certainement été l'évangélisation apostolique. Ce n'était point accidentellement que les apôtres avaient été témoins de la vie de leur Maître ; celui-ci les avait choisis et s'était entouré d'eux dans ce but. Jésus les caractérise souvent comme ses témoins attitrés ; ainsi [Luc.24.48](#) : « Vous êtes témoins de ces choses ; » [Act.1.8](#) : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et en Samarie et jusqu'aux bouts de la terre ; » [Jean.15.26-27](#) : « L'Esprit rendra témoignage de moi, et vous aussi vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes dès le commencement avec moi. » Ce fut là le précédent qui dirigea la conduite des apôtres, lorsqu'après l'ascension l'Eglise eut à pourvoir au remplacement de Judas ; comp. [Act.1.21-22](#) : « Il faut donc que d'entre les hommes qui ont été avec nous durant tout le temps que Jésus a vécu au milieu de nous, nous en choisissions un pour être avec nous témoin de sa résurrection. » Lorsque plus tard le récit des Actes ([Act.2.42](#)) parle de la *doctrine des apôtres* (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων) comme d'un des principes de force et d'union de l'Eglise primitive, on ne peut douter que ce terme ne désigne avant tout les narrations apostoliques de la vie et des enseignements de Jésus. C'était alors la

seule dogmatique, le seul catéchisme des croyants. « Ces souvenirs étaient, comme l'a dit *Lange*, le ciel de l'Eglise. » Elle s'y replongeait dans chacun de ses cultes.

C'est précisément à cette idée-là que nous conduisent les premières lignes de notre évangile : « Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, *selon que nous les ont transmises* ceux qui en ont été les témoins oculaires et qui sont devenus les serviteurs de la Parole... »

Le fait que nous signalons ici est généralement admis à cette heure<sup>a</sup>. Et, comme le mode de narration des premiers témoins, dont parle le v. 2 (παρέδοσαν), est expressément opposé aux narrations écrites mentionnées au v. 1 (ἀνατάξασθαι διήγησιν), nous concluons de cette antithèse, contrairement au jugement de *Weiss* et de *Holtzmann*, que le παραδιδόναι, *transmettre*, du v. 2, ne peut désigner qu'une narration *orale* et ne saurait renfermer l'idée de *rédactions* apostoliques, telles, par exemple, qu'un écrit de l'apôtre Matthieu ; d'autant plus qu'à l'antithèse du mode de narration s'ajoute celle des personnes : des αὐτόπται, les témoins oculaires, d'une part, et des πολλοί, les nombreux rédacteurs, de l'autre. Mais la question qui importe ici est de savoir par quel moyen Luc est arrivé à la possession de cette tradition apostolique non écrite. On a cru parfois qu'il voulait indiquer cet intermédiaire, quand il mentionne les écrits des πολλοί (v. 1). *Keim* va jusqu'à dire : « Luc déclare dans son prologue n'avoir employé que des matériaux écrits » (*Gesch. Jesu*, 3<sup>te</sup> Bearb., p. 34). Mais Luc ne dit pas du tout que ces écrits lui aient servi de source, encore bien moins qu'ils aient été sa source unique. Il connaissait leur existence : voilà tout ce

---

<sup>a</sup>*Holtzmann* (*Die synopt, Evang.* p. 52) : « C'est un fait qui passe actuellement pour admis que la tradition orale doit être envisagée comme la base la plus profonde de la littérature évangélique tout entière. » *Reuss* (*Hist. évang.*, p. 4) : « La littérature historique dans l'Eglise primitive se rattache de la manière la plus immédiate aux souvenirs recueillis par les apôtres et leurs amis, aussitôt après leur séparation d'avec leur Maître. » *Köstlin* : « Tous les évangiles synoptiques, le troisième non excepté, ne sont, à parler strictement, que la fixation écrite d'une tradition qui, durant un long temps, avait existé et s'était transmise sous forme de narration orale. » (Cité par *Holtzmann*, p. 53.)

qu'impliquent ses paroles.

Ce n'est pas dans le v. 1 que nous devons chercher l'indication qu'il a voulu donner des moyens par lesquels il est parvenu à la possession des narrations apostoliques mentionnées au v. 2 ; c'est dans le v. 3. Il déclare ici qu'il a pris des renseignements personnels aussi exacts et aussi complets qu'il lui a été possible. Le terme de παρακολουθεῖν, suivre une chose, d'où : s'en informer, peut comprendre des informations orales et des renseignements écrits. Luc, nous l'avons vu, doit avoir passé deux années, de l'été 59 à l'automne 64, en Palestine. Il avait donc pu s'entretenir avec des témoins de la vie de Jésus, comme aussi se procurer sur place des écrits détachés ou même des rédactions plus ou moins complètes de l'histoire du Seigneur et de ses enseignements. C'est ici que pourraient se placer les écrits des πολλοί, s'il en a réellement fait usage, ainsi que certaines rédactions apostoliques, s'il en existait déjà à cette époque, ce qu'il ne dit point et semble plutôt nier (comp. le contraste entre v. 1 et 2). Le brusque changement du style qui passe tout à coup au v. 5 du langage le plus classique (v. 1-4) à un grec saturé d'araméismes, ne permet pas de douter qu'il n'ait trouvé les récits de l'enfance déjà rédigés et qu'il ne les ait insérés à peu près tels quels.

Mais il ne faut, pas oublier que ce caractère hébraïsant du style se retrouve dans le livre presque tout entier, d'une manière plus ou moins prononcée. C'est là un fait important auquel la critique ne me paraît pas avoir accordé jusqu'ici une attention suffisante. Il est cependant aisé à constater, et il est d'autant plus frappant que les passages parallèles de Marc et de Matthieu ne présentent en général rien de semblable. Que l'on veuille bien comparer les passages suivants :

Dans la partie de l'avènement du Messie : [3.20](#) ;

Dans celle du ministère galiléen : [5.1,12,17](#) ; [7.11,12,28](#) ; [8.1,22,40](#) ; [9.18,28](#).

Dans le récit du voyage à Jérusalem : 9.51; 10.38; 11.1,14; 13.11; 14.1; 17.11; 18.6,35; 19.2,15.

Dans celui du séjour à Jérusalem : 19.29; 20.1,11-12;

Dans celui de la résurrection : 24.4,15,30,51.

La fin du ch. 14, les ch. 15 et 16 et le récit de la Passion sont seuls exempts d'araméismes<sup>a</sup>.

On doit conclure de là que Luc possédait et employait, non seulement pour les récits de l'enfance, mais en général pour une grande partie du ministère de Jésus, des sources soit araméennes, qu'il, a traduites lui-même, soit grecques, mais calquées sur l'araméen, sources dont il a tenu à conserver le cachet particulier, et qu'il a fait entrer dans son récit sous leur forme primitive, comme l'a fait, par exemple, Augustin Thierry, en conservant autant que possible la teneur de ses sources du moyen-âge dans ses *Récits mérovingiens* et dans *l'Histoire de la conquête de l'Angleterre*<sup>b</sup>.

On a fait diverses hypothèses au sujet de ces sources particulières dont Luc doit s'être servi. *Schleiermacher*, par une fine analyse de notre évangile, a cherché à prouver que cet écrit était un composé d'une foule de récits détachés et anecdotiques, que l'auteur aurait reliés avec art les uns aux autres. Mais, l'ouvrage de Luc ne fait point l'effet d'une mosaïque. L'unité de style, d'esprit et de plan que l'on y découvre est incompatible avec un pareil mode de composition. — *Kæstlin* a cru devoir admettre une source d'origine samaritaine pour les récits dont le théâtre est la Samarie ou dans lesquels des Samaritains jouent un rôle; comme si l'on devait imaginer une source abyssine pour le récit de l'eunuque éthiopien dans les Actes

---

<sup>a</sup>Nous ne citerons point les passages où se trouvent certaines expressions hellénistiques ordinairement employées pour rendre des locutions hébraïques connues, comme πρόσωπον λαμβάνειν, etc. Mais nous ajouterons certaines locutions propres à Luc que fait ressortir *Holtzmann* (p. 332 et, 333) : ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ou κυρίου; τιθέναι εἰς τὰ ὦτα; λόγοι τῆς χάριτος · ποιεῖν ἐκδίχῃσιν · βάπτισμα βαπτίζεσθαι · υἱοὶ ἀναστάσεως · ἐργάται ἀδικίας, etc. etc;

<sup>b</sup>8<sup>e</sup> éd. t. I, p. 9 : « Quant au récit, je me suis tenu aussi près qu'il m'a été possible du langage des anciens historiens. »

ou une source syro-phénicienne pour celui de la femme cananéenne dans Marc et Matthieu ! — *Kühnöl* envisageait la partie 9.51 à 18.14 comme un écrit à part, inséré par Luc dans son ouvrage, une *gnomonologie*, ou collection des préceptes de Jésus. Mais nous verrons que cette partie rentre d'une manière nécessaire dans la trame du récit. — *Keim* admet des sources pauliniennes, entre autres celle d'où Luc aurait tiré le récit de l'institution de la sainte Cène ; mais dans ce cas il n'y aurait pas tant de différences de détail entre son récit et celui de Paul (1Cor.11). — *Volkmar* a parlé d'une source essénienne, d'un *Evangelium pauperum*, d'où Luc aurait tiré ses passages sur le devoir du renoncement volontaire à la richesse. Un grand nombre admettent aussi, en raison de ces derniers passages, une source ébionite. Nous verrons que ces hypothèses ne sont pas nécessaires, puisque ces paroles ont des parallèles ou des équivalents dans Marc et Matthieu.

Du reste, toutes ces questions ne sont que secondaires en comparaison de celle-ci : Faut-il ranger parmi les sources de Luc nos deux autres évangiles synoptiques ou l'un des deux ? ou, sinon, l'un des écrits aujourd'hui perdus, qui ont servi à leur composition ?

Cette question se soulève nécessairement à l'occasion des ressemblances frappantes que l'on remarque au premier coup d'œil entre Luc et nos deux autres synoptiques. Ressemblance de *plan* : l'opposition tranchée d'un ministère galiléen continu et d'un séjour final unique à Jérusalem ; ressemblance quant à certaines *séries de récit*, qui se retrouvent absolument les mêmes dans les trois narrations ; ressemblance jusques dans les *phrases* et les *expressions*. On conclut de ces coïncidences, qui ne peuvent être accidentelles, que si l'écrit de Luc n'a pas servi de source aux deux autres, il doit être lui-même tiré de ceux-ci ou que du moins il doit être puisé en partie aux sources dont on s'est servi pour les composer.



## II. Emploi des autres synoptiques par Luc.

Bien peu d'écrivains ont soutenu l'antériorité de Luc par rapport aux deux autres. On cite Bèze, Gfrörer<sup>a</sup> et quelques autres. Comme Luc parle lui-même d'écrits antérieurs aux siens, on pense généralement qu'il aura travaillé sur Matthieu, ou sur Marc, ou sur tous les deux.

### *Sur Matthieu.*

Strauss<sup>b</sup> envisage Matthieu comme la plus ancienne rédaction de la tradition orale. Cet écrit avait naturellement un caractère judaïsant ; Luc l'a pris pour base et remanié dans un sens paulinien ; Marc a travaillé, au moyen des deux en neutralisant le contraste de leurs tendances. — Hofmann<sup>c</sup> pense également que Matthieu a écrit le premier. Il l'a fait d'abord en araméen, puis en grec ; ce dernier écrit a servi de base à Luc, aussi bien qu'à Marc.

### *Sur Marc.*

Volkmar<sup>d</sup> voit dans Marc la plus ancienne forme écrite, non de la tradition apostolique, mais de l'histoire de Jésus telle que l'a conçue un poète paulinien en l'an 73 (*eine selbstbewusste Poesie auf historischem Grunde*). Ce type a passé dans la tradition ecclésiastique et de là dans les autres synoptiques. Un judéo-chrétien ardent ayant répondu à cet écrit dans un Matthieu primitif de caractère très judaïsant, Luc composa son évangile en se servant de l'écrit de Marc, afin de réaffirmer plus énergiquement le paulinisme qui formait, déjà le fond de celui-ci. — Wilke<sup>e</sup> pense également que Marc est l'initiateur de la rédaction évangélique et que les deux autres ont remanié et amplifié son ouvrage, tout en le gâtant.

<sup>a</sup>*Geschichte des Urchristenthums*, 1838.

<sup>b</sup>*Leben Jesu für das deutsche Volk*, 1864.

<sup>c</sup>*Die heilige Schrift N. T.*, IX<sup>ter</sup> Theil, 1881.

<sup>d</sup>*Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866, — *Die Evangelien oder Markus und die Synopsis*, 1870.

<sup>e</sup>*Der Urevangelist*, 1838.

*Sur Matthieu et Marc.*

D'après *Hug*<sup>a</sup> et la plupart des théologiens catholiques modernes (*Bisping, Schanz*), le premier écrit évangélique a été notre Matthieu canonique, que Marc a abrégé. Luc a travaillé sur ces deux sources réunies. — Selon *Klostermann*<sup>b</sup> la tradition orale a servi de source à Matthieu ; Marc a remanié le récit de Matthieu en le précisant au moyen des narrations de Pierre, et Luc a travaillé le sien au moyen des écrits de ses deux devanciers.

*Keil*<sup>c</sup> suit la même voie. — De même, quoiqu'à un tout autre point de vue, *Hilgenfeld* et *Holsten*. Selon le professeur de Iéna<sup>d</sup>, le premier écrit évangélique était judéo-chrétien, particulariste et légal ; c'était l'*évangile des Hébreux* dont parlent les Pères. Notre Matthieu est cet évangile, remanié déjà dans un sens universaliste. Ce même écrit, retravaillé une seconde fois au moyen d'un évangile de Pierre dans un sens encore moins judaïsant, est devenu notre Marc. Enfin Luc, se servant de ces deux écrits et d'autres sources encore, a composé un évangile décidément paulinien. — *M. d'Eichthal Les Evangiles.*, 1851. se rapproche beaucoup d'Hilgenfeld. Marc provient du Matthieu primitif, qui a subi un remaniement en vue des païens. Luc dépend de Marc dans la 1<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> partie. Quant à la seconde (ch. 10 à 18), c'est de Matthieu qu'elle a été tirée. Outre cela, des sources pauliniennes et mystiques ont été employées.

Selon *Holsten*<sup>e</sup> Luc vient aussi en dernier, mais comme conciliateur des deux autres. Le plus ancien des trois serait Matthieu, composé sur un évangile de Pierre, qui représentait un judéo-christianisme modéré, comme celui de cet apôtre. Marc fut travaillé sur celui-là dans le but d'enseigner l'abrogation de la loi ; c'est l'évangile proprement paulinien. Luc a travaillé en troisième ; il remplit l'office de médiateur, que le chef de l'école

---

<sup>a</sup>*Einleitung in die Schriften des N. T.*, 1808.

<sup>b</sup>*Markusevangelium*, 1867.

<sup>c</sup>Dans ses *Commentaires : Matthæus*, 1877 ; *Marcus und Lucas*, 1879.

<sup>d</sup>*Die Evangelien nach ihrer Entstehung*, 1854 ; *Historisch-critische Einl. in das N. T.*, 1875.

<sup>e</sup>*Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts*, 1886.

attribuait à Marc ; c'est lui qui neutralise le contraste dogmatique entre les deux autres.

*Ritschl*<sup>a</sup>, dans un article qui a fait sensation, a fortement insisté sur l'originalité et la priorité de Marc. C'est sur la base de cet évangile qu'a été travaillé Matthieu. Luc repose sur les deux. — Enfin *Simons*<sup>b</sup> a publié récemment une étude d'après laquelle Luc aurait travaillé principalement sur Marc, secondairement sur Matthieu. Puis il a eu des sources particulières pour les morceaux qui lui sont propres.

Tous ces systèmes, qui admettent la dépendance de Luc à l'égard de l'un des deux autres synoptiques ou de tous deux, se heurtent à d'insurmontables difficultés.

1° Ils obligent à admettre ces deux impossibilités psychologiques : l'une, que Luc a volontairement et gravement altéré les faits, tels qu'il les trouvait racontés dans sa ou ses sources ; l'autre, qu'il a fréquemment substitué aux paroles de Jésus, qu'il avait devant lui toutes rédigées, des paroles entièrement différentes soit quant à la teneur, soit même quant à la pensée. Ces deux faits, dont nous rencontrerons tout du long la preuve dans l'exégèse, me paraissent moralement inadmissibles, la foi en Jésus supposée chez le narrateur.

Déjà dans la reproduction d'une histoire tout ordinaire, que penserait-on de celui qui, la trouvant consignée dans un document respectable, se permettrait de la modifier à sa guise ? Mais surtout lorsqu'il s'agit de discours, et de discours revêtus d'une divine autorité aux yeux des lecteurs et du rédacteur lui-même, comment concevoir un mode de reproduction aussi fantaisiste ? On copie des discours si on les croit authentiques ; on les compose d'un jet si on n'y croit pas. Le mode intermédiaire supposé par l'hypothèse que nous examinons, trois mots de copie, trois mots de pure invention, est d'une impossibilité morale absolue.

---

<sup>a</sup>*Theologische Jahrbücher*, 1851.

<sup>b</sup>*Hat der dritte Evangelist den canonischen Matthæus benutzt ?* 1881.

Nous citerons quelques exemples pour faire toucher au doigt la vérité de ce que nous disons ici :

Si Luc connaissait et employait Matthieu, pouvait-il écrire l'histoire de l'enfance comme il le fait (ch. 1 et 2) ? Keim répond lui-même : Non ! — Se permettrait-il d'intervertir l'ordre des trois tentations, de changer de son chef la teneur de l'allocution divine dans le baptême de Jésus et dans la transfiguration, de supprimer le nom de Matthieu dans le récit de la vocation de cet apôtre pour y substituer (supposons même d'après un autre récit, comme celui de Marc) le nom de Lévi, de placer dans un *autre* jour du sabbat un récit que Matthieu dit expressément avoir eu lieu dans le *même* sabbat que le précédent ? — Quant aux discours, les changements sont souvent si minutieux, si insignifiants, qu'ils en deviennent puérils (voir la parabole du semeur) ; d'autres fois ils sont si graves, pénètrent si avant dans le fond de la pensée elle-même, qu'un tel mode de copie se rapprocherait de la falsification. Ainsi dans la reproduction des béatitudes au commencement du sermon sur la montagne, dans l'addition des deux versets 39 et 40 dans ce même ch. 6 (comp. Matthieu). Comp. aussi le passage [Luc.12.47-48](#) avec son parall. dans Matthieu. — Il n'en est pas autrement de la relation de Luc avec Marc. Luc place l'expulsion des vendeurs au jour des Rameaux, tandis que Marc la place expressément au lendemain ; Luc place la guérison de l'aveugle de Jéricho avant, Marc après le passage dans cette ville (les explications de ce changement chez *Weiss* et *Holtzmann* sont puérides). Comment déduire de Marc le récit que fait Luc de la tentation, ou admettre que de Marc provienne cette forme chez Luc (9.3) : « Rien, pas même un bâton, » tandis que Marc fait dire à Jésus : « Rien, si ce n'est un bâton, » etc., etc. Que l'on compare encore le récit de la transfiguration ou celui de la guérison de l'enfant lunatique chez Luc avec les mêmes récits chez Marc ! Ici encore, d'ailleurs, les modifications les plus insignifiantes de termes et de constructions alterneraient chez Luc avec le procédé de copie le plus littéral.

On dira, pour justifier ces changements, que le rédacteur avait d'autres sources qui pouvaient renfermer les phrases ou les expressions qu'il sub-

stitue à celles de sa source principale. Mais ces phrases et expressions nouvelles ne pouvaient se trouver seules dans ce document secondaire ; il devait renfermer le récit ou le discours tout entier. A quoi nous sert-il dans ce cas de recourir encore à l'emploi des autres synoptiques, qui devient plus gênant qu'utile, et qui conduit à admettre un travail absolument artificiel, d'après lequel l'évangéliste puisait dans ses documents ici un mot, ici un autre, en les accouplant tant bien que mal d'après le procédé que *Schleiermacher* a ; si spirituellement stigmatisé en réfutant l'hypothèse de l'Évangile primitif d'Eichhorn<sup>a</sup> et que *Lange* caractérise bien en disant : « Le procédé de la mort pour expliquer l'œuvre de la vie. »

2° Il est bien difficile d'expliquer pourquoi, si Luc a eu sous les yeux les deux autres évangiles, il a omis un si grand nombre de faits ou de paroles qui n'avaient pas moins d'intérêt pour ses lecteurs que ce qu'il leur transmettait. Ainsi la grande lacune de deux chapitres de Matthieu (14.22 à 16.12) et de Marc (6.4-6 à 8.26), à la suite de la multiplication des pains (après Luc.9.17), lacune que les explications proposées par *Reuss*, *Weiss*, *Holtzmann* n'expliquent point ; ou bien l'omission d'une parole comme celle de Matthieu.11.28 : « Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés... », cadrant si bien avec l'esprit de l'évangile de Luc ; omission que *Holtzmann* cherche à justifier par la répugnance que les termes suivants de *joug* et de *fardeau* inspiraient à Luc, comme si Luc ne parlait pas lui-même de la permanence de la loi (16.17) ! D'où viendrait encore l'omission chez Luc de ces mots significatifs de Marc qui convenaient si bien pour les païens : « Le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat, » s'il les avait sous les yeux (Marc.2.27 ; comp. Luc.6.5), etc., etc. ?

3° Les araméismes dont est parsemé l'évangile de Luc. dans presque toutes ses parties, indiquent des sources autres que nos deux autres synoptiques, qui n'offrent dans les parallèles rien de pareil. Ou bien il faudrait admettre que Luc, écrivant pour des lecteurs grecs, s'est complu à in-

---

<sup>a</sup>*Ueber die Schriften des Lukas*, p. 6.

roduire dans son texte ces formes étrangères et malsonnantes pour leurs oreilles, qu'avait évitées Matthieu lui-même écrivant pour des chrétiens d'origine juive<sup>a</sup> !

Toutes ces différences, substitutions de termes équivalents, modifications dans le récit des faits, adjonctions, omissions, s'expliquent sans peine si on se les représente comme le résultat accidentel d'une tradition orale, toujours plus ou moins libre ; elles perdent le caractère de gravité qu'elles auraient certainement dans la supposition d'une source écrite, modifiée avec intention et réflexion. *Keim* a bien jugé lorsqu'il a dit : « L'emploi simple des évangélistes l'un par l'autre, encore défendu par Baur, se réfute par le fait que les textes sont trop différents » (*Gesch. Jesu*, I, p. 74).

### III. Emploi de sources communes maintenant perdues.

Si Luc n'a pas travaillé sur les écrits de Matthieu et de Marc, peut-être s'est-il servi des mêmes documents qu'ils employaient et qui n'existent plus à cette heure. Cette hypothèse pourrait expliquer plus facilement les ressemblances et les dissemblances qui nous frappent en étudiant ces trois écrits. Elle se présente dans l'histoire de la critique sous des formes très diverses. Luc aurait travaillé sur un ou plusieurs documents :

*Sur un évangile primitif.*

*Lessing*<sup>b</sup> avait déjà présenté l'évangile des Hébreux comme la source première de nos trois synoptiques. — *Eichhorn*<sup>c</sup> supposa qu'il devait avoir existé primitivement un écrit composé par les apôtres après la Pentecôte

---

<sup>a</sup>Voir la liste ⇒. Nous ne rappelons ici que trois ou quatre exemples :

- *Luc.5.1* : ἐγένετο... καὶ αὐτός ἦν... καὶ εἶδε. Comp. *Matthieu.4.18* : περιπατῶν δὲ εἶδε.
- *Luc.8.22* : καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτός. Comp. *Matth.8.18* : ἰδὼν δέ... ἐκέλευσεν...
- *Luc.20.11* : καὶ προσέθετο πέμψαι ἕτερον... Comp. *Matth.21.36* : πάλιν ἀπέστειλε ἄλλους. *Marc.12.4* : καὶ πάλιν ἀπέστειλε πρὸς...

<sup>b</sup>*Neue Hypothèse über die Evangelisten* ; éd. Lachmann, t. XI, §53.

<sup>c</sup>*Einleitung in das N. T.*, 1804.

et renfermant un sommaire du ministère de Jésus en araméen, plus tard en grec. Cet écrit devait servir de guide aux évangélistes dans leurs prédications. Pour le reconstruire, nous n'avons qu'à réunir les 42 sections que nos synoptiques ont en commun. C'est cet *évangile primitif* qui a été leur principale source à tous trois. — Mais dans ces deux suppositions de Lessing et d'Eichhorn, comment expliquer les grandes différences entre ces trois écrits qui dérivent pourtant de la même source ? Il fallut supposer des écrits intermédiaires ; et à la fin on dut les accumuler tellement que l'édifice croula sous le poids de l'échafaudage destiné à le soutenir.

Baur, poursuivant l'idée de Lessing, envisagea comme source primitive l'évangile des Hébreux, un Matthieu absolument judaïsant. A celui-ci on opposa un Proto-Luc (le Luc de Marcion) ou notre Luc lui-même, comme représentant le paulinisme ; Marc fut composé dans l'intention de neutraliser le contraste et d'amener la conciliation entre les deux partis opposés.

Bleek et de Wette<sup>a</sup> substituèrent à l'hypothèse d'Eichhorn celle d'un évangile composé en Galilée qui aurait servi de source commune à nos deux grands synoptiques ; Marc serait un abrégé de ces deux derniers. Mais la difficulté sous laquelle a succombé l'évangile primitif d'Eichhorn n'est point diminuée par là ; au contraire, elle est aggravée par toutes les preuves qui s'élèvent contre la dépendance de Marc par rapport aux deux autres. Cette fausse notion de l'origine de Marc a complètement gâté l'interprétation de cet écrit chez ces deux exégètes.

Une seule source perdue ne suffisant point pour résoudre le problème, on en a cherché une seconde, l'une devant servir à expliquer la matière historique commune à tous les trois ; l'autre, la matière didactique commune à nos deux grands synoptiques, les discours de Jésus.

*Sur un Proto-Matthieu et un Proto-Marc.*

---

<sup>a</sup>Dans leurs *Einleitungen*.

*Schleiermacher* fraya la voie. Dans un travail remarquable, publié en 1832<sup>a</sup>, il chercha à démontrer que les deux témoignages de Papias sur Marc et sur Matthieu ne pouvaient se rapporter à ces deux évangiles tels que nous les possédons ; que ces témoignages impliquent plutôt l'existence de deux écrits plus anciens, dont l'un, un Matthieu primitif, était en araméen et exposait les enseignements de Jésus sans raconter son histoire, et dont l'autre, un Marc primitif, était un écrit beaucoup moins bien ordonné que ne l'est notre Marc actuel. De là à un dernier pas, il n'y avait plus loin. Il fut fait, à peu près en même temps et d'une manière analogue, par *Credner* et *Weisse*. Le premier<sup>b</sup> trouve dans le Marc primitif découvert par *Schleiermacher* la source commune de la matière historique renfermée dans nos trois synoptiques, et dans le Matthieu primitif, découvert par le même, la source des discours de Jésus communs à Matthieu et à Luc. Le second<sup>c</sup> fait de même, seulement avec une modification qui le fait rentrer dans la catégorie suivante : la grande source narrative n'est pas, selon lui, un Proto-Marc, mais tout simplement notre Marc canonique.

L'hypothèse de *Credner* a été très favorablement accueillie. Elle forme le fond des systèmes de *Reuss*<sup>d</sup>, *Holtzmann*<sup>e</sup>, *Weizsäcker*<sup>f</sup>, *Beyschlag*<sup>g</sup>, de *Pressense*<sup>h</sup>. Pour tous ces écrivains, le Proto-Marc remplace en quelque sorte l'évangile primitif d'Eichhorn ou l'évangile galiléen de Bleek. En même temps tous admettent que le Matthieu primitif ou les Logia dont a parlé Papias sont une seconde source pour Matthieu et Luc, source à laquelle ils ont puisé les discours de Jésus qu'ils ont en commun. Seulement les opinions de ces critiques divergent plus ou moins considérablement quand il

<sup>a</sup>*Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, dans *Stud. u. Kritik.*, 1832.

<sup>b</sup>*Einleitung*, 1836.

<sup>c</sup>*Evangelische Geschichte*, 1838. *Die Evangelien-Frage*, 1856.

<sup>d</sup>*Geschichte der heil. Schr. N. T.*, 3<sup>e</sup> éd., 1860.

<sup>e</sup>*Die synopt. Evangelien*, 1863.

<sup>f</sup>*Untersuchungen über die evang. Gesch.*, 1864.

<sup>g</sup>*Die apostolische Spruchsammlung*, dans *Stud. u. Kritik.*, 1881.

<sup>h</sup>*Jésus-Christ, son temps*, etc. 1884 (7<sup>e</sup> éd.), p. 222 : « Notre troisième évangile combine le texte primitif des Logia avec le Marc primitif. »



s'agit d'appliquer cette hypothèse générale à l'explication des faits.

Reuss croit que le Proto-Marc était plus court que notre Marc canonique qui l'a complété et amplifié ; Holtzmann estime au contraire qu'il contenait tous les morceaux que Matthieu et Luc possèdent seuls en commun et qui manquent dans notre Marc canonique. Holtzmann pense que le Proto-Matthieu (les Logia dont parlait Papias) est reproduit assez exactement par Luc dans le récit du voyage à Jérusalem qui remplit les dix chapitres 9.51 à 18.14, tandis que Weizsäcker retrouve plutôt le Proto-Matthieu dans les cinq grands discours que notre Matthieu canonique a conservés : le sermon sur la montagne (ch. 5 à 7, l'instruction aux Douze (ch. 10), le recueil des paraboles sur le royaume des cieux (ch. 13), le discours sur le gouvernement de la société nouvelle (ch. 18) et celui sur le jugement d'Israël et du monde entier (ch. 24 et 25).

Selon Beyschlag, il n'y a pas eu un Proto-Marc seulement, il y en a eu deux. Celui qui a été la source commune de Luc, ainsi que de notre Matthieu et de notre Marc canoniques, était déjà lui-même un remaniement, accompli en Palestine peu avant la guerre juive, d'un pro-Proto-Marc, simple recueil de faits détachés, rédigé d'après les récits de Pierre. Après avoir reçu en Palestine l'ordre historique qui lui manquait, cet écrit a servi de source commune à nos deux grands synoptiques et à notre Marc lui-même qui n'a reçu qu'à Rome et en vue des païens sa forme définitive. L'opinion de Reuss sur le Proto-Marc n'a été adoptée par personne ; elle repose sur une interprétation évidemment fautive du οὐ μέντοι τάξει (*mais non avec ordre*) de Papias relativement à Marc. Celle de Holtzmann vient d'être abandonnée par lui-même. Il renonce à l'hypothèse d'un Proto-Marc pour la remplacer par celle de l'emploi de Matthieu par Luc. C'est ainsi qu'il explique maintenant avec Simons les morceaux que Luc possède en commun avec Matthieu à l'exclusion de Marc. Du reste il est très invraisemblable que, si c'était, Luc qui avait reproduit fidèlement les Logia de Matthieu d'après leur teneur originale, on n'eût pas donné à son évangile

le nom de cet apôtre, plutôt que de l'appliquer au premier évangile dans lequel le vrai écrit de Matthieu se trouverait si profondément modifié.

Si l'on accepte l'opinion de Weizsäcker, il faut admettre que le contenu de la partie de [Luc.9.51](#) à [18.14](#) est le résultat d'une dislocation arbitraire des cinq grands discours que nous a conservés notre Matthieu, conformément à la vraie forme des Logia. Tous ces entretiens de Jésus rapportés dans cette partie de Luc, avec les occasions qui y ont donné lieu, ne seraient qu'un arrangement dû à sa faculté créatrice, mise en jeu par les circonstances du moment où il vivait. Et ce serait là ce que l'auteur appellerait dans son prologue écrire *exactement et par ordre*, sur le fondement d'informations prises ! On concevrait encore plus aisément le procédé inverse qu'admettait Holtzmann, d'après lequel ce serait Luc qui aurait reproduit la vraie forme des Logia, et l'auteur de notre Matthieu canonique qui aurait groupé en grands discours ces enseignements particuliers. Mais nous venons de constater que l'une de ces formes de l'hypothèse est aussi inadmissible que l'autre.

Nous n'avons pas à nous préoccuper spécialement ici du système de Beyschlag relativement au second évangile. Nous observerons seulement qu'il statue deux Proto-Marc au moment même où Holtzmann, qui avait le plus habilement défendu l'existence d'un seul, y renonce absolument. Mais ce recours à des écrits antérieurs ne peut pas plus conduire à une solution satisfaisante du problème que l'emploi de nos évangiles actuels, par la raison toute simple que l'on ne fait ainsi que reculer la difficulté. Il n'est pas plus aisé d'expliquer comment nos évangiles, si différents l'un de l'autre, seraient provenus de sources identiques, sans les manipulations les plus arbitraires, qu'il ne l'est d'expliquer comment ils seraient provenus l'un de l'autre.

#### IV. Systèmes de dépendance mixtes.

cette troisième classe comprend les critiques qui recourent à la fois à nos évangiles existants et à des sources aujourd'hui perdues.

C'est ici que vient se placer en premier lieu *Weisse*<sup>a</sup> qui dérive nos trois synoptiques de deux sources : notre Marc canonique et la collection des discours ou le Matthieu primitif. Son système diffère de celui de Credner et des précédents par la suppression de tout Proto-Marc.

A cette classe appartiennent également *Ewald*<sup>b</sup> et *Meyer* (dans ses *Commentaires*, dernières éditions), qui assignent à Luc pour sources principales les Logia de Matthieu et notre Marc, et qui à ces sources principales ajoutent différents écrits particuliers (généalogie, récits de l'enfance, etc.). Ewald parle spécialement d'un écrit évangélique émanant, du diacre Philippe et d'autres semblables. — De même MM. *G. Meyer*<sup>c</sup> et *Sabatier*<sup>d</sup>, l'un en ajoutant aux deux mêmes sources principales un écrit, perdu d'où proviennent les parties propres à Luc ; le second en supposant, comme Ewald, que l'auteur de cet écrit particulier, dans lequel était surtout décrite la carrière missionnaire de Jésus, était le diacre Philippe chez lequel Luc s'était arrêté à Césarée en passant dans cette ville avec saint Paul, en 59.

D'après *Keim*<sup>e</sup> la première source de Luc a été un grand évangile judéo-chrétien ébionite, très ressemblant à Matthieu et dépendant de lui ; puis Matthieu lui-même sous sa forme primitive ; de plus une source samaritaine, d'où sont tirés les récits où les Samaritains jouent un rôle (!), ainsi que l'envoi des soixante-dix disciples ; enfin des sources pauliniennes aujourd'hui indéterminables.

---

<sup>a</sup>Voir p. 50, note 2.

<sup>b</sup>*Jahrb. f. bibl. Wissenschaft*,

<sup>c</sup>*La question synoptique*. 1878.

<sup>d</sup>*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 781 et suiv.

<sup>e</sup>*Geschichte Jesu*, I, p. 72, 77.

Dans ce groupe il faut encore placer *Wendt*,<sup>a</sup> qui attribue à Luc l'emploi des récits de Pierre rédigés par Marc, celui des Logia et une lecture fugitive de Matthieu. Puis *Nösgen*<sup>b</sup> d'après lequel Luc s'est servi de Marc, des Logia de Matthieu contenant l'histoire de Jésus aussi bien que ses discours, et enfin de traditions orales provenant de Jacques, le frère de Jésus que Luc doit avoir rencontré à Jérusalem. — *Grau*<sup>c</sup> pense aussi que Luc a eu en mains Marc, contenant les souvenirs de Pierre, et les Logia sous une forme remaniée en vue des païens. — *Lipsius*<sup>d</sup> croit 1° à une source narrative perdue, composée après l'an 70 (au fond le Proto-Marc), qu'ont employée les trois synoptiques, et 2° à une source pour les discours de Matthieu et de Luc, composée entre 66 et 70 (au fond les Logia de Matthieu), et que notre Matthieu a employée sous sa forme primitive. Luc a employé outre la première source cette seconde sous une forme entièrement remaniée, et de plus Marc lui-même.

Mais dans ce système le travail de beaucoup le plus approfondi et le plus complet est celui de *B. Weiss*<sup>e</sup>. Dans une série d'études préliminaires, puis dans ses *Commentaires sur les synoptiques*, et enfin dans son *Introduction au N. T.*, il a repris le travail au point où *Weisse* l'avait amené, mais en apportant deux changements essentiels au point de vue de celui-ci :

La source principale est à ses yeux non plus Marc, mais le Matthieu primitif, apostolique, ouvrage qui, selon Weiss, ne contenait pas seulement des discours, mais aussi des faits historiques de la vie de Jésus. Les narrations renfermées dans cet écrit s'arrêtaient avant le récit de la Passion ; Weiss le constate par ce fait : que dès ce moment les récits de Marc et de Luc, qui jusque-là dépendaient tous deux du Matthieu apostolique, diffèrent considérablement et n'ont par conséquent plus de source com-

---

<sup>a</sup>*Die Lehre Jesu*, t. I.

<sup>b</sup>*Stud. u. Krit.*, 1876-1880.

<sup>c</sup>*Entwickel.-Gesch. des N. T. Schriftthums*, 1871.

<sup>d</sup>Voir *Feine* : *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1885.

<sup>e</sup>*Jahrb. f. deutsch. Theol.*, 1864.— *Das Markusevang. u. seine syn. Parallelen*, 1872. — *Das Matthäusevang.*, 1876. — *Lehrb. der Einl. in das N. T.*, 1886.

mune. On comprend qu'une fois cette source *historique* admise, il n'y ait plus lieu à maintenir l'idée d'un Proto-Marc. La vraie source des éléments narratifs, aussi bien que didactiques, est trouvée. Cependant il y a entre nos synoptiques certaines relations qui exigent que l'on attribue à Marc une autre position que celle que lui donnait Weisse. Celui-ci en faisait un ouvrage complètement original. Weiss lui assigne une position à la fois originale et dépendante. Selon lui Marc est original pour autant qu'il dépend des récits de Pierre. Mais, d'autre part, il dépend du Matthieu primitif. Notre Matthieu canonique et Luc dépendent tous deux de Marc et de ce Matthieu apostolique. C'est ce dernier ouvrage qui a fourni la plus grande partie des matériaux synoptiques. Mais c'est Marc qui a apporté, d'après les récits de Pierre, la connaissance de la marche progressive du ministère de Jésus, le cadre dans lequel et Luc et l'auteur du Matthieu canonique ont fait rentrer les récits du Matthieu primitif.

Outre ces deux sources, Luc en a employé une troisième, un écrit perdu qui embrassait toute la vie du Sauveur, et qui renfermait tous les faits et toutes les paraboles qui sont, propres au troisième évangile. On ne peut rien dire de cette troisième source, si ce n'est que toute sa manière de raconter prouve clairement qu'elle provenait du côté judéo-chrétien (*Einl.*, p. 543).

La dernière phase de la critique est caractérisée par le changement de front de *Holtzmann*, ainsi qu'il s'est exprimé lui-même. A la suite de l'écrit de *Simons*, il a renoncé à l'hypothèse d'un Proto-Marc et y a substitué l'emploi de notre Matthieu canonique lui-même par l'auteur du troisième évangile, emploi qu'il avait nié jusqu'alors. Le Proto-Marc avait servi à expliquer les morceaux communs à Matthieu et à Luc, qui ne se trouvent pas dans notre Marc ; *Holtzmann* juge maintenant plus simple d'admettre que Luc les a tirés de Matthieu, rétractant ainsi tout ce qu'il avait dit lui-même sur l'impossibilité de l'emploi de l'un de ces évangiles par l'auteur

de l'autre<sup>a</sup>.

Ces systèmes mixtes ne sont naturellement, à l'abri d'aucune des objections que suscitent les systèmes compris dans les deux classes précédentes. Il reste surtout l'impossibilité de comprendre comment des récits et des paroles parallèles auraient passé avec de si grandes différences d'un écrit dans l'autre. On allègue le fait que les Pères citent dans leurs ouvrages les paroles de Jésus avec la plus grande liberté. Mais il ne résulte pas de là que dans des documents comme nos évangiles, qui étaient destinés à conserver textuellement ces paroles, une pareille manière de les reproduire pût être envisagée comme licite. Citer n'est pas transcrire. Jamais on ne fera comprendre comment des évangélistes croyants auraient pu procéder de cette manière dans leur œuvre de narrateurs. Ils ne pouvaient faire des actes et des enseignements de Jésus tout à la fois l'objet et le produit de leur foi. Devons-nous donc croire Weiss, quand il prétend que les pauvres *spirituels* de [Matthieu.5.3](#), ont été transformés volontairement par Luc en pauvres temporels ([Luc.6.20](#)) ? quand il nous affirme que les quatre οὐαί, *malheur !* ont été ajoutés par lui à la suite des béatitudes comme « un développement littéraire, » une application libre aux besoins de son temps ? ou quand il nous explique que, si Luc a retranché la troisième demande de l'oraison dominicale et la seconde partie de la sixième, c'est qu'il les jugeait superflues, et puis aussi dans le but de faciliter la mémorisation de cette prière ; — et pourtant il vient de rappeler que c'est Jésus qui a ordonné de prier ainsi ; « *quand vous priez, dites ;* — et autres explications semblables qui reviennent à toutes les pages.

A de telles objections Weiss répond qu'en tout, cas l'on doit reconnaître que la teneur des paroles du Seigneur a été modifiée et qu'il est parfaitement égal que ces changements soient dus à la tradition orale ou

---

<sup>a</sup>*Die synopt. Evang.*, p. 163 et suiv., en particulier ces mots : « A notre point de vue donc la question de savoir si Matthieu a employé Luc, ou Luc Matthieu, doit se décider dans ce sens que ni l'une ni l'autre de ces alternatives n'est possible, encore bien moins vraisemblable » (p. 164).

à la plume des évangélistes<sup>a</sup>. A cela *Wetzel*<sup>b</sup> a déjà répondu que ces deux genres de modification ont une portée toute différente. Si les évangélistes ont rendu les paroles du Seigneur telles qu'elles leur étaient parvenues, leur fidélité reste intacte, lors même que ces paroles auraient subi quelque altération dans la tradition. Mais s'ils ont maltraité un texte écrit qu'ils avaient sous les yeux, s'ils n'ont pas reculé devant des adjonctions de leur invention, devant des suppressions volontaires, etc., on ne voit plus ce que l'Eglise aurait eu à reprocher aux hérétiques qu'elle accusait de falsifier les Ecritures. Et s'il est vrai qu'on rédigeait les discours du Seigneur dans le désir d'en conserver fidèlement la teneur et de les préserver des variations que pouvait y apporter la tradition orale, comment justifier les changements volontaires qu'auraient apportés aux écrits antérieurs nos rédactions évangéliques destinées précisément à garantir l'exacte conservation de ces paroles !

Nous avons déjà fait remarquer que les différences entre les évangélistes ne s'expliquent pas mieux par le recours aux sources communes que par l'emploi qu'auraient fait les évangélistes l'un de l'ouvrage de l'autre. Cela s'applique très particulièrement à la source commune la plus importante dans la plupart des systèmes critiques les plus récents : les Logia de Matthieu. Selon ces systèmes, Luc et Matthieu reproduisent tous deux cette source, mais d'une manière absolument différente ! On croit échapper à cette difficulté en admettant, comme le font *Lipsius* et d'autres, que cet ancien écrit circulait déjà dans la primitive Eglise sous deux formes toutes différentes, dont l'une se trouve reproduite dans les grands corps de discours de saint Matthieu, l'autre dans les entretiens divers retracés dans le récit de voyage de saint Luc (9.51 à 18.28). M. *Sabatier*, pour rendre cette hypothèse plus plausible, appelle ces deux formes perdues des Logia des « traductions divergentes. » Comment ne voit-on pas que c'est là se payer de mots ? Papias a bien parlé sans doute de traductions multiples des Lo-

---

<sup>a</sup>*Matth.* p.62

<sup>b</sup>*Die synopt. Evang.*, 1883, p. 188 et suiv.

gia ; mais le contexte montre qu'il entendait par là de réelles versions de l'araméen en grec, tandis que pour expliquer les deux formes opposées des enseignements de Jésus chez Matthieu et chez Luc, il faut supposer deux ouvrages absolument différents. Or il est tout aussi malaisé de dériver ces deux ouvrages différents de l'écrit unique de l'apôtre Matthieu, qu'il l'est d'expliquer directement par celui-ci les deux formes complètement divergentes de notre Matthieu et de notre Luc.

Je renonce à développer ici les autres raisons particulières qui doivent être alléguées contre le système exposé avec tant de soin et de travail par Weiss<sup>a</sup>, ainsi que contre le système nouveau de Holtzmann. La raison fondamentale est celle qui est exposée dans ce qui précède, et elle doit suffire.

*Beyschlag* s'exprime ainsi : « J'avoue que je ne puis comprendre comment ces deux formes si divergentes — il s'agit des deux paraboles du grand festin et des talents (chez Matthieu et chez Luc) — peuvent être déduites par Weiss d'une forme unique fondamentale, que les deux évangélistes auraient eue sous les yeux. Il m'est impossible de me faire une idée d'une pareille manière de composer les évangiles. Je puis bien me représenter que Jésus ait varié les thèmes de ses paraboles ; je puis admettre aussi que la tradition y ait introduit des modifications en les répétant. Mais je ne puis croire que des chrétiens fidèles et simples, comme l'étaient nos évangélistes, aient fait subir aux paroles du Sauveur, qu'ils avaient sous les yeux dans la source apostolique, de pareilles transformations<sup>b</sup>. » Ce jugement, dans la pensée de son auteur, doit s'étendre à toute l'histoire évangélique, faits et discours. Or celui qui le porte n'est certes pas suspect de l'étroite idée d'inspiration par laquelle Weiss essaie d'expliquer mon opposition à son système. On n'arrivera jamais, malgré tous les prodiges

---

<sup>a</sup>Par exemple : Luc se serait-il exprimé comme il le fait sur les travaux de ses devanciers, les πολλοί, si parmi ces derniers s'étaient trouvés l'apôtre Matthieu et le rédacteur des récits de l'apôtre Pierre ? Ou bien, peut-on se représenter un apôtre composant un récit du ministère de son Maître qui s'arrêterait à l'entrée de la Passion, surtout si cet écrit avait le caractère historique que Weiss attribue aux Logia de Matthieu ?

<sup>b</sup>*Studien und Kritiken*, 1881.



d'habileté, à faire comprendre comment les évangélistes, reproduisant les paroles du Seigneur, ont pu tirer du semblable le dissemblable. Que si l'on ne craint pas de leur attribuer des altérations réfléchies et volontaires, il ne restera plus qu'à revenir à *Baur* et à faire revivre le système d'après lequel chaque évangéliste a osé placer sciemment dans la bouche du Maître la dogmatique de son parti.

v. *La vraie source commune.*

Nous avons constaté deux choses : 1° Que la tradition émanant des apôtres avait été la source première des récits évangéliques répandus dans l'Eglise ; 2° Que cette source n'était parvenue à l'auteur de notre troisième évangile, ni par l'intermédiaire de nos deux autres synoptiques ou de l'un d'eux, ni par le moyen des documents sur lesquels ils avaient été travaillés.

Nous n'avons plus qu'à examiner si la source de la tradition a réellement pu parvenir à Luc, auteur de notre évangile, sans de pareils intermédiaires, soit sous une forme orale, soit par le moyen de rédactions particulières qu'il serait parvenu à se procurer.

D'année en année, disait récemment l'un des rédacteurs de la *Theol. Literatur-Zeitung* (1884), on voit s'accroître le nombre de ceux qui se rangent au mode d'explication le plus simple et le plus naturel, celui de la tradition orale. » En effet, ce moyen indiqué d'abord par *Herder*, développé plus tard par l'historien *Gieseler*<sup>a</sup>, a été adopté par *Ebrard*<sup>b</sup>, *Lange*, *Kalchreuter*, *Wichelhaus*, *Schaff*<sup>c</sup>, *Westcott*<sup>d</sup>, *Le Camus*<sup>e</sup>, et enfin par l'un des vétérans de la critique allemande la plus libérale, *Hase*, qui, après avoir enseigné pendant une cinquantaine d'années sur la vie de Jésus, s'exprime comme suit<sup>f</sup> : « Nous sommes ainsi poussés à une troisième manière de voir. Un évangile

<sup>a</sup>*Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evang.*, 1818.

<sup>b</sup>*Wissenschaftl. Kritik der ev. Gesch.*, 1868 (3<sup>e</sup> éd.).

<sup>c</sup>*Apostolic Christianity*, 1882.

<sup>d</sup>*An Introd. to the Study of the Gospel* (6<sup>e</sup> éd.), 1882.

<sup>e</sup>*La vie de N. H. Jésus-Christ*, 1883.

<sup>f</sup>*Geschichte Jesu*, 1876, p. 23.

primitif, mais non écrit, ne résultant pas d'un accord réfléchi, mais qui s'est produit de lui-même : voilà le mode qui répond à l'esprit de cette époque d'enthousiasme où l'on n'attachait pas d'importance à la lettre, mais où l'on célébrait chaque jour le souvenir du Seigneur. Représentez-vous une famille qui vit dans le souvenir d'un ancêtre illustre ; quelques compagnons de sa jeunesse vivent encore. Ils retracent à la génération nouvelle ses paroles pleines de sagesse et ses glorieux exploits ; et chaque fois ces récits sont écoutés avec un nouveau plaisir. Insensiblement ils s'arrondissent et prennent une forme fixe qui s'étend jusqu'aux tournures mêmes de la phrase. Or l'Eglise apostolique en Palestine était une pareille famille. » Le même auteur ajoute : « Il ne pouvait manquer d'arriver cependant que des différences ne se produisissent et que des souvenirs différents ne surgissent dans des cercles particuliers. C'est ainsi qu'il a pu y avoir à la fois accord jusque dans les termes et différence jusque dans les faits. »

*Weizsäcker*, quoique n'adhérant nullement à ce mode d'explication de la relation entre les synoptiques, dit lui-même<sup>a</sup> : « Si nous pensons que la tradition n'était pas seulement affaire de souvenir personnel et de réminiscence affectueuse, mais que dès le premier moment elle fut au service du but que se proposait la communauté chrétienne, on comprendra qu'elle dut revêtir de bonne heure des formes fixes... Les paroles du Seigneur devaient être sans cesse remises en mémoire, car elles formaient la règle obligatoire pour chacun, et elles durent par conséquent, être formulées et recueillies par le concours de tous les croyants... Deux choses exerçaient ici leur pouvoir, l'autorité et l'habitude. »

*Wetzel*, dans un écrit récent plein de fines et frappantes observations<sup>b</sup>, adhère au fond à ce genre d'explication, mais en en matérialisant trop le mode. Il suppose que l'apôtre Matthieu donnait en langue grecque aux Juifs hellénistes, à Jérusalem, un enseignement régulier sur l'histoire évan-

---

<sup>a</sup> *Apostol. Zeitalter*, 1886, p. 384 et suiv.

<sup>b</sup> *Die synopt. Evangelien*, 1883.

gélifique. Cet enseignement prit peu à peu, par la répétition constante, des formes arrêtées et en quelque sorte stéréotypées. Les auditeurs cherchaient à graver ces récits dans leur mémoire, et comme plusieurs se destinaient à partir comme évangélistes auprès de la Diaspora juive en pays païens, ils rédigèrent ce cours pour s'en servir dans leurs prédications. La plupart de ces cahiers ont péri ; ce sont les écrits des πολλοί ; mais les meilleures rédactions ont survécu, ce sont nos trois synoptiques. Marc, le moins intelligent des trois écrivains, s'attachait aux faits plutôt, qu'aux discours. Les notes de l'auteur de notre premier évangile furent plus complètes que celles de Marc. S'il y a tant de différences entre les deux dans l'ordre des récits (du moins jusqu'à 14.13, d'où ils marchent parallèlement), c'est que Matthieu n'a commencé à prendre des notes que depuis que le cours était arrivé à ce point ; jusque-là il s'était fié à sa mémoire. Luc s'est contenté jusqu'à la fin du cours de recueillir les leçons par le souvenir.

On pourrait prendre cette explication pour une caricature de l'hypothèse de la tradition orale. Celle-ci n'a nul besoin de revêtir une forme aussi étrange pour fournir la solution du problème.

Le premier fait dont elle a à rendre compte, c'est l'identité fréquente des expressions et des membres de phrase que l'on remarque entre Luc et les autres synoptiques. Comment cette ressemblance textuelle a-t-elle pu se produire ? Dans les instructions que donnaient journellement les apôtres, il se forma promptement un type de narration plus ou moins fixe portant sur un certain nombre de faits et de discours saillants. Plus la matière était regardée comme sacrée, plus chacun de ceux qui répétaient ces récits s'efforçait de les reproduire exactement et littéralement d'après le récit apostolique, surtout en ce qui concernait les paroles de Jésus. Ajoutons, quant à celles-ci, qu'elles avaient un caractère si particulier, une forme si plastique, une empreinte si originale, une puissance si saisissante, qu'il n'était pas nécessaire de les entendre dix fois pour les retenir exactement. Comment oublier des paroles telles que celles-ci : « Qu'êtes-vous allé voir au

désert ? Un roseau agité du vent ?... » ou cette autre : « Voyez les lys des champs... » ou encore : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps... » Ce genre d'éloquence s'adressait à l'homme tout entier, à la conscience par sa vérité morale, à l'imagination par la netteté de l'expression et la richesse du coloris, à l'intelligence par la sublimité et la simplicité de l'idée, au cœur par la profondeur du sentiment religieux. Or, ce que l'homme tout entier a reçu, il le conserve fidèlement. L'esprit des disciples était simple, recueilli, docile ; celui du Maître, armé d'une incomparable puissance. Un cachet semblable rencontrant une cire si bien préparée, ne pouvait qu'y laisser une empreinte nette et ineffaçable ; cette empreinte a passé naturellement de l'esprit des apôtres dans la tradition.

Une circonstance importante dut encore contribuer à donner à la tradition orale ces formes arrêtées qui nous frappent dans la narration synoptique. Dans le commencement, l'évangélisation avait eu lieu sans doute dans la langue du peuple et des apôtres, en araméen. Mais il y avait à Jérusalem une nombreuse population juive qui ne parlait que le grec, ceux que l'on appelait *Hellénistes* (ἑλληνοισταί). Ce furent eux qui se plaignirent dans les premiers jours de ce que leurs veuves étaient négligées dans l'administration des aumônes (Act.6.1 et suiv.). Ils possédaient, dit-on, plus de 300 synagogues à Jérusalem, dans lesquelles on ne lisait l'Ancien Testament qu'en grec, dans la version des LXX. Qu'auraient-ils dit si on les avait négligés aussi, eux et leurs familles, dans la distribution du pain de vie ? Il fallut donc pourvoir dès les premiers jours de l'Eglise à la reproduction de la tradition orale en langue grecque. Or c'était là un travail délicat et difficile. Il s'agissait surtout de reproduire les enseignements de Jésus dans une langue nouvelle dont le génie différait absolument de celui de l'ancienne. Ce travail ne fut certainement pas fait à la légère et abandonné à l'arbitraire du premier venu. Ce dut être l'œuvre des apôtres eux-mêmes, de ceux du moins qui parlaient le grec, comme probablement André et Philippe (comp. Jean.12.20-21) et surtout Matthieu, l'ancien employé au bu-

reau de péage. On dut chercher avec soin dans bien des cas les meilleures expressions grecques pour rendre certains termes araméens difficiles à traduire ; c'est ainsi que furent admis le terme d'ἑπιούσιος pour désigner le pain *quotidien*, celui de πτεγύριον pour le *créneau* ou *faîte* du temple, etc. Coulée ainsi dans le moule grec par des traducteurs autorisés, la tradition dut en ressortir sous une forme encore bien plus fixe et plus arrêtée que celle qu'elle avait possédée d'abord en araméen. Une fois arrivée à ce point, elle a pu se conserver aisément jusqu'à sa rédaction. La tradition vivante était le grand réservoir où tous puisaient, dit M. *Renan*<sup>a</sup>. Le même phénomène se retrouve du reste dans presque toutes les littératures sacrées. Les Védas ont traversé des siècles sans être écrits ; un homme qui se respectait, devait les savoir par cœur. Il existe des poésies arabes de plusieurs milliers de vers qui présentent une forme très arrêtée et fort délicate, et qui se conservent de mémoire depuis des siècles. Il en est de même de l'immense bagage de l'enseignement rabbinique consigné dans le Talmud, et qui n'exista qu'oralement aussi durant bien des siècles. Max Muller s'exprime ainsi<sup>b</sup> : « Le Rig-Véda comprend 1028 hymnes, chacun de 16 vers, et 153 826 mots. Comment cette littérature a-t-elle été conservée ? On ne peut prouver que l'art de l'écriture ail été connu en Inde longtemps avant le bouddhisme. Elle s'est donc conservée uniquement de mémoire, et cela pendant des siècles. » Une analogie intéressante nous est fournie par ce que dit Denys d'Halicarnasse<sup>c</sup> des logographes grecs antérieurs à Hérodote : « Les uns racontaient les histoires des Grecs, les autres celles des barbares, en les séparant par nations et par villes, n'ayant tous qu'un seul but, de publier, pour les amener à la connaissance de tous, les souvenirs qui avaient été conservés chez les habitants des villes des différents centres, et qui étaient déposés soit dans les temples, soit dans les édifices profanes, tels qu'ils les avaient reçus, sans y ajouter ou retrancher quoi que ce

<sup>a</sup>*Les évangiles*, p. 96.

<sup>b</sup>*Origine et développement de la religion*.

<sup>c</sup>*œuvres*, t. VI, éd. Reiske, p. 819.

*soit.* » Comment les prédicateurs qui évangélisaient oralement les églises n'auraient-ils pas veillé tout aussi scrupuleusement à la conservation du trésor qui leur était confié ! Semblables aux chantres homériques qui charmaient les villes de la Grèce, ils parcouraient le monde en répétant de lieu en lieu ce drame unique dans lequel l'idéal était une fois devenu réalité.

M. *Sabatier*<sup>a</sup> dit : « Si cette solution explique bien les différences de nos évangiles, elle n'explique pas leur parenté littéraire... Quiconque voudra confronter dans une synopse les endroits parallèles de nos évangiles pendant une heure et remarquer les coïncidences lexicologiques et grammaticales, sera amplement convaincu que la tradition orale araméenne ne saurait expliquer, dans des livres écrits en grec, des rencontres de cette nature ou des phénomènes littéraires semblables. » Il y a à répondre à cela que quiconque fera pendant une heure le travail indiqué par M. *Sabatier*, sera pour le moins aussi embarrassé d'expliquer par le procédé de copie les différences qui se présenteront à chaque phrase, qu'il peut l'être d'expliquer, sans se servir de ce moyen les ressemblances qu'il constatera. Tant de liberté unie à tant de servilité dans une seule et même phrase, quel amalgame de procédés contradictoires ! M. *Le Camus* fait très bien sentir l'inconséquence que supposerait une telle manière de composer (p. 30) : « Le même homme s'astreignant à transcrire les expressions, les phrases d'un auteur, au moment où il s'applique à corriger brutalement son récit ! »

Aux yeux de beaucoup de critiques, de *Weizsäcker* par exemple, la difficulté la plus grande réside dans les séries de récits qui se retrouvent les mêmes dans nos trois narrations. Mais, dans bien des cas, c'est tout simplement la suite réelle des faits qui s'est conservée dans le récit traditionnel ; ainsi, dans la partie de l'avènement messianique (le baptême de Jean, le baptême de Jésus, la tentation) ; de même, dans le récit de l'excursion au pays des Gadaréniens (tempête, guérison du démoniaque, retour, Jairus et femme à la perte de sang), ou enfin dans le récit du dernier

---

<sup>a</sup>*Encyclopédie des sciences religieuses*, XI, p. 785.

voyage au nord de la Galilée (entretien de Césarée de Philippe, transfiguration, guérison de l'enfant lunatique, retour à Capernaüm, dispute des disciples en chemin et leçon d'humilité à l'arrivée). D'autres fois, comme dans la réunion des scènes sabbatiques, la liaison repose sur une association d'idées toute naturelle. *Lachmann*<sup>a</sup> a donné une grande vraisemblance à l'idée d'un certain nombre de groupes ou cycles entre lesquels se serait naturellement répartie dans l'enseignement, traditionnel toute la matière du ministère galiléen. Il a appelé ces groupes de récits *corpuscula historiarum evangelicæ*. Chacun d'eux faisait peut-être le sujet de l'enseignement d'une même séance d'évangélisation. Ce qui prouve que ces groupes ont réellement existé dans la tradition orale avant d'être fixés par l'écriture, c'est la liberté avec laquelle les éléments dont ils se composent sont parfois intervertis ; comme lorsque Matthieu intercale dans le cycle de Gadara les récits de la guérison du paralytique et de sa propre vocation, récits qui, dans Luc et Marc, sont placés beaucoup plus tôt. Cette découverte de Lachmann peut contribuer à l'explication d'un des phénomènes les plus obscurs de la tradition synoptique, l'omission complète des voyages à Jérusalem pendant le cours du ministère galiléen. Ne rentrant dans aucun des cycles dans lesquels s'était répartie la matière de l'activité galiléenne, ils demeurèrent ainsi à l'arrière-plan dans la tradition qui a alimenté nos synoptiques, et ils n'ont reparu qu'avec Jean qui a écrit d'après ses propres souvenirs et en complétant, à tant d'égards la narration traditionnelle.

Le choix identique d'un certain nombre de discours et de miracles, dans une activité aussi riche que celle de Jésus, n'a rien d'inexplicable non plus à notre point de vue. Dès le commencement, un ou deux miracles de chaque espèce se qualifièrent par leurs caractères saillants comme les types naturels du genre et entrèrent comme tels dans la narration traditionnelle, d'où ils passèrent dans nos synoptiques. Le procédé de copie n'explique pas plus aisément cette sélection. *Weiss, Holtzmann* et d'autres

---

<sup>a</sup>*Studien und Kritiken*, 1835.

critiques s'appuient tout particulièrement, pour prouver une pluralité de sources écrites, sur ce qu'ils appellent *les doublets* ; ils désignent ainsi certaines paroles de Jésus, répétées deux ou même trois fois dans le même évangile<sup>a</sup>. Mais il n'est pas plus difficile d'expliquer ce phénomène par la tradition orale que par la multiplicité des sources. Pourquoi la narration traditionnelle n'aurait-elle pas placé une même parole de Jésus dans plusieurs situations analogues ? Ajoutons que, chez Luc du moins, presque tous ces doublets sont des maximes en quelque sorte proverbiales, que Jésus lui-même a pu répéter plus d'une fois en diverses circonstances. Ainsi : « Celui qui voudra sauver sa vie... » « A celui qui a... » « Celui qui aura honte de moi... » « Il n'y a rien de caché qui ne doive être manifesté... » « Quiconque s'abaisse lui-même... » De pareilles sentences trouvaient, dans l'enseignement de Jésus des applications fréquentes.

Il me paraît, par conséquent, que nous possédons dans la tradition orale le moyen à la fois assez ferme et assez souple, assez élastique en un mot, pour expliquer sans violence ce mélange si étonnant de ressemblances poussées jusqu'à la conformité littérale et de différences allant parfois jusqu'à la contradiction formelle, qui caractérise nos trois récits. M. Renan<sup>b</sup> le sent fort bien : « La matière, dit-il, était traditionnelle. Or la tradition est par essence une matière molle et extensive. » « Puisant tous trois à une même source, dit M. Le Camus<sup>c</sup> ils se ressemblent ; mais cette source étant orale, ils pourront varier. »

---

<sup>a</sup>Voici les huit doublets qui se trouvent dans Luc :

- *Celui qui a*, 8.18 (après semez) et 19.26 (après talents).
- *Porter sa croix*, 9.23 (aux disciples) et 14.27 (aux foules).
- *Donner sa vie*, 9.24 (aux disciples) et 14.26 (aux foules).
- *Honte de moi*, 9.26 (aux disciples) et 12.9 (aux foules).
- *Rien de caché*, 9.17 (après semez) et 12.2 (aux foules).
- *Le plus grand*, 9.48 (dispute à Capernaüm) et 22.23 et suiv. (après la sainte Cène).
- *Quiconque s'élèvera*, 14.11 et 18.14.
- *Le secours de l'Esprit*, 12.11 (devant les foules) et 21.14 (aux disciples seuls).

<sup>b</sup>*Les évangiles*, p. 8.

<sup>c</sup>*Vie de N. S. J.-C.*, p. 32.



Non que je prétende nier toute rédaction de la tradition antérieure à nos synoptiques ; Luc déclare positivement le contraire (1.1) ; et lui-même, quoiqu'il ne le dise pas, s'est certainement servi de documents antérieurs, araméens ou traduits de l'araméen ; nous l'avons constaté. Il me paraît également que l'évangile de Matthieu renferme, comme élément essentiel, l'écrit apostolique des Logia, qui a été réparti dans le cadre d'une narration évangélique et que l'on peut reconstituer au moyen des cinq grands corps de discours de notre évangile canonique. L'évangile de Marc aussi repose sans doute sur des notes prises à l'ouïe des récits que faisait Pierre dans les églises. Mais ces sources écrites n'ont point été pour nos évangélistes des sources *communes*. Ce que les trois auteurs ont possédé en commun, c'est uniquement le fond de la narration traditionnelle qui en partie avait déjà passé dans ces sources elles-mêmes. Trois faits viennent à l'appui de cette solution.

1. Dans les récits de la vie de Jésus, chez nos synoptiques, autant est grande la diversité du cadre narratif, autant est complète ou presque complète l'identité des paroles du Seigneur et de ses interlocuteurs. Or l'on comprend sans peine que ce phénomène constant s'explique beaucoup plus simplement par la tradition orale, que par des sources communes écrites ;
2. La diversité de plan entre nos trois évangélistes, ainsi que celle de style. Le procédé de copie ne rend pas compte de ce double fait ;
3. Enfin, la composition tout à fait indépendante de ces trois récits s'accorde parfaitement avec un troisième fait qui ressort, je crois, d'une saine critique en ce qui concerne la question de leur origine, je veux dire la presque simultanété de leur composition (entre 64 et 70). L'indépendance et la simultanété sont deux faits qui marchent naturellement ensemble.

## 6. But et plan.

L'auteur lui-même indique le but prochain de son livre dans un préambule dont le ton simple, modeste et loyal est reconnu par tous les critiques. Il se propose de donner à un personnage haut placé, qui possède déjà une connaissance générale de l'Évangile, un tableau suivi et complet de l'histoire et de l'enseignement de Jésus, afin de l'amener à une pleine certitude au sujet des événements qui lui avaient été rapportés. Ce personnage, nommé Théophile, appartenait sans doute à la nation grecque ; comp. des explications comme celle d'Act.23.8. Le titre de *κράτιστος*, *très-excellent*, que lui donne Luc dans l'évangile (1.3), indique certainement, lors même que Luc ne trouve pas nécessaire de répéter ce titre au commencement des Actes (ceci en réponse à Weiss, *Einl.*, § 48, 7), la haute position sociale de cet homme auquel il dédie son ouvrage (Act.23.26 ; 24.3 ; 26.25). Cette épithète empêche absolument d'admettre l'idée de quelques Pères et de quelques critiques modernes que ce nom, qui signifie *ami de Dieu*, ne soit qu'un titre symbolique désignant tous les croyants d'origine païenne (*Epiphane* : *πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν*). Nous ignorons si Théophile était déjà baptisé et avait seulement besoin d'être affermi dans la foi, ou s'il était encore en dehors de l'Église chrétienne. Quoi qu'il en soit, il ne résulte pas de cette dédicace que le livre n'ait été composé que pour lui seul. Une orientation historique aussi générale que celle qui est renfermée dans le passage 3.1-2, ainsi que la tenue du livre tout entier, prouvent que l'auteur écrivait en vue de tout un public d'origine grecque, dont Théophile était à ses yeux le représentant.

Cette dédicace d'ailleurs n'était pas un simple hommage. Avant la découverte de l'imprimerie, la publication d'un ouvrage était une entreprise fort coûteuse ; les auteurs avaient coutume de dédier leurs écrits à quelque riche personnage qui, s'il acceptait cette offrande, était envisagé comme *patronus libri*, le parrain du livre, si l'on peut dire ainsi. C'était lui qui se

chargeait de frayer au nouvel ouvrage le chemin de la publicité. Pour cela, il commençait par procurer à l'écrivain l'occasion de lire son travail dans un cercle de personnes choisies ; puis il faisait confectionner à ses frais les premières copies. Tels étaient sans doute les services que Théophile devait rendre à l'ouvrage de Luc ; il devait lui servir d'introducteur auprès du monde grec.

Le but particulier indiqué dans le prologue (v. 3 et 4) en impliquait donc un autre plus large et plus éloigné. Et la relation que nous avons constatée entre cet écrit et la prédication de saint Paul prouve que ce but plus général était de fournir une base historique solide à l'œuvre de cet apôtre. Il était d'une souveraine importance pour Paul de pouvoir montrer que, lors même que son travail restait distinct et à certains égards différent de celui des Douze, son œuvre chez les Gentils n'était point une innovation arbitraire, mais une application légitime au monde entier des principes que Jésus lui-même avait prêchés et pratiqués en Israël, ceux de la gratuité et de l'universalité du salut. *Weizsäcker* s'exprime dans le même sens<sup>a</sup> : « L'histoire [les *faits* de la vie de Jésus racontés dans cet évangile] devait servir de point d'appui à l'enseignement que Théophile avait reçu et qui ne pouvait être que celui que recevaient les églises d'origine païenne. » L'histoire n'était donc pas racontée par Luc pour l'histoire elle-même, pas plus que par les trois autres évangélistes. Nos quatre évangiles visent au salut et placent les faits sous le jour où il importe qu'ils soient saisis par la *foi* de leurs lecteurs.

Matthieu montre la relation de l'histoire de Jésus avec la révélation ancienne. Tout en ouvrant, dans la parole finale, une vaste perspective sur la mission future, il est essentiellement tourné vers le passé. Luc fait aussi ressortir sans doute le lien entre l'œuvre nouvelle et l'œuvre ancienne, mais il montre surtout dans l'activité et l'enseignement de Jésus le point de départ et le commencement de la création nouvelle ; il a le visage tourné

---

<sup>a</sup>*Apostol. Zeitalt.*, p. 384.

vers l'avenir. Marc, dans son récit, ne regarde ni à ce qui a été, ni à ce qui sera, mais uniquement au spectacle sans pareil qui se déroulait chaque jour sous les yeux des témoins de la vie de Jésus ; c'est Jésus lui-même, Jésus présent, enseignant, agissant, que décrit l'auteur de ce récit, sans autre désir que celui de reproduire aussi puissamment que possible chez les lecteurs l'impression qu'avaient ressentie ceux qui avaient eux-mêmes contemplé et entendu. Pour Jean, il a discerné en Jésus l'éternité descendue dans le temps, la vie divine devenue humaine, et il l'offre à tous ceux qui aspirent à ce bien suprême, en montrant comment ce besoin a été satisfait pour lui-même par la foi en Jésus, Parole faite chair.

On comprend aisément qu'entre ces quatre, écrits, celui de Luc, étant dans le rapport le plus étroit avec l'avenir du christianisme, soit celui qui ait eu pour seconde partie les Actes des apôtres. Luc et les Actes forment un récit continu ; aussi leur marche est-elle singulièrement analogue. Le premier se résume dans trois noms : Nazareth, Capernaüm, Jérusalem ; le second dans trois noms aussi : Jérusalem, Antioche, Rome. A Capernaüm apparaît ce qui s'était préparé en silence à Nazareth ; et à Jérusalem se consomme ce qui s'était préparé à Capernaüm. De même, dans les Actes, nous voyons s'épanouir à Antioche le rejeton qui avait poussé à Jérusalem dès le jour de la Pentecôte, et à Rome se consommer la rupture de l'œuvre nouvelle avec le sol ancien où elle avait germé et sa transplantation sur le sol nouveau où elle devait désormais produire ses fruits.

De même que le troisième évangile décrit la manière dont le salut s'est consommé en Israël malgré l'opposition des chefs et l'aveuglement du peuple, les Actes montrent comment la fondation du règne de Dieu chez les païens, au lieu de s'opérer par leur annexion à un Israël sauvé, — ce qui eût été le mode normal, — n'a rencontré qu'opposition de la part d'Israël, en Palestine et chez les Gentils, jusqu'à Rome où la rupture s'est consommée. Ce récit est ainsi l'explication de la manière inattendue dont s'est formée l'Eglise et montre que ce mode anormal est à la charge, non de

Dieu et de ses agents, mais d'Israël seul. Il est donc tout à fait faux d'appeler, comme le fait *Holtzmann*<sup>a</sup> les deux écrits de Luc « des compilations sans plan arrêté. » *Zeller* reconnaît ce qu'un plan rigoureux domine tout l'ouvrage, » et M. *Renan* appelle également l'écrit de Luc « un ouvrage de la plus parfaite unité. »

Quel est en particulier le plan de l'évangile ? *Hofmann* le croit déterminé en grande partie par un ordre de matières<sup>b</sup>. Il suffit d'étudier celui qu'il propose pour sentir combien il est artificiel.

*Keil* marche sur ses traces. Après les deux morceaux d'introduction : les récits de l'enfance (ch. 1 et 2) et l'avènement de Jésus (ch. 3), il trouve trois parties : 1° le témoignage rendu à Jésus par ses actes et ses paroles (4.1 à 9.50) ; 2° les instructions données par Jésus à ses disciples (9.51 à 18.30) ; 3° l'accomplissement de l'œuvre messianique par les souffrances et la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus (18.31 à 24.58). On sent l'insuffisance de ce plan dans lequel rien n'est organique. Le titre de la seconde partie, en particulier, est absolument arbitraire. Jésus instruit ses disciples ailleurs que dans son voyage à Jérusalem, et dans ce voyage il instruit les foules et ses adversaires non moins que ses disciples.

*Hilgenfeld*, après avoir détaché aussi comme préambule (*Vorgeschichte*) 1.5 à 3.22, divise le tout en trois parties : 1° l'activité galiléenne (3.23 à 9.50) ; 2° le voyage à Jérusalem (9.51 à 18.14), avec une subdivision en six catégories qui ne concordent nullement avec les faits ; 3° la fin (18.25 à 24.53).

*Weiss*, après les récits de l'enfance et ceux de l'avènement du Christ, compte aussi trois parties : 1° l'activité galiléenne (4.14 à 9.50) ; 2° l'activité extra-galiléenne (9.51 à 19.28) ; 3° l'activité à Jérusalem (19.29 à 24.53). — Cette division n'a que le tort d'être trop exclusivement géographique. Mais elle est logique et s'accorde à peu près avec celle que je suivrai et que voici :

---

<sup>a</sup>*Bibel-Lexicon* de *Schenkel*. Même jugement dans *l'Introd.*, p. 381 : « Les Actes sont comme Luc un livre de compilation composé sans disposition précise. »

<sup>b</sup>*Die heilige Schrift N. T.*, IX, p. 243 et suiv.

**1<sup>re</sup> partie** : Les récits de l'enfance (ch. 1 et 2).

**2<sup>e</sup> partie** : L'avènement messianique (3.1 à 4.13).

**3<sup>e</sup> partie** : Le ministère galiléen (4.14 à 9.50).

**4<sup>e</sup> partie** : Le voyage de Galilée à Jérusalem (9.51 à 19.28).

**5<sup>e</sup> partie** : Le séjour à Jérusalem jusqu'à la Passion (19.29 à 21.38).

**6<sup>e</sup> partie** : La Passion (ch. 22 et 23).

**7<sup>e</sup> partie** : La résurrection et l'ascension (ch. 24).

En d'autres termes : Le principe nouveau, son apparition dans le monde, son activité dans son premier milieu avec ses succès et ses luttes, l'extension de ce milieu, l'arrivée sur le théâtre de l'opposition, la défaite extérieure, le triomphe final.

L'auteur, en exécutant ce plan, a eu constamment devant les yeux ces trois aspects de l'œuvre de Jésus :

1. L'extension progressive de cette œuvre ;
2. Sa rupture croissante avec l'ordre de choses ancien ;
3. L'organisation extérieure qu'elle se donne graduellement.

Les morceaux relatifs à chacun de ces aspects alternent constamment dans l'évangile ; et, si l'on y prend garde, on verra qu'il en est absolument de même dans le récit des Actes, dans le tableau de l'œuvre qu'accomplit le Seigneur glorifié par ses apôtres. — De Nazareth à Rome, c'est un drame unique qu'il a été donné à Luc seul de retracer.

## **7. Le style de Luc.**

Le style du troisième évangéliste présente un phénomène frappant. D'un côté il porte, quant au vocabulaire et à certaines formes de langage, un cachet d'unité bien marqué. Luc possède une richesse d'expressions

très supérieure à celle dont disposent les deux autres synoptiques ; c'est bien ce que l'on doit attendre d'un homme dont le grec, soit usuel, soit classique, est la langue naturelle. Il use plus librement que les autres évangélistes de la faculté propre à cette langue de multiplier les verbes en composant les simples avec des prépositions. Il emploie volontiers comme substantifs les infinitifs et les neutres des participes. Il a des termes de prédilection. *Zeller*, qui a publié deux études approfondies sur ce sujet<sup>a</sup>, énumère jusqu'à 139 de ces termes. Et de plus il compte 134 expressions ou locutions exclusivement ou presque exclusivement propres à Luc et répandues dans ses deux ouvrages<sup>b</sup>.

Mais, d'autre part, le style de Luc présente une bigarrure qui ne se retrouve à un tel degré dans aucun autre écrit du Nouveau Testament. Ses écrits renferment des parties dont le style est absolument classique : ainsi le prologue et la seconde partie des Actes. Puis on y trouve des chapitres qui semblent calqués sur des documents araméens ; ces parties se trouvent surtout dans le commencement de l'un et de l'autre écrit. Enfin il y a certaines parties, telles que les ch. 14, 15 et 16 de l'évangile, qui sont écrites dans un grec presque aussi pur que les premières, mais à travers lesquelles on découvre cependant le fond d'une conception hébraïque. D'où viennent ces différences ? A l'égard des passages de la première sorte (auxquels appartiennent les morceaux « en nous »), il ne saurait y avoir de doute ; c'est ainsi qu'écrivait l'auteur quand il usait de son propre style. Les récits de la seconde sorte ont été trouvés par Luc ou bien rédigés en araméen — et il les a traduits lui-même — ou bien déjà rédigés en grec. On pourrait penser aussi qu'ils lui ont été transmis *oralement* en araméen.

<sup>a</sup>*Theol. Jahrb.*, 1843, p. 467 et suiv. ; *Apostelgesch.*, p. 390 et suiv.

<sup>b</sup>Je citerai quelques exemples : ἔμφοβος, ἔντρομος, παραχρηῖμα, ἐξῆς, καθεξῆς, ἐπ' ἀληθείας, κατὰ ἔθος, τὸ εἰωθός, τὸ εἰθισμένον, καὶ αὐτός, τοῦτο ὅτι τί ὅτι, καθ' ὅτι, ἀνθ' ὧν ; une foule de verbes et de substantifs, tels que συμβάλλειν, περιλάμπειν, ἀνάληψις, ὁ ὕψιστος. *Hofmann* a compté que σύν est employé pour μετά 26 fois dans l'évangile, 51 fois dans les Actes, tandis que cela n'arrive que 10 fois dans les trois autres évangiles.

Cette dernière alternative est probablement celle qui s'applique aux récits de la troisième sorte. En tout cas la multitude d'expressions qui sont propres à Luc ou pour lesquelles il montre une prédilection marquée dans tout l'ouvrage, prouvent que, s'il n'a pas traduit lui-même les documents dont il a pu se servir, il en a en tout cas retouché la forme.

## 8. Documents du texte.

Les plus anciens documents du texte sont *les traductions*, spécialement celles du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> s. Ce sont les versions latines, syriaques et égyptiennes.

La plus ancienne traduction *latine*, dont se servait Tertullien, porte le nom d'*Itala*; elle doit dater du milieu du II<sup>e</sup> siècle. Tischendorf la désigne par le signe *itl*, et ses documents principaux par *a, b, c, d*, etc. — Cette traduction a été révisée par Jérôme dès la fin du IV<sup>e</sup> s.; on a donné à son œuvre le nom de *Vulgate* (chez Tisch. *vg*, et ses Mss. principaux : *am, fuld, tol*, etc.).

Traductions *syriaques* :

1. La *Peschito*, de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Elle aurait, selon *Westcott* et *Hort*, subi une complète révision entre 230 et 350; elle a été publiée par Schaaf et Leusden en 1708 (*syr<sup>sch</sup>*).
2. Il y a eu plus tard une traduction très littérale faite par les soins de Philoxène, évêque syrien, en 508 (*syr<sup>p</sup>*); elle a été révisée par Thomas d'Héraclée en 616 (*syr<sup>pmg</sup>*).
3. *Cureton* a découvert quelques fragments des évangiles appartenant à une traduction syriaque probablement plus ancienne que la *Peschito* elle-même (*syr<sup>cu</sup>*).
4. Enfin il existe encore une Syriaque dite de Jérusalem (*syr<sup>hier</sup>*).



Traductions égyptiennes. 1° Celle de la Haute-Egypte (*sah*). 2° La *memphitique*, ou de l'Égypte inférieure (*cop*) ; toutes deux du II<sup>e</sup> siècle.

Le second moyen critique se trouve dans les *citations du N. T.* chez les anciens écrivains chrétiens. Pères grecs : *Clément de Rome, Polycarpe, Justin, Irénée, Origène, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie*. Pères latins : *Tertullien*. Hérétiques : surtout *Marcion*.

Enfin le moyen principal est celui que nous offrent les *manuscrits*.

Ils ont été écrits en lettres majuscules jusqu'au X<sup>e</sup> s. ; dès cette époque, en écriture courante ou minuscule.

Sur les 62 Mjj. connus (pour les évangiles)<sup>a</sup>, une trentaine contiennent tout ou partie de l'évangile de Luc :

- Du IV<sup>e</sup> s., le *Sinaiticus* (Ⲛ) et le *Vaticanus* (B).
- Du V<sup>e</sup> s., l'*Alexandrinus* (A) et le *Cod. d'Ephrem* (C) ; outre cela des feuilles palimpsestes (I), des fragments trouvés à Wolfenbüttel (Q) et dans le Sahid (T<sup>w</sup>).
- Du VI<sup>e</sup> s., le *Cantabrigiensis* (D) et de nombreux fragments (N, O, P, R).
- Du VIII<sup>e</sup> s., le *Basileensis* (E) ; le Mj. L de Paris ; le *Zacynthius* (Ξ).
- Du IX<sup>e</sup> s., le *Boreeli* (F) ; le *Kyprius* (K) ; et des Mjj. de Paris, Munich, Saint-Gall, Oxford, Smyrne (M, X, Δ, Λ, Π).
- Du X<sup>e</sup> s., les deux de *Seidel* (G, H) ; trois du Vatican, de Venise et de Moscou (S, U, V).

Le nombre des variantes présentées par ces trois sortes de documents s'élève pour Luc à 5 ou 6 000. Elles ne changent absolument rien au fond de l'histoire évangélique. Mais si leur importance n'est que secondaire, celle de plusieurs d'entre elles est pourtant réelle.

Chacun sait à cette heure qu'il existe dans les Mss. du N. T. trois principaux courants de texte qui paraissent remonter jusqu'au II<sup>e</sup> siècle :

---

<sup>a</sup>Voir Schaff, *A companion to the greek Testament*, 1883, p. 101.

1. Le *syrien* ou *byzantin*, qui est représenté par l'Alexandrinus, les Mjj. les plus récents, la plupart des Mnn. et la Peschito ; c'est ce texte qui a passé dans les premières éditions imprimées et qui est devenu le texte que l'on appelait jadis *reçu* et qu'il faudrait plutôt appeler aujourd'hui « rejeté ».
2. Le texte *occidental* ou *gréco-latin*, représenté surtout par le Cantabrigiensis, par quelques Mjj. de l'époque, moyenne (du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle) et par l'Itala.
3. Le texte *alexandrin*, représenté par les plus anciens Mjj. des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le Vaticanus, le Sinaïticus, le Cod. d'Ephrem, par quelques Mjj. plus récents (L, R, X), enfin par les traductions égyptiennes.

Dans les évangiles les représentants des deux derniers textes marchent ordinairement ensemble en opposition au premier. Il est probable que ces différents courants, qui n'ont rien d'ailleurs d'absolument fixe, se sont formés spontanément dans les trois régions les plus importantes de la primitive Eglise : la Syrie et en général l'Orient, dont Antioche, plus tard Constantinople, fut la métropole ; la province d'Afrique, l'Italie et la Gaule, avec Carthage et Rome pour centres ; l'Egypte, dont Alexandrie était la capitale littéraire. La critique tend à s'inféoder aujourd'hui aux documents du texte alexandrin, aussi aveuglément qu'elle s'était livrée jadis aux représentants du texte byzantin. Je suis loin de méconnaître la supériorité générale du texte alexandrin ; mais elle ne me paraît pas telle qu'elle puisse ôter à la critique le droit du libre examen dans chaque cas particulier. Et je crois que l'expérience exégétique prouve à tout observateur non prévenu que bien souvent la vraie leçon a été conservée par les représentants des deux autres textes réunis, ou même par ceux de l'un des deux. Je ne demande qu'une chose : c'est qu'on ne veuille pas paralyser le travail critique au moyen de certains manuscrits qui n'en doivent être que l'auxiliaire.

# Prologue de l'Évangile

## 1.1-4

Le premier coup d'œil jeté sur ce préambule nous y fait reconnaître l'empreinte de l'esprit grec. Les termes les plus saillants qu'emploie l'auteur n'appartiennent point au vocabulaire semi-hébraïque du Nouveau Testament et des Septante ; ils sont empruntés au grec classique (ἐπειδήπερ, ἐπιχειρεῖν, ἀνατάσσεσθαι, διήγησις, καθεξῆς). Au lieu de la juxtaposition des propositions qui caractérise le style hébraïque, nous rencontrons la belle période grecque syntactiquement construite : un paragraphe composé de deux phrases subdivisées chacune en deux propositions et logiquement liées par une conjonction placée en tête (ἐπειδήπερ). La présence seule d'un tel prologue suffit pour dénoter un écrivain familiarisé avec la littérature classique. Dans l'historiographie hébraïque, l'écrivain laisse la parole aux faits ; il ne lui arrive guère de se mettre lui-même en scène : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre... » ; « Après la mort de Moïse, Dieu parla à Josué » (Gen.1.1; Jos.1.1). Ainsi commencent les livres de l'A. T. Dans le N. T. il en est de même : « Généalogie de Jésus-Christ » (Matth.1.1) ; « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ » (Marc.1.1). Mais ouvrez Hérodote, vous trouvez un préambule de quelques lignes dans lequel l'auteur indique son nom, son origine et le dessein qu'il s'est proposé, de conserver le souvenir des grandes actions accomplies par

les Grecs contre les Barbares. Thucydide commence également son histoire en déclarant que, dans la prévision des conséquences graves qu'entraînera certainement la guerre entre les Athéniens et les Péloponésiens, il a cherché à remonter aux causes premières de cette lutte. Polybe aussi, pour justifier son travail, commence par en appeler à l'intérêt que fait éprouver à tout homme cultivé la connaissance des choses passées ; il en vient ainsi à exposer son projet de décrire l'accroissement étrange et rapide de la puissance romaine. Il est impossible de méconnaître la relation entre ces préambules des historiens grecs et celui de Luc. A tous ces traits nous discernons en lui un homme qui a vécu dans le contact avec les œuvres de la littérature classique.

Mais l'intérêt au service duquel Luc met sa plume est d'un ordre plus élevé que celui qui inspirait les grands maîtres dont il suit la méthode. Aussi éprouve-t-il avant tout le besoin d'excuser la hardiesse de son entreprise, en rappelant que d'autres écrivains se sont déjà essayés à la même tâche et qu'on ne les en a pas blâmés. C'est pourquoi, après avoir usé de toutes les ressources qui pouvaient faire réussir un pareil travail, il s'est enhardi à réaliser son dessein.

**1.1 Puisqu'il est de fait que plusieurs se sont mis à l'œuvre pour composer une narration suivie des événements qui se sont accomplis au milieu de nous, 2 conformément au récit que nous en ont fait ceux qui en ont été dès le commencement les témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la Parole, 3 il m'a paru bon, à moi aussi, qui ai pris exactement connaissance de toutes ces choses dès leur origine, de te les écrire dans leur ordre, très excellent Théophile, 4 afin que tu reconnasses la vérité inébranlable des enseignements que tu as reçus.**

La conjonction ἐπειδήπερ, *puisque'en effet*, qui ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T., a une certaine solennité ; elle se compose de trois éléments : le ἐπεί, *puisque*, annonce l'indication du fait sur lequel Luc va s'appuyer ; δή rappelle la notoriété de ce fait, et περ insiste sur la justesse de la conclusion

tirée : ἔδοξε καὶ μοί. Nous dirions : « *Eh bien*, à moi aussi, il m'a paru bon. » — Origène et d'autres ont trouvé dans le terme ἐπεχείρησαν, *ont entrepris*, l'expression d'un blâme à l'adresse des devanciers de Luc, comme s'ils s'étaient mis à ce travail sans avoir pour cela une véritable vocation. Mais c'est précisément sur leur exemple que Luc s'appuie pour justifier son entreprise. Ce que renferme réellement cette expression, c'est d'abord une allusion à la grandeur de la tâche, puis une indication délicate de ce fait que ces auteurs ne possédaient pas encore tous les moyens nécessaires pour amener une pareille œuvre à bonne fin. Et en effet il est évident qu'aucun de ces ouvrages antérieurs ne suffisait à Luc, puisqu'il se proposait d'en écrire un nouveau.

Le verbe ἀνατάσσεισθαι indique, comme le dit Thiersch, « une activité ordonnatrice, » un arrangement de matériaux. Ces matériaux ne sont point cependant, comme l'ont pensé Schleiermacher et Ebrard, une foule de petits écrits antérieurs que ces auteurs auraient réunis ; ce sont les faits eux-mêmes que ces premiers évangélistes avaient cherché à coordonner en un récit suivi. Le terme de διήγησις ; qui désigne une narration *conduisant le lecteur à travers* tout le domaine dont on parle, montre bien qu'il s'agissait déjà de récits plus ou moins complets. Nous ne pouvons plus nous faire une idée de ces écrits ; c'étaient certainement des recueils de faits et de paroles appartenant à la vie de Jésus. On s'est bien souvent demandé si Luc rangeait parmi ces écrits antérieurs aux siens nos deux autres synoptiques ou l'un d'eux, Marc, par exemple, comme le pense Weiss. Comme Luc oppose très nettement, dans ces v. 1 et 2, les auteurs de ces écrits aux *témoins oculaires* (v. 2), il suit de là qu'il ne peut avoir pensé à l'évangile de Matthieu, à moins qu'on ne veuille prétendre qu'il en nie ici la composition par l'apôtre. Quant à l'évangile de Marc, les termes de Luc ne l'excluent pas aussi positivement, l'auteur n'ayant point été témoin oculaire et pouvant être l'un de ceux qui avaient reçu des apôtres la connaissance des événements racontés. Toutefois il est peu probable que Luc eût désigné comme

une simple tentative un écrit, généralement envisagé comme la rédaction des récits de Pierre. L'exégèse nous montrera sûrement si Luc s'est servi de l'un ou de l'autre de ces écrits. Il ne peut être ici question de l'*évangile des Hébreux*, non plus que de celui de *Marcion*. Car l'origine postérieure de tous deux est aujourd'hui généralement reconnue. *Hase* compare avec raison les écrits dont parle Luc et qui n'ont pas tardé à être oubliés, aux plantes fossiles qui ont disparu pour faire place à la végétation actuelle. — Ces premiers mots du prologue excluent enfin l'existence d'un document apostolique, tel que l'*évangile primitif* imaginé par *Eichhorn*.

Luc a-t-il employé lui-même les écrits dont il parle ici? Il ne le dit point. Il indique ses sources réelles au v. 2 (la tradition) et au v. 3 (ses propres informations). Il est certain néanmoins que s'il a trouvé dans ces écrits quelque chose d'utile, il ne l'aura pas négligé. — Les faits, objets de sa narration, sont désignés par une expression qui en fait ressortir la gravité : τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα *les choses qui se sont accomplies parmi nous*. Il s'agit en effet du plus grand événement de l'histoire, de l'établissement du règne de Dieu par la vie et l'œuvre du Fils de Dieu. Le terme πληροφορεῖν signifie *combl*er la mesure; comp. 2Tim.4.5 : τὴν διακονίαν σου πληροφορήσον, « remplis complètement ton ministère; qu'il ne reste dans ton service d'évangéliste aucune lacune. » *Bèze*, *Olshausen* et, en dernier lieu, *Meyer*, croient devoir appliquer ici le sens qu'a parfois ce verbe : convaincre pleinement; d'où, au passif : être parfaitement convaincu (Rom.4.21; 14.5). Il faudrait traduire dans ce cas : « les événements qui ont été pleinement connus et crus au milieu de nous. » Mais ce sens, soit à l'actif, soit au passif, ne peut s'appliquer qu'à des personnes. Dès qu'il est question de faits, le premier sens est le seul possible, comme on le voit précisément dans le passage cité de 2 Timothée, que *Meyer* cherche en vain à ramener à son sens. *Nösgen* interprète : « les événements qui ont été confirmés au milieu de nous. » Ce sens est plus impossible encore. Paul eût d'ailleurs exprimé cette idée par le mot βεβαιοῦσθαι (1Cor.1.6). Sur la

question de savoir si le contenu du livre des Actes est aussi compris dans ces événements dont parle Luc, voir à la fin du Prologue.

Plusieurs appliquent le ἐν ἡμῖν, *parmi nous*, à la génération contemporaine de Jésus-Christ. Le sens serait : « qui se sont accomplis de nos jours. » Mais comme le *nous* du v. 2 ne comprend certainement que des croyants, il doit en être de même au v. 1. Par *nous* Luc entend donc spécialement les croyants qui forment le milieu dans lequel l'histoire évangélique s'est accomplie (Jean.20.30).

Verset 2. La conjonction καθώς, *selon que*, renferme un témoignage de fidélité générale rendu à ces écrits antérieurs au sien. — On peut certainement appliquer le terme de παραδιδόναι, *transmettre*, à une narration écrite ; voir les nombreux exemples tirés des écrits des Pères dans Grimm (*Das Proömium des Lucas-Evangelium* dans *Jahrb. für d. Théologie*, 1871, p. 44). Mais ce savant fait observer lui-même que dans toutes ces citations le verbe est déterminé par des termes tels que γραφή ou ἐγγράφως. Dans le N. T. ce mot s'applique ordinairement à une transmission orale (Act.16.4 ; 1Cor.11.2,23 ; 15.3) ; de même le substantif παράδοσις (Matth.15.2-3,6 ; Coloss.2.8 ; 2Thess.2.15, etc.). Dans ce contexte en particulier, où παραδιδόναι fait antithèse à ἀνατάσσεισθαι διήγησιν, il est impossible de penser, quoi qu'en disent Weiss et Holtzmann au profit de leurs systèmes critiques, à une transmission écrite. Le pronom ἡμῖν, *nous*, désigne, comme au v. 1, l'ensemble des croyants ; seulement il faut en retrancher ici le sujet de la proposition, les apôtres, auteurs de la tradition. — Le mot ἀπ' ἀρχῆς, *dès le commencement*, désigne le commencement du ministère de Jésus, comme Jean.15.27 ; 16.4. C'était par le baptême de Jésus, comme nous le voyons par l'évangile de Marc, que commençait la narration apostolique ; comp. aussi Act.1.21-22. La vie de Jésus jusqu'à l'époque de son ministère ne paraît pas avoir été l'objet de la prédication publique ; voir la prédication de Pierre Act.10.37 et celle de Paul Act.13.23.

Ces témoins du commencement sont devenus après le départ de Jésus

les *serviteurs de la Parole*. Leur parole n'était autre chose que le témoignage qu'ils étaient chargés de rendre à ce qu'ils avaient vu et entendu. Personne ne donne plus aujourd'hui au mot *Parole*, comme l'ont fait. *Origène* et *Athanasie*, le sens qu'il a dans le prologue de Jean : *le Verbe fait chair*. Sur le sens d'ὕπηρέτης, *serviteur*, comp. [Act.26.16](#), où ce titre est aussi appliqué à Paul. Les attributs de *témoins primitifs* et de *serviteurs de la Parole*, appliqués aux apôtres, servent à les qualifier comme auteurs parfaitement dignes de foi des narrations évangéliques qu'ils ont transmises à l'Église. L'histoire évangélique provient de gens qui ont *vu* et *raconté* eux-mêmes ; ajoutons que par le ἡμῖν, *nous*, Luc désigne sa propre génération comme celle qui a reçu elle-même de première main ce trésor.

Verset 3. Luc arrive ici à la proposition principale. Par le *moi aussi*, il se met au même rang que les *plusieurs* dont il a parlé. Pas plus qu'eux sans doute il n'a été témoin ; mais si on ne les a pas blâmés, on ne doit pas le blâmer non plus. Le : *il m'a paru bon*, est extrêmement sobre ; aucun appel à une vocation divine spéciale, à une révélation particulière. Il a compris qu'il y avait une lacune à combler et il a résolu de se vouer à cette tâche. L'impulsion divine a été comme enveloppée dans cette résolution humaine. Certains copistes de la traduction latine ont éprouvé le besoin de faire ressortir ici un élément surnaturel. Ils ont ajouté à ce pronom *mihi* les mots : *et Spiritui sancto, à moi et au Saint-Esprit*, évidemment tirés d'[Act.15.28](#). Mais au II<sup>e</sup> s., on acceptait encore sans scrupule les termes tout simples de Luc ; voir dans le fragment de Muratori (p. 13) la paraphrase de cette expression.

Luc, tout en se mettant sur la même ligne que ses devanciers, aspire cependant à une certaine supériorité vis-à-vis d'eux. C'est ce qui ressort des paroles suivantes. Il ne s'est pas borné à recueillir la tradition telle qu'elle circulait dans l'Église ; mais, pour se rendre plus propre à l'œuvre qu'il avait en vue, il s'est livré à un travail personnel et spécial. Le mot παρακολουθεῖν, *accompagner*, signifie proprement assister comme témoin à un



événement (1Tim.4.6; 2Tim.3.10). Luc n'ayant point été témoin des scènes de la vie de Jésus, ne l'ayant été que partiellement de celles de la vie des apôtres, ce mot doit être pris ici dans le sens figuré : prendre connaissance d'une chose. Ce sens est usité dans le grec classique : comp. Démosthène (*De Cor.*, 53) : παρακολουθηκότα τοῖς παράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς, « ayant suivi (étudié de près) ces affaires dès le commencement. » Luc met le participe au datif plutôt qu'à l'accusatif, parce qu'il veut, non indiquer la succession des deux actes de s'informer et d'écrire, mais qualifier l'auteur lui-même comme rendu apte par le fait du premier à l'accomplissement du second. Ce travail d'information l'a mis à même de compléter, de préciser et de coordonner chronologiquement les matériaux fournis par la tradition générale. Par le ἄνωθεν, *depuis en haut*, il semble se comparer au voyageur qui s'efforce de remonter jusqu'à la source du fleuve, afin d'en redescendre tout le cours en suivant ses rives. En effet la tradition publique, dominée par le but pratique de l'évangélisation, ne commençait qu'avec le ministère de Jean-Baptiste, qui avait inauguré celui de Jésus (voir le commencement de Marc). Luc a senti le besoin de remonter au-delà de ce moment et de jeter la lumière sur les premiers commencements du drame messianique; voir les ch. 1 et 2 (les récits de l'enfance). Et, tout en complétant la tradition à ce premier égard, il a cherché aussi à recueillir un certain nombre de faits et de paroles de Jésus omis par elle : c'est ce qu'indique le πάντα, *toutes choses*. Son évangile offre tout du long la preuve de ce fait. D'après M. Sabatier, il renferme 541 versets qui lui sont propres, sur 1310 dont se compose toute la narration synoptique. Ainsi plus d'un tiers de l'histoire de Jésus serait perdu pour nous sans ce travail d'information auquel Luc s'est livré. On arrive à un résultat semblable par un autre calcul. Si l'on divise toute la matière synoptique en 172 sections, Luc en possède 127 dont 48 sont sa propriété particulière. — De plus, comme, dans une tradition orale, les traits caractéristiques des récits s'effacent aisément, que les paroles sont reproduites détachées de l'occasion qui les a fait naître et qui leur a donné leur à-propos et leur charme, Luc a cherché à rétablir la

forme précise des faits, puis à retrouver la teneur exacte des paroles et la circonstance dans laquelle elles ont été prononcées. C'est ce travail auquel se rapporte le terme ἀκριβῶς, *exactement*. — Enfin il est encore un point sur lequel il a porté toute son attention. La tradition avait un caractère anecdotique. Elle rapportait des faits détachés et ne s'appliquait guère à conserver leur ordre chronologique. Luc s'est efforcé de raconter καθ'εξῆς, *par ordre*, en replaçant, autant que possible, les faits dans leur succession naturelle. C'est là le fruit du παρακολουθεῖν bien exécuté. Ceux qui, comme *Ebrard*, appliquent ce mot *par ordre* à un ordre de matières, à un groupement systématique, font violence au sens naturel de cet adverbe ; comp. Act.11.4. Ce mot ne se trouve dans le N. T. que chez Luc, deux fois dans l'évangile, trois fois dans les Actes. — Sur *Théophile*, voir l'Introduction, p. 8.

Verset. 4. Après nous avoir renseignés sur la manière en laquelle il s'est préparé à ce travail, Luc en indique le but prochain. Il a voulu faire comprendre à son haut protecteur l'*inébranlable solidité* (ἀσφάλειαν, d'ἀσφαλής, *inébranlable*) des enseignements qu'il avait précédemment reçus. Ce mot est, placé à dessein à la fin de la phrase, comme celui sur lequel doit reposer la pensée. — Ἐπιγινώσκειν, *toucher au doigt*. — On peut construire la phrase de trois manières :

1. τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης.
2. τὴν ἀσφάλειαν περὶ ὧν κατηχήθης.
3. τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ οὓς κατηχήθης.

Les deux premières constructions ne sont pas admissibles, parce que le verbe κατηχεῖσθαι ne se construit avec la préposition περί que lorsque le régime est personnel (Act.21.29) ; le régime de chose se met à l'accusatif (κατηχεῖσθαι τι, Act.18.25 ; Gal.6.6). — Κατηχεῖν, faire pénétrer un son dans les oreilles, puis un fait ou une idée dans l'esprit. — Que faut-il entendre par *les enseignements* qu'avait reçus Théophile ? Faut-il y voir uniquement un certain exposé plus ou moins imparfait de l'histoire évangélique ? Dans ce

cas, Luc voudrait dire que les faits particuliers qui, détachés de leur enchaînement historique, pouvaient lui paraître invraisemblables, présentés dans leur succession réelle, prendront pour lui le caractère de la certitude<sup>a</sup>. A la rigueur ce sens pourrait suffire. Mais le terme λόγος paraît indiquer plus que de simples récits historiques. Le sens religieux des faits chrétiens n'était-il pas d'ailleurs inséparable de leur exposé historique ? Le passage [1Cor.15.1-4](#) montre comment, dans l'évangélisation apostolique, le commentaire dogmatique et moral des faits en accompagnait le récit (*mort pour nos péchés — selon les Ecritures*). C'était en vue, non de la connaissance, mais de la foi et du salut, que l'on racontait. Et, comme il s'agit ici d'un lecteur en qui est personnifiée l'Eglise des Gentils, nous ne pouvons entendre par ces λόγος que l'enseignement à la fois historique et religieux, au moyen duquel Paul et ses aides fondaient le règne de Dieu dans le monde païen, ce que Paul lui-même appelait *son évangile*.

Raconter les faits chrétiens de manière à montrer que la prédication et l'œuvre de Jésus impliquaient du commencement jusqu'à la fin ces deux grands principes de l'universalité et de la gratuité du salut qui formaient le fond de l'enseignement évangélique de saint Paul, n'était-ce pas donner à cet enseignement sa base inébranlable ? Pour atteindre ce but Luc n'aura pas besoin de violenter l'histoire ; il n'aura qu'à la reproduire aussi exactement que possible, faisant seulement ressortir avec un soin particulier les faits et les enseignements les plus propres à mettre en lumière les deux principes que nous venons d'indiquer. L'évangile de Luc deviendra ainsi la démonstration du droit des païens au salut accompli par Jésus-Christ, de même que l'évangile de Matthieu se trouve être le traité du droit de Jésus à la souveraineté sur Israël et sur le monde entier.

---

<sup>a</sup>Les missionnaires catholiques Hue et Gabet, dans leur *Voyage en Tartarie* (t. II, p. 136), racontent ce qui suit : « Nous avons adopté [vis-à-vis des prêtres bouddhistes au milieu desquels ils vivaient] un mode d'enseignement tout à fait historique... Des noms propres et des dates bien précises leur faisaient beaucoup plus d'impression que les raisonnements les plus logiques... L'enchaînement qu'ils remarquaient dans l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était pour eux une démonstration. »

On a demandé si ce prologue se rapportait aussi au livre des Actes. La réponse est dans les expressions : καθὼς παρέδωσαν, *selon qu'ils nous ont transmis*, et πεπληροφορημένων πραγμάτων, *événements accomplis*. Les récits du livre des Actes n'ont jamais fait l'objet d'une tradition apostolique ; et au moment où Luc écrivait, l'histoire à laquelle se rapportent les Actes, était, encore en train de se dérouler et ne pouvait être appelée : des événements accomplis. D'ailleurs ce livre a son prologue particulier.

Ceux qui pensent que Josèphe a été l'une des sources auxquelles Luc a puisé, ont rapproché ce prologue de quelques passages de cet historien juif dans son écrit *contre Apion* (I, 9 et 10) : « J'ai composé un récit vrai (ἀληθῆ τὴν ἀναγραφὴν) de toute cette guerre et de toutes les choses qui s'y sont passées, ayant assisté moi-même à toutes ces affaires » (τοῖς πράγμασιν ἅπασιν παρατύχων). Et plus loin (c. 10) : « Car il faut que celui qui promet aux autres la transmission (παράδοσιν) de faits vrais, les connaisse exactement (ἀκριβῶς) lui-même, soit qu'il ait assisté (παρακολουθηκότα) à ce qui a eu lieu, soit qu'il les ait appris de ceux qui les savaient. » Mais d'abord, s'il y a entre ces passages quelques coïncidences d'expression (πράγματα, παρακολουθεῖν, παράδοσις, ἀκριβῶς), il n'y a pas le moindre rapport de pensées. Et le terme commun le plus saillant lui-même (παρακολουθεῖν) est précisément pris par Luc dans le sens opposé à celui de Josèphe (ici le sens littéral : assister personnellement ; là le sens figuré : s'informer). Quant aux autres termes, ils sont d'un usage si ordinaire qu'ils ne peuvent absolument rien prouver. Si de pareilles coïncidences pouvaient démontrer quelque chose, en voici quelques-unes qui auraient, certainement plus de poids. Xénophon (*Memor.* IV, 6,15) emploie l'expression ἀσφάλεια λόγου ; Démosthène (passage cité, p. 89) s'exprime ainsi : « Une telle circonstance réclamait un homme non seulement bienveillant et riche, mais qui eût en outre suivi ces affaires-là dès l'origine » (ἀλλὰ καὶ παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς) ; le verbe παρακολουθεῖν est employé ici dans le même sens figuré que chez Luc. Ulpien

(p. 105, éd. Valken.) dit, : « Puisque plusieurs ont entrepris une justification à l'égard de ces choses (ἐπειδήπερ ἐπὶ τούτου πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀπολογήσασθαι). Nul ne conclura de ces ressemblances, plus frappantes pourtant que les précédentes, que Luc ait imité ici Xénophon, Démosthène et Ulpien. Ils savaient le grec, Luc aussi : voilà tout.

# PREMIÈRE PARTIE :

## Récits de l'enfance

### Ch. 1 et 2

Luc ne commence pas son récit comme Matthieu, par une généalogie. La filiation jouait un rôle important chez les Hébreux ; car c'est sur elle que reposait l'hérédité des promesses divines. La généalogie de Jésus dans Matthieu est comme la continuation des *Veellé Tholedoth* de la Genèse. A la qualité de fils de David et de descendant d'Abraham (Matth.1.1) était lié le droit messianique de Jésus. Luc, appliquant à l'objet de son récit une intelligence grecque, veut se rendre compte des faits. Pour cela le vrai moyen sera de remonter à leur origine. Un événement aussi extraordinaire que celui de l'apparition publique de Jésus ne pouvait être survenu sans préparation ; ce personnage n'était pas tombé du ciel, comme un homme fait, à l'âge de trente ans, ainsi que se le figurait Marcion. Après avoir entendu les récits du ministère public de Jésus, Théophile et les chrétiens représentés par lui devaient donc se demander quelles avaient été les origines de cet homme exceptionnel, de même que le botaniste, après avoir fait la découverte d'une plante nouvelle, ne se contente pas d'en contempler les pétales et les étamines, mais, fouillant le sol, cherche à en mettre au jour les racines. C'est là le besoin que Luc s'efforce de satisfaire dans les deux premiers chapitres.

Marc ne présente rien de semblable à ces chapitres qui vont suivre ; il commence son récit par le ministère de Jean-Baptiste. C'était ce que faisait, comme nous l'avons vu, la tradition orale émanant des apôtres, dans les temps qui suivirent la Pentecôte. L'évangile de Marc est certainement l'écrit évangélique le plus conforme au type de la narration primitive, quoiqu'il n'y ait rien à conclure de ce fait en faveur de l'antériorité du second évangile par rapport aux deux autres.

Les deux premiers chapitres de Luc comprennent sept récits, à savoir deux groupes de trois et un septième qui en forme le couronnement. Ce sont :

1. L'annonce de la naissance du précurseur, [1.5-25](#) ;
2. L'annonce de la naissance de Jésus, [1.26-38](#) ;
3. La visite de Marie à Elisabeth, [1.39-56](#) : C'est le premier groupe.
4. La naissance de Jean-Baptiste, [1.57-80](#) ;
5. La naissance de Jésus, [2.1-20](#) ;
6. La circoncision et la présentation de Jésus, [2.21-40](#) : C'est le second groupe.
7. Le premier voyage de Jésus à Jérusalem, [2.41-52](#) : C'est la transition à l'adolescence et au ministère de Jésus.

## I.

### **Annonce de la naissance de Jean-Baptiste (1.5-25)**

Cette scène forme l'ouverture du drame messianique. Le ciel, fermé depuis la fin de l'époque prophétique, après ces quatre cents ans de silence parle de nouveau à la terre, et désormais la communication rétablie

va continuer sans interruption en s'étendant successivement au monde entier. Mais quand Dieu commence une œuvre nouvelle, il ne rompt pas dédaigneusement avec l'ancienne. C'est au sein d'Israël, son peuple élu, c'est à Jérusalem, au centre de ce peuple, c'est dans le temple, foyer de la vie théocratique, que Dieu inaugure l'économie nouvelle. Et comme, à la fin du moyen-âge, ce fut au fond d'un couvent qu'il alla chercher le rénovateur de l'Eglise, c'est des entrailles du sacerdoce israélite qu'il fait surgir le précurseur chargé d'initier le monde au renouvellement qui va commencer. Tout est donc d'une divine convenance, soit dans le choix du théâtre, soit dans celui des acteurs des scènes suivantes. — Dans les v. 5-7 est exposée l'épreuve qui donne lieu à l'intervention divine ; dans les v. 8-22, le message divin ; les v. 23-25 racontent l'accomplissement de la promesse.

Versets 5-7 : *L'épreuve.*

**1.5 Il y eut au temps d'Hérode, le roi de Judée, un sacrificateur nommé Zacharie, de la classe d'Abia ; et il avait<sup>a</sup> une femme d'entre les filles d'Aaron, et son nom était Elisabeth.**

Le ἐγένετο, *il y eut*, rappelle le *vajehi* des historiens hébreux. Et en effet, dès ce moment, le style change de caractère ; nous rencontrons dans ce qui suit hébraïsmes sur hébraïsmes. Pour retrouver dans l'œuvre de Luc le style classique du prologue, nous devons franchir tout ce qui sépare notre v. 4 de la seconde moitié du livre des Actes. Ce phénomène, comme nous l'avons vu, n'est pas difficile à expliquer. — L'expression ἐν ταῖς ἡμεραῖς, *dans les jours de*, est également hébraïque ; comp. [Matth.2.1](#). D'après Matthieu aussi, Jésus est né sous le règne d'Hérode le Grand. Celui-ci, d'après Josèphe, mourut au printemps de l'an 750 U. C. Jésus doit donc être né au plus tard en 750 ou 749, et c'est par erreur qu'au V<sup>e</sup> siècle on a placé cette naissance en l'an 753 de la même ère. C'était la dater de trois ou quatre ans trop tard. *Clément d'Alexandrie*, dans les *Stromates* (1. I, p. 340),

<sup>a</sup>T. R. lit αὐτοῦ (*de lui*) avec 48 Mjj. ; Ɱ B C D L X Ξ lisent αὐτῷ (*à lui*).



dit qu'il s'est écoulé 194 ans, 1 mois et 13 jours entre la naissance de Jésus et la mort de l'empereur Commode, arrivée le 31 décembre de l'an 192 de l'ère chrétienne. De là, il résulterait que Jésus est né le 19 novembre de la troisième année avant notre ère. Voir Piper, *Evangelisches Jahrbuch für 1856*, p. 43. Ce résultat ne s'éloigne pas beaucoup du précédent.

Hérode est appelé *roi de Judée*. En effet, à la demande d'Antoine, le sénat romain lui avait décerné ce titre. Le terme de *Judée* est employé dans le sens large dans lequel il comprend toute la Palestine. Cette expression est comme une imitation du titre de roi de Juda dans l'A. T. — L'expression *la classe d'Abia* repose sur la division de la famille sacerdotale en vingt-quatre classes que la tradition faisait remonter au temps de David (1Chron.24; 2Rois.11.9). Chacune d'elles faisait le service du temple pendant huit jours, deux fois par an. Le mot ἐφημερία, traduit par *classe*, désigne proprement une fonction quotidienne, puis un tour de rôle, et enfin chaque groupe soumis à cet ordre. La classe d'Abia était la huitième en rang. C'est en vain que l'on a cherché, en partant de ce fait connu : que la première classe était de service au jour de la prise de Jérusalem, le 4 août, de l'an 70 de notre ère, à fixer, en rétrogradant, l'époque de l'année où aurait eu lieu la naissance de Jésus. Pour que le calcul aboutisse, il faudrait que l'année même de cette naissance fût sûrement déterminée. — Les καί, qui se succèdent, sont bien la forme de la narration hébraïque. La leçon alexandrine αὐτω | est plus dure et plus hébraïque que le αἰτω des byzantins ; elle doit être préférée. — Il était permis à un prêtre de se marier avec une simple Lévitte ou même avec une Israélite en général ; mais il était plus honorable pour lui d'épouser une descendante d'Aaron ; voir Lightfoot, *Hor. hebr.*, p. 712. — Le nom *Elisabeth* signifie : Dieu est mon serment.

**1.6 Or ils étaient tous deux justes devant<sup>a</sup> Dieu, marchant dans tous les commandements et les statuts du Seigneur, irréprochables ; 7 et ils n'avaient pas d'enfant, attendu qu'Elisabeth était stérile et que tous**

<sup>a</sup>T. R. avec 48 Mjj. ενωπιον (*sous les yeux de*) ; Ⲛ B C X : εναντιον (*en face de*).

### deux étaient avancés en âge.

Cette justice était réelle, puisque Dieu la reconnaissait comme telle ; mais elle n'excluait pas la présence du péché, comme le montre la conduite de Zacharie dans la scène suivante. L'expression *irréprochables* se rapporte à l'accomplissement des obligations extérieures, lévitiques ou morales. C'est ce qu'expriment bien les termes de *commandements* et de *statuts*, ἐντολαί et δικαιώματα. Ce sont là des expressions souvent réunies dans l'A. T. pour désigner tout l'ensemble des ordonnances morales ou rituelles renfermées dans la loi. Il serait arbitraire de rapporter, avec *Calvin*, le premier terme aux commandements moraux, le second aux ordonnances rituelles. Il vaut mieux sans doute voir, avec *Hofmann*, dans ces expressions deux aspects de la loi, en tant que, d'un côté, manifestant la volonté divine et, de l'autre, fixant ce qui est juste et ce par quoi l'on peut devenir juste. Paul s'attribue aussi l'irréprochabilité au point de vue légal, [Philip.3.6](#) ; c'est le *thamim* hébreu, [Gen.17.1](#). Cette description sert à montrer qu'ils étaient dignes d'être les instruments de l'œuvre sainte qui allait commencer.

Verset 7. C'était une grande affliction et même un opprobre pour une femme juive de ne pas devenir mère ; comp. v. 25. Il y avait là comme un signe de l'absence de la bénédiction divine prononcée [Genèse.1.28](#). La conjonction καθότι appartient au style classique ; dans le N. T. elle est propre à Luc. Le récit fait remarquer que c'était du côté d'Elisabeth que venait la stérilité ; là est la clef du récit suivant. La dernière proposition : *Et tous deux. . .*, est envisagée par *Meyer*, *Weiss* et d'autres comme une proposition principale, liée par καί à la première propos, du verset. Mais on se demande pourquoi dans ce cas Luc, qui met ordinairement le verbe au commencement de la proposition, le renvoie ici à la fin. Ne vaut-il pas mieux faire dépendre encore cette proposition de *attendu que* ? Sans doute pour cela il faut sous-entendre une idée intermédiaire : « Ils n'avaient pas d'enfant et ils n'espéraient plus d'en avoir. » Mais cette ellipse est indispensable même dans le premier sens, seulement elle doit se placer comme consé-

quence à la fin du verset. L'expression προβεβηκότες ἐν τῆς ἡμεραις; est hébraïque (Gen.18.11, etc.).

Versets 8-22 : *Le message divin.*

**1.8 Il arriva, comme il était de service en présence de Dieu dans l'ordre de sa classe, 9 selon la coutume de la sacrificature, qu'il lui échet par le sort d'offrir le parfum en entrant dans le temple du Seigneur; 10 et toute la multitude du peuple<sup>a</sup> était en prière dehors à l'heure du parfum.**

De nouveau un ἐγένετο, *il arriva* (le *vajehi* hébreu); son sujet est la proposition de ἔλαχε, v. 9. Le δέ interrompt la suite des καί; il annonce un fait tout nouveau qui mettra fin à la situation précédente. — Les fonctions sacerdotales consistaient dans l'offrande des sacrifices pour le peuple et dans celle du parfum, matin et soir, à neuf heures et trois heures. Les mots : *en présence de Dieu*, font sentir la gravité de cette fonction.

Verset 9. On peut rapporter la remarque : *selon la coutume de la sacrificature*, à ce qui précède; la coutume serait dans ce cas l'institution du tour de rôle entre les classes. Ou bien elle peut porter plutôt sur ce qui suit : ἔλαχε..., *il lui échet*. Cette coutume serait celle de l'emploi du sort pour désigner le prêtre appelé à remplir cet office le plus honorable de tous. Ce second sens est préféré par les modernes. Il faut dans ce cas admettre une légère incorrection dans l'expression. Car le terme de *coutume* ne peut porter sur un fait particulier, comme celui de la désignation de Zacharie par le sort. Mais même indépendamment de cette difficulté, le premier sens me semble plus naturel. — Oosterzee (*Bibelwerk* de Lange) remarque que cet emploi du sort provenait du besoin de ne rien laisser à l'arbitraire humain dans le service du sanctuaire. — Le prêtre qui avait eu l'honneur d'entrer une fois dans le Lieu saint n'avait pas le droit de tirer au sort une seconde fois dans la même semaine (Talmud). — Le participe εἰσελθῶν, *entrant* ou *étant entré*, ne peut porter sur le verbe ἔλαχε, *il obtint...*; car ce n'était

---

<sup>a</sup>Les mots του λαου sont placés par la plupart des Mjj. entre ην et προσευχομενον. T. R. avec cinq Mjj. les place après το πληθος.

pas dans le temple (ναός) qu'on tirait au sort. Il porte donc sur l'infinitif θυμιᾶσαι, *offrir le parfum*. En raison de l'inutilité prétendue de cette idée d'entrer et du v. 10, qui suppose le fait de l'entrée déjà accompli, Weiss pense qu'il faut traduire : « Après être entré il accomplit, conformément au sort qui l'avait désigné, l'offrande du parfum. » Ce sens est impossible. Il est faux d'ailleurs que ce détail soit inutile : entrer, là était l'honneur. Il est clair que l'exécution de cet acte d'entrer est sous-entendue entre v. 9 et 10. — Ναός, *temple*, désigne spécialement l'édifice sacré (où était l'autel des parfums), en opposition aux diverses cours ou parvis (ἔξω, *dehors*, v. 10). Les mots *du Seigneur* relèvent la solennité du lieu ; comp. la loi Ex.30.7-8. S'agit-il ici de l'offrande du matin ou de celle du soir ? Comme c'était le matin qu'on tirait au sort et que le second fait paraît avoir suivi de près le premier, ce devait être plutôt le matin.

Verset 10. Il faut, avec la majorité des Mjj., placer les mots τοῦ λαοῦ, *du peuple*, entre le verbe ἦν, *était*, et le participe προσευχόμενον, *prieant*. Cette position exceptionnelle donne plus de relief à l'idée et oppose mieux le peuple, qui restait dehors, au sacrificateur qui seul entrait. La forme analytique (*était priant*) marque la durée. Le datif τῆ ὥρᾳ, *à l'heure*, indique une relation plus étroite que celle d'une simple simultanéité entre le parfum offert dans l'intérieur du temple et la prière offerte au dehors. L'un de ces actes était lié à l'autre comme la réalité l'est au symbole. L'acte rituel couvre les imperfections de l'adoration réelle, comme celle-ci est l'âme de ce parfum qui monte. — Tout se réunissait ainsi, l'acte et le lieu, pour faire de ce moment l'un des plus solennels de la vie de Zacharie.

**1.11 Or un ange du Seigneur lui apparut se tenant au côté droit de l'autel des parfums, 12 et à sa vue Zacharie fut troublé et la crainte s'empara de lui.**

Il n'y a pas de raison de traduire « *l'ange* du Seigneur, » malgré le manque d'article, et d'identifier cet ange avec le personnage appelé dans l'A. T. *l'Ange de l'Éternel*. Ce n'est qu'après avoir été introduit comme *un* ange

quelconque, qu'il sera désigné par l'article (v. 13) comme l'ange connu. D'après l'Écriture, nous sommes entourés du ciel et de ses habitants (2Rois.6.17; Ps.34.8). Jésus proclame ce fait Luc.15.7,10. Il en a fait lui-même l'expérience au désert et à Gethsémani (Marc.1.13; Luc.22.43). Mais pour percevoir l'apparition de ces êtres appartenant à un monde supérieur, nos sens corporels, destinés à nous mettre en relation avec les objets terrestres, ne suffisent pas ; il faut qu'un sens supérieur s'ouvre en nous. Probablement un personnage indifférent qui se fût trouvé avec Zacharie dans le Lieu saint n'eût rien perçu de particulier ou n'eût éprouvé que la vague impression de quelque chose d'étrange. Ainsi, dans la scène racontée Jean.12.28 et suiv., là où Jésus entend une parole distincte du Père, la foule ne perçoit qu'un bruit semblable au tonnerre. Quelques-uns croient avoir entendu parler un ange. De même aussi, quand le Seigneur apparaît à Paul près de Damas, les compagnons de celui-ci entendent un bruit, voient une lumière, mais sans discerner la figure et les paroles du Seigneur. Il faut une préparation morale pour percevoir de tels phénomènes. On n'a pas le droit cependant de conclure de là que ce soient de pures hallucinations. L'objectivité de l'apparition de l'ange dans ce cas particulier ressort d'abord de l'effroi qu'éprouve Zacharie, puis du châtement physique dont il est plus tard frappé.

La porte du temple regardait vers l'orient ; Zacharie, en entrant, avait donc le visage tourné vers l'occident. En face de lui était l'autel des parfums, placé devant le voile qui séparait le Lieu saint du Lieu très saint ; à sa droite, la table des pains de proposition du côté du nord, et à sa gauche, du côté du midi, le chandelier d'or. L'expression : *à la droite de l'autel*, peut être comprise au point de vue de Zacharie qui s'avance ; l'ange se serait ainsi tenu entre l'autel et la table des pains. Mais si l'on veut se rendre compte de l'intention qui détermine cette circonstance de l'apparition, on est amené à une autre conclusion. Pourquoi la droite ? Meyer dit : « Parce que la droite est le côté favorable. » Hofmann répond avec raison : « L'autel at-il donc un côté défavorable ? » Il s'agit plutôt de la droite comme

du côté le plus honorable, de la place d'honneur. C'est ainsi que Christ est représenté comme assis à la droite de Dieu. Mais, dans ce cas, il ne peut être question de la droite de Zacharie lui-même. On ne peut penser qu'au côté droit de l'autel qui est le symbole de la majesté divine. Zacharie voyait donc l'ange se tenant devant lui vers sa gauche, entre l'autel et le chandelier d'or. *Edersheim (Life of Jésus, I, p. 138)* dit également : « A droite, c'est-à-dire au sud de l'autel. »

Verset 12. Lorsque le monde invisible devient tout à coup visible, l'homme est troublé ; puis, le sentiment de sa souillure se réveillant, le trouble devient crainte ; car il se sent menacé d'un jugement.

**1.13 Et l'ange lui dit : Ne crains point Zacharie, parce que ta prière a été exaucée ; et ta femme Elisabeth t'enfantera un fils et tu l'appelleras du nom de Jean, 14 et il te sera un sujet de joie et d'allégresse, et un grand nombre se réjouiront de sa naissance<sup>a</sup>.**

L'ange répond d'abord à ce sentiment de trouble ; il n'apporte point un message de jugement, mais de grâce : il annonce un fils (v. 13 et 14), et quel fils (v. 15-17) ! *Strauss* a demandé si cet ange parlait hébreu. Mais nous devons répéter par rapport au sens de l'ouïe ce que nous venons de dire par rapport à celui de la vue. Nous avons ici le récit, non du fait en lui-même et dans sa nature cachée, mais de la manière dont il a été perçu par Zacharie ; et il est bien certain que pour comprendre ce message, il a dû l'entendre dans sa langue. Nous ne saurions pénétrer au-delà de l'aperception du témoin. — De quelle prière veut parler l'ange ? Au premier coup d'œil on pense à celle qui avait pour objet la grande préoccupation de sa vie, le don d'un fils ; c'est le sens qui paraît résulter naturellement de tout ce qui précède. Mais de tout temps on a objecté, comme le font encore aujourd'hui *Meyer, Weiss, Hofmann, Keil, etc.*, qu'un intérêt aussi personnel ne pouvait dans ce moment solennel remplir le cœur du sacrificateur et que sa prière devait porter plutôt sur le salut du peuple par la venue du

---

<sup>a</sup>T. R. avec G X Γ lit γεννησει (*enfantement*) ; les 46 autres Mj. : γενσει (*naissance*).

Messie. On ajoute que l'incrédulité avec laquelle il accueille la promesse de l'ange prouve qu'il ne pensait plus à la possibilité d'avoir un fils. Mais alors, que signifie la parole suivante : « *Et la femme Elisabeth t'enfantera un fils,* » qui est tout naturellement le développement de ces mots : *Ta prière a été exaucée ?* Ces mots, surtout liés comme ils le sont par *et* à la promesse qui précède, ne peuvent qu'en être l'explication. Plus tard, v. 16 et 17, sera relevé le côté messianique. Mais dans les v. 13 à 15 tout est encore relatif à la personne de Zacharie (σοῦ, σοί). Cependant, tout en admettant que le mot *la prière* se rapporte à la demande d'un fils, il n'est point nécessaire de croire que ce fût là l'objet de sa prière dans ce moment même. L'expression : *la prière*, peut fort bien signifier : « ta prière habituelle. » Par la description du rôle futur de son fils, la promesse faite à Zacharie répond à sa préoccupation supérieure et à son cri sacerdotal à cette heure solennelle : Ton règne vienne ! Et les deux exaucements se rejoignent ainsi en quelque sorte. — Il faut bien peu connaître le cœur humain pour objecter à ce sens l'incrédulité subséquente de Zacharie. On désire, on demande, et quand la promesse d'exaucement se fait entendre, elle dépasse tellement l'espérance vraie qu'il faut un tout nouvel effort de foi pour la saisir. C'est cet effort nouveau dont Zacharie ne se montrera pas capable.

Le verbe γεννᾶν se dit ordinairement du père, rarement de la mère. — Καλεῖν τὸ ὄνομα avec le datif est l'expression hébraïque *kara schem*, « crier un nom » à quelqu'un. — Le nom de *Jean* vient de *Jéhova chanan*, « Dieu fait grâce ; » il se trouve plusieurs fois dans l'A. T. (*Jehochanan* ou *Jochanan*), où les LXX le traduisent par Ἰωανᾶν, ou Ἰωνᾶν, ou Ἰωνά, ou Ἰωανῆς (voir *Weiss*). La grâce n'a pas été sans doute le caractère propre du ministère de Jean ; mais l'économie de grâce a été inaugurée par son apparition.

Verset 14. A ces deux traits : un fils, un signe de grâce, l'ange en ajoute un troisième : *un sujet de joie*, et même de joie poussée jusqu'au tressaillement de l'allégresse, ἀγαλλίασις et cela non pas pour lui et les siens seulement ; car cette joie débordera hors du cercle de la famille : elle devien-

dra nationale. Le πολλοί, *plusieurs*, dit sans doute que ce ne sera que la meilleure partie de la nation qui y participera. Pour le commencement de l'accomplissement de cette promesse, voir v. 64-66. — La leçon γενέσει est préférable à la leçon byz. γεννήσει qui est due au γεννῶν du v. 13.

La vivacité et la généralité de cette joie est justifiée dans les trois versets suivants, dont le premier décrit ce que ce fils sera et les deux suivants ce qu'il fera.

**1.15 Car il sera grand devant le Seigneur et il ne boira ni vin, ni cervoise, et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère.**

La *grandeur* ici promise n'est pas celle d'une gloire terrestre et passagère ; c'est celle que Dieu lui-même reconnaît comme telle (*devant le Seigneur*) ; c'est la grandeur morale, avec le divin ascendant qu'elle procure. Elle est décrite en deux traits : l'austérité extraordinaire de la conduite et le principe de cette vie exceptionnelle, l'impulsion de l'Esprit de Dieu. — Le καί, *et* : et en effet. — Jean est rangé dans cette classe d'hommes spécialement consacrés, qui, en dehors du sacerdoce, cherchaient à réaliser l'idéal de la sainteté israélite. On les appelait Naziréens, de *Nazir*, consacré. C'était une espèce de sacerdoce laïque réglementé déjà par Nomb.6.1 et suiv. Il consistait à s'abstenir de toute liqueur fermentée et à laisser croître la chevelure « afin de se rapprocher, comme dit *Lange*, de l'état de nature. Par là le Nazir se présentait au monde comme le porteur d'une pensée sublime, d'une parole divine qui le préoccupait tout entier. » Le naziréat était soit temporaire, soit à vie. On ne connaît que quelques exemples du second, Samson et Samuel. Ce sera sur les pas de tels hommes que marchera l'enfant de Zacharie. *Keil* conteste qu'il soit ici question du naziréat, parce qu'il n'est pas parlé de la coupe des cheveux, trait qui est seul relevé dans les cas de Samson et de Samuel (Jug.13.5; 1Sam.1.11). Mais l'abstention des boissons enivrantes étant ordonnée à la mère de Samson pendant sa grossesse et motivée en ces termes : « Car voici l'enfant sera Naziréen dès le ventre de sa mère, » il suit de là que l'enfant devra continuer durant sa vie



le même régime et que par conséquent c'était bien là aussi l'un des traits du naziréat, lors même qu'il n'en est plus parlé expressément dans l'histoire de Samson. Il doit en être de même de Samuel, quoique cela ne soit pas dit expressément. C'est de la même manière que ce qui se rapporte à la chevelure est omis ici par l'ange. Le terme *σίκερα*, *cervoise*, désigne toute boisson fermentée, extraite d'un fruit quelconque, froment, datte, grenade, etc., à l'exception du raisin.

Au renoncement répond une possession, au sacrifice des excitations sensuelles la jouissance du stimulant le plus pur et le plus élevé. Comp. le même contraste Eph.5.18. L'Esprit saint est désigné ici comme le principe de cette vie de consécration. Cette force divine commencera dès la première phase de l'existence de l'enfant à dominer et discipliner en lui la vie naturelle. Le *ἔτι*, *encore*, ne doit pas être pris dans le sens de *ἤδη*, *déjà* ; il signifie : « tandis que l'enfant sera *encore* dans le sein de sa mère. » Weiss objecte qu'il faudrait *ἐν*, *dans*, et non pas *ἐκ*, *hors de*, et entend : après qu'il sera sorti de ; immédiatement après le moment de sa naissance. Mais le *ἐκ* peut parfaitement signifier *dès*, comme dans l'expression *ἐξ ἀρχῆς*, *dès le commencement*. Le fait raconté v. 44 est évidemment l'illustration de cette promesse. — Assujettissement de la chair, souveraineté de l'esprit, tels seront les deux traits du caractère personnel de Jean. Suivent les deux traits de l'action qu'il exercera.

**1.16 Et il ramènera plusieurs des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, 17 et il marchera devant<sup>a</sup> lui avec l'esprit et la force d'Elie<sup>b</sup>, pour ramener les cœurs des pères vers les enfants et les rebelles à la sagesse des justes, afin de préparer au Seigneur un peuple bien disposé.**

En premier lieu, il produira un mouvement religieux puissant ; comme on dirait aujourd'hui, un grand réveil au milieu du peuple. De la vie d'éloi-

<sup>a</sup>T. R. avec 15 Mjj. lit *προελευσεται* (*marchera devant*) ; B C L V : *προσελευσεται*. (*s'approchera*).

<sup>b</sup>T. R. avec 16 Mjj. : *Ἡλίου* ; ⋈ B L : *Ἡλεία*.

gnement de Dieu où est plongé Israël, il le ramènera par la repentance aux pieds de l'Éternel ; ἐπιστρέφειν, *faire retourner*, dans le sens où nous disons convertir.

Verset 17. Par là, en second lieu, il préparera l'époque messianique ; ce sera le couronnement de son œuvre. La leçon προσελεύσεται, *il s'approchera*, dans le Vatic. et quelques alex., est une faute évidente. — Les mots *devant lui* ne peuvent se rapporter, comme tout le monde le reconnaît, qu'à l'expression précédente : *le Seigneur, leur Dieu*. On ne devrait donc pas se refuser à reconnaître aussi la conséquence de ce fait : c'est qu'aux yeux de celui qui parle ainsi, que ce soit l'ange ou que ce soit Luc, l'apparition du Messie est celle de Jéhova lui-même, dans sa manifestation suprême. Malachie l'avait dit clairement (Mal.3.1) : « Voici, j'envoie [moi Jéhova] mon messager, et il prépare la voie *devant moi*, et aussitôt il viendra dans son temple l'Adonai (le Seigneur) que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. » Voir sur cette question la *Bible annotée*. Meyer et Weiss refusent d'admettre que le Messie soit présenté dans les paroles du prophète, ainsi que dans celles de l'ange, comme être divin. Mais dans Malachie Jéhova dit *devant moi*, s'identifiant positivement avec le Messie ; il appelle le temple de Jérusalem le temple du Messie, et il donne à celui-ci le titre d'Adonai qui est réservé à Dieu dans tout l'A. T. Luc en agit de même (voir le v. 15). Comp. du reste Jean.12.41.

Le trait distinctif de l'activité de Jean, comme de celle d'Elie, sera la *force*. L'Esprit est la source, la *force* l'effet. Il y a encore ici une allusion à Malachie qui avait dit (Mal.4.5) : « Voici, je vous envoie Elie le prophète, avant que le jour grand et redoutable vienne. » Le peuple et ses docteurs avaient pris cette promesse à la lettre et attendaient le retour personnel d'Elie (Jean.1.21 ; Matth.16.14 ; 17.10 ; 27.47) ; c'était de cette manière que les LXX avaient déjà compris Malachie : « Voici, je vous envoie Elie le Thisbite. » Jésus Sirach également (Sira.48.9-10). La promesse est interprétée ici dans un sens spirituel, conformément à la pensée du prophète lui-même : un nouveau réforma-

teur semblable à Elie. — On applique ordinairement l'expression : *ramener les cœurs des pères vers les enfants*, etc., au rétablissement de l'union dans les familles, afin qu'elles puissent bien recevoir le Messie. On part de l'idée que l'hostilité entre parents et enfants était l'un des traits de la dissolution sociale au temps de Malachie et à l'époque de la naissance de Jean-Baptiste. Mais l'histoire ne nous apprend absolument rien de semblable et l'activité du précurseur si bien décrite par Luc (3.3-14) n'offre aucun trait de ce genre. D'ailleurs il n'y a pas de relation particulière saisissable entre l'union dans l'intérieur des familles et la venue du Messie. Et surtout comment le prophète aurait-il dit en rapport avec un fait aussi spécial : « De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre à la façon de l'interdit. » Enfin la substitution, dans la bouche de l'ange, des termes : *et les rebelles à la sagesse des justes*, à l'expression du prophète : « et le cœur des enfants vers les pères, » ne se comprend pas du tout à ce point de vue. *Hofmann* entend par *les pères* les impies de la génération précédente, qui doivent revenir à la piété des justes de la génération nouvelle, et par *les enfants*, les rebelles de la génération nouvelle, qui doivent revenir à la piété des justes de la génération antérieure. On ne peut imaginer rien de plus alambiqué. *Calvin* et *Keil* appliquent plus simplement le terme de *pères* aux patriarches dont les sentiments pieux rempliront de nouveau le cœur des hommes de la génération présente, de sorte que ceux-ci, *les fils*, seront ainsi ramenés à la foi et à l'obéissance des anciens. Mais ce sens ne rend pas suffisamment compte de l'expression : *ramener le cœur des pères vers les enfants*. Il me paraît plutôt que Malachie exprime ici la même idée que celle qui avait déjà été énoncée en ces termes par [Esaïe.29.22-23](#) : « Jacob ne sera plus honteux et sa face ne pâlera plus, car lui et ses fils verront l'ouvrage de mes mains, » et [Es.63.16](#) : « Quand même Abraham ne nous reconnaîtrait pas et qu'Israël ne nous avouerait pas, Eternel, tu es notre Père ! » Dans leur état céleste, Abraham et Jacob rougissent à la vue de leurs coupables descendants et détournent d'eux leurs visages ; mais le ministère de Jean fera que le regard de leur cœur pourra se tourner de nouveau vers eux avec une joyeuse sa-

tisfaction. Comp. [Jean.8.56](#), où Abraham est représenté comme contemplant l'avènement du Christ et tressaillant de joie à ce spectacle. On comprend parfaitement dans cette explication comment l'ange peut substituer, dans le second membre, au terme *d'enfants* celui de *rebelle* et à l'expression de *pères* celle de *la sagesse des justes*. Le terme de φρόνησις désigne la manière de penser, d'apprécier les choses ; comp. [Eph.1.8](#), et déjà dans l'A. T. [1Rois.4.29](#). Il n'est donc pas nécessaire de lui donner ici avec *de Wette, Weiss, etc.*, le sens de *disposition*. — Le ἐν est souvent employé au lieu du εἰς avec les verbes de mouvement lorsque le but doit être représenté comme atteint. — L'infinitif ἐτοιμάσαι, *préparer*, pourrait être envisagé comme parallèle d'ἐπιστρέψαι et dépendant de προελεύσεται : « pour ramener... et pour préparer... » Mais il eût fallu un καί, *et*, pour lier ces deux infinitifs de but. Il vaut donc mieux faire dépendre le second du premier : « ramener les cœurs... afin de préparer un peuple bien disposé à recevoir le Messie. » Il n'y a pas de tautologie : Le ἐτοιμάσαι porte sur le rapport de Jean au peuple ; le κατεσκευασμένον sur celui du peuple au Messie. Le salut qu'attendait le peuple était un affranchissement politique et national, non la délivrance individuelle du péché. Rectifier dans l'esprit des Juifs cette fausse intuition, afin qu'ils ne rejetassent pas le salut tout différent que leur apportait le Christ : tel était le rôle de Jean-Baptiste. La tâche du précurseur est décrite ici telle qu'elle était en elle-même et conformément au plan divin, mais sans qu'il en résulte qu'elle doive se réaliser chez tous ou même chez la plupart. Quoi qu'il en soit du succès, cette mission est grande et glorieuse : reconstituer l'unité nationale, brisée par l'infidélité des descendants, en reliant ceux-ci, par la transformation de leurs sentiments, avec leurs pieux ancêtres et en ramenant sur eux les regards satisfaits de ces derniers. C'est un tel peuple qui sera disposé à recevoir le Messie que Dieu va lui donner.

**1.18 Et Zacharie dit à l'ange : A quoi connaîtrai-je cela ? Car je suis vieux et ma femme est avancée en âge ?**

Cette demande d'un signe est traitée comme une faute digne de punition. Et cependant Abraham (Gen.15.8), Gédéon (Juges.6.36,39, par trois fois), Ezéchias (2Rois.20.8) font des demandes semblables, sans être jugés coupables. Dieu va même jusqu'à donner à Moïse deux signes que celui-ci ne lui a pas demandés (Ex.4.2,6) et Esaïe en offre un à Achaz de la part, de Dieu (Es.7.11). Pourquoi ce qui était légitime dans tous ces cas ne l'est-il pas dans celui de Zacharie ? C'est sans doute parce que celui-ci venait après eux et qu'il avait derrière lui toute cette série de révélations et d'interventions divines que, comme sacrificateur, il devait parfaitement connaître. D'ailleurs le lieu même où il recevait ce message divin et l'apparition céleste qui le lui apportait, ne devaient lui laisser aucun doute sur son origine. Son doute était donc un pur manque de foi, l'impuissance de s'élever, en vertu de la promesse divine, au-dessus du cours naturel des choses. Abraham, dans de tout autres conditions, avait reçu avec foi la promesse d'un fils (Gen.15.6) ; il n'avait demandé un signe qu'en vue de la promesse, beaucoup plus éloignée, de la possession de Canaan par sa postérité ; Gédéon n'était qu'un jeune Israélite ignorant et grossier, comme on l'était au temps des Juges ; Ezéchias, accablé par la maladie, n'avait pour objet de sa foi que la parole d'un homme, celle d'Esaïe. Néanmoins, cette demande qui offense Dieu est miséricordieusement exaucée en un sens, puisque le châtement infligé à Zacharie devient précisément le signe qu'il a réclamé. — Κατὰ, *en conformité à quoi ?* — Par le *car* Zacharie oppose naïvement la loi de la nature à la promesse divine. On a conclu de ce qu'il fonctionnait comme sacrificateur qu'il ne devait pas être si âgé ; car, d'après la loi, les Lévites cessaient leur service à l'âge de cinquante ans ; mais il n'est rien dit de semblable quant aux sacrificateurs, dont le service était beaucoup moins pénible que celui des Lévites.

**1.19 Et l'ange répondant lui dit : Je suis Gabriel qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et pour t'annoncer ces bonnes nouvelles ; 20 et voici, tu seras muet et ne pouvant parler jusqu'au jour où**

**ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles qui s'accompliront en leur temps.**

Les paroles du v. 19 font comprendre à Zacharie la gravité de sa faute. Il a méconnu et la dignité du messenger et l'excellence du message. Le messenger se fait connaître à lui comme un personnage connu de lui. : « Je suis *Gabriel*. » Ce nom signifie : « l'homme fort de Dieu, » *vir Dei*. La Bible ne désigne par leur nom que deux personnages célestes : Gabriel (Dan.8.16; 9.21) et Michaël, nom qui signifie : « Qui est comme Dieu ? » (Dan.10.13,21; 12.1; Jude.1.9; Apoc.12.7). Ces deux noms sont symboliques, exprimant le caractère et le rôle de ceux qui les portent. Gabriel est le serviteur puissant chargé de faire progresser ici-bas l'œuvre divine ; c'est lui qui avait annoncé à Daniel la restauration de Jérusalem ; c'est lui qui annonce aussi à Marie la naissance du Sauveur. Son rôle est donc positif. Celui de Michel est plutôt négatif. Comme l'indique son nom, il est le destructeur de tout ce qui ose s'égaliser, par conséquent s'opposer à Dieu. Dans le livre de Daniel c'est lui qui lutte contre la puissance païenne hostile à Israël. Dans Jude et dans l'Apocalypse il combat contre Satan, comme auteur de l'idolâtrie. Michel est le champion de Dieu ; il juge et renverse ; Gabriel est son messenger de bonnes nouvelles, son évangéliste ; il édifie. La théologie juive postérieure ne s'en était pas tenue à ces deux figures bibliques. Elle y avait ajouté un certain nombre d'anges d'ordre supérieur ou archanges. Elle en nommait jusqu'à sept : Raphaël, Uriel, etc. Cette amplification des données bibliques provenait certainement du parsisme, car elle est postérieure au retour de la captivité. On y reconnaît une imitation des sept Amschaspands, qui entourent le trône d'Ormuzd, et puis des sept seigneurs qui avaient accès auprès du roi à la cour de Perse. Mais on n'a pas le droit d'attribuer la même origine à l'idée de deux archanges, qui me paraît indiquée beaucoup plus tôt déjà dans l'Écriture, et cela dans la personne de ces deux êtres mystérieux qui accompagnent Jéhova lors de sa visite à Abraham, Genèse ch. 18 et 19. Ce sont eux qui consomment la destruction de Sodome annoncée

par l'Éternel. — L'expression : *Celui qui se tient devant Dieu*, désigne sans doute une dignité spéciale, la position supérieure d'un être qui se tient habituellement devant le trône et que Dieu charge des missions les plus importantes ; comp. 1Rois.10.8 ; 17.1 ; Es.6.2 ; Matth.18.10. — Les mots : *J'ai été envoyé vers toi*, rappellent à Zacharie l'extraordinaire condescendance dont il est l'objet ; et la parole suivante : *pour t'annoncer ces bonnes nouvelles*, la bonté du Dieu qu'il contriste par son manque de foi.

Le v. 20 annonce comme une surprise (ἰδοῦ, *voici*) le châtement qu'il s'est attiré. Le premier participe σωπῶν, *le taisant*, désigne simplement le fait ; le second, μὴ δυνάμενος, *ne pouvant...*, révèle la cause du fait et lui donne le caractère de châtement. Si on voulait rendre la négation subjective μὴ, il faudrait traduire : « *vu que* tu ne pourras pas. » — Le mot ἀνθ' ὧν, *en compensation de ce que*, est une des expressions favorites de Luc. Elle se trouve trois fois dans l'évangile, une fois dans les Actes ; du reste seulement 2Thess.2.10. — Le pronom qualificatif, ὅτινες signifie : *qui comme telles*. « Provenant d'un être tel que moi, ces paroles ne peuvent manquer de s'accomplir. » — Le εἰς désigne, non le moment de l'accomplissement final des paroles, mais la direction constante dans laquelle va marcher leur réalisation dès ce moment même.

**1.21 Et le peuple attendait Zacharie et ils s'étonnaient de ce qu'il demeurerait longtemps dans le temple ; 22 et étant sorti, il ne pouvait leur parler, et ils reconnurent qu'il avait eu une vision dans le temple ; et lui-même le leur témoignait par signe, et il demeurerait muet.**

Un passage du Talmud (*Hiéros. Joma, 43, 2*) dit : « Le grand sacrificateur fait une courte prière dans le sanctuaire... , il ne prolonge pas sa prière de peur d'inspirer de l'inquiétude au peuple. » L'officiant pouvait en effet avoir été frappé de Dieu pour quelque faute. Cette remarque rabbinique s'applique spécialement à l'entrée du grand sacrificateur dans le Lieu très saint le jour des expiations ; mais elle peut s'appliquer aussi à l'entrée journalière du sacrificateur dans le Lieu saint. — Le peuple attendait dans le

parvis que Zacharie sortît pour lui donner la bénédiction ordinaire. Le sacrificateur accomplissait cette cérémonie du haut de la corniche qui entourait l'autel des holocaustes dans le parvis.

Verset 22. Ce fut sans doute l'impossibilité où se trouva Zacharie de remplir cette fonction, qui fit comprendre au peuple qu'il s'était passé quelque chose d'extraordinaire. Le αὐτός, *lui, lui-même*, est opposé au peuple : le peuple soupçonnait et lui-même confirma. Il faut remarquer la forme analytique (ἦν διανεύων) ; les signes se répétaient. L'imparfait *il demeurait* est opposé à l'idée que ce mutisme allait cesser.

Versets 23-25 : *L'accomplissement.*

**1.23 Et il arriva que lorsque les jours de son service furent accomplis, il s'en alla en sa maison. 24 Et après ces jours-là Elisabeth, sa femme, conçut, et elle se tint cachée pendant cinq mois, disant : 25 Parce que c'est ainsi que m'a fait le Seigneur dans les jours où il a trouvé à propos d'ôter mon<sup>a</sup> opprobre parmi les hommes.**

La conduite et la parole d'Elisabeth ont été expliquées très diversement. *Origène* pensait qu'elle éprouvait une sorte de honte de devenir mère à un âge si avancé ; *de Wette* supposait que c'était une précaution hygiénique ; d'autres croyaient qu'elle voulait avant tout s'assurer de la réalité de son état ; la plupart, *Bleek, Oosterzee, Keil, Weiss, Schanz*, expliquent cette conduite par le besoin d'un temps de recueillement et d'action de grâces. Cette dernière explication serait préférable aux autres ; mais il me paraît qu'elle ne rend pas suffisamment compte ni du ὅτι, *parce que*, ni du οὕτω, *ainsi*, non plus que des *cinq mois* fixés par Elisabeth comme durée de cette réclusion volontaire. Le ὅτι signifie *parce que*, et, non *que* ; car il annonce l'explication qu'Elisabeth va donner de sa conduite. Le οὕτω indique qu'en agissant ainsi, elle se traite elle-même conformément à ce que Dieu a fait à son égard. Il lui a ôté son opprobre : en conséquence elle se

---

<sup>a</sup> B D L omettent le το (*le*) que lisent tous les autres.



soustrait aux yeux des hommes, tant qu'elle ne peut pas se montrer à eux réhabilitée. Dieu l'a rendue mère ; elle lui doit et elle se doit de ne plus se montrer en public comme *la stérile* (v, 36). C'est là ce qui explique le terme des *cinq mois*. Ce moment de la grossesse est celui où l'état de la femme enceinte devient visible. Voilà donc le moment où elle pourra reparaître en public ; car alors elle pourra être reconnue et traitée comme ce qu'elle est en effet. Celle que Dieu a honorée ne doit plus être en butte à l'opprobre de la part des hommes. Il y a dans cette conduite un mélange admirable de respect d'elle-même et de respect pour l'œuvre de Dieu. C'est l'expression, que nul n'eût inventée, de la fierté féminine exaltée par le sentiment maternel et par la reconnaissance la plus humble pour le prodige d'amour divin qui s'est accompli à son égard. — L'expression ἐπεῖδεν ἀφελεῖν, *il a regardé pour, il a avisé à ôter*, est intraduisible ; comp. Act.4.29. Elisabeth s'approprie la parole triomphante de Rachel Gen.30.23. Le terme d'*opprobre*, qui rappelle les années d'humiliation qu'avait traversées la pieuse femme, est bien expliqué par la parole de l'ange à son sujet v. 36 : « Celle qui était appelée stérile. » *La stérile*, c'était son sobriquet dans la bouche des femmes du lieu.

## II.

### **Annonce de la naissance de Jésus (1.26-38)**

La naissance de Jean-Baptiste a été, comme celle d'Isaac, l'effet d'une action supérieure ; mais elle est restée dans les limites de l'ordre naturel. Il en est autrement de celle de Jésus ; elle a le caractère d'un acte créateur. C'est qu'elle répond, non à la fondation de l'ordre théocratique, mais à la création même de l'humanité. Jésus est un second Adam. Cependant l'acte

créateur auquel est due sa naissance, s'opère de telle sorte qu'il n'y a pas solution de continuité entre l'ancienne humanité et l'humanité nouvelle et définitive qui apparaît en lui. Dieu sauvegarde avec soin le lien qui unit le second Adam à la race issue du premier ; c'est du sein d'une mère humaine qu'il tire le germe qui doit devenir le corps du second Adam, et, en vertu de cette connexion organique, Jésus peut élever l'humanité naturelle, dont il devient membre, à la hauteur de l'état divin qui est la véritable et sublime destination de l'homme. Le récit de l'annonce de cette naissance comprend :

1. l'apparition de l'ange, v. 26-29 ;
2. son message, v. 30-33 ;
3. la manière dont ce message est reçu, v. 34-38.

Versets 26-29 : *L'apparition.*

**1.26 Dans le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par<sup>a</sup> Dieu dans une ville de Galilée, dont le nom était Nazareth<sup>b</sup>, 27 à une jeune fille fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David ; et le nom de la jeune fille était Marie.**

De Jérusalem et du temple, le récit nous transporte dans une petite ville de province, dans l'appartement d'une jeune fille ignorée du monde. Plus rien de sacerdotal ; c'est ici le milieu tout, simple de la vie Israélite et humaine. — La date du *sixième mois* correspond aux *cinq mois* du v. 24. Le moment est venu où Elisabeth peut sortir de sa retraite et être reconnue comme ce qu'elle est. Dieu a attendu cette heure pour rattacher à cette première œuvre l'œuvre plus grande qu'il a en vue. — Le nom de *Galilée*, venant du mol *Galil, cercle*, désignait proprement le cercle ou district le plus septentrional de la Terre-Sainte, voisin de la Phénicie. Le nom complet de ce district était *Cercle des Gentils*, à cause des nombreux païens, Phéniciens ou anciens Cananéens, qui habitaient ce territoire ; comp. [Es.8.23](#). — La ville

<sup>a</sup>T. R. lit avec A G D et 13 autres Mjj. ὑπο (*par*) ; ⋈ B L : απο (*de*).

<sup>b</sup>T. R. avec ⋈ B K L X Π : Ναζαρετ ; C et 9 Mjj. : Ναζαρεθ ; A D : Ναζαραθ.

de *Nazareth* n'est nommée nulle part dans l'A. T. ; elle est située dans un gracieux vallon, qui est comme creusé en ellipse dans la chaîne bordant au nord la grande plaine d'Esdraélon. Un défilé conduit de la plaine dans cette paisible retraite. Le vallon n'a que vingt minutes de long et dix de large. Le hameau en occupe le versant nord-ouest, qui s'élève par gradins du sud vers le nord. De la crête qui le domine, les regards se promènent sur un magnifique panorama. C'est, dit *Keim*, comme si les portes du monde s'ouvraient de tous côtés ; au nord, les chaînes de montagne de la Galilée supérieure aboutissant au sommet neigeux du Hermon ; à l'est, le cône arrondi du Thabor, au-delà l'enfoncement de la vallée du Jourdain, et tout au fond les montagnes de la Pérée ; au sud, la plaine d'Esdraélon, et plus loin les sommets de Guilboa et du petit Hermon avec les hameaux de Nain et d'Endor à leur pied ; à l'ouest, dans le lointain, la chaîne du Carmel et la Méditerranée. Nazareth était ainsi tout à la fois une solitude invitant au recueillement et un haut poste d'observation provoquant la contemplation lointaine dans les directions les plus opposées. On ignore d'où vient le nom de cette bourgade ; la forme même du nom n'est pas absolument certaine. *Tischendorf* (8<sup>e</sup> éd.) se décide dans Luc pour la forme *Nazareth*, quoique 4.16 les principaux alexandrins lisent *Nazara*. Dans *Matthieu.4.13*, il se décide pour *Nazara*, d'après le Vaticanus. *Keim*, dans son *Histoire de Jésus*, préfère aussi *Nazara*, parce que les adjectifs dérivés *ναζωραῖος* (ou *ναζοραῖος*), et *ναζαρηνός* ; ainsi que la forme du nom arabe actuel *en-Nazira* s'expliquent par là plus aisément. Selon *Tischendorf*, le vrai nom était *Nazara*, mais Luc aurait eu l'habitude d'employer la forme *Nazareth*. Quant à l'étymologie, on dérive ce nom de *netser*, rejeton, soit qu'on y voie une allusion au Messie, comme rejeton de David d'après les prophètes, soit, comme l'explique plus simplement *Burckhardt*, à cause des nombreux arbrisseaux qui couvrent le sol de la vallée. *Hitzig* et *Keim* le font venir de *notsera*, la gardienne, soit qu'il s'agisse d'une divinité païenne protectrice du lieu, ou de la ville elle-même comme gardienne du chemin conduisant à la plaine. — Des deux leçons ἀπό, de la part de Dieu, et ὑπό, par Dieu, la

seconde est préférable ; elle accentue l'origine divine immédiate du message. L'explication : *ville de Galilée*, n'était certainement pas dans le document qu'employait Luc ; elle a été ajoutée par lui en vue de ses lecteurs païens.

Verset 27. Les mots : *de la maison de David*, se rapportent-ils à Joseph, comme le pensent *de Wette, Bleek, Meyer, etc.*, ou à Joseph et Marie (*Chrysostome, Bèze, Bengel, Wieseler, etc.*), ou enfin à Marie seule (*Weiss, Schanz*) ? La seconde explication est peu naturelle. En faveur de la première parle fortement la reprise du substantif τῆς παρθένου, *de la jeune fille*, au lieu du pronom αὐτῆς, dans la proposition suivante. Cependant *Weiss* et *Schanz* font observer avec raison que cette forme peut s'expliquer par l'abondance propre au style biblique, spécialement par le désir d'accentuer la notion de virginité. La personne de Joseph importe moins que celle de Marie, dans ce récit où la paternité de Joseph est précisément exclue. Enfin si c'était Joseph qui était désigné ici comme descendant de David, il n'eût pas été nécessaire de répéter cette indication 24. Quoi qu'il en soit, le fait de la filiation davidique de Marie, dans l'opinion de Luc, ne peut faire doute ; comp. les v. 32 et 69. Quant à la filiation davidique de Joseph, elle est assurée également par 24, par la généalogie de Matthieu et par le titre de Fils de David qui était publiquement donné à Jésus. La descendance davidique de Jésus lui-même est attestée par tous les écrits du N. T. : [Matth.9.27](#) ; [15.22](#) ; [20.30](#) ; [21.9](#) et parall. ; [Act.2.30](#) ; [13.23](#) ; [Rom.1.3](#) ; [2Tim.2.8](#) ; [Hébr.7.14](#) ; [Apoc.5.5](#) ; [22.16](#). *Keim* lui-même l'envisage comme élevée au-dessus de toute objection (I, p. 328-330).

**1.28 Et étant entré, il<sup>a</sup> lui dit : Je te salue, toi qui es reçue en grâce ; le Seigneur est avec toi<sup>b</sup>. 29 Et<sup>c</sup> elle fut troublée à l'ouïe de cette parole, et elle se demandait ce que pouvait être cette salutation.**

<sup>a</sup>B L E omettent ο αγγελος (*l'ange*) que lit ici T. R. avec A C D et 12 Mjj., et que N Δ placent après αυτην.

<sup>b</sup>N B L omettent les mots ευλογημενη εν γυναιξι (*tu es bénie entre les femmes*) que lit ici T. R. avec A C D et 13 Mjj. It. Syr.

<sup>c</sup>N B D L X omettent ιδουσα (*voyant*) que lit T. R. avec 12 Mjj. It. Les mêmes omettent αυτου et placent επι τω λογω avant διεταραχθη.

Le verbe χαριτοῦν signifie *accorder une faveur, faire grâce* (Eph.1.6). Il ne s'agit donc pas de grâces extérieures, comme pourrait le faire supposer la traduction : pleine de grâce. Ce terme est expliqué par les mots suivants : *Le Seigneur est avec toi*. L'ange connaît le sentiment de Dieu envers Marie par le message qu'il lui apporte. Les mots suivants dans le texte reçu : « Tu es bénie... » sont une glose tirée du v. 42.

Verset 29. Omis par cinq alexandrins, le mot ἰδοῦσα, *voyant*, est une glose tirée peut-être du v. 12. Avec ce retranchement tout devient plus simple. Marie n'a rien vu ; c'est la salutation qui la tire de son recueillement et lui fait, lever les yeux. — Le *trouble* qu'elle éprouve vient de la surprise, non de la crainte ; car elle se croyait seule. Le mot ποταπός, *quelle*, porte étymologiquement sur l'origine (ποῦ τὸ ἀπό) puis de là sur la nature de la chose : « d'où venait et quelle était cette salutation. »

Versets 30-33 : *Le message*.

**1.30 Et l'ange lui dit : Ne crains point, Marie ; car tu as trouvé grâce devant Dieu ; 31 et voici, tu concevras en ton sein et tu enfanteras un fils et tu l'appelleras du nom de Jésus.**

Le trouble de Marie en se prolongeant serait devenu de la crainte ; l'ange prévient ce sentiment pénible en lui disant : *Ne crains point*. L'expression : *trouver grâce*, est hébraïque (*matsa chen*). Ces mots indiquent une faveur particulière qui lui est accordée en conséquence de l'état de grâce dans lequel elle se trouve auprès de Dieu (v. 28).

Verset 31. Le mot ἰδοῦ, *voici*, indique le caractère, inattendu de ce message. Les termes employés par l'ange rappellent ceux d'Ésaïe.7.14 : « La vierge est enceinte et elle enfante un fils et elle l'appelle du nom d'Emmanuel. » — Le nom Ἰησοῦς, *Jésus*, vient de *Hoschéa* ou *Jéschoua*, mot contracté de *Jéhova Jéschoua*, « celui dont Dieu est le secours. » Le même nom est désigné à Joseph Matth.1.21 par l'ange qui lui est envoyé ; et plusieurs critiques ont trouvé là l'indice de deux traditions différentes. Mais nous verrons que

ces deux messages sont nécessaires, l'un comme l'autre, pour expliquer la marche des choses.

**1.32 Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; 33 et il régnera sur la maison de Jacob à toujours, et il n'y aura pas de fin à son règne.**

Au v. 32 sont décrites les qualités personnelles de ce fils. Le pronom οὗτος est emphatique : celui-ci, comme aucun autre. Le terme de *grand* est pris dans le même sens qu'au v. 15. Il caractérise l'enfant comme devant exercer le plus glorieux des pouvoirs, celui de la sainteté, d'où procède l'influence spirituelle et finalement la souveraineté. — Le titre de *fils du Très-Haut* n'est point synonyme de celui de Messie. Il s'applique, non à son rôle historique, mais à la nature de sa personne. Il est clair qu'il ne s'agit point de caractériser l'enfant comme la seconde personne de la Trinité ; Marie n'aurait rien compris à une pareille révélation. Mais l'ange fait pressentir par ce terme une relation personnelle et mystérieuse de l'enfant avec l'être divin (voir au v. 35). — Le terme ὁ ὑψιστος, *le Très-Haut*, correspond à celui de *El eljon* ou *Eljon*, tout court, dans la Genèse et les Psaumes. Il désigne Jéhova comme élevé au-dessus de tous les êtres et en particulier des divinités païennes. — *Il sera appelé*. Ce mot signifie deux choses : d'abord qu'il sera réellement, ce que dit ce titre et ensuite qu'il sera reconnu comme tel.

v. 32<sup>b</sup> et 33. Les paroles suivantes indiquent sa dignité royale, son rôle dans l'histoire. Les expressions sont empruntées aux descriptions prophétiques 2Sam.7.12-13 et Esaïe.9.6. Elles paraphrasent le terme de Messie. Dans ce contexte, où est niée la paternité de Joseph, le terme : *David son père*, implique la filiation davidique de Jésus par l'intermédiaire de Marie. Weiss qualifie avec raison d'expédient l'explication de Bleek et de Meyer qui réduisent le sens de cette expression à l'hérédité du trône. — Plusieurs exégètes, frappés du contraste entre ce tableau et l'incrédulité subséquente d'Israël, ont cru devoir appliquer l'expression de *maison de Jacob* à l'Eglise chré-

tienne. Mais comment Marie, eût-elle pu se douter d'un pareil sens ? Le rejet de la nation juive n'a été que partiel et n'est que temporaire. C'est ce que développe saint Paul [Rom.11](#). Il faut se rappeler que ce sont les croyants d'origine juive qui ont reçu dans leur sein les croyants païens, et qu'un jour la masse de la nation juive, convertie et réhabilitée, viendra se joindre à l'Eglise des Gentils. Le plan de Dieu se modifie dans l'exécution, pour laisser cours à la liberté humaine, mais non dans le résultat. — La promesse : *Il n'y aura pas de fin à son règne*, n'est pas en contradiction avec [1Cor.15.24-28](#). Car le règne de Jésus, en s'absorbant dans celui du Père, n'est pas annulé, mais accompli. Seulement à un degré plus avancé de l'œuvre divine l'apôtre Paul a reçu une révélation dépassant, celle que renfermait le message de l'ange.

Versets 34-38 : *La foi de Marie*.

**1.34 Et Marie dit à l'ange : Comment cela arrivera-t-il, vu que je ne connais pas d'homme ? 35 Et l'ange, répondant, lui dit : L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre ; c'est pourquoi aussi l'être saint qui naîtra<sup>a</sup>, sera appelé Fils de Dieu.**

La question de Marie n'est point l'expression d'un doute, comme celle de Zacharie. Dans le sentiment de sa pureté, elle demande simplement comment sera possible une pareille naissance. Jusqu'alors en effet l'histoire sainte ne présentait aucun exemple analogue. Cette question est donc l'expression légitime de l'étonnement d'une conscience sans tache. Plusieurs écrivains catholiques ont cru voir dans ces mots : « Je ne connais pas d'homme, » l'expression, non d'un l'ait seulement, mais d'un vœu. Marie se serait engagée ou s'engagerait en ce moment à une virginité perpétuelle (voir *Schanz*). Cette idée n'est nullement renfermée dans les termes dont se sert Marie, et elle est positivement exclue par sa position de fiancée.

---

<sup>a</sup>C et quelques Mnn. ajoutent *εκ σου* (*de toi*).

Verset 35. Cette seconde partie du message est l'explication de la première. Le messager céleste aborde ici le plus saint des mystères. Le parallélisme poétique, signe de l'exaltation du sentiment, caractérise la parole suivante. Le langage devient un chant. L'absence d'article devant πνεῦμα ἅγιον, *Esprit saint*, indique qu'il s'agit ici du Saint-Esprit, moins comme personne divine que comme souffle créateur. Le sens est : une sainte force créatrice ; comp. le souffle divin planant sur le chaos, [Gen.1.3](#), et le souffle divin venant animer le corps de l'homme, [Gen.2.7](#). L'Esprit est implicitement opposé à l'idée de chair et l'épithète de *saint* à celle de chair de péché [Rom.8.3](#), désignant la souillure héréditaire. Tout élément impur sera banni de cette naissance. — Ἐλεύσεται, *viendra sur toi* ; comp. [Act.1.8](#) : « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit venant sur vous. » Ce terme indique l'acte initial, le moment créateur ; le terme suivant ἐπισκιάσει, *t'ombragera*, renferme une notion de durée. Ce même terme désigne l'ombre projetée par la nuée, dans la scène de la transfiguration, [9.34](#) (avec l'accusatif). Pour la construction avec le datif σοί, comp. [Act.5.15](#). Cette image rappelle ce qui est dit de la nuée [Ex.40.35](#) : « Moïse ne pouvait pas entrer dans le tabernacle parce que la nuée l'ombrageait » (ὅτι ἐπεσκίαζεν αὐτὴ ἡ νεφέλη). — Le terme de δύναις, *la force* (du Très-Haut), ajoute à l'idée du souffle celle de son efficacité. Le διὸ καί, *c'est pourquoi aussi*, fait ressortir la parfaite conformité entre la cause et le résultat. Non seulement la sainteté de l'enfant résultera de la pureté parfaite de son mode d'origine, mais par ce mode d'origine il existera un lien tout particulier entre sa personne et l'être divin, lien qu'exprimera son titre de *Fils de Dieu*. — Hofmann trouve ici deux attributs : « sera appelé *saint, Fils de Dieu*. » Mais dans ce sens-là le verbe κληθήσεται ne serait pas placé entre les deux attributs, et ceux-ci seraient liés par un καί, *et*. D'ailleurs ἅγιον, *saint*, n'est pas un titre comme *Fils de Dieu*. Ce dernier terme est donc l'attribut et τὸ γεννώμενον ἅγιον le sujet. Dans ce sujet, le substantif ne peut être, comme le pensent plusieurs, le participe τὸ γεννώμενον, l'être né, en faisant de ἅγιον un simple adjectif. L'article τό devrait être répété devant cet adjectif. Le substantif est τὸ ἅγιον,



*l'être saint*, déterminé par  $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , « qui est en voie de naître. » Le mot  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\alpha}\nu$ , dans tout ce morceau, signifie plutôt enfanter qu'engendrer (v. 13 et 57). — La sainteté ici attribuée à l'enfant ne peut avoir qu'un caractère négatif ; c'est l'absence de toute disposition héréditaire mauvaise. La sainteté positive est un fait de volonté, de décision personnelle, non de nature.

On voit très clairement dans ce passage que le titre de Fils de Dieu, dans le langage de l'ange, n'est point synonyme de celui de Messie, comme on le dit si souvent ; qu'il ne signifie point non plus seulement « l'être bien-aimé de Dieu, » l'objet de l'élection divine, comme le pense *Weiss*, mais qu'il indique une relation métaphysique entre Dieu et Jésus, relation que cette parole de l'ange fait reposer sur la naissance miraculeuse de ce dernier. C'est ce qu'implique nécessairement le  $\delta\iota\delta\ \kappa\alpha\acute{\iota}$ , *c'est pourquoi aussi*. Cette relation a un caractère mystérieux que l'ange ne trouve pas à propos de révéler plus complètement à Marie. — Quoique celle-ci ne demande pas un signe, l'ange lui en donne un ; car sa foi aura besoin d'être puissamment soutenue.

**1.36 Et voici, Elisabeth, ta parente<sup>a</sup>, elle aussi a conçu<sup>b</sup> un fils dans sa vieillesse<sup>c</sup>, et c'est ici le sixième mois pour celle qui était appelée stérile, 37 parce que rien ne sera impossible à Dieu<sup>d</sup>.**

*Et voici* : le *et* indique la relation étroite entre ce fait et le précédent, et le mot *voici* le caractère complètement inattendu pour Marie du premier de ces faits. — La forme  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\iota}\varsigma$ , qui est celle des plus anciens Mss., au lieu de  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$  ; appartient au grec postérieur ; la forme  $\gamma\acute{\eta}\rho\epsilon\iota$ , au lieu de  $\gamma\acute{\eta}\rho\alpha$ , vient du nominatif ionien  $\gamma\acute{\eta}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\epsilon\omicron\varsigma$  ; elle se trouve dans les LXX. — La leçon  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\lambda\eta\phi\upsilon\acute{\iota}\alpha$  est une forme beaucoup plus hébraïque que le

<sup>a</sup>T. R. avec C et 9 Mjj. :  $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  ; les autres :  $\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ .

<sup>b</sup>T. R. avec A C et 14 autres Mjj. Syr. lit  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\lambda\eta\phi\upsilon\iota\alpha$  ;  $\aleph$  B L  $\Xi$  It :  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\lambda\eta\phi\epsilon\nu$ .

<sup>c</sup>T. R. avec Mnn. :  $\gamma\eta\rho\alpha$  ; les Mjj. :  $\gamma\eta\rho\epsilon\iota$ .

<sup>d</sup>T. R. avec A C et 12 Mjj. :  $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega$  (*auprès de Dieu*) ;  $\aleph$  B D L  $\Xi$  :  $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (*de la part de Dieu*).

parfait συνέληφεν dans les plus anciens Mss. ; celui-ci est évidemment une correction alexandrine ; il est rejeté par Tischendorf lui-même.

*Schleiermacher, Hofmann* et d'autres ont conclu de cette parenté de Marie et d'Elisabeth que la première devait être, comme la seconde, de la tribu de Lévi et par conséquent ne pouvait descendre de David. Cette conclusion est fautive, parce que les prêtres pouvaient épouser des femmes d'une autre tribu que la leur et qu'ainsi Elisabeth pouvait être de la tribu de Juda, comme Marie elle-même. — Ces mots : *celle qui était appelée stérile*, font comprendre toutes les humiliations qu'avait eues à subir Elisabeth.

Verset 37. Il est clair que la maxime formulée dans ce verset se rapporte directement au cas d'Elisabeth ; mais il est évident aussi que l'ange la prononce en vue de Marie elle-même. Le futur indique ce qui est et ce qui sera en tout temps. — Le verbe ἀδυνατεῖν signifie dans le grec classique : être impuissant ; et, *Meyer, Weiss* et d'autres appliquent ici ce sens en donnant au mot ῥῆμα celui de *parole* : « Toute parole venant de la part de Dieu ne sera pas impuissante. » Dans ce cas il faut lire avec les alex. παρὰ τοῦ θεοῦ, *de la part de Dieu*, et faire dépendre ce régime du mot ῥῆμα : « toute parole venant de Dieu. » Mais dans ce cas ce régime ne devrait pas être placé, comme il l'est, avant le mot ῥῆμα dont il dépendrait. C'est un fait incontestable que dans le langage hellénistique le verbe ἀδυνατεῖν signifie fréquemment : être impossible ; voir, dans les LXX, *Deut.17.8; Zach.8.6* ; et dans le N. T. : *Matth.17.20*. Ce sens convient ici parfaitement si nous prenons ῥῆμα dans le sens de *chose* (chose dite) : « Aucune chose ne sera impossible. » Et dans ce cas, il faut naturellement lire παρὰ τῷ θεῷ avec les byz. : *auprès de Dieu*, c'est-à-dire dans la sphère divine. Ce mot présente la formule concise et énergique du supra-naturalisme biblique. A cette occasion, *Oosterzee* dit très bien : « Les lois de la nature ne sont pas des chaînes que s'est imposées le divin législateur ; ce sont des fils qu'il tient dans sa main et qu'il raccourcit ou allonge à volonté. »

Un rôle, tel que celui qui était destiné à Marie, ne s'impose pas ; le libre consentement de la jeune fille devait correspondre à l'offre divine. Elle le donne d'une manière simple et sublime dans la parole suivante :

**1.38 Et Marie dit : Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole. Et l'ange s'en alla d'auprès d'elle.**

Il y a plusieurs sortes d'héroïsmes féminins ; celui de Marie les surpasse tous. Elle offre à Dieu en sacrifice ce qui est plus cher à la jeune fille que la vie, son honneur. Nous voyons ici quels fruits avait produits chez les vrais Israélites le long travail de l'Esprit divin durant le cours de l'ancienne alliance. Le mot *voici* n'exprime point dans cette parole la surprise ; c'est l'offrande de tout son être, comme lorsqu'Abraham répond à Dieu, au moment du plus grand des sacrifices : « Me voici » (Gen.22.1). Le présent γίνοιτο eût signifié : « Que cela m'arrive en ce moment même ! » L'aoriste laisse à Dieu le choix du moment.

Quelle dignité, quelle pureté, quelle simplicité, quelle délicatesse dans tout ce dialogue ! Pas un mot de trop, pas un de trop peu. Une telle narration n'a pu émaner que de la sphère sainte dans laquelle le fait lui-même avait eu lieu. Une origine postérieure du récit, se fût trahie par quelque élément étranger et légendaire, ou du moins par quelque léger faux ton. Qu'on en juge par le récit du Protévangile de Jacques, qui date pourtant des premiers temps du second siècle : « L'ange dit à Marie : Ne crains pas ; car tu as trouvé grâce devant le Maître de toutes choses, et tu concevras par sa parole. Ayant entendu cela, elle douta et dit en elle-même : Concevrai-je du Seigneur, du Dieu vivant, et enfanterai-je comme toute femme enfante ? Et l'ange du Seigneur lui dit : Non, pas ainsi, Marie ; car la puissance de Dieu viendra sur toi, etc. »

### III.

## La visite de Marie à Elisabeth (1.39-56)

Ce récit comprend :

1. la rencontre des deux femmes (39-41) ;
2. la salutation d'Elisabeth (42-45) ;
3. le cantique de Marie et son retour (46-56).

Versets 39-41 : *La rencontre.*

**1.39 Et Marie, se levant en ces jours-là, s'en alla en hâte au pays des montagnes dans une ville de Juda ; 40 et elle entra dans la maison de Zacharie et salua Elisabeth.**

Ce récit est comme la synthèse des deux précédents ; les deux femmes divinement privilégiées se rencontrent et s'ouvrent leur cœur. Il y avait dans la dernière communication de l'ange à Marie une invitation indirecte à se rendre chez Elisabeth. — Le terme grec ἀναστᾶσα, *se levant*, est la reproduction de l'hébreu *Vajjakom*. Le mot ὄρεινή, *la montagne*, désigne les plateaux montueux situés à l'ouest de la mer Morte ; comp. [Josué.15.48](#) (LXX). Πόλις, sans l'article, ne peut désigner qu'une ville quelconque de Juda, trop peu connue pour que Luc en indique le nom. On ne saurait donc penser ni à Jérusalem, ni à Hébron, la ville sacerdotale la plus importante de la contrée. La tradition désigne *Ain-Karim*, à une lieue et demie à l'ouest de Jérusalem. Elle n'était pas ville sacerdotale ; mais depuis l'exil les prêtres ne vivaient pas aussi séparés qu'auparavant du reste du peuple. Quelques-uns ont pensé qu'il y avait ici une faute, ensuite de laquelle le mot Juda aurait été substitué au nom de Jutta, ville sacerdotale située au sud d'Hébron ([Jos.15.55](#)) ; ainsi *Robinson, Renan, Weiss*. Mais une pareille confusion de noms de la part de Luc est bien peu probable.

Verset 40. Les mots : *elle entra... et salua...*, font ressortir la solennité du moment.

**1.41 Et il arriva que lorsqu'Elisabeth eut entendu la salutation de Marie, le petit enfant tressaillit dans son sein et Elisabeth fut remplie du Saint-Esprit.**

Un mouvement de sympathie se produit aussitôt entre ces deux femmes associées toutes deux à l'œuvre divine qui se prépare. Au premier regard jeté sur Elisabeth, Marie constate la réalité du fait qui lui a été annoncé par l'ange, et sa salutation prend un accent d'élévation particulière. D'autre part, l'arrivée imprévue de cette jeune fille et cette salutation pleine de gravité émeuvent profondément Elisabeth. Elle se rappelle ce que l'ange a dit à Zacharie de l'enfant qui est dans son sein : « Il marchera devant le Seigneur, leur Dieu, » devant le Messie. L'émotion qu'elle éprouve se communique à l'enfant dont la vie est encore une avec la sienne. Il tressaille dans son sein ; elle sent que la mère du Messie est devant elle. On envisage ordinairement ce tressaillement de l'enfant comme un miracle dû à une action directe exercée sur lui par l'Esprit saint. Mais je ne pense pas que cette action ait pu se produire sur lui comme être isolé de sa mère. Celle-ci dit elle-même au v. 44 : « Aussitôt que la voix de ta salutation a frappé mon oreille, l'enfant a tressailli dans mon sein. » D'un autre côté, il ne serait pas exact non plus de ne voir, comme *Weiss*, dans le mouvement de l'enfant qu'un tressaillement ordinaire auquel le narrateur, attribuerait dans son récit une signification que lui a prêtée Elisabeth (v. 44). C'est ici l'un des faits appartenant aux profondeurs de la vie instinctive, qui devançant souvent les lumières de la conscience réfléchie. Ce tressaillement de l'enfant réagit aussitôt sur sa mère dont le cœur s'ouvre à l'action de l'Esprit.

Versets 42-45 : *La salutation.*

**1.42 Et elle éleva la voix en poussant un cri<sup>a</sup>, et dit : « Tu es bénie entre les femmes et le fruit de ton sein est béni ! 43 Et d'où me vient ceci que la mère de mon Seigneur vienne à moi ?**

Le caractère de toute action de l'Esprit saint est d'élever l'homme au-dessus de ses impressions personnelles pour faire prédominer en lui la préoccupation des intérêts divins. C'est là le trait saillant de l'allocution d'Elisabeth. Avant tout, Marie et le fils de Marie (v. 42 et 43) ; après cela seulement, elle-même et son enfant (v. 44), pour revenir aussitôt à Marie et à son bonheur (v. 45). Nous retrouverons une marche analogue dans le cantique de Zacharie. Ainsi se justifie la parole de Luc à l'égard de l'un et de l'autre : *Elle fut remplie, il fut rempli du Saint-Esprit*. Des trois leçons indiquées dans la note critique, celle du Sinaïticus a contre elle le terme de φωνῆ, *voix*, qui vient après celui d'ἀναβοῶν, *pousser un cri*, et paraît affaiblir la notion du verbe. Celle du T. R. est suspecte, en raison de l'expression tautologique ἀναφωνεῖν φωνῆ. Il faut donc s'arrêter à celle du Vaticanus. — On ne doit pas traduire : Sois bénie ! mais : *Tu es bénie*. C'est la constatation du fait, non un vœu. La forme superlative : *bénie entre*, est usitée aussi dans le grec classique : « Si parmi les femmes il y en a une de bénie, c'est toi. » Le parallélisme poétique apparaît ici à mesure que le sentiment s'exalte. — Il résulte des expressions : *le fruit de ton sein, la mère de mon Seigneur*, que l'incarnation était déjà à ce moment un fait consommé. On doit le placer entre les versets 38 et 39. — La conjonction ἵνα, *afin que*, ne perd point entièrement son sens naturel : « Qu'ai-je fait afin que ce bien m'arrive ? » La plupart des interprètes ne voient dans ce ἵνα qu'une périphrase de l'infinitif, en abandonnant toute notion de but. — Plus Dieu a élevé Elisabeth, plus elle met sa joie à s'abaisser devant celle qu'elle recon-

<sup>a</sup>Trois leçons :

- T. R. avec A D et 42 Mj. : ἀνεφωνησεν φωνη μεγάλη (*elle dit en élevant fortement la voix*) ;
- B L Ξ : ἀνεφωνησεν κραυγη μεγάλη (*elle éleva la voix avec un grand cri*) ;
- ⚭ C : ἀνεβοησεν φωνη μεγάλη (*elle poussa un cri en disant d'une voix forte*).

naît comme plus grande qu'elle.

**1.44 Car voici, à mesure que le son de ta voix a frappé mon oreille, le petit enfant a tressailli d'allégresse dans mon sein ; 45 et bienheureuse est celle qui a cru, parce que les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur auront leur accomplissement.**

Le mot *voici* annonce un fait inattendu, extraordinaire : l'enfant lui-même semble avoir reconnu la présence de celui qu'il devra servir.

Verset 45. Son dernier mot, comme le premier, est, pour Marie. Cette épithète de μακαρία, *bienheureuse*, Elisabeth la lit sans doute en ce moment même sur le visage de Marie. Elle comprend tout ce qu'il y a d'héroïque dans sa foi. La plupart des interprètes modernes, *Bengel, de Wette, Meyer, Weiss, Keil, Schanz*, à l'exemple de *Grotius*, interprètent le ὅτι dans le sens de *que* : « Heureuse est celle qui a cru *qu'il y aura* accomplissement des choses qui lui ont été dites. » Mais combien cette construction est lourde et traînante ! Et surtout combien est oiseuse cette description de l'objet de la foi ! Était-il besoin d'apprendre à Marie que c'était à l'accomplissement du message divin qu'elle avait cru ? Cette idée n'est-elle pas comprise dans le mot de foi ? Il faut donc traduire avec *Erasme, Luther, Lange, etc.*, ὅτι dans le sens de *parce que*, et voir dans la proposition qui suit non l'indication du contenu de la foi, mais l'explication du bonheur de Marie croyante. « Quelque incroyable que soit la promesse à laquelle elle a cru, cette promesse s'accomplira et cet accomplissement fera son bonheur ! » *Weiss* objecte à ce sens que le bonheur du croyant ne dépend pas de l'accomplissement, puisque celui-ci peut avoir lieu même sans la foi. Mais il faudrait prouver que la foi peut être heureuse sans l'accomplissement. *Meyer* tire une autre objection du futur ἔσται : « *il y aura* accomplissement. » Par le fait de l'incarnation, dit-il, l'accomplissement avait déjà eu lieu au moment où parlait Elisabeth. Mais l'incarnation n'est que le commencement de l'accomplissement des paroles divines ; les v. 32 et 33 renferment bien d'autres promesses qui étaient loin encore d'être accomplies et qui ne le

sont pas même à cette heure.

Versets 46-56 : *Le cantique de Marie*.

Marie ne répond pas positivement à Elisabeth ; elle ne s'adresse pas non plus directement à Dieu. Profondément recueillie en face de l'œuvre que Dieu a accomplie en elle, elle exprime simplement les émotions dont son cœur déborde. Par son caractère calme, recueilli, majestueux, royal, peut-on dire, ce cantique contraste avec l'allocution exaltée d'Elisabeth. Aussi le récit ne dit-il pas de Marie qu'elle fut saisie de l'Esprit. Plus le bonheur est grand, plus il est calme. Ce cantique est à plusieurs égards une imitation des Psaumes, et tout particulièrement un écho de celui d'Anne, la mère de Samuel (1Sam.2). Un critique a demandé si Marie avait feuilleté sa Bible avant de parler. Cela n'était point nécessaire. Toutes les jeunes Israélites étaient nourries depuis leur enfance des Psaumes ainsi que des hymnes de Marie, sœur de Moïse, et de ceux d'Anne et de Débora. Comment ces paroles sacrées ne seraient-elles pas venues d'elles-mêmes sur les lèvres de Marie en ce moment où elle se trouvait dans une position analogue ? Néanmoins il est aisé de saisir la différence entre l'hymne de Marie et ses modèles. Les expressions qui, dans la bouche d'Anne, sont au service de son triomphe personnel et ressemblent à un cri de vengeance contre sa rivale, servent, dans celle de Marie, à célébrer la grandeur et le triomphe de l'œuvre divine et magnifique qui se prépare, et dont elle se sent indigne d'être l'organe.

Cet hymne, qui s'est formé spontanément dans son cœur, se divise en quatre strophes. La première, v. 46-48, exprime simplement les expressions saintes qui en ce moment unique remplissent son âme. Dans la seconde, v. 49-50, Marie remonte à la cause de ces impressions, l'œuvre dans laquelle Dieu a déployé envers elle ses divines perfections. Dans la troisième (v. 51-53), elle contemple et décrit la révolution complète dans l'état du monde dont cette œuvre sera le principe ; puis, dans la quatrième strophe (v. 54 et 55), elle termine en rendant hommage à la fidélité divine qui cou-



ronne ainsi tout le développement de l'ancienne alliance.

**1.46 Et Marie<sup>a</sup> dit : Mon âme magnifie le Seigneur 47 et mon esprit a tressailli en Dieu mon Sauveur, 48 parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante ; car voici, dès maintenant toutes les générations m'appelleront bienheureuse ;**

On ne comprend pas la raison de la leçon latine qui met ce cantique dans la bouche d'Elisabeth ; elle n'a en tout cas aucune valeur. Le terme εἶπε, *dit*, contraste fortement par sa simplicité avec les expressions *éleva la voix et un grand cri*, du v. 42. Le bonheur de Marie est un état constant et son expression a quelque chose de naturel, exempt de tout, caractère d'exaltation. Ce n'est que dans la troisième strophe que le ton de la voix s'élève et que le mouvement intérieur de l'âme produit dans la parole comme une sorte d'ondulation.

Les premiers mots de Marie se rapportent à son bonheur présent. Son âme *magnifie Dieu* ; c'est le *higdil* hébreu. Par son adoration, elle fait à Dieu une place plus grande dans son propre cœur et dans celui des hommes. Cette adoration a pour siège et pour organe son *âme*. L'âme, ψυχή est, d'après l'Écriture, le souffle de vie qui anime le corps, par conséquent le principe de l'individualité, le siège des facultés psychiques, ainsi que de toutes les impressions qui ont un caractère personnel. Le mot *mon âme* comprend donc ici toutes les émotions de femme et de mère qui font battre en ce moment le cœur de Marie, et qui aboutissent toutes ensemble à l'adoration.

Verset 47. L'aoriste ἤγαλλίασε, *a tressailli*, fait contraste avec le verbe au présent *magnifie*. Il se rapporte à l'émotion inexprimable dont Marie a été saisie lorsque s'est accomplie en elle le prodige d'amour qui doit sauver le monde. Elle place le siège de cette émotion supérieure dans le πνεῦμα, *l'esprit*. Ces deux termes : *âme* et *esprit*, ne sont nullement syno-

---

<sup>a</sup>Trois Mss. de l'Itala lisent *Elisabeth*, au lieu de Marie ; de même Irénée (dans la traduction latine). Origène parle aussi de Mss. où se trouvait cette leçon.

nymes, comme le pensent *Weiss, Schanz* et d'autres, qui n'y voient que deux dénominations équivalentes de l'intérieur de l'homme, en opposition au corps. L'anthropologie biblique ne confond jamais ces deux termes, et en ne les distinguant pas, comme elle, l'on se prive de l'intelligence de bien des passages importants, surtout quand il s'agit de la personne du Seigneur ; comp. [Jean.11.33](#) ; [12.27](#) ; [13.21](#). Saint Paul distingue l'âme de l'esprit, non moins expressément que du corps, quand il réclame une sainteté qui s'étende à ces trois éléments de notre nature : *l'esprit, l'âme* et le *corps* ([1Thess.5.23](#)). *Schanz* objecte que c'est là « une simple exemplification. » Je ne vois pas le sens de cette réponse. D'après l'Écriture l'âme, le siège de l'individualité, a deux organes : le corps, par lequel elle communique avec le monde terrestre, et l'esprit, par lequel elle est en relation avec le monde divin. Aussi est-ce *dans son esprit* que Marie a tressailli au contact du souffle d'en-haut. — Elle appelle le Dieu qui s'est approché d'elle *son Sauveur* ; car elle a ressenti en elle-même les premiers effets de cette puissance restauratrice qui va se répandre sur Israël humilié et de là sur l'humanité déchu.

Verset 48. Le motif de l'adoration et de la joie de Marie : « *Dieu a jeté les yeux sur elle... ;* » comp. [1Sam.1.11](#), où Anne exprime la même pensée sous forme de vœu. Le mot *ταπείνωσις*, *abaissement*, ne désigne pas la disposition morale, l'humilité ; Marie ne veut pas dire que ce soit son humilité qui ait attiré sur elle les regards de Dieu. Ce mot désigne l'état d'abaissement auquel elle se trouve réduite en Israël, quoique descendante de David. Ce n'est pas la fille d'un des seigneurs de Jérusalem, l'une des princesses de sang royal, que Dieu a élue, mais la fiancée d'un artisan. Pour mieux faire ressortir cet attribut, Marie en fait un substantif. De cette manière, sa personne s'absorbe pour ainsi dire toute entière dans la position humiliante qu'elle s'attribue. Même forme [Rom.6.4](#). — La dernière proposition du verset est une prophétie que l'histoire a réalisée même au-delà de la juste mesure. — Marie emprunte les expressions de Léa, [Gen.30.13](#), seulement en retranchant l'expression *αἱ γυναῖκες* ; *les femmes*, qui sent un peu trop le

triomphe. — Dans la *strophe suivante* elle décrit le déploiement des perfections divines envers elle, qui est la source de son bonheur.

**1.49** parce que le Tout-Puissant m'a fait de grandes choses<sup>a</sup>, et son nom est saint ; 50 et sa miséricorde est de générations en générations<sup>b</sup> sur ceux qui le craignent.

Elle énumère les trois perfections divines qui viennent d'éclater en sa faveur. D'abord la *toute-puissance* ; allusion à l'expression de l'ange, v. 35. Il s'agit d'un acte créateur tel qu'il ne s'en était produit aucun depuis la création du premier homme. La leçon du T. R. *μεγαλ̃εια* répond à l'hébreu *niphelaoth* ; celle de quelques alexandrins, (*μεγάλα*, à l'hébreu *guedoloth*. La première est plus emphatique, et vient peut-être d'*Actes.2.11*. — La toute-puissance divine n'a pas agi uniquement comme force physique ; elle a été au service de la *sainteté*, Marie s'est sentie en contact avec cette perfection qui est l'essence même de Dieu. La sainteté, c'est l'élévation de Dieu au-dessus de toute imperfection, de toute souillure. — *Le nom* de Dieu est la révélation qu'il donne de lui-même, ce qui le fait reconnaître pour ce qu'il est. Ces manifestations qu'il donne de lui-même sont saintes comme lui-même. — Cette courte proposition ne dépend pas du *ὅτι*, *parce que*, qui régissait la précédente ; si on allègue le *καί*, *et*, qui les lie, il faut appliquer cette même raison au verset suivant, ce qui rendrait la phrase extrêmement lourde et traînante. — Ce trait de la sainteté est-ce qui distingue profondément l'incarnation du Christ de tous les faits analogues qui se rencontrent dans les mythologies païennes.

Verset 50. Une troisième perfection : la *miséricorde*. Marie a célébré la condescendance divine au v. 48, en rapport avec le choix de sa propre personne. Elle parle ici de la miséricorde d'une manière plus générale, en vue de tous les pieux Israélites, *ceux qui craignent Dieu*, le vrai Israël ; comp.

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. lit *μεγαλεια* ;  $\aleph$  B D L : *μεγάλα*.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 9 Mjj. : *εις γενεας γενεων* (*en générations de générations*) ; B C L  $\Xi$  : *εις γενεας και γενεας* (*en générations et générations*) ;  $\aleph$  F M O : *εις γενεαν και γενεαν* (*en génération et génération*).

Ps.103.17. Les formes différentes du texte relatives aux *générations à venir* sont toutes trois des formes superlatives ayant le même sens : jusqu'aux générations les plus reculées. C'est le *dor vador* hébreu. — La *strophe suivante* forme le point culminant du cantique. Marie contemple la révolution profonde qui va résulter dans le monde de l'apparition de son fils.

**1.51 Il a agi puissamment par son bras ; il a dispersé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur. 52 Il a renversé les puissants du trône et élevé les petits. 53 Il a rempli de biens les affamés et renvoyé les riches à vide.**

Le parallélisme poétique est plus fortement marqué encore dans ces versets qu'auparavant ; c'est le signe de l'élévation croissante du sentiment. La plupart, des interprètes modernes (*Bleek, Hofmann, Weiss, Keil, Schanz*) pensent que les six aoristes expriment la manière d'agir de Dieu dans son gouvernement en général. C'est probablement là le sens des paroles semblables dans le cantique d'Anne [1Sam.2.6-8](#). Mais l'événement célébré par cette femme était loin d'avoir une portée aussi décisive et universelle que celui qui remplit le cœur de Marie. La mère du Messie ne fait pas de vagues réflexions sur le mode du gouvernement divin. Elle est en face d'un fait qui absorbe sa pensée et elle décrit avec admiration les effets qu'il va produire. Ces effets, elle les énonce dans les aoristes de ces versets comme des faits déjà accomplis, parce que le principe en est posé dans le choix que Dieu a fait d'elle, la dernière des filles d'Israël, pour être la mère du Messie. Une pareille élection n'implique-t-elle pas le rejet de toutes les grandeurs humaines, la prédilection pour ce qui est abaissé ? L'œuvre messianique se présente donc dès le début avec un caractère bien marqué, qui en fait prévoir toutes les conséquences. On doit par conséquent traduire les aoristes par des passés. C'est ainsi que ce passage a été compris par *Ewald, Bengel, de Wette, Meyer*.

La première proposition du v. 51 pourrait s'appliquer à l'action de Dieu envers justes et méchants, pour élever les uns, abaisser les autres.

Mais l'antithèse renfermée dans la proposition suivante conduit plutôt à prendre ces premiers mots dans un sens uniquement favorable. Marie veut parler de la manière dont Dieu agit envers ceux qui le craignent (v. 50); elle pense particulièrement à ce qu'il a fait en faveur de Zacharie et d'Elisabeth, puis d'elle-même. L'expression κράτος ποιῆν, *agir puissamment*, est hébraïque (*aca chail*). Les LXX la traduisent par ποιῆν δύναμιν (Ps.118.16). Luc se montre ici indépendant d'eux dans la traduction de son document araméen. — Au bien que Dieu fait aux justes correspond la ruine dont il frappe les méchants. Ceux-ci sont désignés comme *les orgueilleux*; ὑπερήφανος, de ὑπὲρ φαίνομαι : « celui qui regarde les autres de haut. » Le datif διανοία, *la pensée*, détermine ὑπερηφάνους : « orgueilleux par la pensée de leur cœur ; » comp. le *abiré leb*, Ps.76.6. Καρδία, *le cœur*, désigne dans l'Écriture le foyer de la vie instinctive, d'où partent les impulsions de la volonté, les mouvements inspireurs de la pensée. — Ces orgueilleux qui bravent tout, Marie les contemple réunis en phalange serrée ; puis en un clin d'œil ils sont dispersés par le bras de Dieu. Pense-t-elle, dans ce verset et dans les suivants, comme le croit *Reuss*, aux païens orgueilleux qui opprimaient le faible Israël ? Mais Marie n'ignore pas que tout Israël n'appartient pas à la classe de ceux qui craignent Dieu (v. 50) et que le contraste entre les orgueilleux et les humbles se trouve même au sein de son peuple. Elle n'a pas été chaque année à Jérusalem sans reconnaître que les pharisiens et les saducéens sont loin d'être des humbles, de sorte que par *les orgueilleux* elle entend certainement tous ceux qui sont quelque chose à leurs propres yeux, Juifs ou païens.

Verset 52. Une seconde antithèse, celle des *puissants* et des *petits*. Il s'agit ici d'un contraste, non plus dans les sentiments, mais dans la position sociale. Naturellement, dans la pensée de Marie, l'un de ces contrastes se lie étroitement à l'autre. L'orgueil est le caractère des *puissants*, qui sont en même temps violents et disposés à abuser de leur force. L'abaissement de cœur est le trait naturel de ceux dont la position sociale est méprisée. Le

Messie renversera cet état de choses : il abaissera les premiers et relèvera les seconds. L'élection de Marie en est le gage.

Verset 53. Un troisième contraste, celui de la *richesse* et de la *pauvreté*. Il faut se rappeler ici que, dans la pensée de Marie, à l'idée de richesse se joint, comme dans beaucoup de passages de l'A. T., celle d'une vie de jouissance et de bien-être égoïste, tout comme à l'idée de pauvreté se rattache celle de l'humilité du cœur. C'est là le sens bien connu du *ani* hébreu qui signifie à la fois pauvre et humble. — *Les biens*, dont Dieu comble les affamés, sont avant tout les biens du salut, mais du salut compris dans sa plénitude, comme état spirituel et temporel. Les *biens* dont il s'agit sont donc, avec le pardon et la sainteté, la gloire et la félicité. De même, le *vide* infligé aux riches désigne avant tout la privation des biens spirituels, puis, comme conséquence, celle des biens extérieurs qui seront le couronnement de la sainteté. On ne doit donc prendre ces expressions : *puissants, petits, riches, pauvres*, ni exclusivement dans le sens social, ni exclusivement dans le sens spirituel. Dans tous ces termes sont réunies les deux notions spirituelle et temporelle

Il faut remarquer la manière en laquelle sont placés les deux membres de chacun de ces trois contrastes. Ils ne sont point rangés symétriquement, de telle sorte qu'à chaque fois ce qui concerne les justes soit énoncé dans le premier membre et ce qui concerne les méchants, dans le second. Ce parallélisme trois fois répété eût donné à la marche de la pensée quelque chose de saccadé et une froide régularité à l'expression. A chaque fois le premier membre du nouveau contraste est homogène au second membre du précédent, ce qui correspond bien à l'ondulation naturelle du sentiment.

Après avoir atteint son apogée, le cantique reprend son allure calme et s'achève dans la contemplation sereine de la fidélité de Dieu à l'égard de ses promesses faites aux pères du peuple élu. C'est la *quatrième strophe*.

**1.54 Il a secouru Israël son serviteur, pour se souvenir de sa miséricorde, 55 selon qu'il en avait parlé à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa postérité à toujours<sup>a</sup>.**

Contre le sens que nous avons donné à la troisième strophe, *Weiss* et *Schanz* allèguent ce v. 54, qui, disent-ils, devrait en ce cas être placé avant cette strophe. Il n'en est rien ; car le relèvement d'Israël ici annoncé est précisément le fait décisif au moyen duquel se réalisera la grande révolution humanitaire décrite dans les v. 51-53. Ainsi s'explique l'asyndeton qui indique ordinairement la réaffirmation de la pensée précédente sous une nouvelle forme plus saillante. C'est donc comme s'il y avait : « Oui, ce renversement total des rapports humains s'accomplira : Dieu s'est levé pour secourir son peuple écrasé. » Ἀντιλαμβάνεσθαι, secourir, proprement : prendre sur soi (λαμβάνεσθαι) le fardeau à la place d'autrui (ἀντί). Le terme d'*Israël* ne doit pas se prendre au sens spirituel, comme s'il s'agissait de l'Eglise ; d'un autre côté, il ne faut pas y faire rentrer non plus la totalité du peuple israélite. C'est du *vrai* Israël, d'Israël comme *serviteur de Dieu* (παῖς αὐτοῦ), c'est des *craignant Dieu* du v. 50, que Marie parle ici. Il y a assurément dans l'Israël actuel bien des individus qui n'appartiennent point au vrai Israël ; Marie ne l'ignore pas (v. 51). Mais c'est là un accident, et il n'empêche point Dieu d'accomplir ses promesses envers son peuple. C'est dans le même sens que nous disons de l'Eglise que le Seigneur la délivrera. Sur παῖς αὐτοῦ, *son serviteur*, comp. Es.41.8. — Μνησθῆναι, *se souvenir*, est infinitif de but. Le sens est : « pour ne pas agir envers Israël comme s'il ne se souvenait pas ; pour n'être pas infidèle à lui-même. » — Le régime de ce verbe est évidemment τῷ Ἀβραάμ, etc., *envers Abraham et sa postérité*. *Erasmus* et *Calvin* ont fait dépendre ces derniers mots de καθὼς ἐλάλησε, « comme il en avait parlé. » Cette construction est inadmissible à cause de la forme différente des deux régimes et en raison des mots : *et à sa postérité*, qui ne peuvent dépendre de : *il avait parlé*. Cette parole de

<sup>a</sup>T. R. avec presque tous les Mj. : εἰς τὸν αἰῶνα (*en éternité*) ; A F M O : εἰς αἰῶνος *jusqu'en éternité*.

Marie rappelle [Mich.7.20](#) : « Tu feras voir ta vérité à Jacob, et ta miséricorde à Abraham, selon que tu l’as juré à nos pères dès les temps anciens. » Elle s’explique par la parole de Jésus [Jean.8.56](#), qui montre que les événements du règne de Dieu qui s’accomplissent ici-bas ne sont pas sans réagir sur l’état des bienheureux dans le ciel. Les deux leçons εἰς τὸν αἰῶνα et ἕως αἰῶνος ont le même sens ; αἰών répond dans ces formules au *olam* hébreu et désigne une période d’une durée indéfinie.

Ces derniers mots présentent la naissance du Messie comme le terme de tout le développement théocratique, reliant le présent et l’avenir de la théocratie à son plus lointain passé.

**1.56 Et Marie resta avec elle environ trois mois, et elle s’en retourna en sa maison.**

Le départ de Marie eut-il lieu avant ou après la naissance de Jean-Baptiste ? *Meyer, Bleek, Hofmann, Keil* répondent *avant*, en alléguant le v. 57 où il n’est parlé que des voisins et des parents, non de Marie. Mais Marie a pu être omise parce qu’elle n’avait dans la scène suivante aucun rôle à jouer ou parce qu’elle a pu repartir entre la naissance de l’enfant et le jour de sa circoncision. Comment ne pas rapprocher cette expression : *trois mois*, des *six mois* du v. 36 et ne pas conclure de là que Marie a prolongé son séjour jusqu’au moment décisif, si important pour Elisabeth et pour elle-même, de la naissance du fils de Zacharie ? Combien de temps n’eût-elle pas ignoré ce fait si elle fût repartie peu de jours avant ? On ne communiquait pas à cette époque par poste et télégraphe. Ce verset est donc une anticipation destinée à terminer ce qui concerne Marie, avant de passer à Jean-Baptiste, sujet du morceau suivant ; nous verrons dans la suite plusieurs anticipations analogues. Ce récit est le couronnement des deux premiers, le terme du premier cycle.



## IV.

### Naissance et circoncision de Jean-Baptiste

(1.57-80)

Ce récit comprend :

1. la naissance de Jean, v. 57 et 58 ;
2. sa circoncision, v. 59-66 ;
3. le cantique de Zacharie et la conclusion du récit, v. 67-80.

Versets 57 et 58 : *La naissance.*

**1.57 Or le temps d'accoucher arriva pour Elisabeth, et elle enfanta un fils ; 58 et ses voisins et ses parents apprirent que le Seigneur avait magnifié envers elle sa miséricorde, et ils se réjouissaient avec elle.**

L'auteur place ici sous nos yeux un gracieux tableau de genre tiré de la vie israélite. On voit arriver successivement *les voisins*, puis *les parents*, ceux-là placés les premiers comme ayant moins de chemin à faire. L'heureuse mère est le centre de la scène ; chacun, s'approchant d'elle à son tour, la félicite de la faveur signalée qui lui a été accordée et se réjouit avec elle. Le terme *a magnifié* désigne une manifestation toute nouvelle de la compassion divine, qui exalte le sentiment de la bonté de Dieu chez ceux qui en sont les objets ou les témoins. La forme μετ' αὐτῆς, littéralement *avec elle*, provient de ce que la personne qui est l'objet de l'acte est envisagée comme y coopérant en quelque manière ; comp. le *higdil im* Gen.19.19 et 1Sam.12.24. Le verbe συνέχαιρον a été pris par plusieurs dans le sens de féliciter. Nous ne voyons pas pourquoi on n'en resterait pas au sens naturel : *se réjouir avec* : C'est ici le premier accomplissement de la parole de l'ange, v. 14.

Versets 59-66 : *La circoncision.*

**1.59 Et il arriva au huitième jour qu'ils vinrent pour circoncire l'enfant, et ils l'appelaient, du nom de son père, Zacharie ; 60 et sa mère répondant dit : Non, mais il s'appellera Jean.**

C'était par la circoncision que l'enfant était incorporé à l'alliance. Luc rappelle pour ses lecteurs païens que cette cérémonie avait lieu le *huitième jour* après la naissance. Dans les temps primitifs, le père ou la mère désignait le nom de l'enfant d'après quelque circonstance particulière qui avait accompagné sa naissance (Gen.4.1,25; 17.19; 19.37, etc.). Plus tard, on nomma l'enfant au moment de sa circoncision et en général d'après le nom de son père ou de l'un de ses ancêtres. L'imparfait ἐκαλοῦν, *ils appelaient*, qui a pour sujet les parents et voisins du v. 38, indique une tentative qui n'aboutit pas. — On a vu l'effet d'une révélation divine dans l'accord d'Elisabeth et de Zacharie. D'autres trouvent dans ce détail une inconséquence du narrateur qui a oublié que le père et la mère n'avaient pu s'entendre ; comme si, pendant les neuf mois qui venaient de s'écouler, Zacharie n'avait pas pu raconter les détails de sa vision à Elisabeth par le moyen qu'il va employer dans quelques moments (v. 63).

**1.61 Et ils lui dirent : Il n'y a personne de<sup>a</sup> ta parenté qui porte ce nom-là. 62 Et ils firent signe à son père pour savoir comment il voulait qu'on le nommât. 63 Et ayant demandé des tablettes, il y écrivit, disant : Jean est son nom. Et ils furent tout surpris.**

La leçon ἐκ τῆς... a de plus fortes autorités pour elle que ἐν τῆς... — Faudrait-il conclure, avec quelques Pères, du ἐνένευον, *firent signe*, que Zacharie était devenu sourd en même temps que muet ? Le récit précédent ne fait rien supposer de semblable ; mais il arrive souvent qu'avec ceux qui parlent par signe on adopte inconsciemment le même mode de communication. *Bleek* et *Weiss* préfèrent admettre que, comme Zacharie avait tout entendu, il suffit d'un signe interrogateur pour lui demander son avis. —

<sup>a</sup>T. R. lit ἐν (*dans*) τῆ συγγηνεία avec D et 10 autres Mjj. ; ἄ A B et 6 Mjj. : ἐκ (*de*) τῆς συγγενείας.

L'article τó se place souvent devant une propos, prise comme substantif ; comp. [Matth.19.18](#) ; [Rom.8.26](#), etc. L'optatif ἰέλοι avec ἄν dans cette question indirecte indique une simple possibilité : « Quel nom il voudrait lui donner (à supposer qu'il ait un désir à cet égard) ; » voir *Schanz*.

Verset 63. Πινακίδιον, *une tablette enduite de cire*, sur laquelle on écrivait avec un stylet. Le λέγων, *disant*, ne veut nullement dire qu'il se mit à parler et qu'il prononça le nom, tout en l'écrivant ; c'est ainsi qu'a expliqué *Origène* et que *Luther* a traduit, mais à tort. Ce mot répond au *lémor* hébreu qui s'applique aussi à ce qui est dit par écrit ; comp. [2Rois.10.6](#) (*vajiktav lémor*). Le sens de ce λέγων est : déclarant, tranchant la question. — Par le verbe *est*, au lieu de *sera*, Zacharie fait sentir qu'il obéit à une volonté supérieure. — L'étonnement des témoins ne fut point causé par l'accord du père et de la mère, car chacun comprenait qu'ils avaient pu s'entendre à ce sujet. Ce fut le choix de ce nom, étranger à la famille et très significatif, qui les surprit.

#### **1.64 Et sa bouche fut ouverte à l'instant, ainsi que sa langue, et il parlait, bénissant Dieu.**

Le verbe *fut ouverte* n'est appliqué à la langue que par une incorrection (*zeugma*), forme fréquente dans toutes les langues ; comp. [1Cor.3.2](#). L'accent est ici sur ἐλάλει, *il parlait*. L'incrédulité lui avait ôté la parole, l'obéissance la lui a rendue. Le εὐλογῶν, *bénissant*, dit l'usage qu'il fit aussitôt de cette faculté recouvrée. La question est de savoir si cette bénédiction n'est autre que l'action de grâces renfermée dans le cantique suivant (v. 67 et suiv.), qui serait seulement renvoyé à la fin pour ne pas interrompre le récit, ou si, comme le pensent *Weiss* et d'autres, le cantique suivant est une tout autre εὐλογία, que Zacharie a prononcée postérieurement. On allègue la différence entre les verbes εὐλογεῖν et προφητεύειν (v. 67). Mais les deux actes de rendre grâces et de prophétiser ne sont pas si différents qu'ils ne puissent s'appliquer à un seul et même discours. Le εὐλογητὸς ὁ θεός ; *béni soit Dieu*, du v. 68, rappelle positivement le εὐλογῶν τὸν θεόν du

v. 64. Et à quel moment pouvait plus naturellement sortir de la bouche de Zacharie ce cantique qui avait mûri lentement dans son cœur durant ces neuf mois de mutisme, qu'au moment même où la parole lui était miraculeusement rendue ? Les versets suivants nous font connaître l'impression produite par ces événements dans toute la contrée de la montagne de Judée.

**1.65 Et tous les habitants d'alentour furent saisis de crainte, et dans toute la montagne de Judée on s'entretenait de ces choses. 66 Et ceux qui les avaient entendues les serraient dans leur cœur, disant : Que sera-ce donc que ce petit enfant ? Et<sup>a</sup> la main du Seigneur était avec lui.**

A la vue de ce miracle, la surprise devient crainte. C'est le premier éveil des émotions messianiques. — Le τὰ ρήματα ταῦτα ne doit pas être appliqué aux paroles prononcées dans la cérémonie de la circoncision (v. 59 à 64), ainsi que le pensent Meyer et Weiss. Ce terme répond au *hadevarim haellé* de l'A. T. qui est employé dans le sens de : *ces choses-là* (Gen.15.1, etc.).

Verset 66. On n'écoutait pas seulement : on prenait à cœur. Le τιθέ-  
ναι ἐν καρδίᾳ est le *sim al lev* hébraïque. — Le ἄρα, *donc*, signifie : « En conséquence de tout ce qui vient de signaler cette naissance. » La dernière proposition du verset a un sens tout simple dans la leçon du T. R. : « Et dès ce moment la main du Seigneur était avec l'enfant. » Cette remarque est placée là comme un résumé de toute l'histoire de Jean avant son ministère public. Complété par la remarque semblable du v. 80, ce court sommaire nous conduit jusqu'à 3.1. Si au contraire on lit καὶ γάρ, *car aussi*, ou *et en effet*, avec les alexandrins, on doit ou bien rattacher cette réflexion à la question précédente en la mettant dans la bouche de ceux qui posaient celle-ci : « Que sera-ce que ce petit enfant ? car la main du Seigneur a été sur lui » (ainsi Storr, Hofmann, etc.) ; ou bien, avec Bengel, Weiss, Keil, Schanz, il faut mettre cette réflexion sur le compte du narrateur, qui voudrait justifier

---

<sup>a</sup>T. R. lit καὶ (*et*) tout court avec A et 13 autres Mjj. Syr. ; N B C D L It. : καὶ γάρ (*car aussi*).

par cette remarque historique la question des habitants de la Judée : « Que sera-ce que cet enfant ? » [Ils interrogeaient ainsi] « car la main du Seigneur était visiblement sur lui. » Mais dans le premier sens l'imparfait ἦν, *était*, ne se comprend pas. Et il y aurait de la pédanterie de la part de ces gens à expliquer leur propre question. Dans le second sens, la justification de la question a déjà été donnée à double par le narrateur, dans le ἀκούσαντες, (*ayant entendu*) et dans le ἄρα (*donc*) ; pourquoi une troisième explication ? D'ailleurs ce ne fut que plus tard que l'on put constater la bénédiction particulière de Dieu sur le développement de l'enfant ; le fait postérieur n'a pas pu motiver la question placée ici par l'évangéliste tôt après la circoncision. La leçon alexandrine est donc une correction fautive due à des copistes qui ont cru devoir continuer la question jusqu'à la fin du verset.

Versets 67-80 : *Le cantique.*

C'est ici l'εὐλογία annoncée v. 64. Si Luc a renvoyé ce morceau jusqu'à la fin, ce n'est pas seulement pour ne pas interrompre la narration précédente ; c'est aussi parce que cet hymne avait à ses yeux une valeur indépendante du moment où il fut prononcé. Comme le métal fondu s'échappe du creuset lorsque l'issue lui est ouverte, ainsi les sentiments et les pensées dont le cœur de Zacharie s'était rempli durant ces neuf mois de recueillement, d'humiliation et de reconnaissance, s'en échappent en flots mesurés et cadencés. Cette bénédiction est appelée une *prophétie*, parce qu'elle fut le produit d'une exaltation sainte, accompagnée d'une vue supérieure de la pensée divine, due à l'action exceptionnelle de l'Esprit, divin. Nous remarquons dans cet hymne la même marche que dans l'allocution d'Elisabeth, attribuée aussi au souffle extraordinaire de l'Esprit. Le plus légitime des sentiments psychiques, l'amour paternel, se subordonne complètement au sentiment théocratique. Dans la première strophe, Zacharie rend grâces pour l'avènement du salut messianique qu'il voit déjà réalisé dans l'existence de l'enfant de Marie (v. 67-75) ; puis il jette, mais en passant seulement, un regard sur son propre fils qui a la mission de préparer

cette grande œuvre (v. 76 et 77); après quoi il revient aussitôt à l'enfant divin qui vient changer sur la terre la nuit en lumière (v. 78 et 79). Le salut, le précurseur, le Sauveur : voilà la marche du discours. Son caractère pneumatique ressort de cet exposé même. Le ton sacerdotal de ce cantique, appelé le *Benedictus*, contraste avec l'accent royal de celui de Marie, désigné du nom de *Magnificat*.

Versets 67-75.

**1.67 Et Zacharie, son père, fut rempli de l'Esprit saint, et prophétisa disant : 68 Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité son peuple et opéré sa délivrance, 69 et de ce qu'il nous a suscité une corne de salut dans la maison de David, son serviteur, 70 selon qu'il en avait parlé par la bouche de ses saints<sup>a</sup> prophètes qui ont été de tout temps :**

Ἐυλογητός, *béni soit*, rappelle le εὐλογῶν du v. 64. Le mot *visiter* est la traduction de l'hébreu *pakad*, qui désigne une intervention divine à la suite d'un temps d'apparent laisser-aller, quel que soit le but de cette intervention, grâce ou châtement. Il faut en grec tirer l'objet de ce verbe du τῷ λαῷ suivant. — Ἀύτρωσις, *délivrance* par voie de rachat. La délivrance qu'attend Zacharie est certainement la délivrance politique du peuple de Dieu, mais comme reposant, sur sa transformation spirituelle, que doit opérer le Messie (v. 75 et, 77).

Verset 69. L'image de la *corne* est fréquente dans l'A. T. pour désigner la force qui renverse. Cette image est tirée, non des cornes de l'autel que cherchaient à saisir les criminels, mais de la corne du taureau dans laquelle réside la force de l'animal. Le mot ἐγείρειν, *susciter*, convient bien à une production organique. L'un des psalmistes avait dit, Ps.132.17 : « Je susciterai une corne à David. » C'est cette promesse, reproduite chez Ezéchiel (Ez.29.21), que le regard prophétique de Zacharie voit désormais accomplie. L'expression : *dans la maison de David*, ne laisse aucun doute sur la descen-

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. lit τῶν entre ἀγίων et ἀπ' αἰῶνος ; N B L Δ omettent ce τῶν.

dance davidique que Zacharie attribue à Marie.

Verset 70. La grandeur de ce bienfait ressort de ce qu'il avait été annoncé par d'antiques et, constantes promesses. Un sacrificateur, comme Zacharie, nourri de l'A. T. dès l'enfance, connaissait bien ces prophéties. Si on lit l'article τῶν (après ἁγίων), on peut faire de ἁγίων, *saints*, un substantif dont προφητῶν serait l'apposition : « Des saints, à savoir des prophètes de tous temps. » Mais le terme *les saints* ne saurait avoir un sens si particulier. Pris comme substantif, il comprend tous les fidèles de l'ancienne alliance, prophètes ou non. On pourrait aussi prendre ἁγίων comme adjectif, en enfermant les mots τῶν ἁπ' αἰῶνος entre deux virgules : « par la bouche des saints prophètes, eux qui ont été de tout temps. » Mais il est plus simple de retrancher avec les alex. le second τῶν. L'épithète ἁγίων, *saints*, exprime la notion de consécration qui s'attache au ministère du prophète, de l'homme parlant comme la bouche de Dieu. Le ἁπ' αἰῶνος, *méolam, de tout temps*, nous fait remonter jusqu'à Samuel avec lequel a commencé la série suivie des prophètes. C'est dans le même sens que Longin a employé ce terme dans l'expression : τοὺς ἁπ' αἰῶνος ρήτορας.

**1.71 délivrance de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent, 72 pour exercer sa miséricorde envers nos pères et se souvenir de son alliance sainte ;**

Ces deux versets sont le développement de l'idée de *corne du salut*, v. 69 ; σωτηρίαν est l'apposition de κέρασ σωτηρίας et non, comme l'ont pensé Bèze et Grotius, l'objet de ἐλλάλησε. — Il m'est impossible de faire, avec tous les interprètes, de τῶν μισούντων, *ceux qui nous haïssent*, un pur synonyme de ἐχθρῶν ἡμῶν, *nos ennemis*. Le πάντων, *tous*, qui est ajouté ici, doit l'être dans le but d'élargir le cercle des adversaires auxquels pense Zacharie : « de nos ennemis et en général de la main de tous ceux qui. . . » Zacharie sait bien que le véritable Israël a d'autres ennemis que les païens, et il attend que les tyrans indigènes aussi soient supprimés par le Messie.

Verset 72. En délivrant les vivants, Dieu exerce sa miséricorde envers les morts, les pères qui, voyant tarder si longtemps l’accomplissement des promesses, pouvaient les croire oubliées de Dieu. Comp. v. 54 et 55.

**1.73 ce serment par lequel il a juré à Abraham, notre père, de nous donner 74 qu’après avoir été délivrés de nos<sup>a</sup> ennemis, nous le servions 75 sans crainte dans la pureté et la justice, en sa présence, durant tout le cours de nos jours<sup>b</sup>.**

Après l’instrument du salut (v. 68-70) et le salut lui-même (v. 71-72), le but et le terme glorieux de ce salut. L’accusatif ὄρκον, *le serment*, ne peut dépendre ni d’ἐλάλησε (*Grotius*), qui est trop éloigné, ni de μνησθῆναι (*de Wette, Bleek*), qui dans le N. T. ne régit que le génitif; c’est donc une apposition de διαθήκης ἁγίας : l’alliance sainte qui a été conclue avec serment. Seulement, dans ce cas, c’est le substantif qui subit l’attraction du pronom relatif (ὃν) dont il est l’antécédent, tandis qu’à l’ordinaire c’est l’inverse. — Δοῦναι, *de donner*, annonce le contenu du serment divin et le but que Dieu s’est proposé en le prononçant.

Ce but, énoncé au v. 74 : *le servir sans crainte*, est expliqué par les mots : *délivrés de la main de nos ennemis*. Quand Pilate mêlait le sang des Galiléens à celui de leur sacrifice, on ne pouvait servir Dieu sans crainte dans son temple; avec le Messie, tout cela changera! — Les deux dispositions exprimées par ὁσιότης, *pureté*, et δικαιοσύνη, *justice*, différaient chez les Grecs par leur objet. L’objet de la première disposition était la divinité; celui de la seconde, les hommes; voir les passages de Platon et de Polybe cités par Schanz. Mais au point de vue biblique la justice, non moins que la pureté, se rapporte à Dieu. D’après *Euthymius*, ὁσιότης désigne la piété; la justice, l’ensemble des autres vertus. D’après *Weiss* et *Schanz*, la première est la consécration intérieure de l’homme à Dieu; la seconde, l’accomplisse-

<sup>a</sup>T. R. lit ημων après εχθρων avec A C et 15 Mjj. It. Syr.; & B L l’omettent.

<sup>b</sup>B L lisent : πασαις ταις ημεραις, au lieu de πασας τας ημερας que lisent tous les autres. T. R. avec E et 6 Mjj. lisent της ζωης (*de la vie*) entre ημερας et ημων.



ment parfait des obligations dont cette consécration est l'âme. Il me paraît que ὁσιότης désigne plutôt l'absence complète de souillure, et δικαιοσύνη, la pratique positive de tout ce qui est bien ; comp. Eph.4.24, où ces deux termes sont réunis comme ici. Les mots : *en présence de Dieu*, sont ceux par lesquels est ordinairement caractérisé le service des sacrificateurs dans le temple. Le résultat de l'œuvre messianique sera un peuple de Dieu menant tous les jours une vie qui, par sa pureté et sa sainteté, s'élèvera à la hauteur d'un culte ; comp. Zacharie.14.20-21. On voit ici combien l'espérance messianique des fidèles en Israël surpassait en sainteté et en dignité les grossières et charnelles ambitions politiques dont se berçait l'imagination populaire.

De la perspective de ce saint état de choses dans lequel Zacharie vient de se transporter en esprit, il reporte ses regards sur ce chétif enfant qui en doit être l'initiateur.

**1.76 Et toi<sup>a</sup>, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut ; car tu marcheras devant la face<sup>b</sup> du Seigneur pour préparer ses voies, 77 afin de donner à son peuple la connaissance du salut par la rémission de leurs<sup>c</sup> péchés,**

Le δέ que lisent les alex., après καὶ σὺ, *et toi*, ajoute à l'idée de la ressemblance (καί) celle du progrès, du contraste. Cette leçon a contre elle l'Itala et la Peschito. Peut-être donne-t-elle en effet trop d'importance à la personnalité secondaire qui est ici annoncée. *Et toi, petit enfant*, dit Zacharie. Il ne l'appelle pas même son fils, tant sa propre personnalité disparaît pour lui en présence de l'œuvre qu'il voit s'accomplir. — *Tu seras appelé* : « ce sera ton titre légitime. » C'est la reproduction du contenu des v. 16 et 17. — *Pour préparer les voies* : en ramenant les cœurs des fils d'Israël au Seigneur leur Dieu (v. 16).

<sup>a</sup>B C D L R ajoutent δε à καὶ σὺ.

<sup>b</sup>T. R. lit προ προσωπου (devant la face) avec A C 16 Mjj. It., & B lisent ενωπιον (devant).

<sup>c</sup>A C et 4 Mjj. lisent ημων (nos) au lieu de αυτων (leurs) que lit T. R. avec tous les autres Mjj. It. Syr.

Verset 77. *Afin de donner la connaissance du salut.* C'est le but final du travail du précurseur. En ramenant par la repentance les cœurs à Dieu, il cherchera à donner à Israël une notion plus pure du salut que celle dont ce peuple a le cœur rempli. Weiss fait porter les mots : *par le pardon des péchés*, sur le verbe *donner* : Le précurseur donnera au peuple, par le pardon des péchés, la connaissance que le salut est proche. Mais nulle part le pouvoir de donner le pardon des péchés n'est attribué à Jean-Baptiste, pas même dans Marc.1.4, que cite Weiss. Schanz, avec Calvin, Luther, Meyer, etc., fait dépendre le ἐν ἀφέσει de la locution γυνῶσιν σωτηρίας : « pour donner une connaissance du salut consistant dans le pardon. » Il est impossible de tirer de cette liaison une idée claire. Le ἐν ἀφέσει ne peut porter que sur le mot σωτηρίας : « la connaissance d'un salut consistant dans le pardon. » Pour bien comprendre cette parole importante de Zacharie, il faut opposer ce qu'il dit ici de l'œuvre de Jean à ce qu'il a dit au v. 71 de celle du Messie. Celui-ci apporte *le salut*, σωτηρίαν ; Jean donnera *la connaissance* du salut. La notion du salut, était faussée en Israël. Un patriotisme orgueilleux et haineux s'était emparé de l'esprit du peuple et de ses chefs. L'attente d'une délivrance extérieure s'était substituée à celle d'un salut moral, d'un salut comme celui que vient de décrire Zacharie (v. 74 et 75). Il fallait donc qu'avant que le Messie parût pour accomplir son œuvre, un autre envoyé divin travaillât à rectifier dans l'esprit du peuple la notion du salut, en lui montrant que le fondement de la délivrance messianique consistait dans ce fait tout spirituel, le pardon des péchés. Autrement, quand le Christ viendrait offrir à Israël ce salut moral si différent de la délivrance politique que ce peuple attendait, on ne manquerait pas de tourner le dos à un tel Messie en lui reprochant d'imaginer un salut à l'usage de son impuissance (v. 17). C'était donc bien là la tâche de Jean : rétablir *la notion* d'un salut consistant avant tout dans le pardon des péchés. Ces mots jettent une vive lumière sur la nécessité de l'envoi d'un précurseur. Il faut lire αὐτῶν, « *leurs* péchés, » ceux du peuple, et non ἡμῶν (*nos*) qui n'a pour lui que des autorités insuffisantes. — De l'enfant précurseur, Zacharie revient à

l'enfant sauveur ; il décrit son *origine* supérieure, v. 78, et son *œuvre* bien-faisante, v. 79.

**1.78 à cause des entrailles de miséricorde par lesquelles l'Orient d'en-haut nous a visités<sup>a</sup>,**

Les entrailles (*rachamim*) sont le siège des émotions profondes, et, chez les Hébreux, spécialement des émotions de compassion ou de tendresse. Le δία (avec l'accusatif), à cause de, porte sur l'idée du pardon des péchés qui précède, et indirectement sur tout le contenu des v. 76 et 77, puisque toute la venue de Jean est destinée à préparer ce pardon. — Le salut est attribué à la miséricorde de Dieu lui-même, comme dans la parole de Jésus : « Dieu a tant aimé le monde... » (Jean.3.16). — Au lieu de la leçon byz. et occidentale ἐπεσκεψατο, *a visités*, les alex. lisent ἐπισκέψεται, *visitera*. Et, à l'exception de *Tischendorf*, les modernes, *Weiss*, *Keil*, *Hofmann*, etc., se décident en faveur de cette dernière leçon. Mais on ne comprend pas pourquoi Zacharie, après avoir parlé de l'avènement du Messie au passé, v. 68 et 69, en parlerait tout à coup comme d'un fait à venir. Cette leçon est probablement le résultat de la réflexion banale que le Messie n'avait pas encore paru. — Selon *Weiss* et *Hofmann*, le sujet du verbe *visiter* serait Dieu et le mot ἀνατολή serait une apposition : « Dieu nous visitera en tant que lever d'en-haut. » Mais ce serait là une locution bien étrange. Il est plus naturel de faire d'ἀνατολή le sujet du verbe : « Un astre se levant d'en-haut nous a visités. » Le verbe ἀνατέλλειν, *se lever*, s'emploie soit d'un germe qui pousse de terre, soit d'un astre qui paraît au ciel. Dans Es.4.2; Zach.3.8; 6.12, et plusieurs fois dans Jérémie, le Messie est comparé à un rejeton qui pousse de terre ; il est même appelé *tsémach*, *germe*, et on pourrait être conduit par là à préférer ici, pour le verbe ἀνατέλλειν le premier des deux sens indiqués. Mais le régime ἐξ ὕψους, *d'en-haut*, et les termes ἐπιφάναι, *éclairer*, et κατευθῦναι, *diriger*, conviennent à l'image d'un astre, mais non à celle d'une plante. Dans les LXX, le verbe ἀνατέλλειν désigne

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 15 Mjj. It. lit ἐπεσκεψατο (*a visités*) ; Ⲛ B Λεπισκεψεται (*visitera*).

le lever de la lune (Es.60.19), du soleil de justice (Mal.4.2), de la lumière du salut (Es.9.1), de la gloire de Jéhova (Es.60.1). Le substantif ἀνατολή est employé dans les classiques pour désigner le lever du soleil, de la lune, des étoiles, puis le côté même de l'orient, ou, comme nous disons, du *Levant*. Ce sens est ici le seul admissible : « Un lever d'en-haut, » pour dire : un être qui se lève d'en-haut. Sans doute le mot *d'en-haut* étonne en parlant d'un astre que l'on se représente au contraire montant à l'horizon ; et par cette raison quelques interprètes ont fait dépendre le régime *d'en-haut* du verbe *empha* visités. Cependant il est plus naturel de voir dans ce régime le déterminatif du mot rare et étrange ἀνατολή qui avait besoin d'être qualifié : un astre d'en-haut nous visitant, sur la terre. Il veut dire que cet être apparaissant ici-bas est d'origine supérieure. Zacharie connaissait par Marie le caractère miraculeux de la naissance de Jésus. *Bleek* a trouvé ici un jeu de mots : les deux images de *germe* et d'*astre* seraient combinées dans le mot ἀνατολή ; et, comme il n'existe pas en hébreu de mot qui réunisse ces deux sens, il résulterait de là que nos deux chapitres ne reposent nullement sur un original araméen et ont été primitivement composés en grec. Avec cette supposition tombe naturellement l'authenticité du cantique. Mais tout cela n'est qu'un jeu d'imagination. Il est évident que l'auteur ne peut avoir donné à ἀνατολή le sens de *germe*, puisque ce sens est incompatible avec toutes les autres expressions du passage.

### **1.79 pour resplendir sur ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, afin de diriger nos pas au chemin de la paix.**

Les expressions de ce verset sont, empruntées à Esaïe.9.1 et Esaïe.60.2. Les *ténèbres* sont l'emblème de l'éloignement de Dieu et de l'état de misère et d'ignorance qui en résulte ; et *l'ombre de la mort*, c'est-à-dire la nuit qui enveloppe les yeux du mourant, est l'expression de l'obscurité la plus épaisse. Telle est l'image de l'état misérable dans lequel se trouve, aux yeux de Zacharie, le monde juif et païen, au moment où apparaît ici-bas le Messie. Le mot *assis* fait allusion à l'état d'abattement et de désespoir

auquel est réduite l'humanité. Semblable à une caravane qui a perdu son chemin et que la nuit a surprise au désert, elle est là assise n'attendant plus que la mort. Soudain paraît à l'horizon un astre brillant. Son joyeux rayon illumine les voyageurs ; ils reprennent courage, se relèvent pour la marche et retrouvent la voie. Le mot : *nos pieds*, prouve que Zacharie comprend aussi les Juifs dans ces peuples assis dans les ténèbres. — Il n'est pas nécessaire d'entendre le terme : *le chemin de la paix*, dans ce sens : le chemin qui conduit à la paix et au salut ; c'est, comme dit *Hofmann*, le chemin sur lequel on marche en paix, c'est-à-dire en parfaite sécurité, parce qu'il est éclairé.

Ce discours avait été précédé d'une formule propre à clore les récits précédents relatifs à la naissance de Jean-Baptiste (v. 66) ; il est également suivi d'une formule plus spécialement destinée à mettre l'enfance de Jean en relation avec son ministère à venir :

**1.80 Or l'enfant croissait et se fortifiait en esprit, et il vivait dans les déserts, jusqu'au jour de sa manifestation à Israël.**

C'est ici le tableau de l'adolescence de Jean ; et d'abord, au point de vue physique : *il croissait* ; puis, quant à son développement spirituel, c'est-à-dire religieux, moral et intellectuel : *il se fortifiait en esprit*. L'esprit n'est point ici l'Esprit divin. C'est l'esprit de Jean lui-même ; il faut seulement se rappeler que l'esprit, l'organe religieux dont est douée l'âme humaine, ne s'épanouit que sous l'action de l'Esprit divin, comme l'œil ne se développe qu'au contact de la lumière. Le terme de *κραταιοῦσθαι*, *se fortifier*, a trait à cette force morale par laquelle l'esprit avait chez lui la domination sur les instincts du corps et les penchants naturels. Dès ses jeunes années, le jeune homme se préparait à sa mission par une vie austère, pleine de privations, vouée à la méditation : *il était dans les déserts*. Il s'agit du désert de Juda à l'ouest de la mer Morte, ce plateau profondément crevassé, dont les gorges donnent passage à quelques ruisseaux qui descendent dans cette mer. Riche en grottes, cette contrée donna de tout temps asile à des ana-

chorètes. Au temps de Jean-Baptiste se trouvaient dans ces solitudes un grand nombre de communautés esséniennes. L'on a conclu de là que Jean avait été instruit et formé par ces cénobites. Non seulement cette supposition va à l'encontre de l'intention de notre texte qui est d'attribuer à Dieu seul et au commerce intime avec lui l'initiative du développement de Jean-Baptiste, mais elle est en opposition directe avec les faits. Ceux-ci prouvent en tout cas que, si jamais Jean a été en contact avec ces solitaires, l'unique parti qu'il a tiré de leurs enseignements a été de prendre sur tous les points le contrepied de leurs idées et de leur conduite. La doctrine essénienne faisait abstraction complète de l'élément messianique dans le judaïsme ; l'âme de la vie de Jean et de son ministère a été l'attente du Messie et la préparation du règne qu'il devait fonder. Les Esséniens faisaient de la matière le principe du péché ; Jean, par ses énergiques appels à la conversion, montre assez qu'il place cette origine dans la liberté. Les Esséniens, plongés dans leurs contemplations mystiques, renonçaient à toute action sur la vie nationale ; Jean, au signal d'en-haut, se jette hardiment dans la mêlée et prend jusqu'à la fin une part active et courageuse aux affaires de son pays. Le rapport de Jean aux Esséniens est analogue à celui de Luther aux mystiques du moyen-âge. Il n'y a eu de commun entre le précurseur et cette secte que le sentiment de la dégénération morale du peuple qui les entourait. Les moyens employés par eux pour y remédier furent opposés. — Le mot ἀνάδειξις, que nous traduisons par *manifestation*, désigne proprement l'installation d'un employé dans sa charge, sa présentation officielle. L'auteur sous-entendu de cet acte est Dieu. La parole de Jean-Baptiste, [Jean.1.31-33](#), fait comprendre qu'une communication directe d'en-haut, une théophanie, semblable peut-être à celle qui ramena Moïse du désert en Egypte, fut pour lui le signal de commencer son œuvre. Mais les évangélistes ne nous ont conservé aucun récit de cette vocation mystérieuse ; ils n'inventent pas ; ils racontent ce qui leur a été transmis.

## V.

### La naissance de Jésus (2.1-20)

Nous assistons à l'accomplissement de la promesse faite à Marie. Un être pur apparaît au sein de l'humanité viciée. C'est une seconde création, un fait dont les conséquences doivent embrasser à la longue la terre et le ciel. Le regard de Dieu repose sur ce nouveau-né avec une satisfaction sans mélange, et les intelligences célestes, que Dieu associe à l'exécution de son plan, célèbrent cet événement qui va faire pénétrer la lumière divine jusqu'aux derniers confins de l'univers moral. — Trois sections :

1. Jésus naît, v. 1-7 ;
2. les anges célèbrent sa naissance, v. 8-14 ;
3. les bergers la constatent et la publient, v. 15-20.

Versets 1 à 7 : *La naissance de Jésus.*

Ce morceau retrace les circonstances qui ont amené la naissance de Jésus à Bethléem (v. 1-2) ; le voyage (v. 3-5) ; et la naissance de Jésus (v. 6-7).

**2.1 En ces jours-là il arriva qu'un décret fut rendu de la part de César Auguste, portant que tous les habitants de la terre fussent enregistrés.**

Les parents de Jésus demeurant à Nazareth, Luc explique ce qui les amena à Bethléem au moment de la naissance de Jésus. La construction ἐγένετο . . . ἐξῆλθε est hébraïque. — Les mots : *en ces jours-là*, nous reportent non à 1.80, qui renfermait une anticipation, mais à 1.65-66, c'est-à-dire aux temps qui suivirent la naissance de Jean. Cette date doit être prise dans un sens large ; car il s'agit d'un fait appartenant à l'histoire du monde (un décret d'Auguste) ; on pourrait traduire : *à cette époque.*

Δόγμα désigne dans le grec classique un édit émanant de l'autorité compétente, et le mot ἐξέρχασθαι, *sortir*, répond à l'hébreu *jatsa* (Dan.2.13; 9.23; Esth.1.19) et désigne la publication de l'édit. Auguste régna de l'an 31 avant J.-C. jusqu'à l'an 14 après J.-C. — Le verbe ἀπογράφεσθαι, *in censum referri*, désigne l'inscription dans les registres officiels du nom de chaque citoyen, de son âge, de sa profession, des noms de sa femme et de ses enfants, enfin du chiffre de sa fortune et de son revenu, le tout en vue de la fixation de la somme à laquelle il sera taxé pour le service de l'Etat. — Hug a appliqué ici le terme οἰκουμένη, *la terre habitable*, à la Palestine seulement, sens qu'a quelquefois le mot γῆ, *la terre* (21.23), mais qui est indiqué dans ces cas-là par le contexte ; tandis qu'ici le nom de César Auguste conduit précisément au sens le plus large : le monde, dans la mesure où il faisait partie de l'empire romain. Les empereurs portent souvent dans les inscriptions le titre de κύριοι τῆς οἰκουμένης.

Mais ici s'élève une difficulté : les historiens contemporains ne mentionnent aucun édit de ce genre publié sous le règne d'Auguste. On peut répondre que des trois historiens qui auraient pu parler du fait, Dion Cassius n'est parvenu à nous, dans cette partie, que sous forme d'extraits ; que Tacite, dans ses *Annales*, ne commence son récit, que depuis Tibère, et que Suétone (*Vie d'Auguste*) est sujet, comme tout historien, à des omissions. Cependant, en face du texte précis de Luc, ce silence de l'histoire conserve quelque chose de surprenant.

Voici certains faits qui peuvent contribuer à éclaircir ce point. Mettre l'ordre dans les finances de l'empire fut dès le commencement l'une des principales préoccupations d'Auguste. Trois fois il fit faire le recensement de tous les citoyens romains (en 29 et 8 avant J.-C, et en 14 après J.-C). Puis il étendit ce travail aux provinces, c'est-à-dire aux peuples soumis. Déjà avant lui Jules César avait ordonné le cadastre complet du territoire de la République ; et après trente-deux ans ce travail immense était arrivé à son terme. Auguste doit s'être livré à un nouveau travail statistique des-



tiné à compléter celui de César. Car Dion Cassius (53, 30) et Tacite (I, 11) parlent tous deux d'un document, *Rationarium* ou *Breviarium imperii*, qui embrassait, avec l'Italie, les provinces et les *Etats alliés* et qui indiquait « les ressources publiques de chaque pays, le nombre des citoyens et des alliés sous les armes, des flottes, des royaumes, des provinces, des tributs ou impôts, des besoins et des distributions<sup>a</sup>. » Ce document était écrit de sa propre main ; il le portait partout avec lui. Suétone (*Octav.*, c. 28) parle également d'un tableau statistique de l'empire qu'Auguste ordonna de faire lire dans le Sénat après sa mort. Le but de ces renseignements était de fixer la quote-part de chaque peuple pour l'entretien de l'empire. Est-il possible que les mesures nécessaires pour l'exécution de pareils travaux aient été prises sans ordres émanant de l'autorité impériale, ordres portant sur les différentes contrées et par conséquent aussi sur la Palestine et ses ressources ? Car, cela est dit expressément, les *rois alliés* — et Hérode était dans cette catégorie — étaient mentionnés dans l'énumération du document impérial. Les ordres ne furent donnés peut-être et exécutés que successivement, et en tenant compte, comme savaient, le faire les Romains, de l'état et des usages des différents peuples soumis ou alliés. Il suffit, pour justifier l'expression de Luc, de constater qu'il dut y avoir sous Auguste une mesure générale prise dans le but de régler définitivement le budget de cet immense empire et la quote-part imposée à chacune de ses parties<sup>b</sup>. A ce résultat favorable à l'exactitude de Luc on oppose deux choses :

<sup>a</sup>Tacite : *Opes publicæ, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciæ, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones.*

<sup>b</sup>Suidas (lexicographe du X<sup>e</sup> s.) rapporte qu'Auguste, devenu empereur, « choisit 20 hommes, les plus excellents quant à leur vie et leurs mœurs, et, les ayant envoyés dans toutes les contrées des peuples soumis, exécuta par leur moyen le recensement des hommes et des choses ; » et il ajoute : « Et ce fut là le premier recensement (αὐτῆ ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο). » De ces derniers mots *Schürer* prétend tirer la preuve que tout le récit de Suidas n'est qu'une amplification du passage de Luc (*Lehrb. der N.-T. Zeitgesch.*, 1874, p. 269). Mais les détails qui précèdent ces mots appartiennent à Suidas seul, et, à moins d'être une pure invention, ils doivent avoir été puisés à quelque source historique. Les derniers mots me paraissent signifier : « Ce fut là le vrai premier recensement. »

Comment Hérode, souverain indépendant de Palestine, eût-il pu recevoir l'ordre de faire exécuter dans ses Etats un dénombrement décrété par l'empereur ? Et comment expliquer le silence de Josèphe, l'historien juif, sur une telle mesure ? La réponse est facile. Malgré son autonomie relative, Hérode dépendait d'Auguste pour tous les actes importants de son administration. Pompée, le premier, avait imposé un tribut au peuple juif et il est bien probable que dès lors cet usage n'avait pas cessé. Ap-pien rapporte (*Bell. civ.* V, 75) qu'Hérode, en recevant du Sénat le titre de roi, s'était engagé à payer un tribut à l'empire. Nous savons qu'il contribuait de temps en temps aux dépenses de l'Etat romain pour constructions, pour jeux publics, etc. Sans donc supposer que l'autorité romaine soit venue faire elle-même un recensement dans les Etats d'Hérode, nous pouvons parfaitement admettre que, sur l'ordre d'Auguste, Hérode lui-même fit procéder à un recensement de ses sujets et de leurs biens, non en vue de les frapper d'une taxe personnelle à payer à l'empire, mais afin de déterminer plus exactement le tribut national que lui, Hérode, devait payer au nom de son peuple au fisc romain. La mesure ainsi comprise correspond entièrement au but que s'était proposé Auguste en établissant ce *Breviarium imperii* dont il a été parlé plus haut. L'on comprend bien qu'un recensement ainsi accompli dans les formes juives, par les autorités Juives et en vue d'un tribut à payer par le roi lui-même, d'après les ressources nationales, n'excita point un soulèvement semblable à celui de l'an 6 qui aboutit à la taxe par tête, et que par conséquent Josèphe ait pu n'en pas faire mention. Rien dans la situation du peuple n'était changé par la mesure qui nous occupe, ainsi comprise<sup>a</sup>.

## 2.2 Le premier recensement lui-même eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie<sup>b</sup>.

---

<sup>a</sup>Voir le solide travail de Sieffert (*Real-Encycl. v. Herzog u. Plitt*), 2<sup>e</sup> éd., XII, au mot *Schatzung* : « Auguste voulait connaître la mesure des ressources financières que possédait la Palestine dans le but de constater si le tribut payé par Hérode y correspondait, et d'en changer le montant s'il en était autrement. »

<sup>b</sup>Quatre leçons :

La notion de *premier*, dans ce verset, ne saurait se rapporter à cette idée : un recensement *de la terre entière* ; car, le fait dont il s'agit étant rattaché au gouvernement, de Quirinius en Syrie, il ne peut être question du premier recensement que relativement à la Terre-Sainte. Mais on peut encore se demander si dans cette application restreinte le terme de *premier* est pris au sens absolu : « Ce fut pour la Palestine le premier recensement ; » ou si ce mot *premier* porte sur la seconde partie de la phrase : « Ce fut le premier recensement *qui fut fait sous le gouvernement* de Quirinius. » Dans ce sens, ce premier dénombrement en supposerait un second sous ce même Quirinius. Enfin on peut accentuer le premier mot *αὐτή* (*ipse*), plutôt que, comme on le fait d'ordinaire, *αὐτή* (*ille*). Le sens serait dans ce cas : « Le recensement même appelé premier eut lieu lorsque... » au lieu de : « Ce premier recensement eut lieu lorsque... » Je ne serais pas étonné que ce sens lut celui de la leçon conservée par le T. R. A C L, etc. A ces incertitudes grammaticales vient s'ajouter une grave difficulté historique :

D'après le sens que l'on donne ordinairement à ce verset, ce dénombrement dont parle Luc eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. Il semble par conséquent que Luc doit l'avoir confondu avec celui qui eut lieu dix ans après la mort d'Hérode, l'an 6 de notre ère, et qui fut l'occasion de la révolte de Judas le Galiléen, car Quirinius ne fut gouverneur de Syrie qu'à cette époque.

Mais remarquons un premier fait. L'ordre de recensement concernait aussi Joseph qui habitait en Galilée. Il résulte de là qu'au moment où la mesure fut ordonnée, la Galilée était encore sous le même sceptre que la Judée, et que par conséquent c'est bien sous Hérode-le-Grand que le fait

- 
1. T. R. avec A C L et 13 Mjj. : *αὐτή ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο* (*le premier cens lui-même ou ce premier cens-là eut lieu*).
  2. B : *αὐτὴ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο* (*ce premier cens eut lieu*).
  3. D : *αὐτὴ ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη* (*ce cens fut le premier qui*).
  4. N : *αὐτὴ ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη* (*ce cens eut lieu avant que...*)

eut lieu, puisqu'après la mort d'Hérode la Palestine fut partagée entre ses enfants et que la Galilée appartint à un autre souverain que la Judée. Ce fait prouve qu'il s'agit bien d'un cens antérieur à celui de Quirinius, qui ne frappa que la Judée déjà réduite à l'état de province romaine.

Un second fait qui conduit à la même conclusion, c'est que Joseph est appelé, en qualité de membre de la famille de David, à se rendre à Bethléem ; ce qui prouve que le recensement s'accomplit selon les usages juifs, et non, comme celui de Quirinius, en l'an 6 de notre ère, selon les formes et par les autorités romaines.

Enfin il est à remarquer que Luc ne mentionne aucun trouble, aucun soulèvement qui ait accompagné le dénombrement dont il parle, tandis qu'en l'an 6 cette mesure fut le signal d'une révolte et d'une conflagration générale, comme Luc le savait parfaitement d'après [Act.6.37](#). Il est donc absurde de dire, comme on ne cesse de le faire, que Luc ait confondu ce dénombrement, qu'il place sous Hérode-le-Grand, avec celui qui eut lieu sous le gouvernement de Quirinius en Syrie, dix ans après cette mort. Les trois traits indiqués les distinguent positivement l'un de l'autre.

Mais, s'il en est ainsi, — et tout concourt à le démontrer, — que signifie la mention de Quirinius à ce moment-là ? Car s'il est constant que, comme le raconte Josèphe, *Antiq.* XVII, 13, 5 ; XVIII, 1, 1, ce fut lui qui dirigea le premier dénombrement *romain* proprement dit, à l'occasion duquel eut lieu la grande révolte, et, si Luc n'a pas confondu ce dénombrement avec le précédent, comment peut-il mettre celui-ci en relation avec le gouvernement de Quirinius en Syrie ?

On a cherché résoudre la difficulté par toutes sortes de moyens.

Plusieurs ont entendu le superlatif *πρώτη* (*premier*) dans le sens du comparatif *προτέρω* (*antérieur à*) : « Ce recensement eut lieu antérieure-

ment au moment où Quirinius fut gouverneur de Syrie. » Ainsi *Huschke*<sup>a</sup>, *Wieseler*<sup>b</sup>, *Tholuck*<sup>c</sup>, *Ewald*<sup>d</sup>, de *Pressensé*<sup>e</sup>. — Sans doute ce sens de πρώτος est possible devant un substantif; comp. πρώτος μου, πρώτος ψμῶν (Jean.1.15; 14.18); πρώτη τοῦ ἀνδρός (« avant son mari », dans Suidas). Mais devant un participe, comme ἡγεμονεύοντος, il est inadmissible. Il eût fallu πρὶν ou πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν, ou du moins πρώτη τῆς ἀπογραφῆς, Κυρηναίου ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας, γενομένης (Schürer).

D'autres croient que l'on peut distinguer entre la *publication* de l'édit qui aurait eu lieu sous Hérode et son *exécution* qui n'aurait suivi qu'après un long intervalle, sous le gouvernement de Quirinius (*Paulus*<sup>f</sup>, *Hofmann*<sup>g</sup>) ou bien aussi entre l'*enregistrement* cadastral et la *taxation* financière qui n'aurait eu lieu que quelques années plus tard (*Ebrard*<sup>h</sup>, *v.Gumpach*<sup>i</sup>, en prenant par exemple avec Ebrard πρώτη dans le sens de l'allemand *erst* : « L'ἀπογρ. elle-même n'eut lieu *que* lorsque Quirinius... ; » ou bien enfin entre le *commencement* de l'exécution et son *achèvement*, quelques années plus tard, sous Quirinius (*Köhler*<sup>j</sup>). Mais toutes ces distinctions sont importées dans le texte, et même contraires au contexte ; la première, parce que le v. 3 suppose que l'exécution suivit immédiatement le décret et eut lieu avant la naissance de Jésus à Bethléem ; la seconde, parce qu'elle force à donner deux sens différents aux termes ἀπογραφῆ (v. 1) et ἀπογράφεσθαι (v. 2), au premier celui d'*enregistrer*, au second celui de *taxation*, ce qui est impossible ; la troisième, parce que le verbe ἐγένετο ne saurait désigner l'achèvement de l'exécution en opposition à son commencement. Le sens donné à πρώτη : « n'eut lieu *que* lorsque, « est sans précédents.

<sup>a</sup>Ueber den zur Zeit der Geb. Christi gehaltenen Census, 1840.

<sup>b</sup>Chronologische Synopsis der vier Evangelien, 1843.

<sup>c</sup>Glaubwürdigkeit der evang. Gesch., 1837.

<sup>d</sup>Gesch. des Volks Israël, T. V.

<sup>e</sup>Jésus-Christ, son temps, etc. 7<sup>e</sup> éd., p. 279.

<sup>f</sup>Exegetisch. Handb. üb. d. 3 erst. Evang., 1842.

<sup>g</sup>Das Lukas-Evangelium, 1878.

<sup>h</sup>Wissenschaftl. Kritik d. evang. Gesch., 3<sup>e</sup> éd., 1867.

<sup>i</sup>Theol. Stud. u. Kritik., 1852.

<sup>j</sup>Real-Encyclop. de Herzog, XIII (4860), art. Schatzung.

Une tentative beaucoup plus heureuse est celle qui a été faite de prouver que longtemps avant son gouvernement en Syrie, déjà dans les derniers temps de la vie d'Hérode, Quirinius avait été chargé d'un commissariat extraordinaire dans cette province (*Grotius, Hug, Néander*) ; et, comme le terme de ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας désigne évidemment la fonction régulière de gouverneur de cette province, *Zumpt*<sup>a</sup> a cherché à faire un pas de plus en prouvant par un passage de Tacite (*Ann.* III, 48) que Quirinius avait été déjà une première fois *gouverneur* de Syrie, dans le sens propre du mot, vers la fin du règne d'Hérode. Tacite raconte en effet que Quirinius avait obtenu les honneurs du triomphe pour avoir dompté la peuplade des Homonades en Cilicie vers l'an 3 av. J.-C. Or, pour accomplir cet exploit, Quirinius devait avoir le commandement des légions d'Asie-Mineure qui appartenait de droit au gouverneur de Syrie, d'où il résulte que Quirinius fut alors déjà revêtu de cette charge. *Mommsen*<sup>b</sup> est arrivé au même résultat en s'appuyant sur une inscription trouvée à Tivoli où il est parlé d'un magistrat romain qui avait été deux fois gouverneur de Syrie et avait obtenu sous Auguste les honneurs du triomphe. Mais les combinaisons sur lesquelles repose la déduction de *Zumpt*, fussent-elles entièrement solides, et l'inscription de Tivoli s'appliquât-elle réellement à Quirinius<sup>c</sup>, — ce qui n'est pas certain, — cette solution serait toujours sujette à une grande difficulté. Il n'y a de place pour un gouvernement de Quirinius en Syrie *qu'après* celui de Varus ; or ce dernier a duré jusqu'à l'été qui suivit la mort d'Hérode (arrivée au printemps de l'an 50). A moins donc de rejeter le récit de Matthieu (*Matt.2.1*), qui place la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode, nous ne pouvons admettre que la naissance de Jésus ait coïncidé avec ce premier gouvernement de Quirinius. Elle doit en tous cas avoir eu lieu un ou deux ans plus tôt. Il est vrai que la dis-

<sup>a</sup>*Das Geburstjahr Christi*, 1869.

<sup>b</sup>*Römisches Staatsrecht*, 1877, II, 410 et suiv.

<sup>c</sup>*Schürer* reconnaît la solidité de ces bases et admet un premier gouvernement de Quirinius en Syrie dans les années 3-2 avant notre ère, c'est-à-dire 4-2 ans *après* la naissance de Jésus, si on place celle-ci en 749 ou 750.

tance est ainsi réduite à bien peu de chose : une ou deux années. Il n'est pas surprenant qu'on ait cherché à surmonter cette dernière difficulté, ou bien en plaçant la mort d'Hérode un ou deux ans plus tard (*L. Quandt*<sup>a</sup> : le 18 janvier 751 U. C ; *Riess*<sup>b</sup> : en 752 U. C), en contradiction avec la chronologie de Josèphe ; ou bien en supposant que le recensement placé par Luc sous Quirinius avait déjà commencé sous Varus, ou même sous Saturninus, prédécesseur de Varus (conformément à une parole de Tertullien<sup>c</sup>, d'après laquelle il y aurait eu des dénombremens en Judée sous ce magistrat), et que ce dénombrement n'avait été terminé qu'un an ou deux plus tard, sous Quirinius ; ainsi *Keil et Schanz*<sup>d</sup>.

Ces tentatives de solution n'ont pas paru admissibles à *Meyer, Weiss et Sieffert*. Ils croient donc devoir reconnaître dans la donnée de Luc une légère erreur : Luc a suivi une tradition altérée, qui avait confondu le commissariat extraordinaire de Quirinius (sous le gouvernement de Varus) avec son gouvernement proprement dit, qui n'avait eu lieu que quelques années plus tard.

Convaincu, comme je le suis, de la très grande exactitude de Luc, j'ai proposé une solution qui n'a pas obtenu grand succès, mais qui a été si peu comprise que la plupart des commentateurs l'ont confondue avec une de celles qui ont été exposées jusqu'ici, quoiqu'elle en soit essentiellement différente. Le v. 2 est à mes yeux une parenthèse explicative, que Luc a intercalée de son chef dans le récit tiré du document qu'il employait. Par cette remarque il a voulu distinguer expressément le recensement fait sous Hérode (selon les formes juives), dont il voulait parler ici, de celui de l'an 6 que l'on appelait dans le langage populaire le *premier dénombrement* ou le

---

<sup>a</sup>*Chronol.-geograph. Beiträge zum Verständniss der heil. Schr.*, 1872-1874.

<sup>b</sup>*Das Geburstjahr Christi*, 1880.

<sup>c</sup>*Adv. Marc.* IV, 19 : Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judææ per S. Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent.

<sup>d</sup>Dans leurs Commentaires sur Luc, en 1879 et 1883.

*dénombrement*, tout court (Act.5.37), lequel avait été accompli par les Romains et avait occasionné la révolution de Judas le Galiléen. Si on les confondait, ce qui était aisé, ce malentendu devait rendre suspecte l'histoire ici racontée. Ce second dénombrement, celui de l'an 6, accompli par le pouvoir romain et selon les formes romaines, n'aurait pu porter sur les habitants de la Galilée qui appartenaient alors à un autre souverain (Hérode Antipas, tétrarque de Galilée); il n'aurait donc pas réclamé le déplacement de Joseph. De plus, ce recensement avait été accompagné d'une épouvantable guerre civile; il n'aurait pas même *permis* le voyage de Joseph et de Marie en Judée. Il importait par conséquent à Luc, pour la suite de son récit, de bien distinguer le cens dont il parlait ici de cet autre cens postérieur et de rappeler que malgré ce nom de *premier dénombrement*, sous lequel celui-ci était resté profondément gravé dans la mémoire du peuple, il y en avait eu auparavant un autre généralement oublié, accompli dans de tout autres conditions. Il faut dans ce sens conserver l'article ἡ devant ἀπογραφῆ avec l'Alexandrinus, le Cod. d'E-phrem et 14 Mjj., et lire αὐτή (*census ipse*), non αὐτή (*census ille*), en expliquant ainsi<sup>a</sup> : Le cens même appelé premier a eu lieu sous Quirinius, quand la Judée faisait déjà partie de la province de Syrie. — On a objecté<sup>b</sup> qu'il devrait y avoir au v. 2 un δέ pour marquer l'opposition entre les deux recensements que Luc voulait faire distinguer à ses lecteurs. Mais cette particule aurait fait, rentrer la remarque explicative dans le tissu de la narration, ce que ne voulait point Luc; car c'était lui qui intercalait ces mots dans son récit; il l'a donc insérée comme une de ces incisives que nous plaçons entre deux tirets. On a dit encore que si le recensement de l'an 6 avait reçu un nom populaire et distinctif, ce nom était, d'après Act.5.37 : *le dénombrement*, et non : *le premier dénombrement*. Mais les deux dénominations pouvaient être usitées simultanément, l'une désignant ce recensement comme *le dénombrement*, absolument parlant, que chacun connaissait (Actes), l'autre rappelant que c'était celui qui avait le

<sup>a</sup>Gumpach et Ebrard avaient déjà lu le αὐτή de cette manière.

<sup>b</sup>Lecoultré, *De censu quiriniano et anno nativitatís Christi*, 1883.



premier constaté pour la conscience du peuple son état d'assujettissement.

**2.3 Et tous allaient se faire enregistrer, chacun dans sa propre<sup>a</sup> ville,  
4 Et Joseph monta aussi de Galilée, de la ville de Nazareth, à la ville de  
David qui porte le nom de Bethléem, parce qu'il était de la maison et de  
la famille de David, 5 afin de se faire enregistrer<sup>b</sup>, avec Marie, sa femme<sup>c</sup>  
fiancée, qui était enceinte.**

Le recensement romain n'aurait pas exigé un déplacement aussi général ; car le lieu d'inscription était la localité principale de chaque district (*Schiirer, N.-T. Zeitgesch.*, p. 265).

Verset 4. Joseph en particulier n'eût pu être appelé en Judée par un cens romain, qu'autant que lui ou Marie aurait possédé des biens-fonds à Bethléem. Car les propriétés foncières payaient l'impôt dans la localité où elles étaient situées (*Schiirer, ibid.*). Or cette supposition n'est guères probable ; voir à 2.24. Le terme *ὄχος*, *maison*, étant placé le premier, doit avoir un sens plus large que celui de *famille*, quoiqu'il en soit autrement des deux termes hébreux qui y correspondent d'ordinaire (*bajith* et *misch-pacha*) ; mais les LXX eux-mêmes ne sont, point conséquents dans la traduction de ces termes. La *maison* désigne ici toute la parenté de David, y compris ses frères et leurs descendants ; la *famille*, *πατρία*, ne comprend que ceux qui font partie de sa descendance personnelle. — La distance de Nazareth à Bethléem était de trois journées.

Verset 5. Les mots : *avec Marie*, peuvent porter sur le verbe : *pour être inscrit* ; dans ce cas, il faudrait admettre que Marie avait elle-même une propriété à Bethléem, qui exigeait son enregistrement, c'est-à-dire qu'elle était fille héritière. Mais ce qui importe dans le contexte, ce n'est pas le fait de l'enregistrement, c'est celui du voyage. Il est donc plus naturel de faire porter le régime sur *il monta*, v. 4, ou du moins sur la locution complexe : il

<sup>a</sup>T ; R. avec A C et 13 Mjj. lit *ἰδίων* (*sa propre*) ; B D L Ξ : *εαυτου* (*de lui-même*)

<sup>b</sup>T. R. avec B C et 13 Mjj. lit *απογραφασθαι* ; N A D : *απογραφεσθαι*.

<sup>c</sup>T. R. avec A 13 Mjj. It. lit *γυναικι* (*femme*) ; N B D L E omettent ce mot.

monta pour être enregistré. — Dans la leçon du T. R. : sa *femme qui lui était fiancée*, le substantif indique la qualité en laquelle elle voyageait ; l'épithète rappelle l'état réel des choses. Cette leçon est très délicate. Il est certainement plus probable que le mot *γυναίκα*, *femme*, ait été omis par négligence ou inintelligence, que de ce qu'il ait été arbitrairement ajouté. — Les derniers mots : *qui était enceinte*, ne sont pas destinés à expliquer ce qui va suivre ; car l'état de Marie est déjà connu du lecteur par ce qui précède. Ils expliquent pourquoi Joseph l'avait prise avec lui. Il n'avait pas voulu la laisser seule à Nazareth pour le moment qui approchait.

**2.6 Or il arriva que, comme ils se trouvaient là, son terme arriva, 7 et elle enfanta son fils premier-né et l'emballotta et le coucha dans une<sup>a</sup> crèche, vu qu'il n'y avait pas place pour eux dans le logement.**

*Son terme arriva* ; littéralement : les jours qui devaient s'écouler jusqu'à l'enfantement s'accomplirent. — Le terme *de premier-né* suppose naturellement que Marie a eu d'autres enfants après celui-ci ; comp. [Matth.1.25](#). Au point de vue du dogme de la virginité perpétuelle de Marie, on explique ce terme en disant qu'il peut être employé lorsqu'on ignore encore s'il naîtra plus tard d'autres enfants. — De ce fait que Marie emmaillotte et couche elle-même l'enfant, les interprètes catholiques ont conclu qu'elle enfanta sans rupture ni douleur. — L'article *την*, *la*, dans le T. R., doit être retranché. Il suppose à tort que le récit a déjà mentionné l'habitation dans l'étable. — Il n'y a pas de raison pour prendre le mot *κατάλυμα*, comme on le fait d'ordinaire, dans le *sens d'hôtellerie*. Le terme employé pour exprimer cette idée serait plutôt *πανδοχείον* ([10.34](#)). *Κατάλυμα* désigne un endroit où l'on descend pour loger ; [23.11](#) il s'applique à un appartement dans une maison amie. Comme il n'y avait plus de place chez les personnes chez lesquelles ils comptaient descendre et que les troupeaux étaient en ce moment au pâturage, ils s'installèrent dans l'étable qui était aussi l'endroit le plus tranquille en vue du moment qui attendait Marie. D'après les évangiles apo-

<sup>a</sup>T. R avec Γ et 11 Mjj. lit *την* (*la*) devant *φατνην* (*crèche*). ∅ A B D L omettent *την*.

cryptes (*Protévangile de Jacques, Histoire de Joseph, etc.*) et Justin, cette étable était une grotte située à quelque distance de la ville. On montrait encore cet endroit au temps d'Origène. Ce fut sans doute là qu'Hélène, mère de Constantin, bâtit une église, et l'église actuelle, *Mariæ de præsepio*, occupe vraisemblablement le même emplacement. Le texte de Luc ne serait pas incompatible avec cette antique opinion. Cependant il est possible que ce ne soit là qu'une supposition fondée soit sur l'usage oriental d'employer les cavernes comme étables, soit sur la parole d'[Es.33.16](#) : *Il habitera dans une grotte élevée*, qu'on appliquait au Messie et dont Justin lui-même fait l'application à Jésus-Christ.

Ainsi s'accomplit dans l'obscurité d'une étable le fait qui allait changer la face du monde. « La faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes, » a dit saint Paul ([1Cor.1.25](#)).

Versets 8 à 14 : *Le message des anges.*

C'est ici la première réalisation du mot de Jésus : « La bonne nouvelle est annoncée aux pauvres. » Tout dans ce récit paraît destiné à écarter l'éclat humain. — Les v. 8 et 9 racontent l'apparition de l'ange aux bergers ; les v. 10-12, son discours ; les v. 13 et 14, le cantique de l'armée céleste.

**2.8 Et il y avait dans cette même contrée des bergers demeurant aux champs et gardant leurs troupeaux pendant les veilles de la nuit. 9 Et<sup>a</sup> un ange du Seigneur se tint là et la gloire du Seigneur resplendit<sup>b</sup> autour d'eux, et ils furent saisis d'une grande crainte.**

Les déclarations rabbiniques postérieures prouvent qu'à la profession des gardiens de moutons était attaché chez les Juifs un certain mépris. D'après le traité *Sanhédrin*, ils ne doivent pas être employés comme témoins ; le traité *Aboda Zara* autorise à ne point les secourir. Nous ne savons si de pareils préjugés existaient déjà au temps de Jésus. — Ἀγρουλεῖν,

<sup>a</sup>T. R. lit ici ἰδοῦ (*voici*) qu'omettent N B L Ξ.

<sup>b</sup>N : ἐπελαμψεν αυτοῖς, au lieu de περιελαμψεν αυτοὺς.

proprement : faire de son champ (ἀγρός) sa demeure (αὐλή). D'après Columelle (*De re rustica*), les enclos qui servaient de bergeries étaient environnés d'un mur élevé ; ils étaient tantôt à ciel ouvert, tantôt abrités. Comme il est dit dans un passage du Talmud que les troupeaux passent en plein air toute la portion de l'année entre Pâques et les premières pluies d'automne, on a conclu de ce qui est ici raconté que Jésus devait être né pendant l'été. Cependant *Wieseler* a fait observer que cette détermination talmudique ne s'applique qu'aux troupeaux vivant dans les steppes, loin des habitations ; ceux dont il s'agit ici n'étaient point dans ce cas. — Dans l'expression φυλάσσειν, φυλακᾶς, le pluriel φυλακαί désigne sans doute le *tour de rôle*. Le génitif τῆς νυκτός peut se prendre soit adverbiallement : la garde, telle qu'elle se fait *de nuit*, soit comme complément de φυλακᾶς. Mais je ne crois pas que le pluriel φυλακᾶς doive être appliqué à différents postes de gardiens, comme le pense *Weiss*.

Verset 9. Ἴδου, *voici*, est omis par les alex. — Ἐπέστη ne signifie point que l'ange se tenait *au-dessus d'eux* ; le sens est celui de notre mot *survenir* ; comp. le ἐπιστάσα, 2.38 ; 20.1. Il faut, comme 1.11, traduire ici *un ange* et non *l'ange* ; c'est ce que prouve l'article ὁ v. 10 (voir à 1.13). La *gloire du Seigneur* est cet éclat qui signale les apparitions divines ou célestes.

**2.10 Et l'ange leur dit : Ne craignez point ; car voici je vous annonce une grande joie qui sera pour tout le peuple : 11 c'est qu'aujourd'hui, dans la ville de David, vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur ; 12 et voici quel sera pour vous le signe<sup>a</sup> : Vous trouverez le petit enfant emmaillotté<sup>b</sup> dans une<sup>c</sup> crèche.**

Pour rassurer les bergers effrayés, l'ange commence par affirmer la nature favorable de son message. — Ἥτις : « qui, en raison de sa grandeur, est destinée non seulement à vous, mais au peuple entier. »

<sup>a</sup>B E omettent το (*le*) devant σημεῖον (*signe*).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit χειμενον (*couché*) devant εν φατνη, (*dans une crèche*) ; B L P S Ξ It. de même, avec και (*et*) devant χειμενον (*couché*) ; N D omettent ces deux mots.

<sup>c</sup>T. R. avec K lit τη (*la*) devant φατνη (*crèche*).

Verset 11. Le titre de *Sauveur* est en l'apport avec l'état de l'humanité déchu. Ce mot exprime la compassion qu'éprouvent les anges à la vue des misères humaines. Le titre de *Christ* ou *oint* est en rapport spécial avec le peuple juif qui seul attend ce personnage promis. Enfin le titre de *Seigneur* exprime la relation de Jésus avec l'univers entier vis-à-vis duquel il sera un jour le représentant de la souveraineté divine. Dans ce dernier titre est comprise sa relation avec les anges eux-mêmes. — La périphrase : *la ville de David*, fait entrevoir dans l'enfant le nouveau David promis par les prophètes.

Verset 12. Il ne faut pas entendre le mot *le signe* dans ce sens que sa bassesse même sera le signe de sa dignité messianique. Ce serait une idée peu naturelle, pleine d'affectation. Le signe désigne simplement la marque à laquelle ils reconnaîtront l'enfant dont la naissance vient de leur être annoncée. Il ne pouvait y avoir beaucoup d'autres enfants nés cette nuit-là à Bethléem ; et, parmi ceux-ci, s'il s'en trouvait, nul autre assurément n'avait une crèche pour berceau. — Tout à coup une nombreuse troupe d'anges, sortant des profondeurs de ce monde invisible qui nous environne de toutes parts, se joint à celui qui vient de parler aux bergers. Son cantique est le prélude de l'adoration de l'humanité.

**2.13 Et soudain il y eut avec l'ange une multitude de l'armée céleste louant Dieu et disant : 14 Gloire à Dieu dans les lieux très hauts et paix sur la terre ! Bonne volonté<sup>a</sup> envers les hommes !**

Le génitif στρατιῶς, *de l'armée*, est partitif : un groupe faisant partie de cette multitude céleste qui forme l'armée de l'Éternel ; comp. Jos.5.15.

Verset 14. Il y a deux manières principales de construire cet hymne. On peut le diviser en deux ou en trois propositions, et cette différence de construction se lie à une différence de leçon, selon qu'on lit. avec les byz. εὐδοκία ou avec les alex. εὐδοκίας. Si on lit le génitif εἰδοκίας, il

<sup>a</sup>T. R. avec L P Ξ et 12 autres Mj. Syr. Cop. Mnn. lit εὐδοκία ; N A B D It. Ir. : εὐδοκίας.

n'y a que deux propositions : « Au ciel, gloire à Dieu ! Sur la terre, paix aux hommes [objets] de la bonne volonté [divine]. » Si on lit le nominatif εὐδοκία, il y a trois propositions : « Gloire à Dieu dans le ciel ! Paix sur la terre ! Bienveillance divine sur les hommes. »

La plupart des interprètes modernes (*Oosterzee, Hofmann, Keil* font exception) admettent la première construction. Ce qui les détermine, c'est : 1<sup>o</sup> leur préférence générale pour les leçons alexandrines ; 2<sup>o</sup> la corrélation entre les trois termes des deux propositions parallèles : *paix* et *gloire* ; *la terre* et les *lieux très hauts* ; *Dieu* et les *hommes de bonne volonté*. Mais le premier de ces deux motifs n'existe pas pour ceux que l'expérience a convaincus des fréquentes erreurs du texte alexandrin. *Hofmann* est de ce nombre ; il s'exprime ainsi : « Que la leçon εὐδοκίας soit le mieux appuyée, c'est ce qu'on ne peut pas dire. » En effet εὐδοκία se lit dans 15 Mjj., parmi lesquels L et Ξ, et dans la version copte, documents qui marchent ordinairement avec les alexandrins. *Hofmann* dit : « Les raisons internes parlent pour εὐδοκία. » C'est également mon sentiment. Que peut en effet signifier cette expression ἄνθρωποι εὐδοκίας, « les hommes de bonne volonté ? » Des hommes *animés* eux-mêmes de bonne volonté, c'est-à-dire inspirés par l'amour du bien ? Ce sens est opposé à l'esprit du contexte où c'est Dieu seul qui doit être loué et sa miséricorde glorifiée. Il faut donc entendre : des hommes *objets* de la bonne volonté divine. Mais quand les substantifs ἄνθρωπος et ἄνθρωπος sont joints de cette manière à un génitif, le complément indique toujours une qualité de cet homme lui-même. Ainsi ἄνθρωπος ἐλέους, homme de miséricorde, *Sirach.44.10*, quoiqu'on l'ait traduit : un homme objet de la miséricorde, ne peut signifier, d'après le contexte, que : un homme miséricordieux<sup>a</sup>. Dans l'expression ἄνθρωπος ἀμαρτίας, *2Thess.2.3*, le complément est bien certainement un génitif de qualité. On ne peut accorder la moindre valeur aux exemples tirés des expressions υἱὸς ou τέκνον ἀπωλείας, ὀργῆς, ἀγάπης, etc. Car dans ces cas intervient un élément tout

<sup>a</sup>On a allégué l'expression de l'A. T. *anesché ratson* ; mais je ne l'ai trouvée nulle part dans l'A. T.

différent : la notion de filialité ou de dépendance qui est renfermée dans les substantifs τέκνον ou υἱός. De plus, ce serait un pléonasme assez choquant, dans un hymne aussi concis, que ces deux expressions synonymes juxtaposées : *sur la terre, et dans les hommes*. Les mêmes raisons s'opposent, en partie, à la division adoptée par *Olshausen* : « Gloire à Dieu dans les lieux très hauts et sur la terre ! Paix sur les hommes de bonne volonté. »

Nous sommes donc ramenés à la leçon du T. R., des byzantins et de la Peschito. L'hymne se compose de trois propositions, qui peuvent se prendre soit comme vœux, soit comme affirmations : « Gloire soit... » ou : « Gloire est... » Pour les deux premières propositions la forme du vœu me paraît plus naturelle, quoi qu'en dise *Keil* ; la troisième, au contraire, est une affirmation énonçant le fait sur lequel reposent les deux exclamations précédentes. Dans la première : *Gloire soit à Dieu dans les lieux très hauts*, les anges descendus sur la terre demandent qu'au-dessus d'eux, et de ciel en ciel jusqu'au trône de Dieu, les esprits bienheureux dont ils ne sont qu'une faible partie, entonnent un cantique de louange à l'honneur des perfections divines qui éclatent dans le don merveilleux accordé à l'humanité. — La seconde : *Paix sur la terre*, est le complément de la première. Les anges demandent que sur cette terre troublée par le péché et agitée par tant de luttes, descende enfin la paix divine dont ils jouissent eux-mêmes et qui doit résulter de la réconciliation due à cette naissance. — Enfin la troisième proposition est la justification des deux vœux précédents. C'est ici la raison de la louange qui doit être rendue à Dieu dans les cieux et de la paix qui doit désormais régner sur la terre : Dieu a manifesté avec éclat la bienveillance particulière qu'il a pour les hommes. Le sens de ces derniers mots est : « Car Dieu se complaît dans les hommes ; » c'est le *chaphets be* de l'A. T. On comprend que les deux premières propositions soient liées par καί, *et*, si ce sont deux vœux parallèles, et que la troisième suive comme asyndeton, si c'est une affirmation. Le εὐδοχία, *bonne volonté*, justifie la première proposition : *Gloire à Dieu !* et le ἐν ἀνθρώποις, *envers les*

hommes, justifie la seconde : *Paix sur la terre!* En parlant ainsi, les anges semblent dire : « Dieu ne nous en a pas fait autant ! Il n'a pas uni son Fils à notre race » (Hébr.2.16). — Pour le terme εὐδοκία, comp. Eph.1.5 et Phil.2.13. Ici, comme ailleurs, la bienveillance divine envers les hommes est présentée, non comme l'effet, mais comme la cause du salut des hommes.

Versets 15 à 20 : *La visite des bergers.*

**2.15 Et il arriva que, lorsqu'ils se furent retirés d'avec eux dans le ciel, les hommes<sup>a</sup>, les bergers, se dirent<sup>b</sup> entre eux : Allons donc jusqu'à Bethléem, et voyons ce qui est arrivé, que l'Éternel nous a fait connaître.**  
**16 Et ils vinrent en hâte et trouvèrent Marie et Joseph et le petit enfant couché dans la crèche.**

Le sujet de ἐγένετο est la proposition : *les bergers se dirent* ; c'est un pur hébraïsme ; comp. v. 6 ; 1.8. — Le T. R. présente une expression singulière : « Et il arriva que, lorsque les anges se furent retirés... , les hommes, les bergers se dirent... » Ces mots : *les hommes*, avec le *et* qui précède et qui est la reproduction littérale du *vav* hébreu indiquant l'apodose, sont omis par les alex. Cette omission me paraît sans nul doute due à l'étrangeté de l'expression. Cette locution rend parfaitement l'impression des bergers, lorsqu'après la disparition des anges, ils se retrouvèrent seuls *entre hommes*. Personne n'aurait songé à inventer une telle glose. — Le καί, tout en indiquant la principale, fait ressortir la corrélation entre le départ des anges et celui des bergers qui se mettent en devoir de leur obéir. L'aoriste εἶπον du T. R. est probablement une correction de l'imparfait ἐλάλουν des alex. Les bergers s'étaient tus pendant l'apparition ; maintenant ils parlent de nouveau entre eux. Le λέγοντες du *Sinait.* est certainement de trop. — Le δὴ donne un caractère pressant à l'invitation. Le διά dans διέλθωμεν signifie : à travers la campagne qui les sépare de la ville. — Le mot ῥῆμα,

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit καὶ οἱ ἀνθρώποι (et les hommes devant οἱ ποιμένες (les bergers) ; N B L Ξ omettent ces mots.

<sup>b</sup>T. R. avec A D Ξ et 13 Mjj. lit εἶπον (dirent) ; N B It. : (parlaient), à quoi N ajoute λεγοντες (disant).



ainsi que si souvent l'hébreu *davar*, ne peut, surtout avec le verbe *voir*, désigner que la *chose* elle-même, la parole en tant que réalisée. Il est visible que dans tout ce récit les formes araméennes sont conservées avec le plus grand soin, jusque dans les plus petits détails de l'expression.

Verset 16. Le ἀνά dans ἀνεῦρον indique la découverte successive ; ce qui les frappe d'abord, c'est la mère, puis ils remarquent Joseph, puis l'enfant.

**2.17 Et l'ayant vu, ils firent connaître<sup>a</sup> ce qui leur avait été dit touchant cet enfant. 18 Et tous ceux qui les entendirent furent dans l'étonnement des choses qui leur étaient dites par les bergers. 19 Mais Marie gardait toutes ces choses par devers elle, les repassant dans son cœur. 20 Et les bergers s'en retournèrent<sup>b</sup>, glorifiant et louant Dieu pour toutes les choses qu'ils avaient entendues et qu'ils avaient vues conformément à ce qui leur avait été dit.**

En grec, le participe ἰδόντες est sans objet. C'est l'acte de *voir* comme confirmant le *parler* de l'ange. — Le verbe γνωρίζειν, ainsi que son composé διαγνωρίζειν, peut signifier *connaître* ou *faire connaître* ; le second sens est réclamé par le contexte. — Le mot ῥῆμα est plutôt ici dans le sens de parole ou de nouvelle. S'agit-il uniquement de la publication dans l'étable aux oreilles des quelques personnes qui pouvaient s'y trouver, ou bien des récits que les bergers firent à ceux qu'ils rencontrèrent après être sortis de l'étable ? Schanz insiste sur le second sens à cause du πάντες, *tous*, v. 18 ; car ce *tous* peut difficilement se rapporter uniquement à Joseph et à Marie, à côté desquels aucun autre témoin n'est mentionné. Dans ce sens il faut sous-entendre le départ des bergers entre le v. 16 et le v. 17. Le v. 20 ne s'oppose point à cette manière de voir.

Versets 18 et 19. Ce tableau des impressions diverses produites par tout ce qui vient de se passer répond à celui de 1.65-66. — Chez la plupart, une

<sup>a</sup>T. R. avec A P et 12 Mjj. lit διεγνωρισαν ; N B D L Ξ : εγνωρισαν.

<sup>b</sup>Tous les Mjj. lisent υπεστρεψαν, au lieu d'επεστρεψαν du T. R. avec des Mnn.

surprise vague ; *mais* (δέ) chez Marie une impression plus profonde et plus durable, un travail de méditation et de combinaison. Elle rassemble les faits dans son souvenir pour les y graver (συντηρεῖν) ; puis elle les rapproche et les compare pour en dégager la pensée divine (συμβάλλειν).

Versets 20. Quant aux bergers, leur position est intermédiaire. Il y a chez eux moins que chez Marie, mais plus que chez les simples auditeurs du v. 18. — La leçon ἐπέστρεψαν du T. R. est sans doute une faute de copiste ; ὑπέστρεψαν indique le retour de la ville au pâturage. — Le δοξάζειν, *glorifier*, résulte du sentiment de la *grandeur* de l'œuvre divine ; αἰνεῖν, *louer*, se rapporte à la *bonté* qui y éclate. — Les deux termes : *avaient entendues* et *avaient vues*, peuvent se rapporter à ce que les bergers avaient entendu et vu dans l'étable, en écoutant les récits de Joseph et de Marie et en voyant de leurs yeux le petit enfant. Mais le terme *entendu* se rapporte beaucoup plus naturellement à ce qu'ils avaient entendu de la bouche des anges. Et ce sens est admissible, à la condition de faire dépendre la proposition : *conformément à ce que...*, uniquement de l'idée de *voir* : ce qu'ils avaient entendu de la bouche des anges, puis vu de leurs yeux en parfaite conformité avec le message des anges. Ils se convainquirent qu'ils n'avaient pas été l'objet d'une hallucination en entendant les paroles célestes. — A quelle source ont été puisés ces récits et ces indications frappantes sur les impressions des bergers, des gens de Bethléem et de Marie elle-même ? Le coloris araméen du récit trahit une source très antique. Plus on lit et relit le v. 19, plus on arrive à la conviction que le premier et réel auteur de ce récit, ne peut être que Marie. Cette narration si simple, si sobre, si pure dans ses moindres détails, se sera conservée un certain temps sous forme orale ; puis elle aura trouvé un rédacteur dont le travail est parvenu à Luc, qui l'a scrupuleusement reproduit en en conservant, autant que possible, la forme primitive. *Weiss* trouve également dans la remarque du v. 19 l'indication de la vraie source de cette tradition.

L'ancien rationalisme (*Paulus, Ammon*) expliquait cette prétendue apparition d'anges par un phénomène de phosphorescence à l'occasion duquel se serait réveillée dans l'esprit des bergers l'idée de la venue du Messie ! Aujourd'hui on voit plutôt dans cette scène l'illustration mythique de cette vérité que les pauvres sont l'objet de la préférence divine (*Meyer*). Mais la narration que nous venons d'étudier est trop sobre pour comporter une origine légendaire. Personne d'ailleurs, après le rejet de Jésus par le peuple juif, n'eût songé à mettre dans la bouche de l'ange une parole comme celle-ci : « Une grande joie *qui sera pour tout le peuple*. » Voir à la fin du ch. 2.

## VI.

### Circoncision de Jésus et sa présentation dans le temple (2.21-40)

Ce récit comprend :

1. La circoncision de Jésus (v. 21) ;
2. Sa présentation dans le temple (v. 22-24) ;
3. Les circonstances qui ont accompagné cette présentation (v. 25-38) ;
4. Une conclusion historique (v. 39 et 40).

Verset 21 : *Circoncision*.

**2.21 Et lorsque furent accomplis les huit jours au terme desquels il<sup>a</sup> devait être circoncis, il reçut le nom de Jésus qui lui avait été donné<sup>b</sup> par l'ange avant qu'il fût conçu dans le sein de sa mère.**

---

<sup>a</sup>T. R. avec D et 5 Mjj. lit το παιδιον (*l'enfant*) ; N A B et 10 Mjj. Mnn. It. : αυτον (*lui*).

<sup>b</sup>N : το λεχθεν au lieu de το κληθεν.

C'était sous la forme de l'existence juive que Jésus devait réaliser l'idéal de la vie humaine. La théocratie était le milieu divinement préparé pour le développement terrestre du Fils de l'homme. Aussi à sa naissance succède, huit jours après, son entrée dans l'alliance par la circoncision. *Né d'une femme, mis sous la loi*, dit Paul dans le même sens (Gal.4.4). Jésus devient par là, selon l'expression du même apôtre Rom.15.8 : διάκονος περιτομῆς; *serviteur de la circoncision*, assujetti à la loi Israélite pour tout le cours de son existence terrestre. — Le récit de ce fait est d'une brièveté remarquable, surtout si on la compare avec l'ampleur de la narration relative à la circoncision de Jean-Baptiste (ch. 1). La raison de ce contraste est aisée à comprendre. La cérémonie de la circoncision avait dans la vie du dernier représentant de l'économie légale une tout autre importance que dans la vie de Jésus, qui venait ouvrir une nouvelle économie et ne faisait que traverser l'ancienne. Aussi le poids du récit porte-t-il non sur la circoncision qui, à proprement parler, n'est pas même mentionnée, mais sur le nom donné à l'enfant à cette occasion. — Meyer, Weiss expliquent l'absence d'article devant ἡμέραι en faisant de τοῦ περιτεμεῖν un infinitif de but : « huit jours pour... » Mais, d'après 1.57; 2.6, cet infinitif est un simple complément. L'article manque plutôt parce que le nom de nombre ὀκτώ en tient lieu (Hofmann, Schanz) et en même temps par l'influence du *status constructus* dans l'original hébreu. — La leçon du T. R. : τὸ παιδίον, au lieu du pronom, vient probablement de ce qu'une péricope commençait ici dans la lecture publique. Bon nombre de fautes du texte reçu proviennent de cette cause. — Le καί devant ἐκλήθη, tout en indiquant la corrélation entre la circoncision et le don du nom, est certainement, comme le *vav* hébreu, le signe de l'apodose. C'est presque un *alors*.

Versets 22-24 : *Présentation*.

**2.22 Et lorsque furent accomplis les jours de leur<sup>a</sup> purification, conformément à la loi de Moïse, ils le conduisirent à Jérusalem, pour le présenter au Seigneur, 23 selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur : Tout mâle premier-né sera appelé saint au Seigneur, — 24 et pour offrir le sacrifice, selon ce qui est dit dans la loi du Seigneur : Une paire de tourterelles ou deux jeunes pigeons.**

Deux actes sont, mentionnés ici, et tous deux comme accomplis en observation de la loi ; l'un est la présentation de l'enfant comme, premier-né (v. 23) ; l'autre, le sacrifice offert pour la purification de la mère (v. 24). — La purification de la mère est indiquée dès l'abord, v. 22. D'après Lévi.12.2 et suiv., à la suite de l'accouchement, la mère restait lévitiquement souillée pendant sept jours si c'était un garçon, le double si c'était une fille. Puis, au bout de trente-trois jours dans le premier cas, de soixante-six dans le second, elle devait offrir dans le tabernacle (plus tard, dans le temple) un sacrifice de purification. — Les mots : *selon la loi*, v. 22, portent sur ce qui précède : « les jours de la purification ordonnés par la loi. » — Le αὐτῆς, *d'elle*, du T. R. et le αὐτοῦ, *de lui* (l'enfant), dans le Cantabrigiensis, sont des corrections évidentes du αὐτῶν, *d'eux*, qui se lit dans tous les autres Mjj. et qui est plus difficile. Ce pronom ne peut se rapporter à Marie et à l'enfant (*de Wette*), mais seulement au sujet du verbe, Marie et Joseph, comme chacun le reconnaît aujourd'hui. *Meyer, Weiss, Hofmann, Keil* pensent que Joseph n'est compris dans le αὐτῶν qu'en vertu de la relation entre cet acte et la présentation qui devait suivre et qui incombait essentiellement au père. Cependant le αὐτῶν dépend directement de καθαρισμοῦ. Il faut donc admettre que Joseph était impliqué dans la souillure à enlever, mais simplement dans ce sens que comme chef de famille, si la souillure de Marie fût demeurée, il en eût été responsable. — Le rite de la présentation et du rachat de l'enfant s'explique par Ex.13.2. Tout premier-né israélite appartenait à Dieu pour le service du sanctuaire, en raison de ce que Dieu avait

---

<sup>a</sup>T. R. avec quelques Mnn. seulement lit αὐτῆς (*d'elle*) ; D : αὐτοῦ (*de lui*) ; tous les autres Mjj. : αὐτῶν (*d'eux*).

fait d'Israël son premier-né d'entre les peuples. Il devait donc être consacré au service de Jéhova. Mais plus tard, [Nomb.12.13-18](#), les Lévites furent choisis pour remplacer les premiers-nés, et Dieu, afin de maintenir vivante dans le cœur du peuple la notion de son droit, fixa une rançon à payer pour chaque premier-né. Elle était de cinq sicles, soit, en comptant le sicle à environ 7 €, près de 35 €.

Verset 24. Le sacrifice destiné à la purification de la mère consistait proprement en un agneau comme holocauste et un jeune pigeon comme victime pour le péché ; mais, si les parents étaient pauvres, seulement en deux tourterelles ou deux jeunes pigeons ([Lév.12.6-8](#)). Nous voyons que les parents de Jésus ont offert le sacrifice des pauvres. — A ce moment survient l'épisode inattendu de l'arrivée de Siméon et d'Anne.

Versets 25 à 38 : *Bénédition de Siméon et d'Anne.*

**2.25 Et voici, il y avait un homme à Jérusalem dont le nom était Siméon, et cet homme était juste et craignant Dieu<sup>a</sup>, attendant la consolation d'Israël, et le Saint-Esprit était sur lui<sup>b</sup>; 26 et il avait été divinement averti par le Saint-Esprit qu'il ne verrait pas la mort avant qu'il<sup>c</sup> n'eût vu le Christ du Seigneur<sup>d</sup>.**

Aux époques de dégénérescence spirituelle, quand le clergé officiel ne cultive plus que la forme, l'Esprit se retire dans les profondeurs de la communauté religieuse et se crée des organes extra-officiels, souvent dans les classes les plus inférieures. Siméon, Anne, sont des représentants de ce sacerdoce spontané. On a supposé que Siméon pourrait, bien être le rabbin de ce nom, fils du fameux Hillel et père de Gamaliel. Ce Siméon devint président du Sanhédrin en l'an 13 de notre ère. Mais ce nom était très commun, et le caractère de membre influent du Sanhédrin ne convient guères

<sup>a</sup>T. R. avec A B D et 12 Mjj. lit  $\epsilon\upsilon\lambda\alpha\beta\eta\varsigma$  (*craignant Dieu*) ;  $\aleph$  K  $\Gamma$   $\Pi$  :  $\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma$  (*pieux*).

<sup>b</sup>T. R. avec D :  $\alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \eta\gamma\ \epsilon\pi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  ; tous les autres :  $\eta\gamma\ \alpha\gamma\iota\omicron\nu\ \epsilon\pi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ .

<sup>c</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. :  $\pi\rho\iota\nu\ \eta$  ; B L R X :  $\pi\rho\iota\nu\ \eta\ \alpha\nu$  ;  $\aleph$  :  $\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\nu$ .

<sup>d</sup>A It<sup>aliq</sup> Cop. :  $\chi\upsilon\rho\iota\omicron\nu$  (*le Seigneur*), au lieu de  $\chi\upsilon\rho\iota\omicron\nu$  (*du Seigneur*).

au rôle que va jouer le Siméon dont parle Luc. — Le trait que Luc fait ressortir dans l'espérance messianique de Siméon, n'est pas le même que dans d'autres cas analogues ; comp. 23.51. Ce n'est pas l'attente du *règne de Dieu*, mais celle de la *consolation d'Israël*. Cette expression est probablement en rapport avec la parole d'Es.40.1 : « Consolez, consolez mon peuple. » Les rabbins donnent au Messie le titre de *Menachem*, consolateur. Chez les classes pauvres en Israël venaient s'ajouter à la souffrance nationale, résultant de l'oppression romaine, les douleurs de leur propre situation. Mais Esaïe l'avait dit : avec le Messie sera donnée « l'huile de joie au lieu du deuil » (Es.61.3).

Le terme de *juste* se rapporte aux qualités positives ; celui de *craignant Dieu* (εὐλαβής), qui est certainement préférable au terme plus commun εὐσεβής, désigne plutôt la vigilance à l'égard du mal. — La séparation des mots πνεῦμα et ἅγιον par le verbe ἦν dans la plupart des Mjj. sert à faire mieux ressortir la notion de l'adjectif : un souffle était sur lui, et ce souffle était saint. — Χρηματίζειν, proprement : traiter des affaires ; d'où : agir officiellement, communiquer une décision, rendre un oracle. — Le génitif κυρίου, *du Seigneur*, est le complément d'origine : le Christ qui vient de l'Éternel, celui qu'il donne lui-même.

**2.27 Et par l'impulsion de l'Esprit il vint au temple ; et comme les parents y apportaient l'enfant Jésus, pour accomplir à son égard ce qui est en usage selon la loi, 28 lui le reçut dans ses<sup>a</sup> bras, et bénit Dieu et dit :**

Il y a dans la vie de chaque homme des moments décisifs où tout dépend pour son avenir de la docilité à une impulsion de l'Esprit. Les mots ἐν πνεύματι, « *en ou par l'Esprit*, » n'indiquent point un état d'extase ; il s'agit d'une simple direction intérieure. Meyer a conclu du terme γονεῖς, *parents*, que Luc employait ici un autre document que précédemment, document qui n'était plus écrit, au point de vue de la naissance surnaturelle

<sup>a</sup> N B L Π It. Ir. omettent αὐτοῦ

de Jésus. Mais ce terme indique tout simplement la qualité en laquelle Joseph et Marie paraissaient et fonctionnaient en ce moment dans le temple. — Le καί du v. 28 indique l'apodose, comme si le circonstanciel ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν était une proposition subordonnée. Ce καί fait en même temps ressortir l'étroite corrélation entre l'entrée des parents et la présence de Siméon qui se trouve là comme divinement commandé pour recevoir l'enfant. Le vrai sacrificateur fonctionnant en ce moment de la part de Dieu, c'est ce vieux prophète.

Verset 29 à 32 : Le cantique.

Siméon loue Dieu, d'abord *pour lui-même*, de ce que le terme de sa mission est heureusement atteint (v. 29 et 30), puis *pour le monde*, auquel vient d'être accordé un salut qui satisfera les besoins et des païens et des Juifs (v. 31 et 32). Par la vivacité des intuitions, par la concision énergique du style, ce cantique rappelle les plus belles compositions de David.

**2.29 Maintenant, Maître, tu laisses aller ton serviteur en paix, selon ta parole, 30 parce que mes yeux ont vu ton salut 31 que tu as préparé à la face de tous les peuples, 32 comme lumière destinée à éclairer les nations et gloire de ton peuple d'Israël.**

Siméon décrit son rôle comme celui d'une sentinelle que son maître aurait placée en un lieu élevé avec la mission d'attendre l'apparition d'un astre et de l'annoncer au monde. Cet astre désiré, il le voit, il publie son lever, et il demande d'être relevé du poste d'attente occupé par lui si longtemps. Ainsi, dans Eschyle, à l'ouverture d'*Agamemnon*, la sentinelle postée pour observer l'apparition du feu qui doit annoncer à la Grèce la prise de Troie, contemplant enfin le signal attendu, célèbre à la fois sa propre délivrance et la victoire de la patrie. Le νῦν, *maintenant*, enfin, rappelle la longueur de l'attente. Le terme ἀπολύειν, *délier, congédier*, se rapporte à la fois à l'achèvement de la tâche et à celui de la vie ; car l'oracle divin impliquait que tâche et vie prendraient, fin l'une avec l'autre. — Le mot



δέσποτα, *maître*, est corrélatif de celui de δοῦλος, *serviteur*. Siméon reconnaît à Dieu le droit de disposer de sa personne, soit pour la vie, soit pour la mort, comme un maître de son esclave. — Le ῥῆμά σου, *ta parole*, est l'oracle que Dieu lui avait donné et qui était comme son mot d'ordre. — *En paix* : ce dernier mot du verset répond au premier : *Maintenant !*

Verset 30. Le motif de la parfaite satisfaction qu'éprouve Siméon : il a vu de ses yeux le σωτήριον. Ce mot, qu'on ne peut traduire que par celui de *salut* (σωτηρία), signifie exactement, comme neutre de l'adjectif σωτήριος, ce qui sert à sauver, le moyen de délivrance. Il s'agit de l'enfant lui-même, non de l'œuvre de salut qu'il accomplira.

Les v. 31 et 32 sont la seconde strophe du cantique ; ils disent ce que cet enfant sera pour le monde. — Le terme ἐτοιμάζειν, *préparer*, est expliqué par ce qui suit : Dieu a fait naître cet enfant pour l'exposer aux regards de tous les peuples et afin qu'il apporte lui-même aux uns et aux autres le bien qui leur manque ; comp. l'expression analogue Ps.23.5 : « Tu prépares la table devant moi. » — L'universalisme décidé qu'expriment les mots : *à la face de tous les peuples*, ne dépasse en aucune façon l'horizon des anciens prophètes, d'Esaië en particulier (Es.19.23-25 ; 42.6 ; 60.3, etc.), et il est parfaitement en place dans la bouche d'un homme qui, comme Siméon, était, doué de l'esprit prophétique.

Cette notion : *tous les peuples*, est subdivisée au v. 32 en ses deux éléments essentiels : *les païens* et *les Juifs*. C'est là le profond dualisme qui, au point de vue biblique, domine toute l'histoire de l'humanité, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. — Les Gentils sont ici placés les premiers. Siméon pressentirait-il que l'œuvre d'un tel Messie s'accomplira chez les païens avant de pouvoir s'exercer envers les Juifs ? que les premiers deviendront les derniers ? Nous verrons combien le regard de ce vieillard avait profondément discerné l'état moral du peuple juif contemporain. Aidé de tout ce qu'Esaië avait prédit sur l'incrédulité future d'Israël à l'égard de son Messie (Es.53.1 ; 65.1-2), il pouvait donc être arrivé à la prévi-

sion du sort qui attendait cet enfant de la part du peuple élu. Le v. 35 élève cette supposition à la certitude. — Ainsi, tôt ou tard, chacune des deux fractions de l'humanité trouvera dans cet enfant le bien qui lui fait défaut. Les païens sont plongés dans l'ignorance. Ils n'ont pas reçu, comme les Juifs, la révélation de la vérité sur Dieu et sur les relations de l'homme avec Dieu ; comp. [Es.25.7](#), où ils sont représentés comme enveloppés d'un épais brouillard, d'une couverture d'obscurité. Cet enfant est destiné de Dieu à être pour eux le soleil qui déchirera ce voile et leur révélera ce qui leur a été caché jusqu'ici. Israël, de son côté, a la lumière ; mais il gémit sous le poids de la honte et de l'oppression. Lui, le premier-né de Dieu, il est sous le joug des païens ; et pourtant la gloire lui est promise. Cet enfant est destiné à la lui apporter : il glorifiera Israël, d'abord comme étant son représentant normal, puis par l'œuvre qu'il accomplira pour lui. Les deux substantifs φῶς et δόξα peuvent être envisagés comme deux appositions parallèles de σωτήριον, ou bien aussi comme deux attributs de ἡτοιμάσας : « que tu as préparé *comme* lumière, *comme* gloire. » Cela ne fait pas de différence essentielle pour le sens. La seconde construction est plus naturelle. En tout cas il est impossible de faire dépendre (avec *Luther, Bleek*) δόξαν de φῶς εἰς, comme accusatif parallèle de ἀποκάλυψιν. — Le génitif ἐθνῶν, *des païens*, dépend, selon *Hofmann*, de φῶς, de telle sorte que εἰς ἀποκάλυψιν ne serait qu'un déterminatif de ce substantif ; comp. [Es.42.6](#), où le Messie est appelé *or gojim*. Mais ἐθνῶν dépend plus naturellement d'ἀποκάλυψιν, non qu'il faille donner à ce substantif le sens actif d'instruction : « lumière pour l'*instruction* des païens, » sens qu'il n'a jamais, mais en prenant, ἐθνῶν comme génitif de possession : « lumière en vue de la révélation qui sera accordée aux Gentils. » C'est après avoir apporté ce bien aux païens qu'il glorifiera son propre peuple et résoudra enfin le grand dualisme de l'histoire ([Rom.11.30-32](#)). Dans ces courtes et riches paroles se trouve renfermé le contenu des siècles futurs. On sent bien que ni la banalité légendaire ni la préoccupation dogmatique n'ont concouru à la composition de ce joyau lyrique. Tout y est ferme, concis, original. C'est le

pur accent primitif.

Une satisfaction charnelle et pleine d'illusions pouvait aisément s'emparer du cœur des parents, de celui de la mère surtout, à l'ouïe de pareilles promesses. C'est pourquoi Siméon a soin de mêler à son message la goutte d'amertume qui, dans ce monde de péché, doit tempérer et purifier toute joie.

Versets 33-35 : L'adieu de Siméon.

**2.33 Et son père<sup>a</sup> et sa mère étaient dans l'étonnement de ce qui se disait de lui. 34 Et Siméon les bénit et dit à Marie, sa mère : Voici, celui-ci est mis là comme cause de chute et de relèvement pour plusieurs en Israël, et pour être un signe auquel on contredira ; 35 et toi-même<sup>b</sup>, une épée te transpercera l'âme, afin que du fond des cœurs de plusieurs les pensées<sup>c</sup> soient mises au jour.**

On pense ordinairement que c'est dans une intention dogmatique que les documents byzantins ont remplacé le mot *son père* par le nom *Joseph*. Mais pourquoi n'auraient-ils pas fait la même chose au v. 41 ? Cependant la leçon ὁ πατήρ reste la plus probable. — *Strauss* trouve étrange l'étonnement de Joseph et de Marie : ne savaient-ils pas déjà tout cela ? Mais, d'abord, ce que vient de dire Siméon du rôle de l'enfant par rapport aux païens dépasse tout ce qui leur avait été dit jusqu'alors. Et puis n'y avait-il pas de quoi s'étonner de voir un homme absolument inconnu, tel que Siméon, s'exprimer sur cet enfant comme étant initié au secret de sa haute destinée ?

Verset 34. Le αὐτούς, *les*, se rapporte uniquement aux parents ; l'enfant est expressément distingué d'eux (οὗτος, *celui-ci*). Siméon a terminé ce qui concernait Jésus. S'il s'adresse spécialement à Marie, c'est peut-être qu'il a discerné le lien plus particulier qui l'unit à l'enfant ; ou serait-ce

<sup>a</sup>T. R. avec 12 Mjj. It lit Ἰωσήφ (*Joseph*) ; ⋈ B D L : ο πατήρ αὐτοῦ (*son père*).

<sup>b</sup>B L Ξ omettent δε après αὐτῆς.

<sup>c</sup> ; ajoute πονηροί (*mauvaises*) à διαλογισμοί (*pensées*).

simplement à cause de la relation plus intime qui existe en général entre la vie de la mère et celle des fils ? — Le ἰδοῦ, *voici*, annonce la révélation d'une vérité inattendue. [Esaïe.8.14](#), avait représenté le Messie comme un roc auquel se heurteront les rebelles, ce qui déterminera leur chute complète, et, [Es.28.16](#), comme une pierre solide, sur laquelle s'appuieront les fidèles, ce qui déterminera leur relèvement. Siméon emploie ici la même image, sans doute en l'empruntant au prophète. L'apparition du Christ a réellement partagé et partage encore l'humanité en deux camps ; comp. [Jean.3.19-21](#). L'expression κεῖται εἰς, *est mis là pour*, rappelle que ce double résultat est prévu et voulu de Dieu. Ce triage qu'opérera l'apparition du Messie est un fait nécessaire. — Le terme de *signe* indique un phénomène frappant dans lequel se manifestera la pensée divine et que nul ne pourra ignorer. Le ἀντιλεγόμενον peut signifier : un signe à l'occasion et *autour* duquel il s'élèvera une contestation entre ceux qui prendront parti pour lui et ceux qui se déclareront contre lui ; ou bien un signe *contre* lequel s'élèvera de la part de plusieurs une contradiction violente. Le premier sens conduirait à une tautologie avec la propos, précédente. Dans le second, cette parole reprend uniquement l'idée du second terme précédent, et forme la transition naturelle à la déclaration suivante sur la douleur qui attend Marie.

Verset 35. Le δέ du T. R., omis par les alex., convient parfaitement au contexte ; il indique la gradation, des luttes douloureuses qui attendent cet enfant, aux souffrances poignantes qui en résulteront pour Marie elle-même. Siméon pense sans doute au tableau du serviteur de Jéhova, souffrant par et pour son peuple, [Es.53](#), et à des paroles comme celle de [Zacharie.12.10](#) : « Ils regarderont à moi qu'ils ont percé. » Au pied de la croix Marie se sera souvenue de ce glas funèbre qui avait retenti à son oreille dans le parvis du temple. *Bleek* et *Reuss*, d'après *Origène*, croient que Siméon pense plutôt aux doutes qui déchireront le cœur de Marie quand elle sentira la contradiction envers son fils atteindre son propre cœur. Mais l'image de l'épée convient mieux à une douleur subite et violente comme celle du

spectacle de la croix. Le mot ψυχη, *âme*, est employé ici à bon droit ; il s'agit des émotions naturelles résultant de l'amour maternel.

Il me paraît difficile de lier naturellement le ὅπως, *afin que*, qui suit, à cette parole qui concerne personnellement Marie. Il faut plutôt faire porter cette conjonction sur κείτοι, *est mis là*, du v. 34, avec toutes ses dépendances auxquelles appartient aussi la douleur de Marie. Il n'est donc point nécessaire de faire de cette dernière proposition, relative à Marie une parenthèse. Le κείτοι εἰς... indiquait une dispensation divine, qui devait aboutir à un triage et à une lutte. C'est le but final de ce triage et de cette lutte qu'indique le ὅπως. Les pensées secrètes des cœurs doivent nécessairement venir au jour (12.2), et l'apparition de Christ en Israël est le moyen de cette manifestation. Siméon connaissait bien son Ancien Testament, comme nous venons de le voir. Et il connaissait aussi son peuple. Son regard avait pénétré à travers le voile de la dévotion pharisaïque ; il avait sondé ce fond d'orgueil, de recherche de la gloire humaine, d'amour de la richesse, toute cette hypocrisie enfin, que Jésus a si sévèrement stigmatisés plus tard. On sent bien qu'il en sait plus sur ce point qu'il n'en veut dire en ce moment et en ce lieu. — Le ἄν indique sans doute que cette manifestation des secrètes pensées aura lieu chaque fois que l'occasion s'en présentera dans le contact avec le Seigneur. — Le mot διαλογισμοί est toujours pris dans le N. T. dans un sens fâcheux. Il indique les produits d'un esprit travaillant au service du cœur gâté. Le mot πονηροί ajouté à διαλογισμοί par le Sinaït. est donc superflu. — On peut faire de πολλῶν l'adjectif de καρδιῶν, « de plusieurs cœurs ; » mais peut-être vaut-il mieux en faire un substantif complément de καρδιῶν : « des cœurs *de plusieurs* ; » comp. Rom.5.16 où ces deux constructions sont aussi possibles.

Verset 36-38 : Arrivée d'Anne.

A Siméon succède un second témoin de la destination glorieuse de l'enfant, un nouveau représentant de cette élite formée en Israël par l'éducation de la loi et de la prophétie, et qui est devenue le noyau du peuple

messianique.

**2.36 Il y avait aussi Anne, prophétesse, fille de Phanuel, de la tribu d'Asser, qui était très avancée en âge, ayant vécu sept ans avec son mari depuis sa virginité; 37 veuve depuis déjà<sup>a</sup> quatre-vingt-quatre<sup>b</sup> ans, qui ne s'éloignait pas du temple<sup>c</sup>, servant Dieu en jeûnes et en prières nuit et jour; 38 elle aussi, étant survenue à cette même heure<sup>d</sup>, louait Dieu<sup>e</sup> et parlait de lui à tous ceux qui, à Jérusalem<sup>f</sup>, attendaient la délivrance.**

Siméon est venu, poussé par l'Esprit; Anne demeure habituellement dans le temple. Siméon, après avoir vu, n'aspire qu'au départ; Anne semble recouvrer une nouvelle jeunesse pour publier la venue du Messie. Chaque apparition a son caractère propre et original. On peut construire les v. 36 et 37 de deux manières. On peut prendre au v. 36 le verbe ἦν dans le sens de *était là, aderat*, et ponctuer à la fin de ce verset. Mais il faut dans ce cas sous-entendre le même verbe ἦν au v. 37, ce qui est peu naturel. Il vaut donc mieux réunir les deux versets en une seule proposition en prenant ἦν dans le sens de *il y avait* (il existait) et en voyant dans cette longue proposition la caractéristique complète de la vie et de la piété de cette femme. Puis, après que les v. 36 et 37 ont ainsi indiqué son existence et décrit son caractère, le v. 38 raconte son arrivée et son intervention (ἐπιστᾶσα, *étant survenue*). Le sens de « *était là* » donné à ἦν, v. 36, par Meyer et d'autres serait sans doute possible philologiquement; comp. Marc.8.1 (non Marc.15.40). Mais, comme nous l'avons vu, il anticiperait sur l'idée du v. 38.

L'indication du nom du père d'Anne et de sa tribu est remarquable. Elle suppose l'existence de registres généalogiques et l'exactitude minutieuse

<sup>a</sup>T. R. avec X et 12 Mjj. Syr. lit ως; (*environ*); N A B L Ξ: εως (*jusqu'à, déjà*).

<sup>b</sup>N lit εβδομηκοντα (*soixante-dix*), au lieu d'ογδοηκοντα.

<sup>c</sup>B D L Ξ omettent απο devant του ιερου.

<sup>d</sup>T. R. avec E G et 8 Mjj. It. Syr. lit και αυτη αυτη τη ωρα (*et elle aussi à cette même heure*); N A B D L X A Δ Ξ Π omettent l'un des deux αυτη, (*et à la même heure*).

<sup>e</sup>T. R. avec 12 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. lit τω κυριω (*le Seigneur*); N B D L X Ξ: τω θεω (*Dieu*).

<sup>f</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. lit εν Ιερουσαλημ (*dans Jérusalem*); N B Ξ: Ιερουσαλημ (... *la délivrance de Jérusalem*).

des renseignements sur lesquels l'auteur de ce récit l'avait composé ; à moins qu'on ne veuille l'accuser de charlatanisme, ce qui est en contradiction avec l'esprit sérieux de tout le récit. — Le αὐτη est apposition explicative du sujet. — Sur l'hébraïsme προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις, voir 1.7 ; le πολλαῖς accroît ici l'étrangeté et l'énergie de cette locution. Cette accumulation de termes est certainement destinée à exprimer l'idée d'une longévité tout à fait extraordinaire. — Les détails suivants concernent le caractère moral et religieux de Anne. Les veuves qui avaient vécu sans se remarier étaient en grand honneur dans l'antiquité. Et c'était d'autant plus le cas pour Anne que son mariage avait été plus court, et son veuvage plus prolongé. — Le participe ζήσασα s'appuie sur le pronom αὐτη : « étant très avancée... , après avoir vécu... »

Verset 37. Ce second αὐτη a la même fonction que le précédent (καί). — La question est de savoir si les *quatre-vingt-quatre ans* se rapportent à la durée du *veuvage* d'Anne ou à celle de sa vie. Presque tous les interprètes pensent qu'il s'agit du temps de sa vie. Mais dans ce cas cette date n'ajoute absolument rien à l'expression précédente προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς (voir *Hofmann*). Et à quoi bon un calcul aussi détaillé, comme s'il s'agissait d'un cas tout à fait exceptionnel ? Une octogénaire était-elle chose si rare en Israël ? Il s'agit donc certainement de la durée de son veuvage. Elle pouvait s'être, mariée à quinze ou seize ans ; elle avait, maintenant environ cent six ans, ce qui justifie les expressions si fortes du v. 36. — Le ἕως, *jusqu'à*, des alex., est évidemment préférable à la leçon ὡς, *environ*, des byz., qui n'eût convenu que s'il se fût agi d'un nombre rond comme 80 ou 100.

Comme le ζήσασα détermine le premier αὐτη, (v. 36) et décrit le *passé* d'Anne, le ἧ οὐκ ἀφίστατο détermine le second αὐτη et rend compte de son *présent*. Venait-elle au temple chaque matin de bonne heure pour en repartir le soir tard, ou bien y demeurerait-elle même la nuit, établissant son pauvre grabat dans quelque coin du parvis ? Quoi qu'en disent les

interprètes, le seul sens naturel est le second (voir *Bleek* et *Keil*).

Verset 38. Le *καί*, *aussi*, porte sur le verbe *louait* et rattache la louange d'Anne à celle de Siméon ; *αὕτη* : *cette* femme ainsi qualifiée (v. 36 et 37). Ce *αὕτη*, comme souvent *οὗτος* (voir *Jean.1.3*, par ex.), reprend et comprend tout le contenu de la caractéristique précédente. — Il me paraît évident que le second *αυτη* (à accentuer *αὕτη*, *la même*) n'est pas moins nécessaire que le premier et qu'il faut une forte mesure de parti-pris pour donner, comme la plupart des modernes, la préférence au texte alexandrin qui retranche soit l'un, soit l'autre de ces deux *αυτη*. De plus n'est-il pas plus probable que les copistes aient omis l'un, en le confondant avec l'autre, que de ce qu'on en ait arbitrairement ajouté un second ? Voir *Bleek* et *Hofmann*.

Le *ἀντί* dans *ἀνθωμολογεῖτο* ne se rapporte-t-il point à l'espèce d'antiphonie qui s'établit entre la louange d'Anne et celle de Siméon ? Sans doute dans les LXX ce verbe composé est employé pour traduire *hodah* (*Ps.79.13*), et *ἀντί* exprime simplement dans ce cas la notion de rémunération qui est inhérente à celle d'action de grâces. Mais ici le contexte conduit si naturellement au premier sens ! — *Weiss* pense que le *τῷ κυρίῳ* des byz. a été substitué au *τῷ θεῷ* des alex., sous l'influence du *αὐτοῦ* qui suit, car ce pronom se rapporte évidemment à Jésus. En tout cas, si même on lisait, *τῷ κυρίῳ* avec le T. R., on ne pourrait appliquer ici ce terme de Seigneur qu'à Dieu. — Le *ἐλάλει*, *elle parlait*, ne se rapporte point seulement à ce qu'elle faisait en ce moment, mais à ses entretiens habituels. — Si on lit *ἐν* devant *Ἱεροσολήμ*, avec le T. R. et les byz., ce régime dépend naturellement de *τοῖς προσδεχομένοις* : « ceux qui à Jérusalem attendaient la délivrance. » Si on retranche le *ἐν* avec les alex., le sens est : « ceux qui attendaient la délivrance *de* Jérusalem. » La capitale serait prise pour le pays tout entier, comme *Es.40.2*. C'est là en effet que se fait surtout sentir l'état d'oppression ou de prospérité de tout le pays. Mais le *ἐν* n'a-t-il point été omis parce que l'on ne saisissait pas à première vue le rapport du *ἐν Ἱεροσολήμ* avec le *τοῖς προσδεχομένοις* ? *Hofmann* en est si persuadé qu'il va jusqu'à



dire de la leçon alex. « qu'elle ne mérite pas la moindre considération. » — Le peuple était partagé en trois partis : les pharisiens qui attendaient un triomphe uniquement politique, les sadducéens qui n'attendaient rien, et ceux qui attendaient *la consolation* (v. 25) ou *la délivrance*, l'affranchissement à la fois spirituel et temporel, comme Zacharie (1.74). C'est auprès de ces derniers qu'Anne remplissait dans le temple son ministère d'évangéliste. Si Luc eût cherché les occasions d'exercer sa muse, pourquoi ne pas mettre aussi un cantique particulier dans la bouche de la vieille prophétesse ?

La lumière apparue vient de répandre ses premiers rayons sur la Terre-Sainte : dans la contrée de Bethléem, par les récits des bergers ; dans la capitale, par le ministère d'Anne et de Siméon. Tout à coup cette lumière semble s'évanouir ; elle disparaît pour un temps dans l'obscurité et le silence de Nazareth.

Versets 39 et 40 : *Le retour à Nazareth.*

**2.39 Et lorsqu'ils eurent achevé<sup>a</sup> tout<sup>b</sup> ce qui était<sup>c</sup> ordonné par la loi du Seigneur, ils retournèrent<sup>d</sup> en Galilée, dans leur ville de Nazareth. 40 Et l'enfant croissait et se fortifiait<sup>e</sup>, étant rempli de sagesse<sup>f</sup> ; et la grâce de Dieu était sur lui.**

Le récit de Luc ne manque pas de faire ressortir en toute occasion la fidélité scrupuleuse à l'observance légale qui caractérise la conduite des acteurs du drame évangélique (1.6; 2.22-24; 23.56). C'est sous la sauvegarde de cette institution divine que s'est accomplie sans révolution la transition de l'économie de la lettre à celle de l'Esprit. — Le retour des parents de Jésus à Nazareth est évidemment considéré dans le document qu'emploie Luc comme quelque chose de tout naturel qui n'a besoin d'être expliqué par

<sup>a</sup> H : ετελεσεν (*il eut achevé*).

<sup>b</sup> T. R. avec A D et 12 Mjj. lit παντα, les autres : απαντα.

<sup>c</sup> N D L Δ Π omettent τα devant παντα.

<sup>d</sup> N B Ξ : επεστρεψαν au lieu d'υπεστρεψαν.

<sup>e</sup> N B D L It. omettent πνευματι (*en esprit*), que lit T. R. avec A et 13 Mjj. Syr.

<sup>f</sup> B L : σοφια au lieu de σοφιας.

aucune circonstance particulière. C'est ce que prouve d'ailleurs le pronominal αὐτῶν, *leur* ville.

Verset 40. Cette courte caractéristique du développement de Jésus enfant jusqu'à l'âge de douze ans répond au tableau semblable de l'enfance de Jean-Baptiste, 1.66. Si l'on retranche avec les alex. le mot πνεύματι, *en esprit*, que l'on peut avec raison soupçonner d'avoir été interpolé sous l'influence de 1.80, les deux verbes *croissait*, et *se fortifiait* ne peuvent se rapporter qu'au développement physique de l'enfant. Le double accroissement en *stature* et en *force* s'opérait chez lui d'une manière normale. — Le développement spirituel, qui s'accomplissait parallèlement, est décrit par l'expression πληρούμενον σοφίας, *étant rempli de sagesse*. Quoi qu'en disent Hofmann, Keil, etc., le participe présent πληρούμενον renferme l'idée, non d'un fait accompli, mais d'un fait qui s'accomplit, non d'un état, mais d'un progrès ; ce mot doit se traduire, non par *plenus* (Vulgate), mais par l'imparfait *implebatur*, *se remplissait*, c'est-à-dire de jour en jour, d'année en année<sup>a</sup>. Voir dans Schanz les explications de plusieurs Pères, de Cyrille, en particulier. L'image est celle d'un vase qui se remplit incessamment à mesure qu'il s'étend et qui s'étend à mesure qu'il se remplit. — Le terme de *sagesse* désigne la connaissance vraie de Dieu, de soi-même, des hommes et des choses, dans la mesure où l'exige à chaque fois la juste appréciation de la situation donnée ; de là résulte un parfait savoir-faire en toute chose. — On voit que Luc prend l'humanité de Jésus au sérieux. Il admet en lui une croissance réelle, au moral comme au physique. Pour la première fois s'accomplissait sur la terre le développement normal de l'enfance à la jeunesse. Aussi le regard divin reposait-il satisfait sur cet enfant qui réalisait enfin la pensée créatrice. C'est ce que font ressortir les derniers mots du verset. La grâce, χάρις, désigne la *faveur* de Dieu résultant de la pleine satisfaction que cette vue lui fait éprouver ; cette grâce est en même temps

---

<sup>a</sup>J'avais exprimé (1<sup>re</sup> éd.) le participe ainsi compris par *se remplissant*, parce que la langue française ne possède pas de partie, présent passif. Keil m'impute pour cette raison l'idée de faire de πληρούμενον un participe moyen !

comprise comme une force bienfaisante qui active et dirige ce développement normal. L'idée d'une action exercée est renfermée dans le régime à l'accusatif (ἐπ' αὐτό, qui indique la pénétration de l'objet par le sujet. En parlant de Jean, Luc s'était exprimé tout différemment : « *La main du Seigneur, le secours de sa force,* » et : « *était avec lui* » (μετ' αὐτοῦ). — Que l'on compare ce tableau de l'enfance de Jésus, d'une sobriété si parfaite, avec les monstrueuses inventions des apocryphes, et l'on sentira combien est authentique la tradition qui a présidé à cette narration. Sur le rôle de la lecture et de l'étude des Ecritures dans ce développement de la *sagesse* de Jésus, voir le beau chapitre de *Edersheim* sur l'instruction religieuse des enfants juifs (*Life Jesus*, t. 1, ch. IX).

## VII.

### L'enfant Jésus à Jérusalem (2.41-52)

C'est ici le seul trait de la jeunesse de Jésus qui soit raconté dans nos évangiles. Chaque enfant, devenu plus tard un grand homme, a manifesté dès ses jeunes années par quelque parole originale ou par quelque acte saillant la supériorité latente qui le distinguait. C'est ici le premier éclair du génie propre de Jésus. C'est à la fois l'illustration de cette *sagesse* qui vient d'être mentionnée comme le trait dominant de son développement et la précoce manifestation de cette relation filiale avec Dieu, qui a marqué sa vie d'un sceau unique et ineffaçable. — Ce récit retrace :

1. la séparation de l'enfant d'avec ses parents (v. 41-45) ;
2. leur rencontre (v. 46-50) ;
3. le retour à Nazareth (v. 51 et 52).

Versets 41 à 45 : *La séparation.*

**2.41 Et ses parents se rendaient chaque année à Jérusalem, à la fête de Pâques. 42 Et lorsqu'il fut âgé de douze ans, comme ils montaient<sup>a</sup>, selon l'usage de la fête<sup>b</sup>, 43 lorsqu'ils eurent achevé les jours de la fête, au moment de s'en retourner, l'enfant Jésus demeura à Jérusalem; et Joseph et sa mère<sup>c</sup> ne s'en aperçurent point.**

D'après Ex.33.17; Deut.16.16, tous les hommes Israélites devaient se rendre au sanctuaire pour les trois fêtes annuelles de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles. Ceux qui étaient éloignés montaient au moins à l'une des trois fêtes. Quant aux femmes, la loi ne prescrivait rien; mais elles accompagnaient ordinairement leur mari, à la fête de Pâques (1Sam.1.3 et suiv.). Hillel leur en faisait même un devoir. — Le τῆ ἑορτῆ, à la fête, n'est pas un datif de lieu, mais de temps ou de but.

Verset 42. C'était à l'âge de treize ans que les jeunes Juifs commençaient à être soumis à l'observance légale et recevaient le nom de *filis de la loi*, et ce fut sans doute en vertu de cet usage, que, lorsque Jésus eut accompli sa douzième année, il fut conduit à Jérusalem. Plusieurs (*Bleek, Hofmann*) trouvent que dans le texte rien ne fait penser que ce fût pour la première fois. Il est vrai; cependant on s'explique mieux, dans cette supposition, comment a pu avoir lieu la séparation de l'enfant, d'avec ses parents. — Le participe présent ἀναβαινόντων implique l'habitude: « Montant comme d'ordinaire. » L'aoriste ἀναβάντων des byz. est une correction.

Jésus passa sans doute ces jours de fête dans un saint ravissement. Tous ces rites parlaient à son cœur; leur sens profond se dévoilait à sa vive intelligence, développée sous l'influence de l'Ancien Testament. C'est là

<sup>a</sup>T. R. lit avec E G et 8 Mjj. : ἀναβάντων (*étant montés*); ἄ B K L X Π : ἀναβαινοντων (*montant*).

<sup>b</sup>T. R. lit avec A C et 13 Mjj. It. : εἰς Ἱεροσόλυμα (*à Jérusalem*); ἄ B D L omettent ces mots.

<sup>c</sup>T. R. lit avec A C et 13 Mjj. It. : οὐκ εἶδεν καὶ ἡ μητέρα αὐτοῦ (*Joseph ainsi que sa mère ne s'en aperçut pas*); ἄ B D L : οὐκ εἶδον οἱ γονεῖς αὐτοῦ (*ses parents ne s'en aperçurent pas*).

ce qui peut servir à expliquer le fait suivant.

Verset 43. On a trouvé dans le terme ὑπέρμεινεν, *il demeura*, l'expression d'une volonté réfléchie, d'une persistance volontaire ; et c'est là l'une des traces de la présence du péché que nos libres-penseurs ont cru découvrir dans la vie de Jésus. En tout cas, le narrateur n'a pas songé à donner à ce mot un pareil sens (v. 51). La notion de persévérance qui est dans ce verbe se rapporte à l'intérêt absorbant qu'inspirait à l'enfant tout ce qui se faisait dans le temple. Comme les enfants de la caravane étaient ordinairement en troupe, Jésus put fort bien, par un effet de cet attrait supérieur, se trouver un moment séparé d'eux et rester ainsi en arrière au moment du départ. L'âge de Jésus et la confiance exceptionnelle dont il jouissait de la part de ses parents, en raison de son caractère, font comprendre leur sécurité à son égard. — La leçon byz. *Joseph et sa mère* peut difficilement, si l'on compare le v. 41, s'expliquer comme correction réfléchie de la leçon alex. *ses parents*. — L'expression : *ayant achevé les jours*, signifie-t-elle : après les huit jours de la fête, ou bien : ayant achevé les quelques jours de la semaine sainte qu'ils comptaient passer à Jérusalem ? On peut bien se poser la question, puisque, comme le montre *Edersheim* (I, p. 246), la présence à la fête n'était nécessaire que pendant, les deux premiers jours. Une fois le repas pascal célébré, le sacrifice de fête (*la Chagigah*) offert, la première gerbe de blé consacrée, chacun était libre de retourner chez soi, et beaucoup de pèlerins faisaient usage de cette liberté. La suite du récit semble prouver que Joseph et Marie, avec une partie au moins de leurs compatriotes, en agirent de la sorte.

**2.44 Et, pensant qu'il était dans la caravane, ils firent une journée de chemin, et ils le cherchaient parmi leurs parents et leurs connaissances ; 45 et ne l'ayant<sup>a</sup> pas trouvé ils retournèrent à Jérusalem le cherchant<sup>b</sup>.**

<sup>a</sup> N B C D L omettent αὐτον (*le*).

<sup>b</sup> T. R. avec N A et 13 Mjj. lit ἀναζητούντες ; B C D L : ζητούντες.

Ce fut le soir, au moment du campement, où chaque famille se réunissait pour la nuit, que Marie et Joseph s'aperçurent de l'absence de l'enfant. Dès le lendemain ils repartirent, pour Jérusalem. Le participe *le cherchant* peut se rapporter à l'intention finale de ce voyage ou bien aussi à une investigation à laquelle ils se livraient en cheminant. Ils pouvaient supposer en effet que l'enfant avait voulu les suivre. Si on lit ἀαζητοῦντες avec Ν et les byz., ce second sens est le seul possible, ἀνά dans la composition du verbe indiquant le détail dans la recherche.

Versets 46-50 : *La rencontre.*

**2.46 Et il arriva après trois jours qu'ils le trouvèrent dans le temple assis au milieu des docteurs, et les écoutant et les interrogeant ;<sup>47</sup> et tous ceux qui l'entendaient<sup>a</sup> étaient hors d'eux-mêmes de son intelligence et de ses réponses.**

Les trois jours ont-ils pour point de départ le moment du départ de Jérusalem ou celui du retour à Jérusalem ? Le premier sens est plus naturel. Les parents n'auraient pas *cherché* trois jours sans trouver. Le premier jour fut celui du départ de Jérusalem (v. 44) ; le second, celui du retour des parents (v. 45) ; le troisième, celui de la rencontre. — Une fois resté seul, que fit l'enfant ? Se rendit-il dans la maison où il avait demeuré avec ses parents ? Il serait dans ce cas reparti le lendemain matin. Un enfant cherche son refuge dans la maison de son père ; Jésus se retira dans l'un des péristyles du temple. Dans cet isolement, il fit l'expérience que Jacob avait faite à Béthel (Gen.28) : Dieu devint, plus intimement encore qu'auparavant, *son Dieu, son Père*. La parole du v. 49 semble trahir une expérience toute récente. — On a souvent parlé de synagogues qui se trouvaient sur l'emplacement sacré. Mais, outre que l'existence de pareils locaux n'est pas réellement prouvée, la scène suivante ne convient point à un culte synagogal où il n'y aurait pas eu possibilité pour l'enfant de faire des questions et des réponses. *Edersheim* cite un passage du traité *Sanhédrin* 58<sup>b</sup>, où il est

<sup>a</sup>Les mots οἱ ακουοντες αυτου (*ceux qui l'entendaient*) sont omis par B et Or.

dit que les membres du *Sanhédrin du temple*, qui se rassemblaient les jours ordinaires comme cour d'appel, entre le sacrifice du matin et celui du soir, dans les sabbats et dans *les jours de fête* avaient coutume de venir sur « la terrasse du temple » et d'y enseigner. Dans cet enseignement populaire, les auditeurs étaient libres de questionner et de répondre. Ainsi s'explique de la manière la plus simple la scène qui va être décrite. Mais on voit par là qu'il faut la placer encore dans le cours de la semaine sainte.

Le récit n'attribue nullement à l'enfant la position et l'attitude d'un docteur. *Ecouter* et *interroger* n'est pas enseigner. Le moment de l'arrivée de Marie était celui où il était devenu le centre de la scène : *assis au milieu des docteurs*. Cela s'était fait tout naturellement. Une question intelligente de l'enfant à l'occasion de l'enseignement donné (*écoutant* et *interrogeant*) avait attiré sur lui l'attention du maître, et, l'entretien continuant, on s'était peu à peu groupé, docteurs et auditeurs, autour de l'élève. L'opinion longtemps répandue que le maître seul était assis et que les auditeurs se tenaient debout autour de lui a été réfutée par *Vitringa (Synag., p. 167)*. Comme il y avait des bancs sous les péristyles de la terrasse du temple (*Edersheim, t. 1, p. 244*), on peut se représenter l'enfant assis là parmi un certain nombre de personnes, docteurs ou autres, qui étaient ou assis ou debout autour de lui. — *Son intelligence et ses réponses*. L'intérêt était excité par l'intelligence qui brillait en général dans sa manière de parler et par ses réponses elles-mêmes.

**2.48 Et en le voyant ils furent frappés d'étonnement, et sa mère lui dit : Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Voici, ton père et moi te cherchions<sup>a</sup>, étant tout en peine.**

La surprise des parents est d'autant plus grande que Jésus observait sans doute habituellement une modeste réserve. Le ton de reproche qu'on ne peut méconnaître dans la question de Marie provient en partie du désir

---

<sup>a</sup>N B lisent ζητούμεν (*nous te cherchons*) au lieu de εζητούμεν (*nous te cherchions*), que lit T. R. avec tous les autres Mjj. et toutes les versions It. Syr., etc.

de se justifier elle-même de la négligence dont elle et son mari semblent s'être rendus coupables. — La leçon du Sinaït. et du Vatic. ζητοῦμεν, *nous te cherchons*, est condamnée par Tischendorf lui-même. Elle a en effet contre elle, outre tous les autres Mss., l'Itala et la Peschito. L'imparfait : *nous te cherchions*, convient mieux pour exprimer la durée de l'inquiétude et de l'attente qui ont précédé la rencontre. Mais la critique demande : Comment Marie pouvait-elle s'inquiéter ? Ne savait-elle pas que son enfant, était le Fils de Dieu ? La critique raisonne comme si le cœur de l'homme et de la mère fonctionnait à la façon d'un syllogisme. — Au reproche indirect de Marie, Jésus répond par une parole telle qu'elle n'en avait jamais entendu de semblable.

**2.49 Et il leur dit : Pourquoi me cherchiez<sup>a</sup>-vous ? Ne saviez-vous<sup>b</sup> pas qu'il faut que je sois dans ce qui est à mon Père ? 50 Et ils ne comprirent point cette parole qu'il leur avait dite.**

Le Vatic. lui-même se joint ici aux Mss. qui lisent l'imparfait : ἐζητεῖτε, *cherchez-vous* ? — Τί ὅτι, *qu'est-ce, que cela que ?* Act.5.9 ; Marc.2.16. Jésus veut-il dire : « Pourquoi donc êtes-vous venus me chercher ? Vous auriez dû continuer votre chemin et me laisser à Jérusalem<sup>c</sup> ? » Non, car Jésus ne pouvait ainsi préjuger les voies de Dieu à son égard. Puis l'explication suivante : *Ne saviez-vous pas... ?* ne signifie pas qu'ils n'auraient pas dû le chercher du tout, mais qu'ils auraient dû le chercher tout droit à la bonne place. — *Ne saviez-vous pas... ?* c'est la vraie leçon, et non : « Ne savez-vous pas... ? » La connaissance qu'ils avaient de lui *aurait dû* les empêcher de le chercher ailleurs que là où ils le trouvent enfin. — L'expression τὰ τοῦ πατρὸς μου peut être prise dans un sens local : *la maison* de mon père (Esth.7.9), ou dans le sens moral : *les affaires* de mon Père (1Tim.4.15). D'après la plupart des Pères et des modernes, le premier sens convient seul au contexte, car il s'agit de *chercher*, de *trouver*. Edersheim objecte que le mot δῶματα n'eût pu

<sup>a</sup>N seul lit ζητεῖτε (*cherchez-vous*), au lieu de ἐζητεῖτε (*cherchez-vous*).

<sup>b</sup>D It. Syr<sup>cur</sup> Pères lisent οἶδατε (*savez-vous*), au lieu de ᾔδειτε (*saviez-vous*).

<sup>c</sup>Schanz me prête cette explication que j'ai positivement repoussée.



manquer en grec dans ce sens restreint et que l'étonnement de Marie et de Joseph ne s'expliquerait pas, puisque chaque enfant juif pouvait appeler le temple la maison de son Père. La seconde raison me paraît fautive ; la première, mieux fondée. Pourquoi le premier sens plus restreint ne serait-il pas compris dans le second, plus général et qui répond mieux à l'expression grecque tout à fait indéterminée ? La maison du Père ne rentre-t-elle pas dans « les choses qui sont au Père, » dans les propriétés de Dieu ici-bas ? Jésus veut dire : Il fallait me chercher là où on s'occupe des affaires de Dieu. — L'expression δεῖ εἶναι est frappante : elle affirme, avec une décision qui contraste avec l'âge de l'enfant, l'idée d'une consécration absolue et moralement irrésistible au service de Dieu sur la terre (*il faut*). Encore ici on croit sentir le résultat d'une expérience toute fraîche. Ces jours de fête, d'isolement et de relation plus étroite avec Dieu avaient amené à maturité ce qui germait dans le cœur de l'enfant. — La nécessité morale renfermée dans ce *il faut* est motivée par le terme *mon Père*. Jésus n'avait probablement jamais employé jusqu'alors cette expression en parlant de Dieu ; il avait, bien pu dire : « *notre Père* » (Es.64.8). Mais il ne s'était point approprié si spécialement le privilège de la filiation divine. Assurément cette expression n'implique point la conscience que Jésus a eue plus tard de sa relation éternelle avec Dieu dans le sens du prologue de Jean ; mais elle indique pourtant le sentiment d'une relation avec Dieu à la fois spéciale (*mon*) et très intime (*Père*). Ou bien Jésus avait connaissance par Marie de la nature miraculeuse de son origine terrestre, ou bien il parle ainsi au point de vue de la relation morale tout à fait exceptionnelle dans laquelle il se sent avec Dieu. Il voit tous ceux qui l'entourent plus ou moins séparés de Dieu et obligés de recourir aux sacrifices pour le péché, tandis que rien ne trouble en lui la pure jouissance de l'amour divin et la relation sainte qu'il soutient avec Dieu. De là ce nom « *mon Père* » qui s'échappe de sa conscience en réponse à l'exclamation de sa mère : « Ton père et moi. » De là aussi la nécessité intérieure d'une complète consécration aux affaires divines qui lui apparaissent désormais comme les siennes.

Verset 50. *Strauss* et *Meyer* lui-même trouvent inexplicable cette inintelligence des parents, s'ils avaient réellement reçu les communications célestes précédemment racontées. Mais cet idéal, que Jésus venait de leur laisser entrevoir, d'une vie absolument consacrée aux intérêts de Dieu sous l'empire d'une affection filiale absolue... , il fallait, pour le comprendre, avoir contemplé toute la vie de Jésus lui-même. C'est du point de vue de son intelligence subséquente que Marie a formulé cet aveu de son inintelligence et de celle de Joseph à ce moment-là.

Cette remarque du v. 50 trahit clairement la source de ce récit, comme la remarque du v. 19 celle des récits précédents. Et comment ne pas être frappé en effet de l'exquise simplicité de cette narration, surtout quand on la compare aux récits des apocryphes qui font à cette occasion de l'enfant Jésus un professeur doué de l'omniscience, résolvant en face des docteurs stupéfaits les questions les plus ardues de la loi et de la prophétie, et même de la métaphysique et de l'astronomie<sup>a</sup>.

Versets 51 et 52 : *Conclusion historique*.

**2.51 Et il descendit avec eux et vint<sup>b</sup> à Nazareth, et il leur était soumis, et sa mère conservait toutes ces choses<sup>c</sup> dans son cœur. 52 Et Jésus progressait en<sup>d</sup> sagesse et en stature et en grâce auprès de Dieu et auprès des hommes.**

Ce cœur filial qui venait de déployer ses ailes, les replie à l'instant. L'idéal entrevu est sacrifié sans résistance à la plus accablante réalité. Au lieu du temple qui se referme, c'est l'atelier du charpentier qui s'ouvre aux regards du jeune homme. Il y entre humblement et consacre désormais son travail aux affaires de son père terrestre (*Marc.6.3*), en attendant patiemment

---

<sup>a</sup>Voir *l'Évangile de Thomas*, déjà connu d'Irénée et datant par conséquent au plus tard du milieu du II<sup>e</sup> siècle. — et *l'Évangelium infantiae arabicum*, de date postérieure au précédent.

<sup>b</sup>C D Cop. omettent και ηλθεν (*et il vint*).

<sup>c</sup>T. R. avec D M It<sup>aliq</sup> Syr<sup>sch</sup> lit : παντα τα ρηματα ταυτα; N B 13 Mjj. It. : παντα τα ρηματα; D K Π : τα ρηματα απαντα; A : τα ρηματα απαντα ταυτα.

<sup>d</sup>N L lisent εν τη devant σοφια; B : τη.

que le Père céleste lui ouvre le sien (Jean.5.19). — La forme analytique ἦν ὑποτασσόμενος, *il était se soumettant*, indique une action sur soi-même libre et réfléchie, qui se renouvelle à chaque moment. Cette expression résume dix-huit ans de la vie de Jésus. Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas permis que l'enfant restât dans ce temple de Jérusalem qui, pendant les jours de la fête, était devenu son Eden ? La réponse n'est pas difficile. Il n'eût pas manqué d'être jeté bientôt dans les discussions théologico-politiques qui agitaient la capitale ; et, après avoir excité l'admiration des docteurs, il eût, par la tournure originale et indépendante de sa pensée, provoqué leur haine. Si l'atmosphère spirituelle de Nazareth était lourde, du moins elle était calme, et le travail de l'atelier, dans le recueillement de ce paisible vallon, sous le regard du Père, était pour le développement de Jésus un milieu plus favorable que le ritualisme du temple et les discussions rabbiniques de Jérusalem. — La remarque : *Et sa mère...*, est analogue à celle du v. 19. Seulement au composé συνητρῆν qui indiquait le groupement d'une multiplicité de circonstances à conserver et à rapprocher, Luc substitue un autre composé, διατηρῆν, qui fait ressortir la *persistance* du souvenir au travers (διὰ) de toutes les circonstances qui eussent, pu l'effacer, en particulier l'inintelligence signalée au v. 50. Elle conservait par devers elle ce mot profond comme un mystère inexpliqué. Ainsi plus tard les apôtres, à l'égard de mainte parole de Jésus ; comp. Jean.2.22. — Le terme de ῥήματα, *paroles*, surtout avec πάντα, *toutes*, ne peut se rapporter uniquement à la parole du v. 49 ; il comprend tout le contenu de ce morceau, faits et paroles ; voir à v. 19.

Verset 52. Ce court tableau du développement, de Jésus depuis son enfance à sa maturité répond à celui de 1.80 relatif à Jean-Baptiste, et complète celui du v. 40 relatif à l'enfance de Jésus lui-même. — Le mot ἡλικία ne saurait, signifier ici l'âge, ce qui serait oiseux ; comme 19.3, il désigne la taille, la stature. Ce terme comprend tous les avantages extérieurs d'un développement, physique normal ; le terme σοφία, tous les avantages intérieurs

d'un développement intellectuel et moral sans déviation. *Χάρις* désigne évidemment ici *la faveur* que lui conciliait, cet état de choses et de la part de Dieu et de la part des hommes. Tandis que Jean-Baptiste grandissait dans la solitude du désert, Jésus, destiné à une tout autre tâche, se développait sous le regard satisfait de Dieu et en contact avec les hommes que charmaient ses aimables qualités ; comp. 8.33-34. Ainsi cet être humain parfaitement normal était comme un commencement de réconciliation entre le ciel et la terre. — Il n'y a pas de notion dont la théologie et l'Eglise paient plus chèrement la négation ou l'oubli que celle d'un *développement dans le bien pur*. Cette notion décisive, la révélation chrétienne l'a déposée dans ce verset. C'est à ce point de vue seulement, que l'humanité de Jésus-Christ peut être affirmée dans toute sa réalité, sans contredire sa sainteté parfaite.

## Remarque générale sur les ch. 1 et 2

Histoire ou poésie ? La critique moderne conteste la réalité :

1. du fait central de la narration, la naissance surnaturelle ;
2. des cantiques ou discours ;
3. de la plupart des détails de la narration.

Nous constatons avant tout que l'auteur a voulu raconter des faits, et non composer une idylle. Rappelons-nous son prologue. Il a tenu à remonter jusqu'aux premières origines de l'histoire qu'il se proposait de raconter ; et dans ce but il a recueilli les renseignements les plus exacts qu'il lui ait été possible d'obtenir. Comment donc n'aurait-il pas eu l'intention de raconter des faits réels ? Il est lui-même un croyant. L'objet de sa narration est à ses yeux l'événement par lequel Dieu a accompli le salut du monde, le sien propre. Ces faits sont donc pour son cœur ce qu'il y a de plus sacré, par conséquent de plus vrai ; c'est pour lui une œuvre de Dieu même. Et il ne voudrait pas raconter des faits réels ! Son récit d'ailleurs est rempli de

détails qui lui impriment un caractère historique bien marqué : l'éphémé-  
rie d'Abia, l'édit d'Auguste, le cens et le gouvernement de Quirinius, les  
noms du père d'Anne et de sa tribu, etc. C'est donc une histoire réelle que  
pense raconter l'auteur. Et si cet auteur est Luc, le compagnon de Paul, il  
doit avoir eu, par ses relations et par son séjour de deux ans en Palestine  
durant la captivité de l'apôtre à Césarée, un temps suffisant et les occa-  
sions les plus favorables pour recueillir des renseignements exacts sur les  
choses qu'il nous raconte. Mais on objecte que le contenu du récit est in-  
compatible avec la réalité historique des faits racontés. C'est ce qu'il faut  
examiner de près.

#### *I. La naissance surnaturelle.*

C'est la pensée de toute l'Écriture que le salut de l'homme est l'œuvre,  
le don de Dieu. A ce sentiment en répond un autre, qui n'est pas moins  
fondamental dans nos saints livres, c'est celui de l'état de misère spirituelle  
et physique dans lequel l'homme est plongé. L'humanité se meurt dans  
son péché, et la vie ne peut lui être rendue que par une communication du  
Dieu vivant.

Ce sont là les deux faits moraux sur lesquels repose la nécessité de la  
naissance surnaturelle du Sauveur. Celui qui nous sauve doit être exempt  
lui-même du péché auquel il nous arrache. Or l'hérédité du péché est un  
fait constaté par l'expérience de tout homme qui vient au monde. Ce fait  
de transmission sera difficilement contesté par la science actuelle qui fait  
de l'hérédité l'une des bases des sciences zoologiques et anthropologiques.

Si donc le Sauveur devait à la fois être membre de l'humanité et exempt  
de péché, il n'y avait qu'un moyen pour atteindre ce double but : c'est qu'à  
son égard l'hérédité fût à la fois rompue et maintenue. Maintenue quant  
à l'homogénéité de la race, rompue quant à la transmission de l'altération  
héréditaire de la race. En d'autres termes, le Sauveur devait procéder de  
l'humanité existante, mais en procéder autrement que les autres indivi-

des humains. C'est ce résultat qui a été obtenu au moyen de la naissance exceptionnelle de Jésus.

On répond que dans ce cas il n'est pas complètement homme. Mais le premier homme n'est pas né exactement de la manière dont nous naissons à cette heure. Il y a eu là une action créatrice qui ne se répète plus pour chaque individu de la race humaine. Et cependant ce mode d'origine particulier n'a pas empêché le premier homme d'être un vrai homme, tellement qu'il n'y a d'êtres possédant le nom d'hommes que ceux qui proviennent de lui. La différence dans le mode d'origine n'empêche donc pas l'homogénéité de nature.

On dit encore que le péché a dû se transmettre au fils de Marie par l'intermédiaire de sa mère. Mais nous connaissons trop peu les conditions de l'hérédité paternelle et maternelle pour nous prononcer sur ce point. Un voile profond repose sur la relation de l'individu avec la race. M. Secrétan (*Religion et Christianisme*, p. 259 et 277) a dit très bien : « L'homme représente le principe de l'individualité, du progrès ; la femme, celui de la tradition, de la généralité, de l'espèce. Le Sauveur ne pouvait être le fils d'un homme particulier ; il devait être le fils de l'humanité, *le fils de l'homme*. »

L'absence de toute prédisposition égoïste en Jésus ne s'explique que par l'intervention d'un souffle divin créateur qui, dans le développement de cette personnalité, a tenu lieu du principe paternel. Quant à Marie, par qui la nature humaine lui a été transmise, comment le moindre mouvement impur eût-il accompagné un pareil mode de naissance ? *Son nom est saint*, dit-elle en célébrant l'Éternel à l'occasion de ce mystère. Le fait, incontestable est que Jésus a été sans péché ; que la conscience la plus délicate qu'il y ait eu au monde, a été, selon la belle expression de *Keim*, une conscience sans cicatrice ; qu'il n'y a pas eu dans cette vie la trace d'une rupture, même momentanée, de la communion avec Dieu ; qu'on n'y découvre pas le moindre accent de repentance ou de regret, pas une demande de pardon, pas un vestige de ce retournement moral que nous appelons

conversion et qui est nécessaire à tout autre homme pour s'unir à Dieu ; en un mot, qu'il y a là un état de choses qui tranche absolument avec ce que nous savons même des meilleurs d'entre les hommes. Dans son *Essai sur la Méthode* (p. 262), M. Secrétan dit : « Il est clair que l'existence d'un homme si pur de péché qu'il n'en a jamais accueilli même la pensée, est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et forme le commencement d'un ordre nouveau ; » à quoi il ajoute : « Ce n'est pas par hasard qu'un saint est né. Ce n'est pas là un heureux accident de la nature. Il y en aurait au moins deux, j'imagine. Non, c'est un miracle » (p. 265). Il faut même dire : C'est le miracle, le miracle d'où rayonnent tous les autres dans la vie de cet homme unique.

Il ne faudrait pas cependant se figurer que la sainteté de Jésus s'explique uniquement par sa naissance miraculeuse ; ce fait n'en est que la condition *négative*. N'ayant aucune des dispositions mauvaises qu'un père transmet à ses fils, ne possédant que les instincts nobles et purs que Dieu avait mis dans l'homme à l'origine de la race et que nous possédons encore en partie, Jésus a *pu* ne pas pécher et poursuivre victorieusement jusqu'au terme la carrière à l'entrée de laquelle Adam avait succombé, accomplir sans faux pas l'ascension de l'innocence à la sainteté. Mais cela ne s'est pas fait sans la participation de sa volonté ; il a dû consommer librement et d'une manière constante l'offrande du *moi* à la volonté divine, et cela même quant aux instincts naturels les plus légitimes de son être. C'est à travers la *lutte* et sous la forme du *progrès*, qu'il a atteint le but. Voilà le principe *positif* de sa victoire. Mais ce qui a rendu cette victoire possible chez lui, c'est que sa nature n'était pas originellement gâtée. Ce n'est pas cela qui l'a fait vaincre ; mais sans cela il n'aurait pu vaincre. *Keim*, qui croit devoir attribuer au Sauveur un père humain, ne peut s'empêcher cependant de réclamer à l'origine d'une telle personnalité une action de Dieu toute spéciale. « Au risque même, dit-il, d'être accusé de retomber de l'histoire dans un faux dogmatisme, nous ne pouvons pas ne pas re-

connaître que dans la personne de Jésus est apparue, par la volonté créatrice de Dieu qui accompagne invisiblement même la reproduction naturelle, une organisation humaine supérieure, qui, si elle doit porter un nom, ne peut en recevoir un meilleur que celui que Paul a trouvé dès le commencement : une création nouvelle de l'humanité... Nous trouvons ici la communication divine non interrompue ; une vie absolument d'un jet, irréprochable, sans mélange de hauteur et de bassesse, la création divine procédant d'une pleine force et d'un plein amour, la perfection de l'homme comme homme, le repos de Dieu dans sa créature ; et nous resterions au-dessous de la grandeur de Jésus si nous ne discernions pas dans cette personne l'action créatrice de Dieu comme quelque chose d'unique et de spécifiquement différent de toute autre action créatrice de Dieu » (*Leben Jesu*, I, p. 387-359). Mais s'il en est comme le dit cet écrivain, pourquoi, possédant un récit clair, positif, détaillé du fait qui est à la base d'une telle vie, aller en chercher l'explication dans le domaine imaginaire et nébuleux de l'hypothèse ? A nos yeux, la naissance surnaturelle de Christ est juste aussi certaine, comme cause, que sa sainteté parfaite l'est comme effet.

## II. *Les cantiques.*

Ces chants ou discours sont, dit-on, les produits de la muse de Luc ; ils n'ont pas plus de vérité historique que les discours des personnages de Tite-Live ou des héros d'Homère. Comment aurait-on conservé exactement des paroles prononcées au milieu de telles émotions ? Mais pouvons-nous nous représenter sérieusement qu'après le rejet du Seigneur par Israël, lorsque la rupture s'était consommée entre Dieu et son peuple et que le règne de Dieu avait passé aux Gentils, quand l'hostilité la plus ardente était allumée entre l'Eglise et la Synagogue, pouvons-nous, dis-je, nous représenter que la muse chrétienne eût mis à cette époque dans la bouche de l'ange une promesse telle que celle-ci : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il régnera à toujours sur la maison de Jacob » (1.32) ; dans celle de Marie, cette parole : « Il a secouru Israël, son ser-



viteur, se souvenant de sa miséricorde envers Abraham et sa postérité à toujours » (1.54-55) ; dans celle de Zacharie, cette espérance, qu’après qu’Israël aurait été délivré par cet enfant de la main de ceux qui le haïssent, conformément au serment fait par Dieu à Abraham, ce peuple servirait l’Eternel tous les jours avec justice et sainteté ? Etait-ce après que Jésus était devenu un maudit pour Israël et qu’Israël était rejeté de Dieu à cause de lui, qu’on aurait pu mettre dans la bouche de Siméon un hymne dans lequel il appelle Jésus : « la gloire de ton peuple d’Israël » ? Ce serait le faire prophétiser *post eventum contra eventum* (2.32) ! Toutes ces promesses se réaliseront sans doute, mais sur une toute autre voie que celle qui est tracée dans ces paroles. Siméon lui-même, tout en entrevoyant ce que le Messie aurait à souffrir, ne se serait pas exprimé comme il le fait s’il eût soupçonné la rupture complète qui devait suivre le déchirement de cœur annoncé à Marie. Ce sont là les intuitions naïves de l’espérance chrétienne primitive, les premiers bégaiements de l’Evangile encore enveloppé dans les langes du judaïsme. Il n’eût pas été possible de retrouver de pareils accents à une époque plus tardive, lorsque les faits paraissaient avoir donné à ces espérances premières un si éclatant démenti. Luc a été assez heureux pour retrouver ces joyaux et les conserver à l’Eglise. Il faut pour cela qu’il ait eu accès à des traditions ou à des papiers de famille qui en avaient été jusqu’à lui les fidèles dépositaires. Et quant à la source de ces récits, elle s’est trahie plusieurs fois ; en dernier lieu, dans le passage 2.51.

### III. *Les faits particuliers.*

On allègue encore contre la vérité historique du récit les faits de détail, soit en raison de leur caractère surnaturel, soit ensuite de l’impossibilité où l’on se trouve de les accorder avec le récit de Matthieu.

Quant au premier point, il convient de se rappeler que l’œuvre qui commence, celle du salut, n’a de pendant dans l’histoire du monde que le fait de la création. Il fallait nécessairement des communications d’en-haut pour initier à cet événement capital ceux qui en devaient être eux-mêmes

les acteurs. Zacharie devait être divinement instruit de la mission future de son fils, afin de l'y préparer. Marie devait plus nécessairement encore être instruite de la tâche à laquelle elle était appelée ; car il appartenait à une position comme la sienne, d'être acceptée librement. Joseph également devait être préparé au rôle qui lui avait été dévolu ; il aurait pu rompre avec celle dont il devait être le protecteur et qui aurait perdu sa confiance. Quant à l'apparition des anges, elle est l'expression de la solidarité morale qui unit tous les êtres intelligents et libres de l'univers. Jésus est venu, nous dit saint Paul, pour réunir sous un seul Chef les choses qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre ([Eph.1.10](#)). En annonçant sa naissance, les anges célèbrent non seulement la naissance du Sauveur des hommes, mais aussi celle de leur propre Seigneur ([Philip.2.11](#)). Le surnaturel dans les faits ne se trouve donc ici que dans la mesure que l'on peut appeler naturelle, une fois le caractère créateur et suprême de l'apparition de Jésus admis.

Quant à la relation du récit de Luc avec celui de Matthieu, il s'agit : 1° de l'habitation ordinaire de Joseph et Marie. D'après Luc, c'est Nazareth ; c'est là que l'ange vient parler à Marie ; c'est là qu'elle retourne avec Joseph après la naissance de Jésus à Bethléem et sa présentation à Jérusalem. Matthieu, au contraire, ne parle pas de Nazareth avant la naissance de Jésus, et quand il raconte plus tard l'établissement de Joseph et Marie en Galilée, il le motive expressément par l'ordre d'un ange ([Matth.2.22](#)). 2° Il paraît impossible de placer les deux événements de la visite des mages et de la fuite en Egypte, rapportés par Matthieu, soit avant, soit après la présentation de l'enfant à Jérusalem. Avant ? L'espace de quarante jours n'est pas suffisant pour un tel voyage. Après ? Mais, d'après Luc, les parents de Jésus retournent immédiatement de Jérusalem à Nazareth.

Cependant, remarquons d'abord que nous n'avons pas ici, à proprement parler, deux *récits* ; car la narration de Matthieu n'en est pas réellement une. C'est une énumération de cinq faits détachés, rappelés uniquement en vue d'une prophétie dont ils sont censés être l'accomplissement.

- Naissance miraculeuse : [Es.7.14](#) ;
- visite des mages à Bethléem : [Mich.5.1](#) ;
- fuite en Egypte : [Osée.11.1](#) ;
- massacre des enfants : [Jér.31.15](#) ;
- le nom de Nazaréen : [Es.8.23](#).

Dans tout cela Matthieu raconte si peu *pour raconter*, que le nom même de Bethléem ne paraît pas dans le récit de la naissance, et qu'il n'est mentionné qu'à l'occasion de l'arrivée des mages et de la citation de la prophétie de Michée. Luc nous donnant au contraire une narration suivie, on comprend qu'il soit malaisé de contrôler l'un par l'autre deux rapports écrits à des points de vue aussi différents. Néanmoins il n'est point impossible de se rendre compte de la manière dont les faits racontés à bâtons rompus par Matthieu peuvent rentrer dans la narration suivie de Luc :

1° Avant la naissance de Jésus, ses parents habitent Nazareth ([Luc.1.26](#)). Matthieu ne dit rien de ce fait, peut-être parce qu'il ne le connaissait pas, peut-être parce que le nom de Nazareth, comme celui de Bethléem, ne prend pour lui d'importance qu'au moment où il peut le rapprocher d'une prophétie, c'est-à-dire au moment où va commencer l'habitation permanente de Jésus en Galilée, qui a donné lieu au nom postérieur de Nazaréen donné au Sauveur, conformément à [Es.9](#) ; comp. [Matth.2.23](#).

2° L'ange annonce à Marie sa destination, qu'elle accepte. Parla-t-elle immédiatement de ce fait à Joseph, son fiancé ? Il serait possible ; mais cela est peu probable. Elle aura sans doute éprouvé avant tout le besoin d'ouvrir son cœur à Elisabeth. Ce ne sera donc vraisemblablement qu'après son retour de Judée qu'elle aura parlé à Joseph.

3° C'est à ce moment que Joseph tombe dans cet état d'incertitude et d'anxiété, d'où il est tiré par l'apparition d'un ange ([Matth.1.18-20](#)). A la suite de cette divine communication, il épouse immédiatement Marie et la prend chez lui.

4° Six mois plus tard, le recensement ordonné par Hérode à la demande d'Auguste conduit Joseph à Bethléem, où naît l'enfant d'après les deux récits.

5° Tôt après la naissance de Jésus pourrait se placer l'arrivée des mages et la fuite en Egypte. Trois jours suffisaient pour atteindre Rhinocolure, première ville égyptienne. Cependant l'intervalle légal entre la naissance et la présentation étant très court (quarante jours), il est plus simple de placer ces faits après la cérémonie dans le temple. Il faut seulement admettre dans ce cas, malgré le silence de Luc, qu'après la présentation, Joseph et Marie revinrent à Bethléem, sans doute pour s'y fixer. C'était la ville de David ; il leur semblait que l'enfant devait grandir là et sortir de là plutôt que de la Galilée. Comme Joseph avait vécu là de son travail pendant six semaines, il pouvait le faire plus longtemps encore, et par là Marie était mise à l'abri de tous les jugements froissants qui n'auraient pas manqué de l'atteindre à Nazareth. Si dans son récit Luc passe directement de la présentation dans le temple au retour à Nazareth, c'est sans doute qu'il a ignoré ce séjour momentanée à Bethléem qui fut nécessairement très court, puisqu'à la suite de la visite des mages, Joseph s'enfuit en Egypte et ne revint point dans cette ville. L'ordre de l'ange lui désigne comme sa future habitation *la Galilée*, [Matth.2.22](#). S'il choisit lui-même Nazareth, il y avait quelque raison dans le passé qui motivait ce choix. Cette raison ressort du récit de Luc qui montre qu'ils avaient déjà habité là précédemment. C'est ainsi que, bien loin de se contredire, les deux récits s'emboîtent naturellement l'un dans l'autre ; seulement, pour accepter cette conciliation, il est nécessaire d'admettre que les deux évangélistes ont écrit chacun sans connaître le livre de l'autre. Et ce fait s'impose en effet à la critique, au point que *Keim*, qui pense que Luc a employé Matthieu, se voit forcé de supposer que les deux premiers chapitres de Matthieu n'ont été ajoutés à cet écrit qu'après le moment où Luc s'en était servi.

On a objecté l'impossibilité d'accorder avec ces circonstances miraculeuses, qui auraient signalé la naissance et l'enfance de Jésus, plusieurs faits de l'histoire subséquente ; ainsi l'incrédulité de ses frères, de sa mère et de Jean-Baptiste ([Jean.7.5](#) ; [Marc.3.21](#) ; [Luc.7.19](#) et parall.) ; puis le silence de Marc, de Jean et de Paul à l'égard de la naissance miraculeuse ; enfin certaines expressions qui l'excluent positivement. De tout cela on a conclu que ce récit n'était qu'une fiction reposant sur la prophétie d'[Esaïe.7.14](#) ou sur une spéculation chrétienne provenant d'un intérêt didactique, du désir de se rendre compte du divin en la personne de Christ. — Mais, quant à Marc, cet évangéliste reproduit la tradition apostolique sous sa forme la plus simple et la plus primitive, et certainement le fait de la naissance miraculeuse ne faisait pas partie de cette tradition apostolique primitive. On en comprend sans peine la raison. Il y avait quelque chose de trop délicat dans ce sujet pour qu'il put être livré immédiatement à la narration publique. — Quant à Jean, il ne commence son récit qu'après le baptême et la tentation de Jésus, au moment où celui-ci est revenu auprès du précurseur ; ce jour, date de la naissance de sa propre foi, est le point de départ de sa narration. — Si dans son évangile Jésus est appelé par Philippe *le fils de Joseph* ([Jean.1.46](#)), et de même par le peuple ([Jean.6.42](#)), — sans que ni l'évangéliste, ni Jésus ne rectifient cette expression, — c'est que le Seigneur avait mieux à faire que de dévoiler aux jeunes gens qui venaient en ce moment même de se joindre à lui ou aux troupes qui l'entouraient dans le cours de son ministère, le fait de sa naissance miraculeuse, et que le quatrième évangéliste, écrivant après les trois autres, était fort tranquille au sujet de la conviction de ses lecteurs sur ce point-là. — L'incrédulité des frères de Jésus s'explique, d'un côté, par la jalousie qu'ils éprouvaient pour ce frère qui leur était si supérieur, et, de l'autre, par le fait que Marie ne les avait point initiés encore à des détails aussi intimes. — Rien ne dit dans les textes cités que Marie elle-même partageât leur incrédulité ; [Jean.7.5](#) prouve plutôt le contraire. Dans le cas rapporté [Marc.3](#), prévoyant un conflit pénible, elle avait fort bien pu accompagner ses fils dans le but de l'adoucir. — Quant à Jean-Baptiste, voir

à 7.18-23. — Je ne pense pas qu'il soit possible de donner une explication complètement suffisante de Rom.1.3 sans faire intervenir la notion de la naissance miraculeuse. D'ailleurs Paul avait trop de logique pour enseigner à la fois la sainteté parfaite de Christ et sa participation à notre humanité déchue (2Cor.5.21 ; comp. avec Rom.8.3), sans posséder par devers lui un moyen de résoudre cette antinomie. Et cette solution ne pouvait être que celle qui résulte du fait rapporté par nos évangélistes. Mais ce qui prouve bien que cette solution n'est point le résultat de la réflexion dogmatique, c'est que nulle part dans l'Écriture le fait raconté par Luc et Matthieu n'est exploité dans un intérêt didactique. Ce silence des épîtres serait inconcevable si le récit de la naissance miraculeuse avait une origine dogmatique. Nous avons le droit d'affirmer également que le récit de Luc ne saurait être le résultat de la prophétie d'Ésaïe, puisque cette prophétie n'y est point citée, qu'il n'y est même fait aucune allusion.

Du reste, si l'on veut se faire une idée du surnaturel, tel que les hommes le produisent quand ils se mettent à l'inventer, nos lecteurs n'ont qu'à ouvrir les évangiles apocryphes, et ils constateront sans peine la différence entre le faux merveilleux et les vraies œuvres divines. Le premier ne consiste que dans une exhibition de puissance, tandis que dans l'œuvre de Dieu, telle qu'elle est retracée par nos récits sacrés, l'exercice de la puissance n'est jamais séparé du concours des autres perfections divines : la sagesse, l'amour et la sainteté :

Nous choisirons nos exemples dans un écrit qui date de la première moitié du second siècle, le *Protévangile de Jacques*, déjà cité par Justin (vers 150) et par Clément d'Alexandrie (vers 190) ; puis dans *l'Évangile de Thomas*, un peu postérieur au premier et cité chez Irénée (185) et chez Clément. Dans le premier, le merveilleux commence avec la naissance de Marie. Cette naissance est annoncée par des apparitions d'anges. A six mois, on porte la petite fille au temple et, quand on la pose à terre, elle fait sept pas en marchant toute seule. Elle est mariée à Joseph,

qui a été désigné miraculeusement entre plusieurs prétendants comme son protecteur, à la suite du fait qu'une colombe est sortie de sa baguette déposée dans le sanctuaire, tandis que les baguettes de ses rivaux sont restées dans leur état naturel. Marie, enceinte, est soumise par le grand-prêtre au jugement de Dieu ; elle échappe par miracle. Au moment où Marie met au monde l'enfant, Joseph voit au pôle le ciel qui cesse de tourner sur la terre, les oiseaux qui s'arrêtent dans leur vol, les ouvriers qui, au lieu de manger leur repas, restent devant le plat la main suspendue, les brebis qui s'arrêtent au pâturage et le berger dont le bâton levé ne s'abaisse point. Au moment du massacre des enfants de Bethléem, Elisabeth et le petit Jean se cachent dans une caverne, et là une lumière surnaturelle les éclaire. Zacharie est tué par Hérode ; les parois du temple poussent des hurlements ; les corps disparaissent, mais le sang reste figé dans le parvis, semblable à une masse de pierre.

Dans le second écrit, Jésus, âgé de cinq ans, joue au bord d'une rivière ; il creuse de petites fosses, où il fait entrer l'eau qui se purifie à sa voix. Il façonne douze oiseaux avec de l'argile en un jour de sabbat. Un Juif l'accuse d'avoir par là violé le sabbat. En réponse, l'enfant frappe des mains et les oiseaux s'envolent. Un enfant dessèche les petites fosses que Jésus avait remplies d'eau ; un mot du petit Jésus fait sécher le coupable. Un autre enfant, en courant, le heurte à l'épaule : « Tu n'achèveras pas ta course, » lui dit Jésus, et il tombe mort. Il est vrai que plus tard Jésus rend la vie à la victime de son courroux. Son maître d'école, Zachée, veut lui enseigner les lettres : « Hypocrite, lui dit l'enfant, explique-moi ce que signifie la lettre A, et je te croirai quand tu me parleras de la lettre B. » Et là-dessus il lui fait une leçon sur la lettre A, dans laquelle il lui dévoile toute sorte de mystères. Et le maître de s'écrier : « J'ai voulu avoir un disciple et j'ai trouvé que j'avais un maître. » Sa mère l'envoie chercher de l'eau. En revenant, il brise la cruche, mais il apporte à sa mère l'eau dans son manteau. Joseph a fait une pièce de bois trop courte ; l'enfant la tire jusqu'à ce qu'elle soit égale à l'autre. Son maître le frappe pour une impertinence ; l'enfant le maudit, et le maître tombe mort sur son visage, sauf à être plus tard rendu à la vie. Jacques est mordu à la main par une vipère ; l'enfant souffle sur la blessure, le reptile crève, et Jacques est guéri.

Quel contraste entre ce merveilleux purement magique et même immoral, et les interventions divines sobres, discrètes, toujours saintes, que nous présentent nos récits évangéliques !

Nous pouvons essayer enfin de remonter jusqu'à la *source des deux récits*. La différence de style si complète et si brusque entre le préambule de Luc (1.1-4) et les récits qui suivent, ne permet pas de douter que, dès le v. 5, cet auteur n'emploie des documents dont il respecte scrupuleusement la forme. *Volkmar* et *Keim* supposent que cette source a été un écrit de caractère ébionite, dans les récits duquel l'auteur a fait pénétrer le souffle de l'universalisme paulinien. Mais si la tendance universaliste avait été introduite après coup dans la narration, elle ne serait pas si admirablement fondue avec l'esprit de fidélité au judaïsme qui anime également le récit. Cette narration n'est nullement le résultat d'une juxtaposition mécanique d'éléments contraires ; elle nous fait bien plutôt assister à la transition organique de l'ancienne alliance à la nouvelle.

Seulement il me paraît que cette évolution est contemplée dans nos récits de Luc et de Matthieu à deux points de vue différents. Dans Matthieu, c'est le personnage de Joseph qui domine : c'est à lui que tend la généalogie ; c'est lui qui reçoit de l'ange l'annonce de la naissance de l'enfant et l'indication de son nom ; c'est lui que l'ange avertit du danger qu'il y aurait à retourner en Judée et qui est invité à aller s'établir en Galilée. Nous pouvons conclure de là que cette tradition émane plutôt du cercle dont Joseph fut le centre : les frères et les parents paternels de Jésus, Clopas, par exemple, et tout spécialement Jacques, le premier chef de l'église de Jérusalem ; enfin Siméon, fils de Clopas, cousin et successeur de Jacques.

Chez Luc, c'est le même tableau ; mais les faits sont contemplés et racontés plutôt du point de vue de Marie. C'est elle qui reçoit la visite de l'ange, et à qui est indiqué le nom de l'enfant ; c'est à elle que s'adresse l'allocution de Siméon, elle qui est le personnage principal dans le récit



de la recherche de l'enfant ; c'est elle surtout dont les impressions et les réflexions intimes sont plusieurs fois mentionnées. Sans doute il s'était formé aussi un cycle de récits dans le groupe de personnes qui, après la mort de Jésus, entourait Marie dans sa retraite. C'est dans ce milieu plus intime que furent oralement conservés, puis consignés, ces récits découverts par Luc. Et c'est certainement à cette trouvaille qu'il pensait quand il écrivait ces mots du prologue : « M'étant informé exactement *dès l'origine*. » Nul besoin de sténographes pour expliquer la conservation des cantiques dont nous avons constaté la fidélité. Le sténographe a été le cœur de Marie. Plus les émotions sont vives et intimes, plus leur expression se grave ineffaçablement dans le souvenir. Chacun a fait cette expérience dans les moments solennels de sa vie. Les souvenirs de Marie formulés en araméen furent obtenus par Luc sous forme orale ou écrite. Avec son goût exquis, comprenant le prix de pareils bijoux, il les reproduisit en grec en s'efforçant de leur conserver toute la fraîcheur du coloris primitif.

# DEUXIÈME PARTIE :

## Avènement du Messie

### 3.1 à 4.13

Pendant dix-huit années, Jésus vit ignoré dans le vallon retiré de Nazareth. En se rappelant ce temps de sa vie, ses concitoyens le désignaient comme *le charpentier* ([Marc.6.3](#)). Justin Martyr, sans doute d'après la tradition, le représente fabriquant des charrues et des jougs, et, par ces produits pacifiques de son travail, enseignant, aux hommes la justice (*Dial. c. Tryph.*, c. 88). Une œuvre divine s'accomplissait silencieusement sous l'enveloppe de ce travail sans éclat, celle d'un développement intérieur qui devait aboutir à l'état de réceptivité parfaite pour la communication de la lumière et de la force divines à une âme d'homme. Cet état se trouva atteint lorsque Jésus parvint à l'âge de trente ans. C'est le point culminant, de la vie humaine, le moment où le corps et l'âme possèdent le plus haut degré de vitalité et où l'homme est le plus complètement propre à devenir l'organe de l'action divine. A ce moment-là même, le précurseur donne le signal de l'époque nouvelle. Jésus sort de son obscurité pour réaliser cette tâche sublime qui lui était apparue pour la première fois, à l'âge de douze ans, comme l'idéal de sa vie terrestre, celle de fonder sur la terre le règne de son Père. Ici commence donc la seconde phase de son existence, celle

durant laquelle il donnera au monde ce qu'il a acquis dans la précédente et ce qu'il recevra journallement dans la nouvelle.

La seconde partie de l'évangile dans laquelle nous entrons retrace la *transition* de la vie privée de Jésus à son activité publique et comprend quatre morceaux :

1. le ministère de Jean-Baptiste (3.1-20) ;
2. le baptême de Jésus (v. 21 et 22) ;
3. sa généalogie (v. 23-38) ;
4. la tentation (4.1-13).

La section correspondante des deux autres synoptiques ne comprend que les numéros 1, 2 et 4. Nous n'aurons pas de peine à discerner la liaison de ces trois morceaux et le motif de l'intercalation dans Luc du numéro 3.

## I.

### **Le ministère de Jean-Baptiste (3.1-20).**

*Bengel* a bien compris la solennité de ce moment : *Scena novi Testamenti panditur*. Luc la fait sentir à ses lecteurs en commençant par assigner à l'événement qu'il va raconter sa place dans le cadre de l'histoire universelle, d'abord, puis de l'histoire juive, en particulier (v. 1 et 2). Après cela, il décrit l'apparition personnelle du précurseur (v. 3-6) ; il donne un résumé de sa prédication (v. 7-17), et il termine son récit en plaçant ici par anticipation la mention de son emprisonnement (v. 28-20).

Versets 1 et 2 : *Déterminations historiques*.

### 3.1 La quinzième année du règne de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, et Hérode, tétrarque de la Galilée, et Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide, et Lysanias, tétrarque de l'Abilène ;

Entre les évangélistes Luc est le vrai historien, dans le sens ordinaire du mot. Dans ce préambule, il procède méthodiquement : d'abord la sphère la plus vaste, l'Empire, représenté à ce moment-là par Tibère César ; puis la portion du domaine Israélite en relation spéciale avec l'Empire, par la mention du gouverneur romain établi sur la Judée ; après cela les trois autres parties de la Terre-Sainte formant encore des Etats indépendants ; enfin, après la situation politique du peuple juif, sa position ecclésiastique et religieuse, représentée dans la personne des deux grands sacrificateurs de l'époque (v. 2). Ainsi l'orientation est complète.

Mais est-elle exacte ? Quelques-uns des traits qu'elle renferme présentent des difficultés. C'est le cas du premier. Auguste mourut le 19 août de l'an 767 de la fondation de Rome, c'est-à-dire l'an 14-15 de notre ère, date à laquelle Jésus devait être âgé de dix-huit ans environ (puisque'il est né vraisemblablement en 749 ou 750 de la fondation de Rome). Quinze ans plus tard (*la quinzième année de Tibère*), lorsque Jean-Baptiste commença son ministère, il devait donc avoir trente-deux à trente-trois ans, tandis que le passage 3.23 lui assigne l'âge de trente ans au moment de son baptême. Cette difficulté a engagé plusieurs savants (*Usher, Zumpt, Wieseler*) à admettre que Luc date ici le règne de Tibère, non de l'année de la mort d'Auguste, mais de celle où Auguste associa Tibère à l'empire, deux ans avant sa mort. Dès ce moment, Tibère portait le titre de *Collega imperii*. Une publication d'Auguste l'avait revêtu de la plénitude de l'autorité impériale. Par cette manière de compter, l'accord serait établi entre notre passage et la donnée de 3.23. Mais aucun d'entre les anciens historiens ne date le règne de Tibère du moment de son association à la souveraineté d'Auguste. Les monnaies ou les inscriptions dans lesquelles on croyait avoir trouvé la

preuve de cette manière de compter, ne conduisent pas réellement à ce résultat. Il vaut donc mieux dater la quinzième année de Tibère de celle de la mort d'Auguste en mettant la date de 3.23 au bénéfice du ὥσεί, *environ*, qui l'accompagne et en se rappelant que la manière de fixer le point de départ et le terme des années présente de grandes différences et peut aisément modifier le calcul, d'autant plus qu'il ne s'agit ici que d'un écart de deux années au plus. — Le monde, alors réuni sous le sceptre de ce souverain terrestre, semblait appeler l'apparition de son souverain définitif.

De l'Empire, Luc passe au cercle plus restreint de la Terre-Sainte qu'il trouve divisé lui-même en quatre parties. Dans son testament, Hérode avait réparti ses Etats entre ses fils. Il avait donné la première et la plus grande part, comprenant toute la partie méridionale : la Judée, la Samarie et l'Idumée, à Archélaüs. Celui-ci, après un règne de dix années, fut destitué en l'an 6 par l'empereur à cause de ses cruautés ; ses Etats furent annexés à l'Empire et réunis à la province de Syrie. C'est là la première partie dont parle Luc ; au moment où Jean-Baptiste parut, elle avait pour gouverneur Ponce Pilate, dont le titre était proprement celui d'ἐπίτροπος, *procurateur* ; mais comme en Judée le commandement militaire était réuni à la magistrature civile, le procurateur reçoit le titre d'ἡγεμῶν qui appartenait proprement à son chef, le gouverneur de Syrie. Pilate, cinquième gouverneur de la Judée depuis son annexion à l'Empire, y arriva dans l'automne de l'an 25, ainsi fort peu de temps avant l'avènement de Jean-Baptiste. Il resta au pouvoir pendant, dix ans, jusqu'à sa destitution par Vitellius, gouverneur de Syrie, qui l'envoya à Rome rendre compte de son administration. Dès lors sa vie se perd dans une obscurité éclairée uniquement par la légende.

La seconde part, comprenant la partie moyenne, la Galilée et la Pérée, avait été léguée à Hérode Antipas, autre fils d'Hérode. Le titre de *tétrarque*, donné à ce prince, signifie *souverain d'un quart*. Ce titre était alors fort usité pour désigner de petits princes dépendants, entre lesquels on

avait partagé par quarts<sup>a</sup> des territoires primitivement réunis sous un seul sceptre. Les Romains aimaient à partager ainsi les contrées soumises entre quelques souverains qui se faisaient échec les uns aux autres et recherchaient à qui mieux mieux la faveur du maître. Hérode, prince faible et rusé, régna pendant quarante-deux ans, jusqu'en l'an 39 de notre ère où il fut destitué par Caligula ; il mourut en exil. En indiquant ses Etats, Luc ne parle que de la Galilée, partie principale de son royaume. Tout le ministère de notre Seigneur en Galilée s'est accompli sous le règne de ce prince.

La troisième part fut celle de Philippe, autre fils d'Hérode, qui avait le même titre qu'Antipas ; elle comprenait l'Iturée et la Trachonitide. Josèphe ne mentionne pas la première en énumérant les Etats de Philippe, et à la Trachonitide il ajoute la Batanée, la Gaulonitide et l'Auranitide. Toutes ces contrées étaient situées à l'est et au nord-est du lac de Génézareth. On place parfois l'Iturée au pied oriental de l'Antiliban, entre cette chaîne et Damas. Et certainement il doit y avoir eu là une contrée de ce nom ; comp. Josèphe, *Ant.* XIV, 7, 4. Mais l'Iturée dont parle ici Luc se trouvait probablement (voir la carte de Menke) à l'est du lac de Génézareth et à une assez grande distance de ce lac, vers le désert de Syrie. Les tribus ituréennes occupaient-elles peut-être, comme aujourd'hui les Druses, à la fois le Liban et le Hauran (beaucoup plus à l'est) ? La Trachonitide est un pays montagneux et basaltique. Elle tire son nom des deux massifs de volcans éteints que l'on appelait les Trachons, οἱ δύο τραχῶνες, dans Strabon. Elle est située à l'ouest de l'Iturée et de l'Auranitide (le Hauran actuel), plus près du lac de Génézareth. Entre elle et ce lac se trouvent la Batanée, belle et fertile contrée arrosée par les cinq affluents de l'Hiéromax (le Mandour), qui se jette dans le Jourdain après sa sortie de la mer de Galilée ; et enfin la Gaulonitide, la contrée la plus rapprochée de cette mer. Philippe fut un bon prince, le meilleur de tous ceux de la famille d'Hérode ; il régna trente-sept ans. Après sa mort, ses Etats furent réunis à la province de

---

<sup>a</sup>Wieseler, *Beiträge sur rechten Würdigung der Ev.*, p. 204.

Syrie.

Le titre de *tétrarque* donné à ces deux fils d'Hérode, si on le prend au sens littéral, fait supposer qu'il existait une quatrième part des Etats d'Hérode ; et il est naturel de penser que c'est celle que Luc mentionne sous le nom d'*Abilène*, et qu'il attribue au tétrarque *Lysanias*. C'est la partie la plus septentrionale du pays. *Abila* était une ville située au nord-ouest de Damas, dans la belle vallée par laquelle le Barada (l'Abana, 2Rois.5.12) descend de l'Antiliban dans la plaine. On y a retrouvé des ruines portant le nom de Nebi-Abel. Nous savons par Josèphe et Dion Cassius qu'un demi-siècle avant l'ère chrétienne avait régné dans cette contrée un Lysanias, dont, la capitale était la ville de Chalcis en Céléryrie ; ce Lysanias fut assassiné trente-six ans avant notre ère par Antoine, qui fit don d'une partie de ses Etats à Cléopâtre<sup>a</sup>. Après quoi ils passèrent successivement entre les mains d'Hérode. Comme l'histoire ne mentionne aucun Lysanias postérieur à celui-là, *Strauss* et d'autres ont imputé à Luc un grossier anachronisme. « Il fait, dit *Strauss*, régner un homme soixante ans après sa mort. » *Keim* : « Dans le troisième tétrarque, celui d'Abilène, Luc fait intervenir un personnage qui n'a point existé. » L'étude plus approfondie de la question a pleinement justifié Luc de cette accusation précipitée<sup>b</sup>. L'ancien Lysanias, mentionné par Josèphe, portait le titre de roi que lui avait donné Antoine, et non le titre bien inférieur de tétrarque. Son royaume était en Céléryrie, dans la grande vallée entre le Liban et l'Anti-liban, et non, comme l'Abilène, sur le versant oriental de cette dernière chaîne ; enfin sa capitale était Chalcis, et non Abila. Voilà des traits qui distinguent suffisamment le Lysanias mentionné par Josèphe de celui dont parle ici Luc. L'existence de ce dernier est attestée par une médaille trouvée par *Pococke*<sup>c</sup>, dans laquelle un Lysanias est désigné comme *tétrarque* et *grand-*

<sup>a</sup>Jos. *Antiq.* XIV, 4 3, 3 ; XV, 4, 1 ; *Bell. Jud.* I, 9, 2 ; comp. aussi Dion Cassius, 49, 32.

<sup>b</sup>Voir on particulier M. *Renan*, *Vie de Jésus*, XIII<sup>e</sup> éd., p. 14, et son Mémoire sur la dynastie de Lysanias d'Abilène, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1870, p. 49-84 ; *Schürer*, dans le *Handwörterbuch de Riehm*, 1, p. 931-933.

<sup>c</sup>*Morgenland*, II, 77.

prêtre ; l'ancien Lysanias n'avait point porté ces deux titres. Wieseler<sup>a</sup> cite encore deux inscriptions, l'une du temps où Tibère gouvernait conjointement avec Auguste, dans laquelle un certain Nymphée, *affranchi du tétrarque Lysanias*, rappelle « qu'il a fondé à ses frais le temple (dont il parle) et les plantations qui l'entourent, à l'honneur des deux empereurs et de leur maison. » Un Lysanias, tétrarque, a donc existé, et cela au commencement de notre ère. L'autre inscription se trouve dans le *Corpus inscript. græc*, de Böckh, N° 4521 ; elle est ainsi conçue : « A Zénodore, fils de Lysimaque, et aux fils de Lysanias, sa fille a élevé ce monument, en souvenir. » Ce Zénodore ne peut être que le personnage de ce nom dont parle Josèphe, qui, à la suite du meurtre de l'ancien Lysanias, avait reçu en fermage une partie de ses Etats, peut-être comme parent et tuteur des fils du roi assassiné. Cette inscription prouve en tout cas que l'ancien Lysanias avait laissé des fils. Le Lysanias dont parle Luc pouvait donc bien être un de ses descendants. Peut-être l'avait-on dédommagé en lui donnant un petit territoire sur le versant oriental de l'Anti-liban. Schürer dit avec raison : « Ce qui au temps de Zénodore s'appelait *les biens de Lysanias* (οἶκος τοῦ Λισανίου) est absolument différent de la tétrarchie de l'Abilène [dont parle Luc], et par conséquent une identification des deux Lysanias est non seulement inutile, mais impossible »<sup>b</sup>. « Il faut espérer, ajoute ce savant, que la dissertation de Renan servira à écarter enfin les doutes qui ont été élevés contre l'exactitude de la donnée de Luc.3.1. La science n'a rien à gagner à parler ici, comme Holtzmann, d'une pure erreur de Luc »<sup>c</sup>. Ce qui fait que Luc considère l'Abilène comme une quatrième partie des Etats d'Hérode, c'est que celui-ci avait peu à peu reçu d'Auguste toutes les contrées septentrionales. Aussi, lorsque plus tard Claude rendit au petit-fils d'Hérode, Agrippa I<sup>er</sup>, tous les Etats de son grand-père, l'Abilène y fut-elle comprise. Si Luc mentionne si spécialement ici cette contrée, c'est que ses habitants

<sup>a</sup>Beiträge, p. 194 et 202-204.

<sup>b</sup>Josèphe aussi parle soit de l'Abila de Lysanias (*Antiq.* XIX, 5, 1), soit du royaume de Lysanias (*Antiq.* XX, 7, 4 ; *Bell.* II, 11, 5 ; 12, 8).

<sup>c</sup>Lehrbuch der N. T. Zeitgesch., p. 313.



avaient été incorporés à la théocratie par la circoncision dans le siècle avant notre ère, et faisaient ainsi partie du peuple élu au même titre que les Idu-méens au sud<sup>a</sup>.

### 3.2 sous le grand sacrificateur<sup>b</sup> Anne et Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean, le fils de Zacharie, dans le désert.

Du domaine politique, Luc arrive à la sphère religieuse qui forme la transition naturelle au sujet de sa narration. Déjà sous le règne d'Hérode et encore plus sous la domination romaine, la succession sacerdotale légitime avait cessé d'exister. Le prédécesseur de Pilate, Valérius Gratus, avait destitué en l'an 14 le grand-prêtre Anne, nommé en l'an 7 par Quirinius, et, dans les années suivantes, il avait successivement élu et destitué quatre autres souverains sacrificateurs, jusqu'à ce qu'il eût enfin trouvé dans Caïphe, le gendre d'Anne, « un instrument suffisamment souple » (*Edersheim*). Celui-ci demeura en charge de l'an 17 à l'an 36 de notre ère. Mais à travers tous ces changements, Anne restait toujours de droit, aux yeux du peuple, et de fait, par son influence prépondérante dans le Sanhédrin, le *réel* grand sacrificateur. On le voit par le rôle qu'il joue dans le procès du Seigneur ([Jean.18.13](#)) et par la manière dont il est mentionné [Act.4.6](#). C'est cet état de choses anormal que Luc caractérise par la singulière expression : *le grand-sacrificateur Anne et Caïphe*, pour l'explication de laquelle il n'est besoin de recourir ni à la supposition de *Lightfoot*, que Anne était le vicaire du grand-prêtre (Caïphe aurait dans ce cas dû être nommé le premier), ni à celle de *Selden*, d'après laquelle Anne aurait rempli la fonction de président du Sanhédrin, envisagée comme office distinct de la sacrificature (distinction dont on ne saurait démontrer la réalité ; voir *Schürer*, p. 411 et suiv.).

---

<sup>a</sup>Jos. *Antiq.* XIII, 11, 3 : « Aristobule contraignit les habitants (les Ituréens du nord), s'ils voulaient rester dans la contrée, de se faire circoncire et de vivre selon les lois des Juifs. »

<sup>b</sup>Le T. R. avec des Mnn. seulement lit ἀρχιερεων (*les grands sacrificateurs*) ; tous les autres : ἀρχιερεως (*le grand sacrificateur*).

L'expression ἐγένετο ῥῆμα ἐπὶ, *la parole vint sur*, est la reproduction de la formule semblable dans le langage prophétique de l'A. T. (Es.38.4; Jér.1.2). Elle indique certainement une communication directe de Dieu à Jean, sous la forme soit d'une théophanie, semblable à l'apparition de l'Éternel à Moïse, Ex.3, soit d'une vision, comme dans les vocations d'Ésaïe (ch. 6), de Jérémie (ch. 1) et d'Ezéchiel (ch. 1 à 3). La parole de Jean-Baptiste lui-même, Jean.1.33 : « Celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là m'a dit. . . , » paraît indiquer une instruction donnée en quelque sorte bouche à bouche, telle que celle que reçut Moïse lorsque Dieu l'envoya en Egypte. Comp. 1.80, passage auquel se relie le passage actuel.

Versets 3 à 6 : *L'avènement de Jean.*

**3.3 Et il vint dans toute la<sup>a</sup> contrée des environs du Jourdain, publiant le baptême de repentance pour le pardon des péchés ; 4 comme il est écrit dans le livre des paroles d'Ésaïe le prophète<sup>b</sup> : Voix de celui qui crie au désert : Préparez le chemin du Seigneur ; redressez ses sentiers.**

Il est souvent question dans l'A. T. du *Kikkar hajarden*, le cercle du Jourdain (Gen.19.18 etc.). C'est l'expression à laquelle répond ici le terme de περιχωρος ; *les environs*, qui désigne la contrée riveraine du fleuve, surtout depuis l'endroit où la vallée s'élargit, un peu au-dessus de son embouchure. Matthieu parle du *désert de Juda* ; ce terme désigne, ordinairement les plateaux montagneux et stériles situés plus au sud à l'occident de la mer Morte. Mais comme l'eau était indispensable pour le baptême, le premier évangéliste comprend sans doute aussi dans cette expression la plaine située au-dessus de l'embouchure du fleuve ; elle est en grande partie stérile. Marc dit tout court : *dans le désert* ; c'est la reproduction du nom d'*Araba*, ordinairement donné à cette vallée. — La forme ἦλθεν εἰς, *il vint dans*, implique qu'il ne restait pas stationnaire, mais qu'il parcourait la contrée. —

<sup>a</sup>T. R. avec N C et 14 Mjj. lit τὴν devant περιχωρον ; ce mot est omis dans A B L.

<sup>b</sup>T. R. lit avec A G et 12 Mjj. λεγοντος (*disant*) après προφητου. Ce mot est omis par N B D L Δ.

Cette indication des synoptiques, surtout sous la forme où elle se trouve dans Luc, s'accorde avec [Jean.10.40](#), où la partie de la Pérée arrosée par le Jourdain est désignée comme ayant été le théâtre initial du ministère de Jean. — Le terme *κηρύσσω*, *publiant*, désigne un appel adressé à la population israélite.

Le rite du baptême était une innovation en Israël. Pour les Juifs, la loi ne prescrivait que de simples lustrations. Quant aux prosélytes païens, il ne paraît pas que la cérémonie du baptême leur ait été appliquée avant la ruine de Jérusalem. Le surnom de *Baptiste*, donné à Jean, prouve bien que ce fut lui qui introduisit ce rite ; comp. aussi [Jean.1.25](#), où les députés du Sanhédrin lui demandent de quel droit il baptise, s'il n'est ni le Messie, ni l'un des prophètes, qui seuls étaient compétents pour faire une semblable innovation ; une mission divine leur paraissait nécessaire pour introduire un pareil rite. [Jean.3.26](#), les disciples de Jean font un crime à Jésus de s'emparer d'une innovation qui selon eux devrait rester le monopole de leur maître. — Le baptême appliqué aux Juifs avait pour eux quelque chose de très humiliant. Car il représentait non pas seulement une purification partielle comme celles que prescrivait la loi, mais un renouvellement total, et supposait ainsi, non quelque faute isolée, mais une souillure complète. Aussi Jésus appelle-t-il le baptême une *naissance* d'eau ([Jean.3.5](#)). Cet acte rappelait les promesses d'[Ezéchiel.36.25](#) et de [Zacharie.13.1](#), par lesquelles ces prophètes avaient caractérisé l'ouverture du temps messianique.

Le complément *μετανοίας*, *de repentance*, désigne l'acte moral qui doit accompagner le rite extérieur et qui seul lui donne sa valeur. Il indique un changement complet dans la manière de voir et de sentir. Dieu, l'homme, le péché, apparaissent à la conscience sous un jour nouveau. Ce changement trouvait son expression dans un fait positif qui, d'après Matthieu et Marc, précédait le baptême : la confession des péchés, *ἑξομολόγησις*. — Mais, comme toute cérémonie divinement instituée, le baptême ne renfermait pas seulement la profession de l'homme ; il renfermait aussi, en

vertu de son institution même, une promesse divine, l'assurance d'une grâce, pour celui qui le célébrerait avec la disposition voulue. Comme le dit *Strauss*, de la part de l'homme, c'était une déclaration de renonciation au péché ; de la part de Dieu, c'était une déclaration de pardon des péchés. Le régime *pour le pardon* dépend non de *κηρύσσω*, mais de la notion collective *baptême de repentance*. Il est dans l'essence de cet acte de procurer le pardon.

Verset 4. L'exégèse moderne admet assez généralement que la prophétie [Es.40.1-11](#) se rapporte directement au retour de l'exil, et qu'elle décrit la rentrée du peuple dans la Terre-Sainte à travers le désert de Syrie, sous la conduite de Jéhova. Cette interprétation me paraît insoutenable et *Hofmann* est du même avis. Le peuple n'est nullement représenté dans tout ce tableau d'Ésaïe comme rentrant dans sa patrie ; il est établi dans ses villes. Jéhova ne revient point *avec* son peuple, il vient *auprès* de son peuple ; et celui-ci forme si peu son cortège qu'il est au contraire invité à lui préparer les chemins dans la contrée qu'il habite et où son Dieu vient le visiter. Le *désert* auquel le prophète compare l'état moral du peuple, ce sont les plateaux incultes et rocailleux de la Palestine, la partie du pays non labourable. Ce sont là les landes dans lesquelles il faut se hâter de dresser des routes. Car la suprême visite de Jéhova, son avènement messianique, approche. L'image est empruntée à l'usage oriental, d'après lequel un souverain qui veut visiter ses États, se fait précéder d'un courrier, qui invite les populations à préparer les routes.

Le texte dit littéralement : *Une voix d'un criant !* Il n'y a pas de verbe fini ; c'est une exclamation. Le messenger importe si peu que sa personne se confond avec son message. — Les mots : *dans le désert*, peuvent, en hébreu comme en grec, être liés à ce qui précède : « crie dans le désert, » ou à ce qui suit : « préparez dans le désert. » Peu importe ; l'ordre *retentit* là où il doit *s'exécuter*. La préparation consiste à enlever les obstacles intérieurs qui empêchent que Jéhova ne se manifeste dans les cœurs et qu'ils ne par-

ticipient au salut qu'il apporte. Ces obstacles sont énumérés figurément dans ce qui suit. — L'hébreu et les LXX disent, au lieu de *ses sentiers*, les sentiers *de notre Dieu*. Et comme la forme abrégée, substituée par Luc, se retrouve chez Marc et Matthieu, les partisans du système qui établit une relation de dépendance entre nos synoptiques, trouvent ici une preuve décisive en faveur de cette opinion. Mais on comprend fort bien qu'en face de la personne humaine de Jésus, on ait substitué le pronom αὐτοῦ, *de lui*, à l'expression prophétique : *de notre Dieu*. Cette forme s'était fixée dans la narration traditionnelle. Car, comme le dit Weizsäcker<sup>a</sup> c'était ici l'un des textes dont on faisait fréquemment usage dans la démonstration messianique et l'on s'était habitué à le citer ainsi, en l'appliquant à la personne de Jésus.

**3.5 Tout ravin sera comblé, toute montagne et toute colline seront abaissées ; les parties tortueuses seront redressées<sup>b</sup> et les passages raboteux seront aplanis ; 6 et toute chair verra le salut de Dieu.**

Faut-il se contenter d'une application générale des traits du tableau, ou est-il permis de les appliquer en détail, de rapporter, par exemple, les montagnes à l'orgueil pharisaïque des uns, les ravins à combler, à l'indifférence morale et religieuse des autres (les sadducéens), les sinuosités à redresser, aux ruses et aux excuses mensongères des troisièmes (les péagers) ; enfin, les simples aspérités, aux habitudes de péché qui se trouvent chez tous, même chez les meilleurs ? Quoi qu'il en soit, l'intention de la citation est de présenter la repentance comme la condition du salut national et individuel et en même temps comme le but du ministère de Jean. — Le pluriel εὐθείας ; dans trois Mjj., a été substitué au singulier εὐθεῖαν, pour correspondre au pluriel τὰ σκολιὰ. Il faut sous-entendre ὁδόν. — Les futurs dans ce verset sont des promesses qui impliquent une invitation au peuple à travailler dans ce sens.

<sup>a</sup>Untersuchungen, p. 24, note.

<sup>b</sup>T. R. avec 8 A C et 14 Mjj. lit εὐθειαν ; B D Ξ Or. It. : εὐθείας.

Verset 6. Ce changement moral une fois accompli, Jéhova pourra paraître. *Καί* : *et alors* ou *et ainsi*. Le texte hébreu dit : « *Toute chair ensemble verra la gloire de Dieu.* » Les LXX le paraphrasent ainsi : « *La gloire du Seigneur sera vue et toute chair verra le salut de Dieu.* » Ils omettent de traduire le *jachdav*, *ensemble*. Cette paraphrase du traducteur alexandrin, influencée par [Es.53.10](#), est due peut-être à la répugnance qu'il éprouvait à attribuer aux païens aussi bien qu'aux Juifs la vue de la *gloire* de Dieu, tandis qu'il leur concédait sans peine la participation au *salut* divin. Le terme de *salut* a été conservé par Luc ; il convient à l'esprit de son évangile. — C'est par la même raison que Luc a poussé jusqu'à ce verset la citation de la prophétie ; les deux autres évangélistes se sont arrêtés plus tôt.

Versets 7 à 17 : *La prédication de Jean.*

Le discours suivant ne doit point être envisagé comme une prédication spéciale dont Luc nous transmettrait la teneur. C'est le résumé de tous les discours de Jean-Baptiste pendant la période qui précéda le baptême de Jésus. L'imparfait ἔλεγε, *il disait*, et le v. 18 indiquent clairement la pensée de Luc à cet égard. — Ce sommaire contient :

1. Une exhortation publique à la repentance, fondée sur la sainteté et l'imminence du jugement (v. 7-9) ;
2. Des directions pratiques spéciales adressées à chaque classe d'auditeurs (v. 10-14) ;
3. L'annonce de la prochaine apparition du Messie (v. 15-17).

Versets 7-9 : Exhortation à la repentance.

**3.7 Il disait donc aux troupes qui sortaient pour être baptisées par lui : Race de vipères, qui vous a montré le moyen d'échapper à la colère à venir ? 8 Faites donc des fruits conformes à la repentance, et ne vous mettez pas à dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père. Car je vous dis que de ces pierres-ci Dieu peut susciter des enfants à Abraham. 9 Et même, la cognée est déjà mise à la racine des arbres ; tout arbre**

### **donc qui ne produit pas de bons fruits, sera coupé et jeté au feu.**

Quelle émotion ne produirait pas aujourd'hui la prédication d'un homme qui, revêtu de l'autorité d'une mission divine, proclamerait tout à coup l'avènement prochain du Seigneur et l'imminence du jugement ! Telle fut l'apparition de Jean en Israël. — L'expression : *qui sortaient* (v. 7), se rapporte au pèlerinage des populations sortant en foule des endroits habités pour se rendre au désert (comp. 7.24). Dans Matthieu, c'est à une troupe de pharisiens et de sadducéens, qu'est adressée cette même allocution. Il s'agit évidemment, dans cet évangile, d'un fait particulier ; de là l'emploi de l'aoriste ἔειπεν, *il leur dit*, au lieu de l'imparfait de Luc. Weiss trouve que ni dans l'un, ni dans l'autre cas, le ton du discours ne convient bien à la disposition des auditeurs ; car ils paraissent réellement disposés à se repentir puisqu'ils viennent se faire baptiser. Mais Jean lisait dans ces cœurs. Il comprenait — la confession que tous lui faisaient avant le baptême avait pu l'éclairer à cet égard — que cette cérémonie, semblable à ce qu'est pour plusieurs aujourd'hui encore la sainte Cène, était pour la plupart un acte méritoire, sauvant par le fait même sans renouvellement du cœur et de la vie. C'est cette ruse, chef-d'œuvre de la méchanceté naturelle du cœur humain, que Jean caractérise par l'apostrophe : *race, de vipères*. Par là il compare les auditeurs qui viennent à son baptême comme à une cérémonie propre à leur assurer l'entrée du royaume messianique, à des pontes successives de serpents sortant tout vivants du ventre de leur mère. Ce terme sévère est opposé au titre *d'enfants d'Abraham*, et paraît même faire allusion à un autre père, celui que Jésus désigne expressément ailleurs (Jean.8.37-44). Cette expression figurée, ainsi que l'image des *pierres* (v. 8), appartiennent, comme dit Keim, au « langage du désert<sup>a</sup>. » Dans cet essai d'éluder le devoir de la repentance au moyen du signe de la repentance, Jean reconnaît la suggestion d'un conseiller plus habile que le cœur de l'homme ; de là la question suivante : *qui vous a montré ?*... Ἐποδείκνυμι : donner un conseil

<sup>a</sup>Winer, *Healwörterbuch*, dit sur Jéricho : « Ce lieu eût pu passer pour un paradis, sans les serpents venimeux qui y habitaient. »

à l'oreille, suggérer. Le choix de ce terme exclut le sens de *Meyer* : « Qui vous a rassurés, en vous persuadant que votre titre d'enfants d'Abraham vous soustrairait à la colère divine ? » — La *colère à venir* est le grand jugement messianique dont les prophètes avaient si souvent menacé Israël.

Verset 8. La liaison est celle-ci : « Le baptême si mal célébré ne sert de rien. Si *donc* vous voulez réellement échapper, faites. . . » Les *fruits conformes à la repentance* sont ces actes de justice, d'équité, d'humanité, énumérés v. 10-14, dont la pratique consciencieuse, sous le régime de la loi, achemine l'homme à la foi ([Act.10.35](#)). — Mais Jean craint qu'au moment où leur conscience commence à se remuer, ils ne la tranquillisent, en se rappelant leur qualité d'enfants d'Abraham. Μὴ ἄρξῃσθε, littéralement. : « ne commencez pas. . . , » c'est à-dire : « Et dès que ma voix vous trouble, ne vous mettez pas à vous rassurer en disant. » Matthieu dit μὴ δόξῃητε, *ne pensez pas*, forme qui indique plutôt la prétention illusoire. Sur l'usage abusif que faisaient les Juifs du titre d'enfants d'Abraham, voir [Jean.8.38-89](#) ; [Rom.4.1](#) ; [Jacq.2.21](#). C'est à la postérité d'Abraham, sans doute, que sont faites les promesses, mais les ressources de Dieu sont illimitées. Si Israël vient à lui manquer, il peut se créer d'un mot un nouveau peuple. En disant : *de ces pierres-ci*, Jean montre du doigt, les pierres du désert ou des bords de la rivière. Cet avertissement est trop solennel pour n'être qu'une supposition en l'air. Jean connaissait les prophéties ; il n'ignorait pas que Moïse et Esaïe avaient annoncé le rejet d'Israël et la vocation des païens. C'est par cette perspective menaçante qu'il cherche à ranimer le zèle de ses contemporains. La vraie descendance d'Abraham n'est pas celle de la chair ; c'est celle de la foi, comme le développe Paul ([Rom.9.6-8](#)). Le Deutéronome opposait déjà dans le même sens la circoncision de la chair à celle du cœur ([30.6](#)).

Point de fraude du cœur ! Point d'illusion ! car le jugement sera *saint* ; c'est le sens de v. 7-8. Et de plus il est *imminent*, ajoute le v. 9. Donc : pas de renvoi !

Verset 9. Ἦδη δὲ καί : *Et de plus déjà. . . ,* » c'est une forte gradation.



L'image est celle d'un verger rempli d'arbres fruitiers. Jean voit l'invisible cognée appliquée déjà au tronc de chacun de ces arbres. Au premier signal, elle s'enfoncera dans les troncs stériles. Cette image est en rapport avec celle des fruits, au v. 8. Les présents *est coupé, est jeté*, pourraient indiquer l'imminence ; mais ils sont plutôt, je pense, l'expression de l'idée, de la loi inévitable : « Voilà comment on traite de tels arbres. » C'est ici l'emblème du jugement au-devant duquel marche Israël en raison de la venue prochaine du Messie. L'image s'applique à la fois au jugement national, la ruine du peuple, impénitent et incrédule, et au jugement de chaque individu, deux notions qui ne sont point, séparées dans la conscience de Jean. Dans le cas spécial que retrace Matthieu, ce langage mécontenta profondément ceux des chefs du peuple qui étaient venus auprès de Jean. Étaient-ils venus dans l'intention de se soumettre à son baptême ? L'expression de Matthieu ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ βάπτισμα, *venir au baptême*, ne le dit pas aussi expressément que celle qu'emploie Luc en parlant des foules : *pour être baptisés*. Ils étaient probablement indécis ; ils voulaient voir et entendre. Cette allocution foudroyante les décida. Ils se retirèrent indignés et rompirent avec Jean. Ainsi s'expliquent la parole 7.30 : « Ne se faisant pas baptiser par lui, » et le reproche de Jésus 20.5 : « Pourquoi donc n'y avez-vous pas cru ? »

Versets 10-14 : Les directions particulières.

Elles sont introduites par une question adressée à Jean par les foules en général (v. 10) : Qu'est-ce donc que ce fruit de repentance qui doit accompagner le baptême ? Après cela les diverses classes d'auditeurs s'approchent successivement pour réclamer les prescriptions spéciales, appropriées à leur position.

**3.10 Et les foules l'interrogeaient disant : Que ferons-nous<sup>a</sup> donc ?  
11 Lui, répondant, leur disait<sup>b</sup> : Que celui qui a deux tuniques, en donne une à celui qui n'en a point, et que celui qui a de la nourriture fasse**

<sup>a</sup>T. R. avec G K U beaucoup de Mnn. : ποιησομεν ; les autres : ποιησωμεν.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. : λεγει (*il dit*) ; ἅ B C L X quelques Mnn. : ελεγεν (*il disait*).

**de même. 12 Et des péagers vinrent aussi pour être baptisés ; et ils lui dirent : Maître, que ferons-nous ?<sup>a</sup> 13 Et il leur dit<sup>b</sup> : Ne prenez rien au-delà de ce qui est fixé.**

L'imparfait *interrogeaient* implique la fréquente répétition de telles questions (comp. le ἔλεγεν du v. 7). A une question analogue (Act.2.37), saint Pierre répondit bien différemment. C'est qu'à ce moment le règne de Dieu était venu. Quant au précurseur, il se contente provisoirement de réclamer les œuvres propres à *préparer* ses auditeurs au salut. Il ne demande rien d'autre que ces œuvres de justice morale et de bienfaisance humanitaire qui sont conformes à la loi écrite dans le cœur, et qui attestent la sincérité de l'horreur du mal professée dans le baptême et le sérieux amour du bien. Jésus lui-même signale souvent cette disposition comme la vraie préparation à la foi (Jean.3.21 ; 7.17). L'hypocrisie consciente ou inconsciente a des paroles et des pratiques ; la sincérité, qui est sur la voie du salut, a la pratique, les actes. — Il y a de l'hésitation dans la forme ποιήσωμεν (conjonctif délibératif) ; la vraie leçon est plutôt ποιήσομεν, *nous ferons*, qui indique une décision prise.

Verset 11. La leçon reçue λέγει, *il dit*, peut être défendue. — Le χιτῶν, *la tunique*, est le vêtement de dessous, ce que nous appelons la chemise.

Verset 12. Les péagers étaient les employés chargés de retirer les droits d'entrée des marchandises. Le plus souvent c'étaient des chevaliers romains qui affermaient ces sortes de péages et qui en confiaient l'administration à des receveurs indigènes (portitores) ; cependant *Wieseler* croit pouvoir prouver par un édit de César (Jos. *Antiq*, XIV, 5) que chez les Juifs on se passait de l'intermédiaire des financiers romains. Quoiqu'il en soit, les gens qui l'emplissaient cet office étaient profondément méprisés par leurs concitoyens, d'abord parce qu'ils se mettaient au service des maîtres païens, et ensuite parce qu'ils se livraient à toutes sortes de fraudes. Ils

<sup>a</sup>T. R. avec G U et beaucoup de Mnn. : ποιησομέν ; les autres : ποιησωμεν.

<sup>b</sup>Ἰ omet ειπεν προς αυτους (*il leur dit*).

étaient si méprisés qu'on ne les autorisait pas à prêter serment devant les autorités juives.

Verset 13. Le sens de cette réponse est : « Rien d'extraordinaire ! Tout simplement, ne pas dépasser la taxe ! » — Πράσσειν, *faire du gain*.

**3.14 Et les soldats aussi l'interrogeaient<sup>a</sup> disant : Et nous que ferons-nous ?<sup>b</sup> Et il leur<sup>c</sup> dit : N'usez de violence envers personne et n'accusez pas non<sup>d</sup> plus faussement, et contentez-vous de votre paie.**

Ces soldats n'étaient certainement pas des Romains (païens) de la garnison de Judée. C'étaient ou des soldats de l'armée d'Hérode venus de Galilée, ou des gens d'armes chargés de faire la police en Judée. La première recommandation contre la violence répond mieux au premier de ces sens ; la seconde, contre la délation, au second. — Le terme de συκοφαντεῖν désigne étymologiquement l'acte de dénoncer ceux qui emportaient les figes (hors de l'Attique), puis il a été appliqué en général à l'office de délateur. — Le mot διασεῖν paraît être en rapport avec le latin *concutere*, d'où vient aussi notre terme *concussion*. Il désigne les extorsions injustes des employés. Le sens est donc : Ni délation, ni extorsion ! — Par conséquent la voie normale pour arriver à la foi n'est point celle qui passe par les abîmes du mal ; c'est la pratique du bien, tel que nous le connaissons par la conscience et par la loi. Sur cette voie aussi nous apprenons à connaître le règne du péché, par la résistance qu'il produit en nous contre la pratique du bien et par l'impuissance où nous nous trouvons si souvent de le vaincre ; comp. Rom.7. — Quand tout le peuple marchera sur cette voie, il aura vraiment préparé le chemin du Seigneur.

Versets 15-17 : L'annonce du Messie.

**3.15 Et comme le peuple était dans l'attente, et que tous se deman-**

<sup>a</sup>C D It<sup>aliq</sup> : ἐπηρωτησαν au lieu d'ἐπηρωτων.

<sup>b</sup>T. R. avec A G B U : ποιησομεν ; les autres : ποιησωμεν.

<sup>c</sup>B C D L Ξ : αυτοις ; T. R. avec les autres : προς αυτους.

<sup>d</sup>ℵ H Syr. : μηδενα (*personne*), au lieu de μηδε (*et pas non plus*) que lit T. R. avec tous les autres.

daient dans leurs cœurs, à l'égard de Jean, s'il ne serait point le Christ, 16 Jean leur répondit à tous<sup>a</sup>, disant : Quant à moi, je vous baptise d'eau ; mais il vient, celui qui est plus puissant que moi, dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la chaussure : lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. 17 Son van est en sa main et il purifiera<sup>b</sup> son aire, et il amassera le froment dans son grenier, mais il brûlera la paille au feu qui ne s'éteint point.

Ce morceau est commun aux trois synoptiques. Mais le préambule, v. 15, est propre à Luc ; c'est un tableau court et frappant de la fermentation générale et de la vive attente excitée par le ministère de Jean. Le participe προσδοκῶντος, *attendant*, n'a pas pour objet, comme le pense Meyer, la réponse que le peuple attendait de Jean touchant sa personne. Ce participe est absolu : « tout le peuple étant *dans l'attente*. » Tous se demandaient ce qu'annonçaient cette apparition et cette prédication extraordinaires. — L'attente du Messie était vivante dans le cœur du peuple, surtout depuis la domination romaine ; il avait suffi de cette étincelle pour la faire éclater.

Verset 16. La leçon byz. ὅπασσι me paraît devoir être préférée, d'abord parce que cet adjectif est plus rare que πᾶσι, puis parce qu'elle répond mieux à la solennité de ce moment. — La déclaration ici rapportée n'est point la même que celle de Jean.1.26-37. Car celle-ci n'a été prononcée qu'à la suite du baptême du Seigneur et lorsque déjà Jésus était connu de Jean comme le Messie. — Jean déclare ici deux choses : d'abord, qu'il n'est pas le Messie, puis que le Messie le suivra de près. L'article ὁ devant ἰσχυρότερος désigne le Messie comme un personnage universellement connu et attendu. Le comparatif *plus fort* s'explique par l'opposition entre *eau* et *Esprit*. — C'était un office d'esclave que de délier les sandales du maître quand il rentrait (Marc, Luc et Jean), ou bien de les lui *apporter* (βαστάσαι, Matthieu) quand il se disposait à sortir. Marc fait encore mieux ressortir

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 12 Mjj. lit πᾶσιν (*à tous ensemble*) ; ⋈ B L : πᾶσι (*à tous*).

<sup>b</sup>T. R. avec A C D et 15 Mjj. It. Syr. lit και διακαθαρσει... συναξει (*il purifiera... il rassemblera*) ; ⋈ B : διακαθαραι... συναγαγειν (*pour purifier... rassembler*).

la bassesse de cet office par le mot *κύψας*, *en se courbant*. — Le mot *ἰκανός*, *capable*, s'applique ici à la dignité morale ; il en est de même 7.6; 1Cor.15.9. — Le pronom *αὐτός* relève fortement la personne du Messie, en opposition à celle de son précurseur. — La préposition *ἐν*, omise devant *ὑδατι*, *l'eau*, est employée devant *πνεύματι*, *l'Esprit*. C'est que l'eau est un simple moyen ; le datif suffisait. Mais l'Esprit n'est pas un moyen, c'est un libre agent : on baptise avec l'eau, non avec l'Esprit. — *Hofmann* fait remarquer que, si le terme de baptême eût impliqué l'idée d'un plongement complet, la préposition *ἐν*, dans le sens de *dans*, n'eût pu manquer devant *ὑδατι*, *l'eau*. — L'eau est le symbole de la purification objective par le pardon ; l'Esprit opère la purification intérieure, réelle, par la sanctification. Si cette seconde purification ne venait s'ajouter à la première, celle-ci serait bientôt annulée par le maintien delà domination du péché. C'est au Messie qu'est réservé le don de l'Esprit qui consomme le salut.

Au terme d'Esprit Jean ajoute celui de *feu*. Les interprètes modernes appliquent en général cette seconde image au feu des v. 9 et 17, celui du jugement divin. Il y aurait ainsi contraste entre les deux termes Esprit et, feu. Mais dans ce cas, la préposition *ἐν* et l'article *τῷ* ne pourraient manquer devant le second substantif. Etroitement unis, comme le sont ces deux termes, sous l'action de la même préposition et du même article, ils ne peuvent différer que par une nuance<sup>a</sup>. Et cette nuance est aisée à saisir. L'Esprit, le souffle divin régénérateur, s'empare de toute faculté susceptible de servir au bien chez l'homme pardonné, afin de la conserver en la consacrant à Dieu. Le feu désigne aussi l'Esprit, mais au point de vue de son œuvre négative, la destruction chez le fidèle de tout ce qui entraverait la consécration du nouvel homme, de tout ce qui doit périr. Le feu représente donc bien un jugement, mais le jugement bienfaisant qui accompagne la sanctification et complète le salut. Le feu est opposé ici, non

<sup>a</sup>C'est entièrement à tort que *Hofmann* s'élève contre cette observation on se servant d'une parole du grammairien *Kühner* (Gramm. p. 476) ; c'est ce que démontre fort bien *Schanz*.

à l'Esprit, mais à l'eau. Quant au feu du v. 17, c'est l'image du jugement qui détruira ceux qui se seront soustraits à l'action de ce feu salutaire ; aussi est-il expressément distingué de celui-ci par l'épithète d'ἄσβεστον, *qui ne s'éteint point*.

Verset 17. *L'aire*, chez les anciens, était une place découverte où le blé étendu sur un sol durci était foulé par des bœufs ou par un traîneau attelé de bœufs. Après le vannage, le froment était recueilli dans le grenier et la paille brûlée sur place. *L'aire*, dans la pensée de Jean, représente le royaume de Dieu que doit réaliser le Messie ; de fait, ce sera l'Eglise, première apparition historique de ce royaume, où sera recueilli tout l'Israël croyant. — Les éditeurs et interprètes actuels se décident presque tous pour la leçon du *Vaticanus* et du *Sinaiticus* διακαθαῖραι et συναγαγεῖν, *pour purifier, pour rassembler*. Une circonstance cependant aurait dû rendre cette leçon suspecte. C'est que les anciennes versions (Peschito, Itala) et même les versions égyptiennes, qui marchent constamment avec le texte alexandrin, abandonnent dans ce cas ces manuscrits et présentent la leçon byzantine : διακαθαριεῖ et συναξει, *il purifiera, rassemblera*. Le sens aussi aurait dû arrêter les interprètes. Le premier verbe : *purifier*, exprime une idée bilatérale dont les deux aspects sont énoncés dans les deux verbes suivants : *rassembler* (le froment), *brûler* (la paille). C'est là la relation naturelle qu'exprime la leçon byzantine (« il purifiera... et il rassemblera... , mais il brûlera... ») Mais cette relation est effacée dans la leçon alexandrine : « Il a son van dans sa main pour purifier et rassembler... et il brûlera. » Le δι-ά dans διακαθαριεῖ indique l'extension du triage purificateur à toutes les parties de l'aire. Sur ce jugement, voir au v. 9. Ce passage rappelle la parole de Pierre (1Pierre.4.17) : « Le jugement de Dieu commence par sa propre maison. » Le pronom αὐτοῦ trois fois répété (*sa main, son aire, son grenier*) identifie le Messie avec Jéhova, à qui seul, d'après tout l'A. T., appartient la théocratie ; c'est la même intuition que Mal.3.1 (*son temple*).

Versets 18-20 : *Fin du ministère de Jean*.

**3.18** Ainsi Jean, tout en adressant au peuple ces exhortations et d'autres semblables, lui annonçait la bonne nouvelle. **19** Mais Hérode, le tétrarque, étant repris par lui au sujet d'Hérodias, femme de son frère<sup>a</sup>, et de toutes les choses mauvaises qu'il avait faites, **20**<sup>b</sup> ajouta encore à toutes ses autres fautes celle d'enfermer Jean en<sup>c</sup> prison.

Nous trouvons ici une formule de conclusion semblable à celles que nous avons déjà rencontrées précédemment (1.66; 80; 2.40; 52) et auxquelles elle fait suite. C'est la clôture du tableau du ministère de Jean. — L'expression πολλὰ καὶ ἕτερα, *beaucoup et d'autres choses*, confirme ce qu'indiquait déjà l'imparfait *il disait* (v. 7) : c'est que Luc n'a voulu donner qu'un sommaire des prédications de Jean. Le terme εὐηγγελίζετο, littéralement *il évangélisait*, se rapporte à l'élément des promesses messianiques dans ces prédications. Il n'exhortait, ne menaçait pas seulement ; il promettait aussi. Peut-être l'accusatif τὸν λαόν, *le peuple*, est-il l'objet des deux verbes réunis ; car παρακαλεῖν se construit avec les deux accusatifs de la personne et de la chose.

Verset 19. Cet Hérode, souverain de Galilée, est celui dont il a été parlé au v. 1, Hérode Antipas. — Le nom Φιλίππου, *de Philippe*, dans le T. R., est une glose tirée de [Matth.14.3](#) ou [Marc.6.17](#). Ce Philippe, frère d'Antipas, vivait en simple particulier à Jérusalem. Il avait épousé sa nièce Hérodias, petite-fille d'Hérode le Grand. Il avait été déshérité par son père. Hérode Antipas, en se rendant à Home, passa par Jérusalem, où l'ambitieuse Hérodias gagna ses bonnes grâces ; elle l'engagea à l'épouser, et le mariage eut lieu au mépris de la loi après le retour d'Antipas. Hérodias avait de son premier mari une fille nommée Salomé, qui la suivit à la cour d'Antipas et qui devint l'occasion du meurtre de Jean-Baptiste.

Verset 20. Les expressions de ce verset trahissent l'indignation. Le co-

---

<sup>a</sup>T. R. avec A G et 3 Mjj. Syr. ajoute Φιλίππου (*Philippe*), devant του ἀδελφου (*son frère*) ; ce mot est omis dans  $\aleph$  B D et 13 Mjj. It.

<sup>b</sup>Le καὶ devant κατεκλείσεν est omis par  $\aleph$  B D  $\Xi$ .

<sup>c</sup>Le τη devant φυλάκη est omis par  $\aleph$  B et 7 Mjj.

loris hébraïque est évident ; on croit lire un *Vajoseph rajischelach* dans la source du récit de Luc ([Gen.4.2](#)). *Weiss* le reconnaît lui-même (à [20.11](#)). Ainsi seulement s'explique la construction προσέθηκε. . . κατέκλεισεν ou selon l'autre leçon καὶ κατέκλεισεν. Nous exprimerions le ἐπὶ πᾶσι par : « il mit le comble à tous ses crimes. »

Le récit de Luc se distingue de celui des deux autres synoptiques en ce qu'il mentionne à ce moment-ci l'emprisonnement de Jean, tandis que les deux autres y font une simple allusion ([Matth.4.12](#) ; [Marc.1.14](#)) et racontent plus tard le fait dans tous ses détails ([Matth.11.2](#) ; [14.6](#) et suiv. ; [Marc.6.17](#) et suiv.). Luc veut évidemment en finir avec ce qui concerne le ministère de Jean, avant de passer à l'histoire de Jésus. Le récit [7.18](#) a trait en effet à la personne de Jésus plus encore qu'à celle de Jean. — Voir du reste à [4.14](#).

## Sur Jean-Baptiste

### I. Origine du récit.

D'après *Weiss*, Luc a travaillé dans cette partie sur Marc et sur le Matthieu apostolique. Le v. 7 trahit une réminiscence de [Marc.1.5](#) ; et les discours suivants sont empruntés au Matthieu primitif. Mais si Luc a emprunté à Marc le terme ἐκπορεύεσθαι, *sortir*, pourquoi a-t-il omis le détail infiniment plus important mentionné par Marc de la *confession des péchés* qui précédait le baptême ? Et si le résumé des prédications de Jean-Baptiste est tiré de Matthieu, où Luc a-t-il donc puisé le passage si remarquable v. 10 et suiv., qui ne se trouve pas chez Matthieu et pas davantage chez Marc ? Dans un autre document ? Evidemment. Mais ce document ne pouvait contenir uniquement ces quelques lignes ; il devait renfermer le récit entier du ministère de Jean. Et dans ce cas, n'est-il pas naturel d'admettre que c'est la la source réelle de Luc ? Les différences dans le compte-rendu s'expliquent bien plus aisément de cette manière. — Selon *Holtzmann* v. 1-



6 et 7-9 sont tirés du Marc primitif dont Luc a retranché les détails ascétiques sur la vie de Jean, en compensant cette omission par les déterminations chronologiques (v. 1 et 2) et en prolongeant la citation des LXX (v. 5 et 6). Ce système de compensation entre des éléments si disparates conviendrait-il à un écrivain sérieux ? Puis les v. 10-14 seraient tirés d'une source particulière à Luc. Cette source ne renfermait donc que ces quatre versets ? v. 15-17 seraient en partie de l'invention de Luc (v. 15) et en partie tirés du Marc primitif ; enfin v. 18-20 seraient tirés d'un passage du Proto-Marc conservé [Marc.6.17-29](#). Quelle fabrication ! Quelle mosaïque ! Nous voilà ramenés au procédé de composition si bien persiflé par Schleiermacher dans sa critique de l'Évangile primitif d'Eichhorn. Et c'est Luc qui aurait introduit pour le plaisir des oreilles grecques l'hébraïsme du v. 20 !

## II. *La crédibilité du récit.*

Le fait de l'apparition de Jean-Baptiste est constaté en dehors même de nos évangiles par le récit de l'historien juif Josèphe (*Antiq.* XVIII, 5, 1 et 2). Celui-ci raconte comment Hérode Antipas, pour épouser sa belle-sœur Hérodiade, renvoya sa première femme, la fille du roi d'Arabie Arétas, et s'attira par là une guerre qui aboutit pour lui à une terrible défaite. Là-dessus Josèphe ajoute : « Or il y en eut parmi les Juifs qui estimaient que l'armée d'Hérode avait péri par la colère de Dieu, parce qu'il était puni pour avoir fait mourir Jean, surnommé le Baptiste. En effet, Hérode l'avait mis à mort, quoique ce fût un homme juste qui encourageait les Juifs à la vertu et qui leur recommandait d'exercer la justice les uns envers les autres et de pratiquer la piété envers Dieu, puis de venir ainsi à l'eau du baptême. Car c'est ainsi que ce lavage serait agréable à Dieu, s'ils en usaient, non pour expier quelque péché particulier, mais pour obtenir la pureté du corps, vu que l'âme serait déjà purifiée par la justice. Et comme on accourait de toute part, — car les esprits étaient excessivement exaltés à l'ouïe de ces discours, — Hérode, craignant que son éloquence persuasive ne les poussât à quelque révolte — car ils paraissaient prêts à faire tout ce qu'il

leur conseilleraient — estima que le meilleur parti à prendre était, avant qu'il ne suscitât quelque chose, de le prévenir en le faisant mourir. Jean, ayant donc été saisi à cause de ce soupçon, fut envoyé à Machéronte, la forteresse dont nous avons parlé, où il fut mis à mort. Et les Juifs pensaient que c'était pour la punition d'Hérode que son armée avait péri, Dieu étant irrité contre lui. »

L'accord général entre le récit de Josèphe et celui de Luc est évident. Il y a cependant entre les deux un certain nombre de différences qui attestent l'indépendance de celui de Luc et desquelles ressort sa supériorité sur celui de l'historien juif.

1° Luc fait parfaitement ressortir le côté spirituel dans le baptême de Jean : la repentance de la part de l'homme et la promesse du pardon de la part de Dieu. Josèphe fausse tout le point de vue de Jean en lui attribuant, d'après les anciennes notions esséniennes, l'idée que le baptême purifie le corps, à la condition que le baptisé ait auparavant purifié son âme par la justice. Le baptême complète quant au corps la préparation au salut. Lequel a le mieux compris Jean ? Il suffit, comme l'observe *Weiss*, du fait que Jean invitait à un baptême unique, non répété, pour montrer que c'est Luc qui a compris le sens attaché par Jean à ce rite.

2° D'après Josèphe, le motif de l'emprisonnement et du meurtre de Jean fut de nature politique. Luc indique une raison plus profonde et plus secrète de ce crime, raison qui naturellement ne resta connue que des initiés ; ce fut la franchise avec laquelle Jean blâmait son second mariage. Les deux raisons ne s'excluent point. Au contraire, les reproches de Jean dont parle Luc, pouvaient accroître le danger de soulèvement que relève Josèphe. Mais on comprend aisément que le seul motif qu'on laissa circuler dans le public, fut la raison d'Etat qu'indique Josèphe.

3° L'omission de tout élément messianique dans la prédication de Jean est un trait remarquable du récit de Josèphe. Elle est évidemment inten-

tionnelle. Cet historien voulait se réserver la possibilité d'offrir à Vespasien, son impérial protecteur, l'hommage du titre de Messie. Mais ce qui prouve bien que la promesse de l'avènement prochain du Messie avait réellement dans la prédication de Jean la place que lui attribue Luc, c'est cette crainte d'un soulèvement national qu'éprouvait Hérode, d'après Josèphe lui-même. Car, comme l'observe *Weizsäcker*, une révolution n'était à craindre qu'en relation avec le fanatisme messianique.

4° Les araméismes, dont est parsemé le récit de Luc, ne permettent pas de penser à un emprunt fait à Josèphe et sont l'indice d'une source plus ancienne et plus rapprochée des faits.

### III. *Le caractère divin de la mission de Jean.*

Rien de plus incompréhensible au point de vue purement humain que l'apparition et la conduite de Jean-Baptiste. Voici les faits d'après nos quatre récits évangéliques. Un jeune homme sort du désert où il a vécu depuis son enfance et annonce le prochain avènement du Messie. Il invite solennellement le peuple à se préparer à cet événement décisif par un retour sincère à Dieu et à sa loi et par une lustration par laquelle il se déclarera lui-même complètement souillé, mais qui sera pour tout Israélite repentant le gage du pardon de ses péchés et de l'accès au royaume du Messie. Cette prédication à la fois austère et encourageante trouve entrée dans les cœurs ; les foules accourent ; plusieurs même sont disposés à reconnaître Jean pour le Messie. Mais au moment où le Baptiste — c'est le nom que le peuple lui a donné — est arrivé au faîte de la considération publique, se présente un inconnu, plus jeune que lui, sans notoriété, sans apparence. Aussitôt que Jean le voit venir au baptême, il s'efface devant lui ; il lui cède la première place et déclare hautement qu'il ne se sent pas digne de remplir vis-à-vis de lui un office d'esclave. Comment expliquer cette manière d'agir de celui qui était en pleine possession de la faveur populaire envers celui qui survient ainsi, sortant de la plus profonde obscurité ? Ou bien il y a ici une scène de compérage, jouée par deux jeunes charlatans qui ont

comploté de tromper le peuple ; ou bien, s'il est impossible d'élever un pareil soupçon contre l'héroïque censeur d'Hérode, nous devons reconnaître dans ces faits une action divine par laquelle le précurseur avait été appelé, préparé, instruit en vue du rôle qu'il aurait à remplir à l'égard d'un plus grand que lui, action qui, le moment venu, lui a donné la force de faire ce qui coûte le plus à l'homme et de prononcer cette parole sublime : « Il faut qu'il croisse et que je diminue. » M. *Renan*, ne voulant admettre ni l'une ni l'autre de ces deux alternatives, a été réduit à créer d'imagination une histoire absolument nouvelle, que les documents ne justifient point.

On a objecté contre la vérité du récit évangélique que dans ces conditions-là Jésus n'aurait pu désigner Jean, ainsi qu'il le fait plus tard, comme le plus petit dans le royaume des cieux. Jésus va plus loin encore ; il le met au-dessous du plus petit dans ce royaume, parce qu'en réalité Jean n'y est point entré lui-même. Il est demeuré, quant à sa vie intérieure et malgré la lumière supérieure qu'il a reçue, au point de vue de l'Ancien Testament et n'a point accepté l'esprit nouveau dont Jésus a été le porteur. Mais de ce fait, on tire une nouvelle objection : Comment lui qui avait rendu témoignage à Jésus, ne s'est-il pas rattaché à lui ? Rien ne prouve mieux que ce fait inattendu la parfaite vérité de nos récits évangéliques. Nul inventeur assurément, n'eût attribué une telle conduite au précurseur. On se l'expliquera si l'on tient compte de deux faits : 1° La mission que Jean avait à remplir auprès d'Israël tout entier. Il devait à ce peuple son témoignage, et ce témoignage il ne pouvait le rendre efficacement qu'en conservant une position indépendante par rapport à celui qui en était l'objet. Il devait dire : *là !* non : *ici !* 2° Le point de vue de Jean lui-même. Nous le connaissons par le résumé de sa prédication que nous venons d'étudier. Il voyait surtout dans le Messie le *jugé* d'Israël (v. 7-9), celui qui, après avoir purifié la théocratie par le retranchement des rebelles, établirait un nouvel état de choses extérieur, comme l'ancien, mais complètement sanctifié ; et il attendait ce moment pour y entrer lui-même. On conçoit dès lors sa déception,

lorsqu'il vit la marche absolument différente que prenait l'œuvre de Jésus. Voir à 7.18 et suivants. L'in vraisemblance même que l'on reproche au récit évangélique est la meilleure garantie de sa vérité.

## II

### Le baptême de Jésus (3.21-22).

La relation entre Jésus et Jean ressemble à celle de deux astres qui se suivraient dans toutes les phases de leur cours respectif. L'annonce de leurs naissances, leurs naissances, le commencement de leurs ministères publics, leurs morts se succèdent à courts intervalles. Et pourtant ces deux hommes si rapprochés spirituellement par la nature de leur carrière, ne se sont rencontrés qu'une fois en leur vie. La course rapide de l'un a traversé pendant un instant l'orbite de l'autre ; puis ils se sont écartés l'un de l'autre pour suivre chacun sa voie divinement tracée. C'est ce moment unique de leur contact personnel que va nous retracer le récit suivant.

**3.21 Et il arriva que, comme le peuple tout entier était baptisé, Jésus aussi ayant été baptisé et priant, le ciel s'ouvrit 22 et l'Esprit saint descendit sous une forme corporelle, comme<sup>a</sup> une colombe, sur lui, et il y eut une voix du ciel<sup>b</sup> : Tu es mon Fils bien-aimé ; en toi j'ai mis mon bon plaisir<sup>c</sup>.**

Ce récit fait suite, non à v. 18-19 (l'emprisonnement de Jean), qui était une anticipation, mais au morceau v. 15-17, qui décrivait l'attente du peuple

<sup>a</sup>Au lieu de ωσει (*comme si*), ἅ B D L lisent ως (*comme*).

<sup>b</sup>Le mot λεγουσαν (*disant*), dans le T.R. est omis par ἅ B D L It.

<sup>c</sup>D It. ajoutent υιος μου ει συ εγω σημερον γεγεννηκα σε (*tu es mon fils ; je, t'ai engendré aujourd'hui*).

à la suite des promesses messianiques du précurseur. La voix de Jean a retenti jusqu'en Galilée ; la population facilement inflammable de cette province s'émeut et accourt à son baptême, et Jésus ne se soustrait point, mais se joint à ce mouvement national. — *Meyer* et *Bleek* donnent à l'aoriste βαπτισθῆναι un sens passé par rapport à la venue de Jésus : « Il arriva que, lorsque tout le peuple *eut été baptisé...*, » comme si Luc voulait dire que Jésus vint le dernier de tous. Mais l'aoriste n'implique nullement ce sens, et la proposition ἐν indique bien plutôt la simultanéité des deux faits : « Et il arriva que, comme tout le peuple se faisait baptiser, Jésus s'étant aussi fait baptiser et priant... » Il ne faut pas non plus conclure avec *Meyer* de l'expression de Luc que tout le peuple assista à cette scène du baptême de Jésus. Quelle exagération n'y aurait-il pas dans l'expression : « la nation tout entière ! » Il est bien plus vraisemblable que Jésus choisit un moment où il pouvait se trouver seul ou presque seul avec le Baptiste. Ce qui le confirme, c'est que Jean dit plus tard au peuple : « Il en est un au milieu de vous que *vous* ne connaissez point ; c'est celui-là... » ([Jean.1.26](#)). Jean le connaît, mais non le peuple.

Les deux expressions ἐν τῷ βαπτισθῆναι et Ἰησοῦ βαπτισθέντος n'expriment pas seulement une simultanéité chronologique, mais aussi une relation morale. C'est l'impulsion imprimée à tout le peuple qui décida l'arrivée de Jésus (ἐν τῷ...); le baptême du peuple ayant lieu, celui de Jésus en résulte comme sa conséquence naturelle (le participe καὶ βαπτισθέντος au lieu d'un nouveau verbe fini). Si Jésus ne se fût pas uni au peuple en ce moment décisif, il eût donné par là un démenti à la solidarité qu'il avait contractée avec Israël par la circoncision et avec l'humanité par l'incarnation. Le baptême de Jean était l'inauguration du règne messianique ; le Messie n'y pouvait manquer.

Luc mentionne ici un fait omis par les autres synoptiques, *la prière de Jésus* au sortir de l'eau (καὶ προσευχομένου). Ce détail donne aux manifestations surnaturelles qui vont suivre le caractère particulier d'un exau-

cement. Quand Jésus dira plus tard : « Celui qui cherche trouve... » (11.10), nous comprendrons de quelle expérience personnelle ce précepte est tiré. En ce moment, il a cherché et il a trouvé ; il a demandé et il a reçu ; il a heurté et la porte s'est ouverte.

Cette prière n'était pas un soupir purement personnel. Elle était l'organe de l'aspiration du vrai Israël. Déjà elle avait trouvé son expression dans le soupir d'Ésaïe (Es.64.1) : « Oh ! que tu fendisses les cieux et que lu descendisses ! » C'était le soupir de l'humanité tout entière qui, semblable à un sol desséché, avait soif de la pluie du ciel. Aussi n'est-ce pas seulement pour Jésus, mais aussi pour elle qu'il a été répondu à la prière du Seigneur.

Les trois faits miraculeux qui suivent, l'ouverture du ciel, la venue de l'Esprit, la voix divine, sont racontés par Luc comme appartenant à la réalité objective (ἐγένετο, *il arriva*). Marc et Matthieu les racontent comme ayant été l'objet de l'aperception de Jésus. *Bleek* attribue cette aperception à Jean-Baptiste seul et allègue le quatrième évangile, où le précurseur raconte ces faits en disant : *J'ai vu* (ἑώρακα), comme si cela signifiait qu'il a vu seul. Mais dans quel but le précurseur s'exprime-t-il ainsi ? Pour légitimer le témoignage messianique qu'il rend à Jésus. Il n'y a donc aucune raison de penser qu'il prétende par là avoir vu *seul* ; il affirme seulement que lui, il a vu, *réellement* vu. Cela n'exclut point qu'un autre n'ait vu avec lui, comme Marc et Matthieu l'affirment évidemment de Jésus<sup>a</sup>. Le vrai rapport entre nos narrations est donc celui-ci : D'après Matthieu et Marc, Jésus a vu ; d'après le quatrième évangile, Jean aussi a vu. Et comme deux personnages peuvent difficilement être hallucinés en même temps et de la même manière, cette double aperception doit avoir eu pour fondement un fait objectif, comme le dit Luc. *Weiss*, partant de l'idée que la vision est un mode de révélation trop imparfait pour avoir place dans la vie de Jé-

---

<sup>a</sup>Je ne puis comprendre comment M. de Pressensé peut dire d'après *Bleek* : « Matthieu et Marc disent expressément que ce fut lui (Jean-Baptiste), qui vit la colombe. » (*Vie de Jésus* 7<sup>e</sup> éd.. p. 313). Qu'on relise les textes de Matthieu et de Marc.

sus, suppose que le Matthieu apostolique attribuait la vision uniquement à Jean, mais que Marc, puis à sa suite l'auteur de notre Matthieu canonique l'ont attribuée à Jésus. Mais comment cet auteur aurait-il abandonné la source apostolique pour suivre Marc, en opposition à son document principal? S'il est vrai que, jusqu'au moment de son baptême, Jésus a crû en *sagesse*, comme tout autre homme, il y a lieu de supposer qu'il a traversé tous les stages successifs de la connaissance humaine, et par conséquent aussi celui de la révélation prophétique à laquelle la forme de la vision, de la θεωρία πνευματική (Origène), appartient comme élément ordinaire.

Les trois faits racontés doivent avoir eu à la fois un côté spirituel et un côté sensible, ce qui ne signifie pas extérieur. Vrai homme, Jésus était soumis aux mêmes conditions que nous, quant à l'aperception des faits spirituels. Pour arriver pleinement à sa conscience, le fait révélé devait revêtir une forme sensible, non pas nécessairement sensible pour ses organes corporels, mais bien pour son sens interne. Jean également ne pouvait rendre témoignage de ce fait spirituel qu'autant qu'il était associé à cette manifestation symbolique, accordée à Jésus lui-même. Au sortir de l'eau, Jésus prie, le regard tourné en haut. A ce moment, la voûte céleste se déchire à ses yeux. Comme la voûte azurée n'est qu'une apparence, il est évident que ce déchirement ne peut être que la représentation symbolique, pour son œil interne, de la communication qui s'établit désormais entre la pensée divine et la sienne. Dieu lui assure la révélation parfaite. Comp. pour le symbole Ez.1.1, et pour son sens la parole de Jean-Baptiste, Jean.3.34-35.

Du sein de cette profondeur céleste dans laquelle son regard pénètre, Jésus voit descendre une apparition lumineuse, ayant la forme d'une colombe. C'est pour son aperception interne le symbole de la communication de l'Esprit par la force duquel il réalisera la pensée divine. Le partie, ὡς, *comme*, chez les alex., ou ὡσεὶ, *comme si*, chez les byz., indique qu'il s'agit d'une simple ressemblance. On a cherché l'analogie de ce symbole avec l'Esprit saint soit dans le caractère de la colombe (εἶδεν ὡς), soit dans celui



de son vol (καταβῆναι ὥς). Dans le premier cas, on pense à la parole de Jésus [Math.10.16](#) ; l'on rappelle que la colombe est « l'animal de la simplicité et de l'innocence » (*Tertullien*) ; « l'oiseau qui se distingue par sa simplicité pacifique, dénuée de toute méchanceté » (*Hofmann*) ; « l'emblème de la douceur et de la pureté » (*Keil*). Dans le second cas, on pense au caractère doux de ses mouvements (*Bleek*), que l'on fait contraster soit avec ceux de l'aigle, représentant du jugement (*Volkmar*), soit avec la rapidité de l'éclair ou la violence de l'ouragan (*Weiss*). Ces analogies répondent-elles suffisamment à l'élévation du fait divin ici représenté ? J'en doute. Une parole talmudique nous met peut-être sur une meilleure voie. *Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut columba, qæ incumbit pullis suis neque eos tangit*, est-il dit *Chagiga*, 15, 1, en rapport avec [Gen.1.2](#). Si cette comparaison de l'Esprit, planant sur les eaux du chaos pour en faire sortir un monde lumineux avec une colombe couvant ses petits, était familière à l'esprit juif, elle nous présente un meilleur moyen d'explication. L'Esprit divin descendant sur Jésus, cet homme dont il veut faire sortir une humanité spirituelle, se revêt pour l'intuition de Jésus et de Jean de la forme d'une colombe aux ailes étendues, planant, sur la tête du Messie, comme autrefois sur la matière d'où allait surgir le monde.

Quoi qu'il en soit, ce qui est ici le trait essentiel, c'est la forme organique dont se revêt l'Esprit. Par là, il se présente comme une totalité indivisible. A la Pentecôte, il apparaît en langues de feu divisées (διαμεριζόμενοι γλῶσσαι) qui se posent, chacune sur la tête d'un des assistants. C'est le symbole des dons différents répartis entre les croyants. Ici, le don est un, parce qu'il est complet. C'est de cette vue à laquelle il a été associé, que le précurseur a tiré son témoignage [Jean.3.34](#) : « Il ne lui donne pas l'Esprit *par mesure* » (ἐκ μέτρου) comme aux prophètes ou aux croyants. C'est l'habitation complète et permanente (μένον ἐπ' αὐτόν, Jean), l'inspiration parfaite, — *Lücke*, *de Wette* et d'autres pensent que ce symbole est celui d'un fait originaire qui a commencé avec la vie de Jésus, l'habitation du

Saint-Esprit en lui. Mais ce n'est point là l'idée à laquelle conduit le terme *de descendre*. Cette expression fait penser, comme le reconnaît *Reuss*, à une communication nouvelle et actuelle faite à Jésus. L'Esprit est donné en ce moment dans sa plénitude à celui qui doit le répartir plus tard parmi les siens ; comp. 4.1 : « Jésus, rempli du Saint-Esprit, s'en alla. »

Le troisième phénomène : la voix divine. Par le moyen de communication le plus direct, le plus personnel et le plus intime, celui de la parole, Dieu révèle à Jésus la relation absolument, unique qui existe entre eux. D'après Luc, probablement aussi d'après Marc (leçon alex.), l'allocution divine s'adresse à Jésus : « *Tu es... ; en toi...* » Chez Matthieu, elle est à la 3<sup>me</sup> personne. C'est une déclaration *sur* Jésus, adressée par conséquent, à un tiers qui ne peut être que Jean-Baptiste. Cette différence n'est pas une contradiction. Elle s'explique si l'on admet, que la communication divine s'est adressée directement à la conscience de Jésus et que le précurseur a été associé à la connaissance de ce fait intime. — Le titre de *Fils* ne peut être identifié ici (pas plus qu'ailleurs) avec celui de Messie. Dieu ne veut évidemment pas dire : « Tu es mon Messie bien-aimé. » La relation si fréquente entre les termes de *Père* et de *Fils* dans la bouche de Jésus force à voir dans le mot *Fils* non la notion d'une charge, mais celle d'une relation personnelle. *Weiss* le reconnaît et donne au terme de *Fils* ce sens : l'objet de l'amour infini du Père, de sorte, que ce titre de *Fils* serait entièrement expliqué par l'expression de *bien-aimé*, et n'aurait point trait à une relation d'essence entre Dieu et Jésus. Jésus serait *Fils* parce qu'il est aimé, non l'inverse. Mais dans ce cas-là, les deux termes seraient tautologiques. Quand un homme dit : mon fils bien-aimé, il n'identifie point ces deux termes ; il pose à la base la relation de nature, celle de fils, et il y rattache, comme conséquence et comme privilège, la relation de sentiment, celle de bien-aimé. Jean l'a bien compris ainsi. Car, faisant allusion à cette déclaration divine dans son dernier discours, il dit ([Jean.3.35](#)) : « Le Père aime *le Fils* ; » il l'aime parce qu'il est le *Fils*, et non il est le *Fils* parce que le Père l'aime. Les

mots suivants dans le discours du précurseur : « Il lui a tout remis entre les mains, » sont la paraphrase de ceux qui suivent : « *En loi j'ai mis mon bon plaisir.* » Objet de l'approbation absolue de Dieu, le Fils est aussi l'objet de sa confiance illimitée. L'εὐδοκία, *le bon plaisir* divin, désigne le sentiment parfaitement satisfait de Dieu en contemplant le Fils. Le Fils est, si l'on ose ainsi dire, l'idéal du Père réalisé. Aussi est-ce par lui qu'il a créé toutes choses, à lui qu'il cherche à conduire toutes choses. Tout ce qui est aimé, est aimé en lui (Eph.1.4,10). — Justin, plusieurs Mss. de l'Itala, et le *Cantabrigiensis* ajoutent ici la parole du Psaume 2 : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » C'est une interpolation évidente provenant probablement d'une annotation marginale de ce parallèle dans quelque manuscrit.

C'est ici l'heure décisive dans la vie de Jésus. Le problème de son existence si différente de celle de tous les autres hommes, ce mystère qui avait dû le préoccuper si souvent, se résout pour lui. La douceur ineffable de sa relation avec Dieu, qui n'avait été qu'une expérience de sentiment, s'explique pour lui par la révélation qui lui est accordée de sa relation d'essence avec Dieu. Il pourra commencer dès maintenant à rendre témoignage de ce qu'il est. Il pourra parler au monde de la grandeur du don que Dieu fait aux hommes en sa personne et inviter les pécheurs à venir à lui comme à Dieu même. Son ministère tout entier ne sera que le déploiement du trésor qu'il a reçu en ce moment. Il s'est senti pressé comme Fils dans les bras du Père. Il peut désormais dire aux hommes : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique. »

## Sur le Baptême de Jésus

Nous avons à considérer 1° le sens du fait ; 2° la relation entre les récits dans lesquels ce fait nous a été retracé.

I. Les exégètes modernes ont compris de bien des manières différentes

ce qui s'est passé au baptême de Jésus. *Strauss* a vu dans cet acte une confession de péché de la part de Jésus. *Schleiermacher* a pensé qu'il avait voulu honorer le ministère et le baptême de son précurseur. *Meyer* croit que son intention était de provoquer le témoignage que Jean devait rendre à sa dignité messianique ; *Weizsäcker* et *Keim*, qu'il venait faire acte de consécration volontaire au service et au triomphe du règne de la justice ici-bas. *Weiss* y voit le signe de la rupture de Jésus avec son genre de vie précédent et avec toutes ses anciennes relations domestiques et sociales, son acte d'entrée dans une vie nouvelle. *Wittichen*, renchérisant sur cette idée et la combinant avec celle de *Strauss*, pense que, du point de vue de cette phase nouvelle, Jésus a envisagé son passé solitaire et inactif' pour le règne de Dieu comme quelque chose de fautif et qu'il est venu se purifier dans le baptême. Aux yeux de *Lange*, Jésus, en vertu de son incarnation et de sa vie parmi les hommes pécheurs, avait contracté une souillure impersonnelle, semblable à la souillure lévitique résultant de l'attouchement d'un mort, et il est venu se consacrer à mourir pour cette souillure collective. *M. Gess* admet que Jésus, en venant se faire baptiser, s'est consacré à la mort pour les hommes et qu'en vertu de cet acte il a reçu l'esprit de la charge messianique, le don nécessaire pour remplir jour par jour la tâche qu'il allait entreprendre. Ainsi à peu près aussi *Kahn* et *Luthardt*. — Aucune de ces explications ne me paraît répondre complètement au sens que donnent à cet acte les documents bibliques. Celle de *Strauss* est en contradiction ouverte avec toute l'histoire de Jésus. La conscience de Jésus se montre dans toute sa vie exempte de remords et même de regrets. Celle de *Schleiermacher* attribue à l'acte de Jésus un caractère purement démonstratif qui n'est pas suffisamment sérieux. Il en est de même de celle de *Meyer*. La prière de Jésus et les faits suivants prouvent que Jésus vient réellement chercher quelque chose pour lui-même. C'est ce dont ne tiennent pas non plus suffisamment compte les explications de *Keim* et de *Weizsäcker*. On ne saurait comprendre comment *Weiss* peut envisager l'adieu de Jésus à sa famille et à son atelier et son entrée dans l'œuvre messianique comme

quelque chose d'analogue à la mort et à la résurrection figurées, selon lui, par le baptême ; encore bien moins comment *Wittichen* peut croire que Jésus a regardé son humble manière de vivre jusqu'à ce moment comme entachée de culpabilité ; ne devait-il pas attendre l'appel de Dieu pour l'échanger contre sa tâche messianique ? L'idée admise par *Lange* d'une souillure contractée par le contact avec l'humanité pécheresse appartient au point de vue extérieur et légal de l'ancienne alliance ; le péché dans la nouvelle est toujours quelque chose de moral, c'est-à-dire d'intérieur et de personnel. — D'après l'opinion de *Gess*, Jésus à son baptême, en se consacrant à la mort pour l'humanité, demande et reçoit vraiment quelque chose. Mais ce *quelque chose* ne me paraît pas être compris par cet éminent théologien dans toute son ampleur. D'après lui, Jésus se connaissait déjà comme le Fils unique de Dieu, le Logos. Sans cette connaissance de lui-même, il n'aurait pu songer à accomplir une tâche comme celle qu'il allait entreprendre. Il possédait également l'Esprit en tant que principe de la vie spirituelle. Ce qu'il a demandé et reçu, c'est donc uniquement le secours nouveau dont il avait besoin pour l'œuvre supérieure qu'il avait à accomplir, l'esprit de l'office messianique<sup>a</sup>. Je doute que cette idée suffise à rendre compte du fait dans sa plénitude. Dans un être tel que Jésus, chez qui tout est esprit et vie, l'office rempli peut-il être séparé de la vie personnelle ? N'est-il pas l'émanation de celle-ci, l'atmosphère même de la personne ? Cette nouvelle puissance de se donner qui va se manifester en Jésus, n'est-elle pas l'indice d'une nouvelle manière de se posséder ? Il résulte de là que le baptême, qui a été le signal du commencement de son travail messianique, a dû être aussi celui d'une transformation profonde dans sa propre vie intérieure. Et n'est-ce pas ce que disent les récits évangéliques ? D'après M. *Gess*, Jésus se savait déjà le Fils unique de Dieu ; Dieu vient seulement le lui confirmer. Mais Dieu viendrait-il parler à un être pour lui dire ce qu'il sait déjà ? Le Saint-Esprit habitait déjà en Jésus ; il s'opère seulement

---

<sup>a</sup>Voir le développement de cette idée dans (*Christi Person und Werk* (2<sup>e</sup> éd. t. III, p. 377-382.)

chez lui un progrès dans cette possession. Mais l'expression : *descendre sur lui*, se justifie-t-elle bien à ce point de vue ? Il faut aller plus loin et avoir le courage de suivre jusqu'au bout la conception biblique de l'humanité du Sauveur. Sans aller jusqu'à dire avec Cérinthe qu'au baptême le Christ céleste est venu s'unir au Juif Jésus, nous devons reconnaître que la relation de Jésus avec l'Esprit divin a été transformée à ce moment. L'Esprit avait agi pour appeler la personne de Jésus au développement de l'existence ; l'Esprit avait dirigé et dominé ce développement ; toute la vie personnelle de Jésus s'était déployée sous son influence. Mais le moment était venu où, en vue de l'œuvre qu'il allait accomplir, cette vie personnelle de Jésus, sa volonté la plus intime, devait s'identifier avec l'Esprit saint lui-même. L'Esprit avait agi sur lui : Jésus s'était constamment livré à son action ; le terme et, pour ainsi dire, la récompense de cette constante fidélité devait être maintenant l'union indissoluble de l'Esprit avec son moi. C'est pourquoi il n'est pas parlé dans les évangiles de l'action de l'Esprit *sur* Jésus, depuis son baptême<sup>a</sup> ; il est *en* lui. C'était le fruit de trente ans de soumission volontaire à son action. C'était la réalisation de la destination de l'âme humaine, cette fiancée de l'Esprit dont toute l'existence précédente tendait à l'union avec lui. C'était le commencement de l'ère de la vie spirituelle pour l'humanité, qui n'avait parcouru jusqu'ici que les phases de la vie psychique, malgré les influences incessantes que l'Esprit divin avait exercées sur elle, surtout au sein du judaïsme.

On ne me paraît pas comprendre complètement le fait du baptême, si l'on n'y voit qu'un facteur de l'activité messianique de Jésus, et non en

---

<sup>a</sup>Excepté dans le récit qui suit immédiatement, 4.1 et parall.

même temps une phase de la vie de l'humanité<sup>a</sup>. Quant à la notion de mort et de résurrection que l'Écriture attache au baptême, elle s'applique sans peine à celui de Jésus : il donne sa vie psychique pour la recevoir à chaque instant transformée en vie spirituelle.

## II. *Les récits du baptême.*

1° Remarquons d'abord que dans nos trois synoptiques, ils occupent avec celui de la tentation la même place dans le cadre général du ministère de Jésus. Cette place avait donc été assignée dès l'abord à ces faits fondamentaux dans la tradition apostolique. — La teneur des récits est assez semblable pour qu'on puisse les dériver de cette source commune, et en même temps assez différente pour qu'on ne puisse les faire procéder l'un de l'autre ou d'un même document : chez Matthieu et chez Marc, la vision attribuée à Jésus ; chez Marc, l'expression : *les cieux fendus* ; chez Luc, la prière de Jésus ; enfin chez Marc et Luc la parole divine à la seconde personne, chez Matthieu à la troisième. Cette dernière différence surtout ne peut s'expliquer par l'arbitraire d'un copiste reproduisant un document où se trouvait l'autre forme. Une parole donnée pour être celle de Dieu même n'aura pas été volontairement modifiée.

2° Nous avons ici, comme dans les récits de l'enfance, l'occasion de comparer la sobriété et la simplicité de la tradition apostolique avec d'autres narrations anciennes qui les ont suivies de plus ou moins près. Justin Martyr, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, raconte (*Dial.* 88 et 103) que, « lorsque Jésus fut descendu dans le Jourdain, un feu s'alluma dans le fleuve ; et comme Jésus sortait de l'eau, le Saint-Esprit descendit sur lui ; puis quand il fut remonté

---

<sup>a</sup>Cette conception du baptême qui était le fond vrai de l'idée de Cérinthe, me paraît avoir été exposée pour la première fois dans les temps modernes par M. F. de Rougemont dans son ouvrage trop peu remarqué : *Christ et ses témoins*. Les raisons alléguées par M. Gess contre la manière de voir que je viens d'exposer, ne me paraissent nullement décisives. Quant au passage 1Cor.15.46, je l'applique comme lui dans le contexte à la résurrection des corps. Mais il exprime une loi générale, et cette loi j'ai cru la retrouver dans les deux grandes phases de la vie de Jésus : avant le baptême, (τὸ ψυχικόν) et après le baptême (τὸ πνευματικόν). Voir mes *Etudes bibliques*, t.1. p. 55-58.

*du fleuve*, la voix dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » — Dans *l'Évangile des Nazaréens*, que Jérôme avait traduit<sup>a</sup>, la mère et les frères de Jésus l'invitent à aller se faire baptiser par Jean. Il répond : « En quoi ai-je péché et pourquoi irais-je me faire baptiser par lui, — à moins que peut-être cette parole que je viens de dire ne soit l'effet de l'ignorance ? » Plus tard, la voix céleste lui adresse ces paroles : « Mon fils, dans tous les prophètes, j'ai attendu ta venue pour prendre en toi mon repos ; car c'est toi qui es mon repos ; tu es mon fils premier-né, qui règnes éternellement. » — Dans la *Prédication de Paul*<sup>b</sup>, Jésus confesse réellement ses péchés à Jean-Baptiste, comme tous les autres Juifs. — Dans la récitation ébionite de *l'Évangile des Hébreux*, citée par Epiphane<sup>c</sup>, une grande lumière environne le lieu où Jésus vient d'être baptisé : puis la plénitude du Saint-Esprit entre en lui sous la forme d'une colombe, et la voix divine lui dit : « Tu es mon Fils bien-aimé ; en toi j'ai mis mon bon plaisir. » Elle reprend et ajoute : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Dans ce même évangile, le dialogue entre Jésus et Jean, que Matthieu raconte avant le baptême, est placé après. Jean, après avoir vu les signes miraculeux, dit à Jésus : « Qui es-tu donc ? » La voix divine répond : « C'est ici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon bon plaisir. » Jean tombe à ses pieds, et lui dit : « Baptise-moi ! » Et Jésus lui répond : « Laisse cela. » Qui pourrait méconnaître la différence entre ces récits et notre tradition biblique ? C'est la distance de la légende à l'histoire.

---

<sup>a</sup>*Adv. Pel.*, 3, 1.

<sup>b</sup>Voir *De rebaptismate*, dans les Œuvres de Cyprien. Grabe *Spicil.*, t, I, p. 69.

<sup>c</sup>*Hær.* XXX, 13.



### III.

## La généalogie de Jésus (3.23-38).

On est surpris de trouver ce document à cet endroit du récit. Dans Matthieu, il forme l'en-tête de toute la narration, ce qui paraît plus naturel. Mais cette différence s'explique sans peine. Au point de vue de la dignité messianique de Jésus, qui est la pensée dominante du premier évangile, sa filiation davidique avait, une importance capitale, tandis que Luc écrivant en vue de lecteurs païens, la personne de Jésus et son œuvre lui importaient plus que sa relation théocratique. C'est pourquoi il place la généalogie de Jésus au moment où sa personne se dégage nettement du milieu obscur dans lequel il avait vécu et où il devient *lui* (αὐτός, v. 23). C'est ainsi que dans l'Exode la généalogie de Moïse est placée, non à l'entrée de son histoire, mais au moment où il paraît sur la scène et se présente devant Pharaon (Ex.6.14 et suiv.). *Holtzmann* dit (p. 114) : « Luc place la généalogie en cet endroit parce qu'il ne s'est pas encore trouvé dans le récit de place convenable. » Mais Luc ne compose pas si négligemment. Avant de franchir le seuil qui sépare le passé de l'humanité de l'ère nouvelle, qui commence pour elle avec le ministère de Jésus, Luc jette encore un coup d'œil sur ce passé qui vient de finir et le récapitule dans ce document que l'on peut appeler le registre mortuaire de l'humanité première.

On remarque une seconde différence, quant à la forme, entre les deux généalogies. Matthieu remonte, tandis que Luc descend le cours des générations. La forme de Matthieu est conforme à celle des actes publics où les noms s'inscrivent graduellement au fur et à mesure des naissances. La forme de la généalogie chez Luc est celle d'un document privé, composé exprès en vue de l'individu qu'il concerne spécialement, ce qui n'empêche pas que ce document ne soit extrait aussi des actes publics.

Existait-il réellement des tableaux généalogiques au temps de Jésus ? On a allégué contre cette supposition le passage suivant de *Julius Africanus*, cité par Eusèbe (*H. E. I.*, 7 ; éd. Læmmer) : « Hérode, sentant qu'il n'appartenait pas lui-même aux anciennes familles Israélites, fit brûler tous leurs documents généalogiques. » Mais ou bien c'est là une accusation contournée, due à la haine que l'on éprouvait, pour ce roi, ou bien, si l'ordre fut réellement donné, il ne fut exécuté que d'une manière très restreinte. Les termes mêmes de ce rapport ne lui donnent d'ailleurs qu'une portée relative (« les anciennes familles »). Nous connaissons toute une série de faits qui servent à constater l'existence de registres soit publics, soit privés, longtemps encore après le règne d'Hérode. L'historien Josèphe rapporte sa propre généalogie « telle qu'il l'a trouvée consignée dans les tableaux publics » (ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις... ηῦρον. Dans son livre *contre Apion* (1, 7), il dit : « De tous les pays où nos sacrificateurs sont dispersés, ils envoient à Jérusalem, en vue de l'inscription de leurs enfants, des actes contenant le nom des parents et, des ancêtres et contresignés du nom des témoins. » Ce que l'on faisait pour les familles sacerdotales se faisait sans doute aussi pour les différentes branches de la famille royale, d'où devait sortir le Messie. Certains faits confirment cette conclusion. D'après le traité *Bereschit Rabba*, le rabbin Hillel (trente ans avant l'ère chrétienne) parvint à prouver par les documents généalogiques que, tout pauvre qu'il était, il descendait de David. Le mari de Marie, Joseph, lorsqu'il se rendit à Bethléem pour se faire inscrire avec elle, devait naturellement posséder la preuve écrite de son origine davidique. A la fin du I<sup>er</sup> siècle, les petits-fils de Jude, frère de Jésus selon la chair, furent, au dire d'Hégésippe, dénoncés, appelés à Rome et interrogés par Domitien, parce qu'ils descendaient de la race de David, d'où l'on prétendait que devait sortir le Messie. Leur généalogie était donc bien établie. Nous constatons le même fait à l'égard d'autres tribus moins importantes, celles d'Asser et de Benjamin, par exemple, d'où descendaient Anne, la prophétesse (2.36), et l'apôtre saint Paul (Ro.11.1). Il n'y a donc rien d'in vraisemblable à ce que la généalo-

gie de Jésus ait pu être officiellement constatée<sup>a</sup>.

**3.23 Et il était, lui Jésus, âgé d'environ trente ans quand il commençait<sup>b</sup>, étant fils<sup>c</sup>, comme on le pensait, de<sup>d</sup> Joseph, d'Eli...**

On pourrait être tenté d'entendre la leçon alex. ἀρχόμενος ὡσεὶ... dans ce sens : « Commencant environ ses trente ans. » Mais il eût fallu un εἶναι devant ἐτῶν τριάκ ou bien ἔτους τριακοστοῦ. Puis le ὡσεὶ ne conviendrait pas à une indication si précise. Dans les deux leçons, le ἀρχόμενος, *commençant*, ne peut donc se rapporter qu'au commencement de l'activité publique de Jésus : « dans les premiers temps après son baptême » (*Wieseler*). Ce sens se rattache très naturellement au récit du fait précédent, qui était comme une cérémonie d'inauguration ; comp. pour le sens de ἀρχεσθαι Act.1.22; 10.37. — Si l'on date la quinzième année du règne de Tibère, où Jean commença son ministère (3.1), de l'année où Auguste associa Tibère à la souveraineté et qu'on évalue à quelques mois la durée de l'activité de Jean jusqu'au baptême de Jésus, celui-ci devait avoir à ce moment précisément trente ans. Mais si l'on compte cette quinzième année depuis la mort d'Auguste, Jésus avait dans ce cas à peu près trente-deux ans, ce qui rentre encore dans le : *environ trente ans*, de Luc (voir à 3.1). — Les anciens envisageaient la trentième année comme le point, culminant, l'ἀκμὴ de la vie humaine au point de vue physique et intellectuel ; comp. Xénophon (*Mémor.* 1) et Denys d'Halicarnasse (*Hist.* 4, 6), cités par *Wieseler* (*Beiträge*, etc., p. 165 et 166). En Israël, les Lévites commençaient leur service à vingt-cinq ou trente ans (Nomb.8.24; 14.3). Jésus devait offrir à l'Esprit saint un agent parfait à tous les points de vue.

<sup>a</sup>Comp. le travail de M. Wabnitz, *Revue théologique*, juillet 1874 ; Delitzsch, *Jesus und Hillel*, p. 10.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. : ὡσεὶ ἐτῶν τριάκ. ἀρχόμενος ; Ἕ B L X It. : ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκ.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. place υἱος après ὡς ἐνομιζέτο (*étant comme on le pensait, fils de*) ; Ἕ B L Or. le placent avant (*étant fils, comme on le pensait, de*). Origène le place même une fois avant ὦν (υἱος ὦν).

<sup>d</sup>H Γ lisent του devant Ἰωσήφ.

Le participe ὄν, *étant*, ne peut s'expliquer ici par aucune des trois relations (*lorsque, parce que ou quoique*) qui rattachent, ordinairement un participe au verbe fini. Aucune des trois ne conduit à un sens raisonnable. Ce manque de cohésion logique est l'indice d'une soudure due à la plume de Luc et par laquelle il a relié à son récit le document généalogique emprunté évidemment à une source spéciale. Cette soudure qui commence au mot ὄν, *étant*, où finit-elle ? Il est hors de doute que les mots ὡς ἐνομίζετο, *comme on pensait*, en font encore partie ; le mot υἱός *fil*, également, du moins si l'on admet la leçon alexandrine, qui place ce mot avant ὡς ἐνομίζετο, et qui est certainement, préférable, puisque les copistes auront plutôt cherché à réunir les deux mots υἱός et Ἰωσήφ qu'à les séparer. Comme les mots τοῦ Ἑλεί appartiennent décidément au texte du registre généalogique, il ne peut y avoir d'hésitation que pour le nom de Joseph. Faisait-il déjà partie de la généalogie ou appartient-il à la transition que Luc a dû établir entre son récit et ce document ? Dans le premier cas, on ne comprendrait pas pourquoi le nom Ἰωσήφ ne serait pas précédé de l'article aussi bien que tous les autres qui font partie du document généalogique. Par cette omission, ce nom est mis en dehors de la chaîne et reçoit une place à part. On est conduit par cet indice, à le faire rentrer dans la transition due à la plume de Luc, par laquelle il a passé de l'indication de la personne de Jésus à la transcription de sa généalogie. Cette transition consiste à proprement parler dans les deux mots : ὡς υἱός, *étant fils*. En effet, sans le caractère tout particulier de la naissance de Jésus, il aurait pu continuer simplement par τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἑλεί. Mais la valeur réelle de ce premier chaînon, *Joseph*, ne pouvant être reconnue, Luc se contente de le mentionner dans une parenthèse en même temps destinée à le nier : ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ. *Bleek* termine cette parenthèse au mot ἐνομίζετο, ce qui fait rentrer Ἰωσήφ dans le document généalogique. Mais nous avons vu que l'omission du τοῦ devant ce nom indique de la part de Luc l'intention de le mettre en dehors de la chaîne généalogique. La parenthèse comprend donc encore le mot Ἰωσήφ. Et voici par conséquent le

sens dans la pensée de l’auteur : « étant fils (comme on le pensait, de Joseph) d’Eli, ce qui ne peut signifier que : « en réalité d’Eli. . . » Ce *en réalité* ressortait, de lui-même des récits des chapitres 1 et 2. Proprement c’était le nom de Marie qui eût dû figurer ici, au lieu de celui de Joseph. Mais si le nom d’une femme peut figurer incidemment dans une généalogie (voir [Math.1.3,5-6](#)), il ne peut former l’un des membres de la filiation elle-même. Car, d’après la notion juive : « Genus patris vocatur genus ; genus matris non vocatur genus » (*Baba bathra*, f. 110, a). C’est pourquoi Luc l’a remplacé par celui de Joseph, nom dont il rappelle le caractère généalogique fictif, conformément à sa narration précédente. Le complément τοῦ Ἑλεί dépend donc, non du nom Ἰωσήφ, qui fait encore partie de la parenthèse, mais du mot υἱός ; il ouvre le document généalogique. Nous verrons plus loin comment il se fait que Jésus peut être appelé le fils de son grand-père. — Le τοῦ, *le*, placé devant ce nom et devant les suivants, a été compris de trois manières :

1. On en a fait un pronom : *le*, c’est-à-dire ce le (fils) de . . . ; » chaque τοῦ serait ainsi une apposition du nom propre précédent et aurait pour complément le substantif qui le suit<sup>a</sup>. Mais cette explication ne pourrait s’appliquer au dernier membre τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, où le τοῦ est naturellement article ; puis l’article accusatif τόν, placé devant chaque nom dans la généalogie de Matthieu, montre que c’était l’usage juif de joindre l’article au nom dans ces sortes de documents ; comp. également dans les LXX [Gen.11.12](#) et suiv. ; [1Chron.6.7-11](#). Il faut donc prendre plutôt τοῦ comme article. Mais il reste encore deux explications possibles.
2. On peut faire de chaque nom (avec son article) le complément du nom précédent : « Eli de Matthath, » pour Eli (fils) de Matthath ; et ainsi de suite. Mais cette explication échoue au dernier terme : τοῦ θεοῦ, *de Dieu*. Adam ne peut être désigné comme provenant, de Dieu

<sup>a</sup>C’est bien là, comme l’observe *Hofmann*, le sens des τοῦ dans la généalogie conservée par Hérodote. VIII, 31.

dans le même sens que celui dans lequel chacun de ces personnages descend de son père.

3. Il faut donc faire de chaque nom (avec son article) le complément non du nom précédent, mais du mot *υἱός*, *filis*, v. 23. De cette manière, tous les compléments sont, non subordonnés, mais coordonnés les uns aux autres. Par conséquent, le dernier, *de Dieu*, dépend non d'Adam, mais du mot *filis*, apposition de Jésus, ce qui convient bien au contexte, puisque Jésus vient, à l'occasion de son baptême, d'être proclamé *filis de Dieu*. Par ce dernier terme, la généalogie revient donc au dernier mot du récit précédent. La notion de la filiation humaine de Jésus est complétée par celle de sa filiation divine.

On demandera si réellement le terme de *filis* peut être entendu dans le sens de petit-fils, arrière-petit-fils, etc. On ne saurait en douter, puisque c'est par là seulement que l'on peut s'expliquer les omissions si fréquentes dans les généalogies hébraïques. Matthieu dit, [Matt.1.8](#), que Joram *engendra Ozias* ; mais Ozias était l'arrière petit-fils de Joram ; entre les deux avaient régné Ochosias, Joas et Amatsia. Au v. 11, Jéchonias est mentionné comme fils de Josias ; il était son petit-fils. Entre Esrom et Salmon ([Ruth.4.19](#)) et de même entre Salmon et Booz (v. 21), manquent en tout cas plusieurs générations ; comp. aussi [1Chron.2.5-15](#). Rien n'empêche donc de faire de *υἱός*, *filis*, le substantif dont dépend chaque membre de l'énumération suivante.

Il résulte de cette interprétation, à laquelle nous a conduits l'étude attentive du texte, que Luc a voulu donner la généalogie de Marie et non celle de Joseph. Ce résultat est confirmé par l'invraisemblance du procédé de l'auteur dans le cas contraire. Il aurait, en effet, transmis cette série de soixante-treize noms, après avoir déclaré par le : *comme on le pensait*, que toute cette généalogie était fictive ! déroulé cette longue chaîne, après l'avoir brisée lui-même au premier anneau ! Est-ce admissible ? « Quel homme sensé, demande avec raison *Gfrörer* (il est vrai, pour appuyer une tout autre manière de voir que la nôtre) se complairait à dresser une pareille

liste d'ancêtres., après avoir déclaré que cette filiation est dépourvue de réalité ? »

Que si, malgré cela, on veut absolument voir dans le document transmis par Luc la généalogie de Joseph, on se trouve en face de la généalogie du premier évangile, qui est indubitablement, d'après l'intuition de l'auteur, celle de Joseph, et qui cependant se compose d'une liste de noms toute différente. Cette contradiction a été sentie dès les premiers temps. Au III<sup>e</sup> siècle, *Julius Africanus* en a cherché la solution dans l'hypothèse suivante. Eli et Jacob, donnés comme pères de Joseph, l'un dans Luc, l'autre dans Matthieu, auraient été frères. Le premier serait mort sans enfants, et Jacob, le second, conformément à l'usage juif, aurait épousé sa veuve et aurait eu d'elle Joseph, qui aurait été inscrit comme fils d'Eli. Mais dans ce cas, Eli et Jacob devraient, avoir le même père et les deux généalogies se rejoindre, au lieu de continuer à diverger. Il a donc fallu ajouter une nouvelle hypothèse et supposer qu'Eli et Jacob étaient frères de mère, et avaient eu deux pères différents. Ces combinaisons ne sont pas inadmissibles, mais personne ne les trouvera naturelles.

Faudrait-il donc admettre, avec *Meyer*, une contradiction insoluble entre les deux généalogies et déclarer, avec *M. Reuss*, que l'une des deux est « purement imaginaire ? » Et pourquoi donc pas les deux dans ce cas ? Mais qu'on essaie de se représenter Luc, tel que nous le connaissons par ses écrits, un homme sérieux et pieux, se mettant à entasser nom sur nom selon son caprice, sans la moindre base historique, et cela pour construire une chaîne fabuleuse, chaîne dont le point de départ est Jésus, son Seigneur, et le terme Dieu ! Quand la critique arrive à de telles hypothèses, elle se juge elle-même.

Jésus devait être envisagé comme fils de David, pour que le peuple ne rejetât pas d'emblée sa dignité messianique, et l'être en effet pour l'accomplissement des promesses messianiques. A la première condition répondit le fait constaté par la généalogie de Matthieu (la filiation par Joseph,

père adoptif de Jésus, connu comme fils de David); à la seconde le fait constaté par la généalogie de Luc, la filiation par Marie, de laquelle il tenait son existence humaine, y compris aussi sa descendance de David. Chaque évangéliste a ainsi obéi à la pensée générale de son écrit : le point de vue légal, théocratique, et le point de vue humain, universaliste.

Il est remarquable, quoi qu'en dise *Hofmann*, que le Talmud lui-même appelle Marie, mère de Jésus, « la fille d'Eli » (*Chagig.* 77, 4). Où les rabbins ont-ils puisé cette donnée, conforme à l'indication de la généalogie de Luc? S'ils l'ont puisée dans notre évangile, cela prouve qu'ils ont compris comme nous le texte de Luc, non assurément par préjugé harmonistique. Si elle leur est parvenue par une autre voie, celle de la tradition, par exemple, c'est là une confirmation importante du document, employé par Luc et de l'explication à laquelle nous nous sommes arrêtés.

*Entre Eli et la captivité :*

**3.24 <sup>a</sup>de Matthath, de Lévi<sup>b</sup>, de Melchi, de Jannaï, de Joseph, 25 de Mattathias, d'Amos, de Nahum, d'Esli, de Naggai, 26 de Maath, de Mattathias, de Sémeï, de Josech, de Joda, 27 de Joanan, de Rhésa, de Zorobabel, de Salathiel, de Néri,**

Cette première série de vingt noms remonte de Jésus à la captivité de Babylone. Pour le même temps, Matthieu n'en a que quatorze. Comme Matthieu omet dans la période des rois quatre noms parfaitement, connus par l'A. T., il est probable qu'il en agit de même pour celle-ci, soit par omission involontaire, soit en vue du nombre 14 qu'il veut atteindre (1.17). Cette comparaison est propre à nous faire apprécier l'exactitude du registre de Luc, qui est d'ailleurs confirmée par le fait que, en comptant vingt-huit à trente ans par génération, nous arrivons précisément avec vingt noms à remplir le temps, de plus de cinq siècles, qui sépare la mort de Jéchonias

<sup>a</sup>Nous omettons les nombreuses variantes orthographiques relatives à ces noms propres et suivons en général Tischendorf.

<sup>b</sup>v. 24. Jul. Afric, Eus., Ir. (probablement) omettent les deux noms Μαθηθαθ et Λευει.



de la naissance de Jésus.

Mais une difficulté se présente. Comment les noms de *Zorobabel* et de *Salathiel* peuvent-ils se rencontrer, liés de la même manière l'un à l'autre, dans les *deux* généalogies ? En d'autres termes, comment Salathiel peut-il avoir pour père, chez Luc Néri, et chez Matthieu le roi Jéchonias ? On a pensé que ces deux noms devaient désigner, dans les deux généalogies, des personnages différents ; c'est ce que croient. *Bleek* et *Wieseler*. Le Zorobabel et le Salathiel de Luc seraient deux personnages ignorés de la branche royale issue de Nathan, tandis que le Salathiel et le Zorobabel de Matthieu seraient les deux personnages bien connus par l'A. T., appartenant à la branche régnante ; le premier, fils, le second, petit-fils du roi Jéchonias (1Chron.3.17 ; Esdr.3.2 ; Agg.1.1). Mais cette opinion rencontre une objection grave dans le fait que ces deux noms se rapportent, dans les deux listes, assez exactement à la même époque ; car tous deux se trouvent à peu près à mi-distance entre David et Jésus. Les généalogies à cette époque présentent beaucoup d'inexactitudes, ce qui tenait sans doute à la difficulté de tenir des registres durant la captivité. De là peut-être la difficulté que présentent ces deux noms. Si l'on veut essayer de la résoudre avec les moyens que nous possédons, il faut sans doute partir du passage 1Chron.3.17. Le voici littéralement traduit : « Et les fils de Jéchonias, Asir, Salathiel, son fils, et Malchiram et Pédaïa. . . » *Asir* signifiant prisonnier, on peut y voir une épithète donnée à Jéchonias, qui vécut en prison pendant trente-sept ans, et ne faire commencer l'énumération de ses fils qu'avec le nom de Salathiel ; le titre *son fils* signifierait : son fils par excellence, son héritier. Mais on peut prendre aussi le mot *Asir* comme nom propre (Ex.6.24) ; ce serait le nom du fils aîné de Jéchonias, rappelant l'état de captivité dans lequel il était né ; puis viendraient, comme une parenthèse, les mots relatifs à Salathiel : « Et Salathiel a été son fils » (le fils d'Asir) ; et enfin suivrait l'énumération des six autres fils de Jéchonias, les frères d'Asir (Malchiram, Pédaïa, etc.). Pour expliquer dans ce cas comment Salathiel est désigné par Luc

comme fils de Néri, et non d'Asir, il faut admettre qu'il était bien fils de Néri, mais qu'il avait épousé la fille d'Asir, mort sans enfant mâle, et qu'il était ainsi devenu son fils et son héritier, représentant de la famille royale ; comp. les lois [Nomb.27.8](#) ; [36.8-9](#). Quant à Zorobabel, nommé par Luc et Matthieu comme fils de Salathiel, il est désigné [1Chron.3.19](#) comme fils de Pédaïa, qui, d'après notre interprétation de [1Chron.3.17](#), était fils de Jéchonias et oncle de Salathiel. Zorobabel, fils de ce Pédaïa, fut sans doute adopté par Salathiel, son cousin, dont aucun descendant n'est indiqué, ou bien il devint son gendre. En tout cas, il fut après lui le dépositaire de l'autorité royale et fonctionna comme tel au retour de la captivité. — On est encore frappé de trouver au v. 27 le nom de *Rhésa* comme celui d'un fils de Zorobabel. Les enfants de celui-ci nommés [1Chron.3.19](#) sont Meschullam, Chanania et leur sœur Schelomith. On peut supposer soit que Zorobabel a eu d'autres enfants non mentionnés dans la liste des Chroniques, ou bien que Rhésa est un petit-fils de Zorobabel, probablement par sa fille, puisque les enfants des deux frères sont mentionnés [1Chron.3.20-21](#) et que le nom de Rhésa ne se trouve pas parmi eux. *Bleek* fait remarquer avec justesse que, si cette liste avait été fabriquée par l'évangéliste, il aurait employé l'un des deux noms indiqués par le texte sacré comme ceux des fils de Zorobabel. Cette observation s'applique également à Matthieu, qui donne pour fils à Zorobabel un Abiud que ne mentionnent pas les listes des Chroniques.

*Entre la captivité et David :*

**3.28 de Melchi d'Addi, de Kosam, d'Elmadam, d'Er, 29 de Jésus, d'Eliezzer, de Jorim, de Matthath, de Lévi, 30 de Siméon, de Juda, de Joseph, de Jonam, d'Eliakim, 31 de Meléa, de Menna, de Mattatha, de Nathan, de David,**

Vingt noms, tandis que pour le même temps Matthieu n'en a que quatorze par la raison déjà indiquée ; et comme l'A. T. démontre ici chez Matthieu l'omission de quatre, nous trouvons dans cette différence une nouvelle preuve de l'exactitude du document employé par Luc. Ce document

était celui de la descendance de David par son fils Nathan (2Sam.5.14). Zach.12.12 prouve l'importance de cette branche choisie par le prophète pour représenter toutes les branches particulières de la famille royale, comme la famille de Simhi représente dans le même passage toutes celles de la tribu de Lévi. Joseph et Marie descendaient donc de David, l'un par Salomon, l'autre par Nathan.

*De David à Abraham :*

**3.32 de Jessé, de Jobed, de Booz, de Sala, de Naasson, 33 d'Aminadab, d'Admin, d'Arni, d'Esrom, de Phares, de Juda, 34 de Jacob, d'Isaac, d'Abraham.**

Les deux généalogies concordent ici entre elles et avec l'A. T.

*D'Abraham à Adam :*

**3.35 de Théra, de Nachor, de Séruch, de Ragau, de Phaleg, d'Eber, de Sala, 36 de Caïnan, d'Arphaxad, de Sem, de Noé, de Lamech, 37 de Méthuséla, d'Enoch, de Jared, de Méléléel, de Caïnan, 38 d'Enos, de Seth, d'Adam, de Dieu.**

Cette partie de la généalogie est propre à Luc. Elle est puisée complètement dans l'A. T. d'après le texte des LXX. De là vient l'adjonction de Caïnan, au v. 36 ; car ce nom ne se trouve pas dans le texte hébreu (Gen.10.24; 11.12). — Cette dernière partie a été ajoutée par Luc, comme on l'a toujours pensé, dans un esprit universaliste ; il veut faire comprendre, en remontant non seulement jusqu'à Abraham, comme Matthieu, mais jusqu'à Adam, que Jésus appartient non seulement, au peuple juif, mais à l'humanité tout entière. Peut-être estimait-il qu'il y avait un intérêt spécial pour les païens, chez lesquels circulaient les fables les plus absurdes sur les origines humaines, telles que celle des peuples que l'on prétendait être nés du sol même qu'ils habitaient, à être éclairés sur le rapport entre la création de l'humanité en Adam et sa rédemption en Christ. L'unité du genre humain est la base de l'universalisme chrétien ; comp. Rom.5.12-21 ; Act.17.26,30-31 (πᾶσιν, à

tous). Si dans le complément τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, le τοῦ était, pronom, il me paraît que l'article devrait suivre. Ce génitif dépend donc plutôt, comme tous les autres, de ὧν υἱός, v. 23 ; (voir à ce verset). Luc rappelle par ce dernier mot que Jésus est non seulement fils de l'homme par sa filiation humaine qui vient d'être exposée tout au long, mais en même temps Fils de Dieu par sa naissance surnaturelle qu'il a racontée (comp. spécialement 1.35) et par sa relation toute particulière avec Dieu, qui vient d'être révélée à sa conscience et à celle de Jean à l'occasion du baptême<sup>a</sup>.

## IV.

### La tentation (4.1-13).

Toute créature libre, douée de forces variées, est appelée à passer par une lutte dans laquelle elle se décide soit à faire servir ses facultés à sa propre satisfaction, soit à donner gloire à Dieu en lui en consacrant l'usage. Sans cette épreuve, l'être libre ne s'élèverait jamais de l'innocence à la sainteté. Les anges l'ont subie, puisqu'une partie d'entre eux ont succombé. Elle a été imposée au premier homme aussitôt après son apparition. Jésus, vrai homme, n'a point échappé à cette loi. Nos synoptiques sont, d'accord sur ce point. Ils racontent tous trois cette lutte et la placent tous trois au même moment, celui de l'entrée de Jésus dans son activité messianique. Cette date servira à en déterminer le sens.

On a souvent représenté la tentation de Jésus comme une répétition de celle du premier homme, et sa victoire comme le contrepied et la réparation de la défaite d'Adam. Mais la tentation du premier homme se

---

<sup>a</sup>Voir les riches applications que rattache à ces deux généalogies *Riggenbach*, dans *Leben des Herrn Jesu* (IX<sup>e</sup> leçon, au commencement).

rapportait à la satisfaction des instincts humains naturels, physiques et psychiques. Jésus avait certainement connu aussi ce genre d'épreuve. Car il possédait, lui aussi, tous les instincts légitimes de la nature humaine; et la jouissance que procure leur satisfaction ne pouvait, s'il était réellement homme semblable à nous, lui être indifférente. Et pourtant il rencontrait à toute heure les obstacles qu'opposaient à cette satisfaction la volonté de Dieu et celle de ses parents. Néanmoins, malgré tous les attraites contraires, il avait toujours respecté scrupuleusement ces limites sacrées; et dans ce domaine de la jouissance naturelle, où Adam avait succombé dès le premier pas, Jésus était demeuré constamment vainqueur, faisant à toute heure et en toute chose le sacrifice de la jouissance, même innocente en soi, à l'obligation morale; comp. 2.51. Jamais il n'avait donné dans sa conduite accès à un acte, dans son sentiment, intime entrée à un désir qui fût contraire à l'amour pour les siens et à la consécration entière de lui-même au service de Dieu. La seconde partie de sa vie que nous connaissons fait foi sur ce point en faveur de la première, qui, pour nous, est restée dans l'ombre. Sa vie entière jusqu'à ce moment, était donc la victoire remportée sur le champ de bataille où Adam avait succombé.<sup>a</sup>

Par le baptême, Jésus vient d'être introduit dans un domaine de vie et d'activité supérieur, celui de la vie spirituelle. Et de même qu'Adam avait été appelé à consacrer, au nom de l'humanité première, par l'obéissance et le renoncement, les forces naturelles dont, il était doué, ainsi, à l'entrée de l'ère pneumatique, Jésus doit offrir à Dieu, au nom de l'humanité future dont il est le chef, l'hommage des privilèges nouveaux, des forces surnaturelles et de la position filiale dont il vient d'être revêtu.

---

<sup>a</sup>J'ai modifié l'exposé de cette victoire morale de Jésus enfant et jeune homme d'après les observations fort justes de M. Gess (III, p. 18-36). Mais il me paraît que ce savant a tort de restreindre la victoire morale de Jésus, dans les tentations de l'enfance et de la jeunesse, à la patience à l'égard des souffrances et au pardon des offenses, en un mot au côté négatif de la vie morale. A côté de la résignation quant à la douleur, il y a eu constamment le renoncement quant à la jouissance; à côté de l'acceptation, le sacrifice, accompli extérieurement et intérieurement. Du reste, je ne puis que recommander la lecture des admirables pages de cet écrivain sur ce sujet important et difficile.

Mais pour que cette consécration fût libre et consciente, il fallait que l'occasion lui fût offerte d'employer ces dons divins à son service propre. Cette épreuve du chef de l'humanité nouvelle était la lutte messianique proprement dite. De son issue dépendait non pas seulement la question de savoir si celui qui la livrait serait ou non membre de ce royaume divin, mais si ce royaume lui-même existerait ou n'existerait pas dès ce moment ici-bas. C'était le souverain futur auquel le monde était destiné qui se mesurait dans le domaine spirituel avec le monarque qui l'avait dominé jusqu'alors (Jean.12.31-32). De cette lutte Jésus devait sortir comme le Christ ou comme l'Anti-Christ.

Le récit comprend :

1. un coup d'œil général sur les temps qui ont suivi le baptême de Jésus (v. 1-2) ;
2. la première tentation (v. 3-4) ;
3. la seconde tentation (v. 5-8) ;
4. la troisième tentation (v. 9-12) ;
5. la conclusion du récit (v. 13).

Versets 1 et 2 : *La situation.*

**4.1 Or Jésus, plein du Saint-Esprit, s'en retourna du Jourdain, et il était conduit par l'Esprit dans le désert<sup>a</sup> 2 pendant quarante jours, étant tenté par le diable ; et il ne mangea rien dans ces jours-là, et lorsqu'ils furent achevés,<sup>b</sup> il eut faim.**

L'expression : *plein du Saint-Esprit*, ainsi que les mots : *du Jourdain*, rattachent ce récit à celui du baptême, ce qui prouve bien, que, quoi qu'en dise *Hofmann*, la généalogie est une intercalation. — Le premier de ces termes implique la réalité du don qui avait été fait à Jésus dans le baptême.

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. : εις την ερημον (*au désert*) ; Ⲛ B D L : εν τη ερημω (*dans le désert*).

<sup>b</sup>T. R. lit ici avec les mêmes υστερον (*enfin*) qu'omettent Ⲛ B D L It. (tiré de Matthieu).

— Tandis que les autres baptisés s'en retournaient chez eux après cette cérémonie, pour reprendre leurs anciennes occupations dans un esprit nouveau, Jésus voit s'ouvrir devant, lui une carrière unique, toute différente de la précédente, et l'instinct de l'Esprit, un avec celui de son cœur, le conduit, dans la solitude pour se préparer par le recueillement et la prière à cette tâche sans pareille. Les deux autres synoptiques s'expriment plus énergiquement : il fut *emmené* (Matth.), *poussé* (Marc). — Le T. R. avec les byz. lit εἰς (*au désert*), faisant du désert le but du mouvement de l'Esprit ; les alex., qui lisent ἐν (*dans le désert*), placent cette impulsion intérieure pendant le séjour au désert même, sens auquel convient l'imparfait ἤγετο, qui indique une action continue : « il était conduit, çà et là dans le désert. » Cette leçon fait mieux comprendre le travail d'âme intense auquel Jésus était livré. Cette allée et venue au désert n'était pas une marche pour atteindre un but ; c'était, si l'on peut dire ainsi, l'enveloppe extérieure de la méditation absorbante dans laquelle il était plongé. Conscient de sa relation intime avec Dieu et du but en vue duquel il se trouvait dans le monde, il sondait sans l'épuiser le contenu de cette révélation et cherchait à se rendre compte de l'œuvre qu'il entrevoyait. — D'après une tradition dont, on ne peut constater la trace que depuis le XII<sup>e</sup> siècle (*Robinson, Palest.* II, 552), le désert de la tentation serait la contrée stérile à l'ouest de Jéricho, qui porte aujourd'hui le nom de Quarantania et que traverse le chemin de Jéricho à Jérusalem. Là se trouve en particulier un pic calcaire très abrupt que les Arabes nomment Jébel Kuruntul ; il s'élève de 1500 pieds au-dessus de la plaine et ses parois renferment une multitude de cavernes, habitées par des solitaires qui célèbrent, dans le jeûne et la prière la tentation du Seigneur.

Les mots : *pendant quarante jours*, peuvent être rapportés soit à ce qui précède (*de Wette, Weiss, etc.*), soit à ce qui suit (*Meyer*). La première relation est plus naturelle ; car ce détail appartient encore à la description extérieure de la scène ; après cela, les mots : *étant tenté...*, se détachent

plus nettement, comme exprimant l'essence morale du fait qui va suivre. Mais dans les deux cas, la durée de la tentation est étendue aux quarante jours, comme dans Marc. C'était une obsession incessante qui poursuivait Jésus dans sa méditation, une série de suggestions, d'une nature opposée à celle des pensées divines, qui se mêlait à ce travail intime et tendait à le faire dévier vers un but personnel. Matthieu ne parle pas de cette sourde action de l'ennemi qui a précédé et préparé la lutte finale. — Luc et Matthieu désignent l'auteur de la tentation par le terme ὁ διάβολος, *le diable*, qui vient de (διαβάλλειν, semer des rapports, accuser (16.1). Marc l'appelle *Satan*, de l'hébreu *satán*, *s'opposer* (Zach.3.1-2; Job.1.6). Le premier de ces noms est tiré de sa relation avec les hommes, le second de sa relation avec Dieu.

## Sur l'existence de Satan

Un grand nombre de théologiens nient l'existence de l'être ainsi désigné et en font une simple personnification du mal existant dans le monde. Mais peut-on nier *a priori* la possibilité de l'existence d'êtres moraux d'une nature différente de celle de l'homme ? Et si de tels êtres existent et sont comme nous des créatures libres, peuvent-ils avoir échappé à la loi de l'épreuve, et l'épreuve n'a-t-elle pas pu aboutir pour plusieurs à une chute ? Enfin, comme dans toute société d'êtres moraux il y a des personnalités prépondérantes qui, par leur ascendant, deviennent des centres autour desquels se groupe la foule des personnalités secondaires, ne peut-il pas en être ainsi dans ce domaine spirituel, à nous inconnu ? *Keim* dit lui-même : « Nous envisageons cette question de l'existence d'une puissance mauvaise comme absolument ouverte pour la science. » Cette question, ouverte à la science, est résolue pour la foi ; elle l'est par le témoignage du Sauveur qui, dans une parole où il n'y a pas le moindre vestige d'accommodation à un préjugé populaire, Jean.8.44, décrit en quelques traits la position morale de Satan. Dans une autre parole, Luc.22.31 : « *Satan a demandé à*



*vous cribler comme on crible le blé, mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point,* » Jésus soulève le voile qui couvre pour nous une scène du monde invisible dans laquelle l'accusateur, Satan, agit comme un être aussi personnel que l'intercesseur Jésus. Mais la parole la plus remarquable, parce qu'elle fait précisément allusion à la scène de la tentation, est [Luc.11.21-22](#) : Il faut que *l'homme fort*, le prince de ce monde, ait été vaincu par *l'homme plus fort*, dans une lutte corps à corps, pour que celui-ci puisse s'emparer du château fort du premier et le piller. *Weizsäcker* et *Keim* reconnaissent tous deux que cette parole se rapporte au fait de la tentation, à cette victoire fondamentale qui seule a rendu possibles toutes les victoires particulières subséquentes, dans la carrière de Jésus.

Le jeûne de Jésus pendant ces quarante jours paraît, d'après Luc, avoir été la conséquence naturelle du recueillement profond dans lequel il était plongé. Tout ce temps s'écoula pour lui comme une heure, et il ne ressentit pas même l'aiguillon de la faim. C'est ce qu'indique le contraste exprimé par les mots suivants : « ces jours étant achevés, *il eut faim.* » Matthieu, en employant le terme *νηστεύσας*, *ayant jeûné*, semble faire plutôt de ce jeûne un acte volontaire, rituel, en relation avec l'usage juif d'accompagner du jeûne les temps consacrés à la prière. Cette nuance, conforme à l'esprit des deux narrations, n'est pas une contradiction. Ce qui, dans la conduite de Jésus, s'accorde avec le rite, a toujours en même temps le caractère de la spontanéité. — On a pensé que ce jeûne ne pouvait, être absolu et que Jésus ne s'était pas refusé d'user des quelques aliments que lui offrait le désert (baies, miel sauvage, etc.). Mais le mot *οὐδέν*, *rien*, n'est pas compatible avec cette idée. Ce ne sont pas seulement des exemples comme ceux de Moïse et d'Elie que l'on peut alléguer pour montrer la possibilité d'un jeûne aussi prolongé. Des exemples récents ont prouvé que l'organisation humaine est capable de subir une aussi longue et complète abstinence. Il est d'ailleurs connu que, dans certains états maladifs, à la suite d'une

privation d'aliments plus ou moins absolue, le terme de six semaines détermine le moment, de crise où le besoin de nourriture se réveille avec violence ; car le corps complètement épuisé se sent alors en proie à une défaillance mortelle. Tel fut sans doute l'état de Jésus au bout de ces quarante jours ; il se sentait faiblir, mourir. Ce fut là le moment que saisit le tentateur pour lui livrer l'assaut décisif.

Matthieu ne raconte que la lutte finale qui va suivre ; Marc parle uniquement de la sourde obsession à laquelle Jésus avait été exposé durant les semaines précédentes. Luc mentionne les deux faits, et il se montre en cela, comme toujours, le véritable historien. Une crise, comme celle qui va être décrite, n'arrive pas sans préparation, et une lutte intérieure, vague et prolongée, comme celle dont parle Marc, doit aboutir un jour à une victoire ou à une défaite décisive. Du reste, on ne doit pas dire que Luc a combiné en ce point les deux récits ; car il a trop de détails qui lui sont propres et qui prouvent l'indépendance de sa narration.

Versets 3 et 4 : *Première tentation.*

**4.3 Et le diable lui dit : Si tu es Fils de Dieu, dis à cette pierre qu'elle devienne du pain ; 4 et Jésus lui répondit<sup>a</sup> : Il est écrit que l'homme<sup>b</sup> ne vivra pas de pain seulement<sup>c</sup>.**

Le récit de Luc est très sobre : « *Le diable lui dit.* » Un entretien peut avoir lieu d'esprit à esprit, comme lorsqu'il est dit que Dieu parla à un prophète ; ce qui ne suppose point nécessairement une apparition visible. L'expression de Matthieu : « Le tentateur s'étant approché de lui, » ferait plus facilement penser à une apparition corporelle. Mais ce sens même n'est point, nécessaire. Jésus, pressentant la lutte de Gethsémané, dit (Jean.14.30) : « Le prince de ce monde *vient.* » Et cependant, Satan n'a point paru personnel-

<sup>a</sup>Ⲛ B L omettent ici λεγων (disant) que lit T. R. avec A et 12 autres Mjj.

<sup>b</sup>L'article ο est omis par H K et 12 autres Mjj. (un homme).

<sup>c</sup>Les mots : αλλ' επι παντι ρηματα (mais de toute parole de Dieu) sont omis par Ⲛ B L Cop.

lement. L'Écriture ne mentionne pas une seule apparition visible de Satan. Nous sommes donc conduits à entendre le mot *dit*, chez Luc, d'un parler intérieur, analogue à ces suggestions malignes qui se font parfois sentir au cœur du fidèle d'une manière à peine perceptible. — Les mots : *Si tu es Fils de Dieu*, n'expriment pas un doute ; ils signifient : « Puisque tu es maintenant assuré d'être... » Satan fait allusion à l'allocution divine dans le baptême. Il veut engager Jésus à mettre son état extérieur, qui est en ce moment si déplorable, en rapport avec sa sublime position d'être étroitement uni à Dieu. Il ne faut pas paraphraser ces mots par ceux-ci : « Si tu es le Messie. » Il ne s'agit pas d'une charge, mais d'une qualité, de la relation personnelle entre Jésus et Dieu. C'est ce qu'indique l'absence d'article devant le mot Fils : « Si tu es Fils de Dieu. » Voir à 3.22. — Le singulier *cette pierre*, chez Luc est bien plus pittoresque que le pluriel chez Matthieu.

Mais qu'y aurait-il eu de criminel dans l'acte suggéré par Satan ? On a dit qu'il n'était pas permis à Jésus d'employer au service de sa personne la puissance miraculeuse qui lui avait été donnée. Pourquoi pas aussi bien qu'au service d'autrui ? La loi morale n'ordonne pas d'aimer son prochain plus que soi-même. Je pense que la suggestion avait une portée plus sérieuse et plus profonde. Satan voulait, à l'occasion et par le moyen de la faim dont Jésus était pressé, le pousser à abandonner la voie humble dans laquelle il avait marché jusqu'alors et qui est imposée à tout fidèle, pour y substituer l'emploi arbitraire de la puissance surnaturelle qui venait de lui être confiée en vue de l'établissement du règne de Dieu. S'il cédait aujourd'hui à cette sollicitation, il devrait le faire aussi en d'autres occasions. S'il le faisait pour lui-même, il devrait le faire aussi pour d'autres, pour le monde entier. Quel droit aurait-il eu, par exemple, de répondre par un refus à cette demande des Juifs, [Jean.6.34](#) : « Donne-nous toujours de ce pain-là » (le pain miraculeux donné au jour de la multiplication). Où cela l'aurait-il conduit à la longue ? A substituer à l'idéal divin d'une vie humaine sanctifiée jusque dans ses souffrances et ses privations, l'idéal charnel d'une

vie d'abondance et de jouissance ? C'aurait été, quant à lui-même, rompre arbitrairement les conditions de la vie terrestre, telle qu'il l'avait acceptée, rétracter son abaissement, son incarnation ; et, quant au monde, Jésus se serait par là consacré à l'établissement d'un état de choses d'où il aurait dû chasser, à grands coups de prodiges, toutes les misères terrestres, et cela sans que cette restauration extérieure fût le résultat de l'abolition du péché. C'eût été renverser le programme de sa mission. Car il venait non pour supprimer la souffrance, mais pour donner à l'homme la force de s'en remettre pleinement à Dieu dans la souffrance. C'est là le sens de la parole scripturaire qu'il cite en réponse à la suggestion de Satan.

Verset 4. Cette parole est tirée de [Deut.8.3](#). Le terme : *l'homme*, dans la bouche de Jésus, prouve à Satan que Jésus, malgré sa dignité de Fils de Dieu, est résolu à maintenir intactes les conditions de son existence humaine. Cette portée de la réponse de Jésus ressort plus nettement, si l'on retranche avec quelques Mjj. byz. l'article devant ἄνθρωπος. Cette parole résume l'expérience d'Israël durant la traversée du désert. Moïse déclare que Dieu peut entretenir la vie humaine par d'autres moyens que le pain, par la manne, par exemple ; qu'il le peut même sans moyen matériel quelconque, par la seule puissance de sa volonté créatrice. — Les mots : *mais de toute parole de Dieu*, omis par les alex., ont probablement été ajoutés par les copistes sous l'influence des LXX ou de Matthieu. L'idée qu'ils expriment ressort d'elle-même de l'opposition à la négation précédente.

Par ce refus, Jésus s'engage à s'en remettre à son Père, durant toute sa carrière messianique, pour la satisfaction de ses besoins terrestres. Chaque jour, il lui demandera et attendra de lui, comme l'un de nous, son pain quotidien ; il souffrira la fatigue, la soif, le dénuement, sans avoir recours à aucun moyen arbitraire de soulagement. La conscience qu'il a de sa dignité de Fils de Dieu, ne le fera pas sortir un instant de son humble état de Fils de l'homme, et cet exemple fera loi pour les siens et déterminera d'avance toute la nature de son règne. L'intelligence distincte de ce principe, ainsi

que le rejet conscient du principe opposé, voilà ce que Jésus a dû retirer de cette première lutte ; voilà ce que les disciples ont dû conclure du récit que leur en a fait le Seigneur.

Versets 5-8 : *Seconde tentation.*

**4.5 Et l'ayant élevé<sup>a</sup>, il<sup>b</sup> lui montra tous les royaumes de la terre en un clin-d'œil ; 6 et le diable lui dit : Je te donnerai cette puissance tout entière et la gloire de ces royaumes, parce qu'elle m'a été confiée et que je la donne à celui que je veux. 7 Si donc tu te prosternes devant moi, elle sera toute<sup>c</sup> à toi. 8 Et Jésus répondant lui dit :<sup>d</sup> Il est écrit<sup>e</sup> : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul.**

Dans la première tentation se traitait au fond la question de la *nature* du règne de Dieu sur la terre ; dans les deux suivantes, il s'agit des *moyens* par lesquels ce règne pourra être établi. L'occasion de la seconde épreuve n'est pas un besoin physique d'une incontestable légitimité, comme la faim. C'est une aspiration morale, au fond de laquelle on pourrait aisément, voir un principe d'égoïsme. Cependant, en y regardant de plus près, on reconnaît que cette aspiration repose sur un instinct normal et vraiment divin. Créé à l'image de Dieu, l'homme est fait pour régner. Celui qui se reconnaît le plus rapproché de Dieu, ne doit-il pas se sentir appelé à diriger ses semblables dans la voie du bien ? Israël, comme peuple, avait reçu la promesse divine de la suprématie sur les autres peuples et attendait le Messie par qui cette promesse devait se réaliser. C'était à cette école des promesses messianiques que s'était formé le sentiment patriotique de Jésus, et cette glorieuse perspective ne pouvait manquer de flotter devant ses yeux en ce moment où il venait d'être proclamé le grand personnage attendu. Il n'y

<sup>a</sup> B L omettent εἰς ὄρος ὑψηλόν (*sur une haute montagne*) que lisent 12 Mjj. Syr.

<sup>b</sup> B D L omettent ὁ διάβολος ; (*le diable*) que lit T. R. avec 12 Mjj. It. Syr.

<sup>c</sup> T. R. lit πάντα (*toutes choses*), au lieu de πᾶσα (*toute*), avec quelques Mnn. seulement.

<sup>d</sup> B D L Ξ Syr. Vg. omettent les mots ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανα (*retire-toi de moi, Satan*) que lit ici T. R. avec A et 13 Mjj.

<sup>e</sup> Le γὰρ (*car*) que lit T. R. après γεγραπταί avec U Δ Λ est omis par tous les autres.

avait donc rien que de légitime dans l'aspiration qui le poussait à s'élan-  
 cer vers cet avenir. C'est à cette aspiration légitime que Satan s'adresse  
 maintenant avec l'intention de la faire dévier dans le cœur de Jésus de  
 la voie divinement tracée sur laquelle elle doit se réaliser. — Les mots *le*  
*diable*, omis par les alex., sont tirés de Matthieu. Il en est de même, sans  
 doute, de l'expression *sur une haute montagne* (v. 5). En l'absence de ce ré-  
 gime, il me paraît naturel de donner au verbe *l'ayant élevé* un sens absolu :  
 L'ayant élevé au-dessus de terre, fait planer à une grande hauteur, de ma-  
 nière à contempler en quelque sorte la terre à ses pieds. Il est clair qu'il  
 ne s'agit point ici d'un fait corporel ; Dieu permet que l'esprit de Jésus soit  
 soumis pour un moment à l'action de Satan, qui y évoque le prestige de  
 la scène qui va suivre. Aussi n'est-il point dit que Jésus *vit* réellement le  
 spectacle qui va s'offrir à lui, mais que Satan le lui *montra*. Les mots sui-  
 vants : *en un clin-d'œil*, prouveraient à eux seuls qu'il n'est point question  
 d'une vue corporelle. De même qu'en un instant notre imagination peut  
 réunir en un tableau les intuitions les plus riches et les plus variées, ainsi  
 Jésus voit se dérouler soudain les magnificences de toutes les grandes ca-  
 pitales du monde, et ce spectacle éblouissant est accompagné d'une voix  
 qui lui dit : Tout cela peut être à toi, si tu le veux ; tu seras libre d'accom-  
 plir dans ce vaste domaine toutes les œuvres qu'il te plaira ; tu pourras à  
 ton gré y faire régner la justice et la sainteté, purifier ce monde de toute  
 idolâtrie et le changer en un sanctuaire de Dieu ; tout cela... à la seule  
 condition de ployer le genou devant celui qui te parle. Satan avait vu tant  
 d'hommes éminents succomber à un mirage semblable qu'il pouvait espé-  
 rer de vaincre encore cette fois par ce moyen.

Verset 6. Quand Satan dit que tous ces royaumes *lui ont été confiés*, il ne  
 ment point. Il avait réellement été installé vassal de Dieu sur ce monde.  
 Il n'ose, il est vrai, prononcer le nom redoutable de son suzerain ; mais  
 il y fait clairement allusion par le terme *παράδεδόται*, *m'a été remis, confié*.  
*Hofmann, Keil* et d'autres pensent que la souveraineté, dont parle Satan, est

celle que l'homme lui-même lui a concédée par le fait du péché. Mais Satan pourrait-il s'appuyer vis-à-vis de Jésus sur un pouvoir ainsi acquis, et le terme *m'a été confié* ne fait-il pas allusion à un supérieur et à un supérieur légitime ? Avant sa révolte, Satan avait donc reçu en partage notre terre comme son domaine, et il s'attribue ici le droit d'en transmettre la domination. Il n'oublie qu'un point : c'est qu'en raison de sa révolte, le règne qui va maintenant, commencer n'est point la continuation du sien. Le véritable antécédent du règne de Jésus, ce ne sont pas les royaumes de ce monde, c'est la souveraineté israélite, établie en Sion par l'Éternel (Psaume 2). Et celle-là, c'est le précurseur qui la lui a transmise de la part de Dieu. — En même temps que, par cette expression : *m'a été confié*, Satan se reconnaît le vassal de Dieu, par les mots suivants : *et que je donne tout cela à celui que je veux*, il se déclare maître absolu dans l'administration de ce domaine. Ici encore il ne ment pas absolument. Satan a certainement un pouvoir immense dans les choses humaines. Il a le pouvoir d'élever l'homme qu'il adopte comme son favori au plus haut degré de la puissance terrestre. L'expérience de tous les siècles l'a démontré ; et Jésus le reconnaît lui-même quand, dans le quatrième évangile, il lui donne le titre de *prince de ce monde*. — Il faut sans doute rapporter le pronom αὐτῶν au pluriel βασιλείας, du v. 5.

Verset 7. On a trouvé invraisemblable la condition que met Satan à la cession de son domaine. Le piège est trop grossier ; le dernier Israélite aurait repoussé avec horreur une pareille proposition. Mais d'abord il ne faut point négliger la particule οὖν, *donc*, qui lie cette parole à la précédente et légitime la condition que met Satan à son offre. Si le Messie est appelé à lui succéder et si cette succession doit avoir lieu selon les règles, il doit y avoir transmission d'autorité. Puis l'acte de se prosterner, qui, en soi, est sans doute un hommage divin, se pratique en Orient envers tout supérieur, en vertu de la portion du pouvoir divin qui lui est déléguée. Car derrière tout pouvoir, on voit toujours celui de Dieu dont il émane. Enfin l'on peut supposer avec Weiss (*Das Leben Jesu*, p. 335) que la forme de cette demande, la

condition de la génuflexion, n'est qu'un symbole dont Jésus lui-même s'est servi pour faire comprendre à ses apôtres, en leur révélant ce fait de sa vie intime, le jugement moral qu'il avait porté sur cette seconde suggestion de Satan. En tout cas, que l'acte symbolique de la génuflexion appartienne à la suggestion diabolique ou à la manière dont Jésus l'a communiquée à ses disciples, le sens reste le même. Satan propose à Jésus d'acquiescer dans la marche de son œuvre aux aspirations de l'Israël charnel, de gagner ainsi la faveur populaire et d'obtenir le concours des chefs. A ce compte-là, tout lui réussira facilement ; il ira de triomphe en triomphe, et il sera bientôt à la tête de l'empire universel. Si non, — le diable ne menace pas, mais Jésus comprend, — c'est la lutte avec les pouvoirs terrestres dont il a méprisé le concours ; c'est le rejet national, la haine des chefs ; c'est la croix. Voilà l'alternative dans laquelle Jésus se trouve placé.

Verset 8. Cette fois encore Jésus enveloppe son refus dans une parole scripturaire, [Deut.6.13](#). Luc substitue au terme hébreu et des LXX : *Tu craindras*, le mot  $\pi\rho\sigma\chi\upsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ , *tu adoreras*, qui est plus en rapport avec la parole de Satan, v. 7. — Si Jésus f t entré dans un compromis quelconque avec la puissance terrestre, il e t été entraîné par là dans les calculs de la politique mondaine et dans toutes ces tactiques par lesquelles seules réussissent les entreprises d'ici-bas ; il n'e t pas manqué de finir par avoir recours lui-même à l'emploi de la force, soit pour conquérir, soit pour résister ; il se f t condamné aux ménagements et aux accommodations envers les puissants du jour ; de concession en concession il fût devenu l'Anti-Christ au lieu du Christ. Par sa réponse il a maintenu son indépendance vis-à-vis de tous les pouvoirs humains ; il a conservé le droit de crier : Malheur ! aux scribes et aux pharisiens, et le pouvoir de faire trembler Pilate sur son tribunal ; mais il a signé sa sentence de mort. — Les mots : *retire toi de moi, Satan, et car*, ont évidemment été ajoutés ici d'après Matthieu.

Versets 9   12 : *Troisième tentation.*

**4.9 Et il le mena   Jérusalem et le plaça sur le pinacle du temple et**



**lui dit : Si tu es<sup>a</sup> Fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas. 10 Car il est écrit qu'il donnera ordre pour toi à ses anges de te garder 11 Il et qu'ils te porteront sur leurs mains, de peur que ton pied ne heurte contre une pierre. 12 Et Jésus répondant lui dit : Il est écrit : Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu.**

La première tentation avait pour point de départ un besoin physique ; la seconde, une aspiration de la vie psychique ; la troisième transporte la lutte dans l'ordre de choses le plus élevé, celui de la vie spirituelle. Il s'agit de l'usage que Jésus fera, comme Messie, de sa position filiale, à laquelle il vient d'être initié, et des privilèges extraordinaires qui y sont attachés ; aussi la localité choisie comme symbole de cette situation sublime n'est-elle ni le désert du dénuement, ni l'élévation dans les airs ou sur la montagne, image du pouvoir terrestre ; c'est Jérusalem, *la ville sainte* (Matthieu), et même *le temple*, emblèmes d'un ordre de choses sacré. — Il y a chez l'homme un besoin instinctif de déployer les forces dont il est doué, soit pour son propre usage, soit dans l'intérêt des autres. Cette impulsion est légitime ; autrement, pourquoi ces forces lui auraient-elles été données ? Satan fait ici appel à cet instinct, à l'égard du pouvoir surnaturel dont Jésus vient d'être revêtu. — Quand on lit ces mots : *le pinacle du temple*, le terme de temple fait immédiatement penser à l'édifice sacré. L'on entend, dans ce sens, le mot *περύγιον* (petite aile, extrémité, faîte) de l'extrémité antérieure de l'arête où se réunissaient les deux plans inclinés formant le toit de l'édifice ; ainsi *Hofmann* et d'autres. Mais Luc aurait employé dans ce sens le terme de *ναός* qui désigne le temple proprement dit, et non celui de *ἱερόν* qui comprend avec le temple tous les parvis et les édifices environnants. Il s'agit donc plutôt du faîte d'un des bâtiments qui ornaient les parvis, soit *le portique de Salomon*, sur le côté oriental de la terrasse du temple au-dessus de la vallée du Cédron, soit plutôt *le péristyle d'Hérode*, colonnade située sur le bord méridional de cette terrasse ;

---

<sup>a</sup>Le ο devant υἱος, dans le T. R., ne se lit que dans quelques Mnn.

l'extrémité orientale de ce péristyle, à l'angle sud-est de la terrasse, était occupée par une tour haute de 240 pieds au-dessus de la terrasse et de 450 au-dessus du fond de la vallée ; c'était du sommet de cette tour que le sacrificeur annonçait chaque matin la première lueur du jour (*Edersheim*, I, p. 244). Josèphe dit que de ce sommet l'œil plongeait comme dans un abîme et que cette vue donnait le vertige. Voilà l'emplacement qui devient le symbole de la position suprême dont jouit Jésus en vertu de son titre de Fils de Dieu.

Dans la première tentation, le : *Si tu es...*, devait conduire Jésus à cette conclusion : « Ne te laisse manquer de rien ! Aide-toi toi-même ! » Ici les mêmes mots signifient : « N'aie peur de rien ; en tout cas Dieu t'aidera. » C'est la tentation opposée ; là, le manque de foi, qui est l'épreuve des commençants ; ici, en quelque sorte, l'excès de foi, ou l'abus de la foi, qui ne peut être que le danger des avancés. Se précipiter de cette hauteur vertigineuse, est évidemment l'emblème d'une conduite qui ne tient compte d'aucun danger et foule aux pieds les règles élémentaires de la prudence, d'un fanatisme aveugle qui dédaigne toute précaution sous prétexte d'attendre tout de Dieu. Cette tentation-là est la plus subtile parce qu'elle prend l'enfant de Dieu par sa foi, et non plus par son incrédulité. C'est en même temps la plus grave ; car il est plus pardonnable d'anticiper sur le secours de Dieu (1<sup>re</sup> tentation) ou de craindre qu'il soit insuffisant (2<sup>e</sup> tentation), que d'en abuser. C'est ici le crime de l'enfant qui se prévaut de sa position filiale pour agir irrespectueusement envers son père. C'est la forme la plus raffinée de la révolte. — Un grand nombre d'interprètes comprennent un peu différemment cette troisième tentation à laquelle Jésus est soumis. Ils pensent que Satan s'adresse au désir que Jésus pouvait avoir d'obtenir d'un seul coup, par un miracle éclatant et public, la reconnaissance de sa dignité messianique de la part du peuple dont les représentants étaient rassemblés dans le parvis et contemplerait ce miracle. Il n'y a pas dans le texte d'indice d'un effet à produire ; il faudrait déduire

cette idée du contexte auquel elle ne répugne certainement pas. Cependant l'idée de s'exposer arbitrairement en comptant indiscrètement sur Dieu paraît être le point dominant, et c'est aussi celui que fait ressortir la réponse de Jésus. La pensée réelle de cette troisième sollicitation me paraît être celle-ci : « Ne tiens compte d'aucun danger ! Proclame-toi hautement et sans tarder le Messie ! Brave la jalousie et la fureur du Sanhédrin ! Déclare ce corps déchu ! Moque-toi des légions de Pilate ! Interdis de payer le tribut à César ! Si tu es le Fils, le Père ne te laissera pas succomber à tous ces ennemis redoutables. Il fera triompher ta cause par quelque acte éclatant de sa puissance, et ton empire s'élèvera sans résistance sur les ruines des royaumes terrestres. » Le sens de la suggestion précédente était : « Accepte mon concours. » Le sens de celle-ci est : Puisque tu n'en veux pas, provoque les manifestations divines. Car tu ne peux réussir que par l'un de ces deux moyens.

Précisément parce que cette suggestion fait appel à la foi, Satan l'appuie d'une promesse divine, celle du Ps.91.11-12. Il avait remarqué que deux fois déjà Jésus lui avait opposé comme bouclier une parole scripturaire ; il essaie à son tour de se servir de la même arme. Au fond de son raisonnement, il y a un *a fortiori* : « Si Dieu promet d'en agir ainsi envers un simple juste, combien plus ne le fera-t-il pas pour toi, son Fils ! » On a vu une intention perfide dans l'omission, de la part de Satan, de cette expression du psalmiste : *dans toutes tes voies*, omission qui se retrouve dans Matthieu (avec celle des mots : *de te garder*), comme si Satan avait voulu cacher à Jésus la condition mise à la promesse du secours divin [*les voies* = les voies tracées par Dieu). C'est bien subtil !

Verset 12. Jésus caractérise la nature de la faute qu'il commettrait en agissant de la sorte, par le mot *tenter Dieu*. Ce terme signifie mettre à l'épreuve la toute-puissance de Dieu, ou sa toute-science, ou sa fidélité, ou sa bonté, en un mot le caractère divin sous l'un quelconque de ses aspects. C'est là dans la pensée de Jésus, qui est celle de toute l'Écriture, le

plus grand des sacrilèges, le crime de lèse-majesté commis sous la forme d'un hommage rendu à Dieu. — Cette fois encore la suggestion satanique est repoussée par une parole scripturaire tirée, comme les précédentes, du séjour d'Israël au désert, [Deut.6.16](#). Moïse fait allusion dans le discours d'où cette parole est tirée au fait raconté [Ex.17](#), spécialement à cette parole d'Israël pressé par le manque d'eau : « L'Éternel est-il au milieu de nous ou n'y est-il pas ? » C'est bien là un défi jeté à Dieu, une injonction qui lui est adressée par sa créature d'aider immédiatement, sous peine d'être renié comme Dieu par celui qui parle de la sorte. Voilà le crime que Jésus découvre dans cet hommage de confiance aveugle que Satan lui propose de rendre à Dieu. Par cet appel téméraire au secours divin dans une crise décisive qu'il aurait provoquée de son chef, Jésus mettrait Dieu dans la position ou de désavouer et de laisser périr celui qu'il aime ou de déployer pour lui sa puissance comme il n'avait point la volonté de le faire. Un pareil acte n'eût été rien moins de la part de Jésus, que la rupture du lien de respect et d'amour filial qui l'unissait à Dieu. En repoussant cette sollicitation, Jésus déclare qu'il ne comptera sur le secours miraculeux qui lui est assuré par le Père, que pour répondre aux besoins d'une situation dans laquelle ce Père lui-même l'aura placé. Dans la seconde tentation Jésus avait renoncé à tous les moyens humains, à toute coopération des pouvoirs terrestres ; dans la troisième il se refuse à réclamer même les moyens divins, l'assistance miraculeuse, si elle n'est pas légitimée par la volonté divine. Comme il a écarté la prudence charnelle, il repousse maintenant la témérité soi-disant pieuse. Il préfère accepter toutes les lenteurs, toutes les impuissances d'un travail purement spirituel. Pas plus il ne veut d'alliance dégradante avec l'ennemi de Dieu, pas plus il ne comptera orgueilleusement sur les actes d'éclat de Dieu lui-même.

Cette réponse de Jésus se rapporte-t-elle uniquement à la relation de l'homme avec Dieu, ou bien, dans sa pensée, s'appliquait-elle en même temps à l'œuvre que Satan accomplissait en ce moment même à son égard

et à laquelle ce mot sévère devait mettre fin ? Cette seconde alternative ne paraît point improbable, au moins dans le récit de Luc, d'après lequel cette parole clôt le fait de la tentation.

Verset 13. *Conclusion.*

**4.13 Et ayant achevé toute la tentation, le diable s'éloigna de lui jusqu'à un moment favorable.**

L'expression πάντα πειρασμόν, *toute tentation*, ne signifie pas la tentation tout entière, comme s'il y avait ὅλον πειρασμόν, mais toute *espèce* de tentations. Nous avons vu en effet que Satan s'est adressé successivement aux différentes formes que peut revêtir l'aspiration humaine, celle du corps, celle de l'âme et celle de l'esprit. Réunis comme ils l'ont été en ce moment décisif, ces trois genres d'épreuve forment en quelque sorte un cycle complet ; c'est là l'idée exprimée par le terme συντελέσας, *ayant achevé, consommé*. Cependant Luc fait entendre en terminant que Satan tient encore en réserve une nouvelle épreuve, mais d'une tout autre nature. Quelle sera-t-elle ? L'expression ἄχρι καιροῦ ne signifie point : jusqu'à un autre moment, comme s'il s'agissait des diverses épreuves auxquelles Jésus sera exposé dans le cours de son ministère. Ce terme a un sens plus précis : jusqu'à une opportunité, un autre moment favorable. Meyer et Weiss pensent qu'il s'agit de la trahison de Judas où Satan a joué un rôle. Mais ce rôle ne consistait point à tenter Jésus. L'épreuve nouvelle annoncée si solennellement par Luc me paraît être, comme le pensent plusieurs interprètes, l'angoisse de Gethsémané, à l'approche de laquelle Jésus a dit lui-même : « Le prince du monde vient » (Jean.14.30), et dont il parle en ces termes dans notre évangile : « C'est ici votre heure et la puissance des ténèbres » (22.53). Au désert Satan avait cherché à éblouir Jésus par le mirage des satisfactions, des grandeurs et des succès terrestres ; à Gethsémané il cherche à l'écraser par la prévision des douleurs qui l'attendent. Attrait de la jouissance, effroi de la souffrance, ce sont là en effet les deux leviers par le moyen desquels Satan opère, afin de jeter l'homme hors de

la voie de l'obéissance.

Luc omet ici le fait mentionné par Matthieu et par Marc de l'arrivée des anges pour servir Jésus. S'il l'eût connu, pourquoi l'omettre ? Il en raconte lui-même un semblable [22.43](#) (si du moins ce verset est authentique, comme cela paraît probable). S'il l'a ignoré, il n'a donc pas eu en mains les deux autres récits.

## Remarques sur la Tentation de Jésus

Nous avons à examiner ici :

1. le but de la tentation ;
2. la nature de ce fait ;
3. la forme de la narration ;
4. la relation entre les trois récits.

1°) — Jésus, quoique saint, *pouvait* être tenté ; car, comme nous l'avons vu, il possédait toutes les aspirations légitimes de la nature humaine ; et si ces aspirations venaient à se trouver en conflit avec la mission qu'il avait reçue et que celle-ci en réclamât le sacrifice, la possibilité de la tentation résultait de cette situation. Nous irons même jusqu'à affirmer la possibilité abstraite d'une chute, sans nous laisser arrêter par l'objection que, dans ce cas, le salut de l'humanité était à la merci de la décision libre d'un homme. Tout le plan de Dieu repose sur sa prescience des actes de la liberté humaine ; et comme il a prévu la foi de ceux en qui doit se réaliser son règne ([Matth.25.34](#) ; [Rom.8.29](#)), il a prévu aussi l'obéissance de celui qui devait le fonder.

Mais si Jésus pouvait être tenté, et sérieusement tenté, pourquoi *devait-il* l'être ? Nous avons dit déjà que tout être libre doit subir l'épreuve de

l'emploi des forces dont il a été doué. Il en était ainsi de Jésus. Dans son baptême, il avait été initié à sa position suprême de Fils ; il avait reçu les forces spirituelles et l'assurance du secours divin, même miraculeux, dont il avait besoin dans l'accomplissement de son œuvre de Messie ; il avait été, si l'on peut ainsi dire, muni *positivement*. A cette préparation positive devait en correspondre une *négative*, en rapport avec les écarts à éviter dans l'usage à faire, durant sa carrière messianique, de cette position et de ces dons. La tentation a été le moyen par lequel Dieu a voulu que Jésus fût amené à la conscience distincte de ces écarts. S'il a marché plus tard sans tâtonnements, sans variations, sans déviation aucune, dans la voie de Dieu, cette direction ferme, cette tenue inébranlable, sont dues à l'épreuve qu'il avait subie au désert. La tentation avait été pour lui ce qu'est pour le capitaine d'un navire, dont l'équipement est achevé, l'étude de la carte marine où sont signalés les écueils sous-marins à éviter. Satan lui-même a dû lui servir d'éducateur. C'est ce que fait ressortir le récit de Matthieu, quand il s'exprime ainsi : « Jésus fut emmené par l'Esprit *pour être tenté*. »

De cette école, Jésus sortit avec un programme arrêté de la marche qu'il avait à suivre. Et ce programme a passé dans les faits. Jésus, quant à son entretien matériel, a vécu humblement des dons de la charité (8.3) ; jamais il n'a eu recours dans ce but à un autre moyen que la demande journalière du pain quotidien pour lui et ses douze ; il est demeuré, comme Messie, dans la simple condition d'*homme* qu'il avait prise en s'incarnant. — Il a expressément refusé l'emploi de la force, par exemple, quand les foules ont essayé de le faire roi (Jean.6.15), ne voulant, en vrai *Israélite*, s'appuyer que sur Dieu et l'action purement spirituelle qu'il lui était donné d'exercer. — Il s'est abstenu enfin de tout miracle autre que ceux qu'autorisaient ou réclamaient sa sympathie pour les êtres souffrants qui l'approchaient et la mission qu'il avait reçue de révéler au monde la charité et la sainteté du Père : comp. 11.20. C'est ainsi qu'en obéissant aux trois règles de conduite que la tentation avait laissées gravées dans son esprit, il est parvenu à

accomplir son office messianique sans renier son triple caractère de vrai homme, de fidèle Israélite et d'humble Fils de Dieu.

Cette victoire initiale de Jésus a été le fondement de toutes les victoires particulières qu'il a remportées plus tard, comme il l'a fait entendre lui-même dans la parabole si remarquable de *l'homme fort* et de *l'homme plus fort* (11.21-22).

2°) — La *nature du fait* a été comprise d'une foule de manières.

Les anciens ont en général pris le récit à la lettre, et plusieurs modernes les ont suivis, *Ebrard, Beck, Hofmann*, etc. Le diable serait, selon eux, apparu visiblement à Jésus ; il se serait réellement entretenu avec lui, l'aurait transporté corporellement sur la montagne et sur le pinacle du temple, etc. Nous avons indiqué déjà les raisons qui ne nous permettent pas de penser que le fait se soit passé de cette manière. Le choc entre les deux adversaires a eu lieu d'esprit à esprit, et celui qui en aurait été le témoin n'aurait vu que Jésus seul au désert, luttant intérieurement avec les suggestions qui le troublaient. Le mot ἄρχι καιροῦ, *jusqu'à un moment favorable*, montre clairement que telle était l'intuition de Luc ; car Satan n'est jamais apparu corporellement plus tard.

Quelques modernes ont supposé l'intervention d'un tentateur humain, d'un envoyé du Sanhédrin, par exemple, qui serait venu faire des propositions à Jésus (*Kühnöl*) ; ou bien, d'après *Lange*, ce serait la députation de ce corps, dont il est parlé [Jean.1.19](#) et suiv., qui, en revenant d'auprès de Jean-Baptiste, aurait rencontré Jésus au désert et aurait cherché à l'enrôler pour l'accomplissement de l'œuvre messianique comprise, à la manière pharisaïque. Mais cette hypothèse, qui pourrait, à la rigueur, expliquer la seconde tentation, ne saurait rendre compte ni de la première, ni de la troisième. D'ailleurs, au moment de la tentation, les Juifs ne connaissaient point Jésus comme le Messie ; car Jean ne l'avait pas encore proclamé publiquement comme tel.



*Schleiermacher* a pensé qu'originellement ce récit aurait été une simple parabole, racontée par Jésus à ses disciples pour leur inculquer quelques maximes importantes en vue de leur ministère futur ; cette parabole aurait pris plus tard dans la tradition le caractère d'une histoire réelle. *Schweizer, Bleek, Reuss* ont accepté cette explication. Sous cette forme figurée, Jésus aurait recommandé aux apôtres de ne point user de leur pouvoir miraculeux pour leur satisfaction personnelle, de ne s'associer jamais avec les méchants pour réaliser le bien et de ne faire aucun miracle dans un esprit d'ostentation. — Mais comment Jésus se serait-il exprimé assez maladroitement pour occasionner le malentendu survenu plus tard, la confusion d'un enseignement parabolique avec un fait réel de sa propre vie ? Puis se serait-il mis lui-même en scène dans une parabole ? Enfin l'idée de la fondation d'un règne messianique extérieur, à laquelle se rapporte manifestement la seconde tentation (chez Luc), n'a plus d'à-propos dès qu'on l'applique aux apôtres. Aussi *Baumgarten-Crusius* a-t-il modifié cette explication, en supposant que les trois maximes indiquées se rapportaient non à ce dont les apôtres devaient s'abstenir, mais à ce qu'ils ne devaient point s'attendre à trouver auprès de Jésus. Jésus leur aurait dit sous cette forme parabolique : Comme Messie, je ne puis chercher à satisfaire ni vos appétits charnels, ni vos aspirations ambitieuses, ni votre soif de miracles. — Mais si ingénieuse que soit cette correction, ce genre d'interprétation se heurte au récit de Marc, qui raconte le séjour et la tentation au désert sans faire la moindre mention des trois épreuves particulières qui, d'après cette manière de voir, seraient pourtant la seule partie significative du récit. D'ailleurs, on ne comprend pas comment, si ce récit n'était qu'une parabole, racontée par Jésus à un moment quelconque de son ministère, il se trouverait placé uniformément dans nos trois évangiles à l'entrée de son activité publique.

*Usteri*, qui avait d'abord partagé l'opinion de *Schleiermacher*, fut conduit par toutes ces difficultés à ne plus voir dans la tentation de Jésus qu'un

mythe issu de la conscience chrétienne, et *Strauss* essaya d'expliquer l'origine de ce mythe par les idées messianiques en cours chez les Juifs. Mais c'est attribuer beaucoup à la conscience chrétienne primitive que de la croire en état de créer de toutes pièces un récit aussi mystérieux et aussi profond. Et quant aux idées messianiques juives. *Strauss* n'est pas parvenu à trouver chez les rabbins une seule parole antérieure à l'époque chrétienne où soit énoncée l'idée d'une lutte personnelle entre Satan et le Messie.

On s'est aussi représenté la tentation de Jésus comme une vision ou comme un songe dans lequel se serait concentrée sa méditation des semaines précédentes. Ainsi, chez les anciens, *Origène*, parmi les Réformateurs, *Calvin*, *Bucer* (au moins pour les deux dernières tentations) ; de nos jours, *Paulus* et *J.-A.-G. Meyer* ; enfin, *M. Gess*, dans son récent ouvrage (T. III, p. 31). Selon ce dernier, Jésus avait subi la tentation des quarante jours en état de veille, et lorsque, à la fin épuisé, il succomba au sommeil, alors tout ce qui venait de se passer entre Satan et lui se reproduisit en rêve dans son intérieur. Les paroles sévères de *Schleiermacher* contre cette hypothèse, qu'il appelle « le plus grave attentat moderne commis contre la personne de Jésus<sup>a</sup>, » ne s'appliquent pas à la forme sous laquelle la présente *M. Gess*, puisqu'il admet l'intervention de Satan comme auteur de ces suggestions impures. On ne peut alléguer non plus contre cette explication le point de départ de la tentation, la faim ; car l'état du corps a souvent une grande part à ce qui se passe dans les rêves. Mais il me paraît impossible que Jésus eût raconté le fait comme lui étant réellement arrivé, s'il n'avait eu lieu qu'en songe ; et s'il l'avait raconté comme rêve, comment le récit aurait-il pu prendre dans la tradition apostolique la forme qu'il a dans nos trois récits ?

*Ullmann*, dans son écrit bien connu, *Sündlosigkeit Jesu*. a développé cette idée : Jésus ; pénétré de la plus intime sympathie pour les aspirations mes-

---

<sup>a</sup>*Ueber die Schriften des Lucas*, p. 54.

sianiques de son peuple et de son siècle et désireux d'y répondre autant que sa fidélité à Dieu le lui permettrait, se les représenta vivement et les fixa dans sa pensée. Après s'en être bien rendu compte, il rompit avec elles en pleine liberté et connaissance de cause, et prit la résolution de réaliser uniquement le Messie de Dieu. — Il y a au fond de cette manière de voir une vérité psychologique incontestable ; il y manque seulement l'intervention du moteur surnaturel révélé par Jésus lui-même et dont l'action puissante explique seule l'intensité de la lutte. — On doit en dire à peu près autant de l'explication de *Keim*, qui voit dans la tentation l'effet du combat terrible que se livraient à ce moment dans l'âme de Jésus la confiance en Dieu, d'une part, et, de l'autre, la défiance de lui-même et des moyens d'action dont il disposait, en face de la puissance du mal au sein de l'humanité. Quant à l'intervention de Satan, il ne croit pas pouvoir la nier *a priori*.

Notons comme curiosités intéressantes les opinions développées récemment par *Hünefeld* (*Die Versuchungsgeschichte*. 1880), et par *Hase*, dans sa *Geschichte Jesu* (1876). — Le premier, pour mieux sauvegarder la réalité de la tentation, croit devoir répartir les différentes phases du fait entre trois circonstances différentes de la vie de Jésus. La première tentation aurait eu lieu au moment du baptême par le fait de cette déclaration divine : « Tu es mon Fils ; » parole qui aurait éveillé chez lui l'idée de devenir le souverain temporel du monde. La seconde se serait rattachée à la parole de Pierre dans l'entretien de Césarée de Philippe : « A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne t'arrivera point ; » à quoi Jésus lui-même répondit : « Arrière de moi, Satan. » La troisième aurait été le résultat de la scène du jour des Rameaux, où, pour la dernière fois, les circonstances l'invitèrent à faire un grand miracle extérieur pour établir son règne. La légende aurait condensé en un fait unique cette matière diffuse et créé le tableau que nous possédons. — On se demande comment ce théologien, qui critique si bien les explications des autres, peut s'aveugler lui-même, comme il le fait, sur les

impossibilités morales de la sienne.

*Hase* a développé d'une manière brillante cette pensée assez différente : En racontant sa tentation à ses disciples, Jésus a voulu les initier, sous cette forme choisie par lui, aux victoires qu'il avait eu à remporter, durant les années de sa jeunesse, sur les aspirations légitimes qui faisaient battre son cœur : la soif de toutes les joies innocentes de la vie humaine, le noble désir d'enlever l'admiration du monde par quelque acte d'éclat, l'ambition, qui est celle de toutes les âmes qui s'en sentent la force, d'exercer une domination sur le monde dans le but de soulager ses misères. Ces aspirations de sa jeunesse, il les a sacrifiées pour aller au baptême de Jean se consacrer à l'accomplissement du programme divin. — L'explication est attrayante ; seulement on regrette de constater la distance infranchissable qui la sépare d'avec la narration dont elle devrait rendre compte.

Si l'on ne veut pas en quelque manière porter atteinte à la pureté de l'âme de Jésus, il faut admettre un facteur extérieur de la tentation, comme dans le cas du premier homme innocent. Ce facteur. Jésus lui-même l'a révélé, désigné. C'est *l'homme fort*, dont il a parlé une fois. Mais le théâtre de la lutte avec lui n'a été ni le pinacle du temple, ni les hauteurs de l'air ou le sommet de la montagne, ni même le désert. C'est dans l'âme de Jésus que les deux adversaires se sont rencontrés, non en vision ou en rêve, — ce qui ôterait à cette lutte suprême une partie de sa réalité et de son sérieux, — mais d'esprit conscient et libre à esprit conscient et libre. A cette condition seulement, elle est le pendant et le complément de la scène du baptême. C'est à peu près ainsi que la tentation a été comprise par un grand nombre d'exégètes (*Olshausen, Néander, Osterzée, Pressensé, Weiss*, etc.).

3°) — Si le récit de la tentation nous retrace un fait réel, mais purement spirituel, de la vie du Seigneur, lui seul évidemment peut l'avoir communiqué à ses apôtres ; et la question qui s'élève est de savoir si les formes dramatiques sous lesquelles ce fait est ici présenté appartiennent au fait lui-même tel que Jésus l'a perçu, ou si c'est Jésus qui l'a revêtu de cette en-

veloppe pour le rendre accessible à l'esprit des disciples. En faveur de cette seconde opinion, l'on pourrait alléguer la parole que Jésus adresse aux soixante-dix disciples, lorsqu'ils reviennent de leur mission : « Je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair » (10.18). Il y a évidemment là une métaphore créée par Jésus lui-même, pour rendre d'une manière sensible l'impression qui remplissait son âme à la pensée des triomphes remportés sur Satan par ces chétifs instruments que Dieu lui donnait. Néanmoins ce parallèle n'est pas décisif ; car les situations sont loin d'être semblables. Il reste toujours possible, probable même, que le fait de la tentation se soit présenté à l'intuition de Jésus tel qu'il l'a raconté aux siens. Quant au but de cette communication, il est aisé à comprendre. Cette victoire initiale de Jésus, fondement de toutes ses victoires subséquentes, devait affermir leur confiance et leur fidélité dans les luttes analogues qu'ils auraient à soutenir. La victoire de Jésus renferme virtuellement celle de tous les siens, comme son baptême celui de toute l'Eglise. — Jésus paraît en même temps avoir voulu montrer à ses disciples quelle part importante l'Écriture avait eue dans son développement spirituel et devait, par conséquent, avoir aussi dans le leur. *Weiss* exprime ainsi cette pensée (I, 330) : « En enveloppant dans des paroles scripturaires les pensées par lesquelles il avait surmonté la tentation, il a voulu faire entendre aux disciples qu'une illumination particulière n'était point nécessaire, que la simple obéissance envers la révélation de Dieu suffisait pour rendre capable de discerner et de repousser de pareils écarts comme des séductions diaboliques. »

4°) — Il reste à examiner le rapport entre les trois *révélations* dans lesquels la narration de Jésus nous a été transmise. — Le silence de Jean a été interprété par plusieurs comme une négation du fait en lui-même. Nous l'avons déjà montré : cette conclusion est erronée, puisque le récit du quatrième évangile ne commence qu'au moment où Jésus vient rejoindre Jean, après l'avoir quitté à la suite de son baptême, par conséquent après le fait de la tentation. *Keim* insiste sur cette idée qu'une pareille lutte a paru au

quatrième évangéliste indigne du Logos, et que c'est là le motif de son silence. Mais rien, au contraire, n'était plus propre à rehausser l'idée de la grandeur du Christ que cette lutte corps à corps avec le représentant du mal dans l'univers.

Quant aux trois récits de la tentation, celui de Marc se borne à indiquer le fait en deux lignes, mentionnant, avec Luc, la durée de quarante jours, avec Matthieu le service des anges, et ajoutant au récit de l'un et de l'autre le trait relatif aux bêtes féroces. Ce récit, d'après *Meyer* et d'autres, serait le fond sur lequel la tradition a brodé plus tard le tableau des trois épreuves particulières. Il a déjà été répondu à cette idée qu'un récit aussi nu et abstrait que le serait dans ce cas la tradition conservée par Marc, ne peut avoir été la forme de la narration primitive. Le récit a dû posséder dès le point de départ le caractère plastique conservé dans la narration des deux autres évangélistes. *Holtzmann* et *Weiss* pensent donc plutôt que les trois récits ont une source commune. Cette source serait, d'après *Holtzmann*, le récit du Proto-Marc, que l'auteur de notre Marc canonique aurait simplifié et que les deux autres évangélistes auraient reproduit en entier, tandis que, d'après *Weiss*, la source commune serait le Matthieu apostolique. Mais si notre Marc simplifiait, pourquoi ajouterait-il le trait des bêtes sauvages ? Ce trait, les deux autres synoptiques ne l'auraient pas omis — *Holtzmann* le reconnaît lui-même — s'ils l'avaient lu dans le récit du Proto-Marc. Et n'y a-t-il pas des différences trop considérables entre le récit de Luc et celui de Matthieu pour qu'on puisse les dériver d'une même source écrite ? Sans appuyer sur les différences de détail qui distinguent d'une manière continue les deux textes, Luc aurait-il omis le trait du service des anges reproduit par les deux autres ? Et surtout aurait-il renversé l'ordre des deux dernières tentations, s'il les avait trouvées consignées selon l'ordre de Matthieu dans un document connu par lui comme apostolique ? Chacun sent combien est puérile la raison alléguée par *Schleiermacher*, que Luc aura trouvé plus rationnelle la marche du désert à la montagne et de la

montagne à la ville que la marche inverse. — *Reuss* a émis la supposition que le récit si sommaire de Marc est une interpolation due à la plume de celui qui, d'après lui, a complété cet évangile, en ajoutant en tête du livre les quinze premiers versets. Mais cette hypothèse repose sur une base absolument précaire. En échange, quand ce savant ajoute ces mots : « Matthieu et Luc ont puisé tous deux à une source commune, laquelle pourrait n'être pas écrite, » il nous met certainement sur la véritable voie. En effet, cette source non écrite n'est autre que la tradition orale apostolique. Marc l'a abrégée, comme si souvent, et a seulement ajouté le détail des bêtes sauvages, qu'il devait sans doute au récit de Pierre. Matthieu a rendu complètement le récit apostolique, tel qu'il existait dans la tradition judéo-chrétienne, et c'est là ce qui explique l'ordre des deux dernières tentations dans cet évangile. Au point de vue juif, en effet, la tentation spécialement messianique, celle de la domination universelle, devait paraître le point culminant de cette grande épreuve. Luc a également reproduit le récit apostolique dans son ensemble, mais tel qu'il le trouvait déjà consigné dans un autre document plus dégagé du point de vue théocratique, et dont la teneur me paraît plus conforme au cours réel des faits. En effet, l'épreuve qui s'adressait à la foi, à la foi déjà supposée inébranlable, ne peut avoir précédé les deux qui s'adressaient au manque de foi : elle doit avoir formé le point culminant de la tentation. Le domaine de la dernière tentation chez Luc est aussi supérieur à celui de la dernière chez Matthieu que le temple l'est à une simple montagne ou que l'esprit l'est à l'âme. La troisième tentation chez Luc a donc bien été la dernière. Je suis seul à soutenir cette thèse, mais je ne puis que la maintenir. Luc est ici, comme toujours, le vrai historien.

Et maintenant la position est nette : Jésus sort du désert pour entrer dans son œuvre avec Dieu pour seul allié et le prince de ce monde pour adversaire déclaré. « Doublement consacré » par l'onction et par l'épreuve, « il s'avance, comme dit *Keim*, au devant de l'humanité qui l'attend. »

# TROISIÈME PARTIE :

## Le ministère galiléen

### 4.14 à 9.50

Le chemin de Jésus lui est tracé. Il ne fera rien d'extraordinaire ; il visitera son peuple ; allant de ville en ville, de hameau en hameau. Chaque fois qu'il entendra l'appel divin, il obéira ; sous l'impulsion divine avec laquelle sa volonté s'est identifiée, il parlera, il agira, se bornant à répondre aux besoins de la position donnée. Ainsi il répandra les trésors de la grâce et déploiera les forces de la charité divine dont il est doué. S'il fait des œuvres miraculeuses, elles seront uniquement, l'illustration sensible du salut qu'il apporte et l'invitation à s'en emparer. Le récit du ministère galiléen est le tableau de cette humble activité à laquelle est due la fondation du règne de Dieu sur la terre.

Les synoptiques rattachent tous trois le commencement de ce ministère au récit du baptême et de la tentation. Mais Matthieu et Marc présentent ce trait particulier que, selon eux, le motif du retour de Jésus en Galilée fut l'emprisonnement de Jean-Baptiste : « Ayant, appris que Jean avait, été livré, Jésus se retira en Galilée » ([Matth.4.12](#)) ; « après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée » ([Marc.1.14](#)). Cependant, comme la tentation a précédé d'un certain temps l'arrestation de Jean, on se demande ce que Jésus a



fait dans l'intervalle entre ces deux événements. On ne comprend pas non plus comment l'arrestation de Jean a pu motiver le retour de Jésus en Galilée, c'est-à-dire dans les Etats de cet Hérode qui tenait Jean emprisonné. Luc ne jette aucun jour sur ces deux questions que soulève la narration des autres synoptiques, par la raison qu'il ne parle point en cet endroit de l'emprisonnement de Jean, et qu'il se borne à rattacher le commencement du ministère de Jésus à la victoire qu'il vient de remporter au désert. C'est le récit du IV<sup>e</sup> évangile qui seul résout, ces difficultés. Jean distingue avec le plus grand soin *deux retours* en Galilée, le premier qui a eu lieu immédiatement après le baptême et la tentation (Jean.1.43), lorsque Jésus appela à le suivre quelques-uns des jeunes Galiléens qui s'étaient groupés autour du précurseur pour attendre avec lui le Messie ; le second, qui eut lieu beaucoup plus tard (Jean.4.1 et suiv.) et qui est mis en relation avec l'hostilité des pharisiens contre Jean-Baptiste. — Ces deux retours en Galilée ont été, d'après le IV<sup>e</sup> évangile, séparés par les faits suivants : la translation du domicile de Jésus de Nazareth à Capernaüm (Jean.2.12), le premier voyage à Jérusalem à la fête de Pâques et l'entretien avec Nicodème (Jean.2.13 à Jean.3.21), une activité assez prolongée en Judée, parallèle à celle de Jean-Baptiste qui travaillait encore en liberté (Jean.3.22-36 ; comp. surtout v. 24). Ce fut après ce ministère en Judée, qui avait duré de Pâques à décembre (Jean.4.35), que Jésus revint en Galilée en passant par la Samarie. Il est manifeste que ces deux premiers retours de Judée en Galilée ont été fondus en un par nos synoptiques comme ils l'étaient probablement dans la tradition, ce qui a fait disparaître dans la narration ordinaire presque tous les faits qui les avaient séparés. Luc pense surtout au premier, puisqu'il rattache directement ce retour à la tentation, Marc et Matthieu au second, puisque selon eux il a été déterminé par l'emprisonnement de Jean-Baptiste. La narration de Jean jette une pleine clarté sur toute la marche des choses par la distinction de ces deux retours (Jean.2.11 ; 3.24 ; 4.54). Le procédé de la tradition que nous constatons ici, est tout naturel. Elle n'était point dominée par l'intérêt historique, mais par les besoins de l'évangélisation, par le désir

de travailler à fonder et à affermir la foi. C'est ainsi que se sont fondus en un seul voyage les différents pèlerinages à Jérusalem. Les faits de nature homogène se groupent aisément dans un tel enseignement jusqu'à se confondre. Ce ne fut que lorsque Jean, indépendant de la tradition et puisant dans ses souvenirs personnels, rendit à l'histoire ses phases variées et ses articulations naturelles, que le tableau complet du ministère de Jésus apparut aux yeux de l'Eglise.

Mais, même dans cette première activité judéenne, Jésus avait déjà en vue la Galilée où il savait bien que se trouverait le berceau de son Eglise<sup>a</sup> ; car le joug du despotisme pharisaïque et sacerdotal ne pesait pas sur elle comme sur la capitale et ses environs. La fibre humaine, paralysée en Judée par la fausse dévotion, vibrait encore chez ces montagnards aux franches et vives allures, et leur ignorance lui paraissait, avec raison, un milieu moins impénétrable à la lumière d'en-haut que les fausses clartés de la science rabbinique. Comp. la parole remarquable 10.21.

Le *plan* de cette partie n'est pas aisé à discerner. Elle retrace un développement continu, sans coupures bien marquées. *Ritschl* et d'autres croient que le principe du mouvement se trouve dans l'hostilité croissante des adversaires de Jésus. L'on établit ainsi la division suivante :

- 4.16 à 6.11 absence de lutte ;
- 6.12 à 11.54 l'attitude hostile que prennent l'un vis-à-vis de l'autre les deux adversaires.

Mais :

1. les premiers symptômes d'hostilité éclatent bien avant 6.12 ;
2. le passage 9.51, sur lequel passe la division de *Ritschl*, est évidemment, dans l'intention de l'auteur, l'un des nœuds principaux du récit ;

---

<sup>a</sup>La raison pour laquelle Jésus crut devoir mettre à la base de son ministère une activité aussi prolongée en Judée est expliquée par [Jean.4.43-45](#) ; voir mon Commentaire sur cet évangile, à ce passage.

3. la haine croissante des adversaires de Jésus n'est qu'un accident de son œuvre, et nullement le principe déterminant de son développement.

D'autres, comme *Keil*, trouvent dans le récit de la députation de Jean-Baptiste (7.18) le point qui marque la grande division. Mais on ne sait vraiment en vertu de quoi. Rien ne finit, rien de nouveau ne commence avec ce fait. Voici la marche, telle que Luc me paraît l'avoir jalonnée lui-même. D'abord Jésus évangélise n'ayant qu'un cortège d'*auditeurs* irréguliers; bientôt il appelle à le suivre quelques-uns d'entre eux et fait d'eux ses *disciples* permanents; au bout d'un certain temps, du milieu de ces disciples devenus fort nombreux, il en élève douze au rang d'*apôtres*; enfin il confie à ces douze une première mission, et fait d'eux ses *évangélistes*. Cette gradation dans la position des ouvriers correspond naturellement au développement de l'œuvre elle-même, c'est-à-dire :

1. au progrès interne de l'enseignement;
2. à l'extension locale du travail;
3. à l'accroissement de l'hostilité des Juifs avec lesquels Jésus rompt de plus en plus, à mesure qu'il organise son œuvre propre;

elle fournit donc la vraie mesure du progrès total. — Nous sommes conduits par là à la division suivante :

**1<sup>er</sup> Cycle** , 4.14-44 : jusqu'à la vocation des premiers disciples.

**2<sup>e</sup> Cycle**, 5.1 à 6.11 : jusqu'à la nomination des Douze.

**3<sup>e</sup> Cycle**, 6.12 à 8.56 : jusqu'à leur première mission.

**4<sup>e</sup> Cycle**, 9.1-50 : jusqu'au départ de Jésus pour Jérusalem.

A ce moment, l'œuvre de Jésus en Galilée est achevée; il dit adieu à ce champ de travail, et, se dirigeant vers Jérusalem, il emmène avec lui en Judée, comme le fruit de ses labeurs précédents, son Eglise galiléenne.

## I

### Jusqu'à l'appel des premiers disciples (4.14-44)

Les récits suivants se groupent autour des noms de deux villes, situées à sept ou huit lieues de distance l'une de l'autre ; la première, Nazareth, sur le plateau à l'ouest de la vallée du Jourdain, la seconde, Capernaüm, sur le bord septentrional du lac de Génézareth.

1. Versets 14 à 30 : *La visite à Nazareth.*

Ce morceau s'ouvre par un coup d'œil général sur les commencements de l'activité de Jésus en Galilée : v. 14 et 15. Puis, sur ce fond se détache, comme exemple particulier, le récit de la prédication à Nazareth, v. 16 à 30.

Versets 14 et 15. Coup d'œil général :

**4.14 Et Jésus avec la puissance de l'Esprit s'en retourna en Galilée, et sa renommée se répandit dans toute la contrée d'alentour ; 15 et il enseignait dans leurs synagogues étant glorifié par tous.**

Ce verset 14 se rattache étroitement au v. 1 et sert à le compléter : Il partit *du Jourdain* (v. 1) pour retourner *en Galilée* (v. 14). Le séjour au désert avait été comme un arrêt, qui lui avait été imposé par l'Esprit, sur ce chemin. Le ἐν δυνάμει, *avec la puissance*, pourrait se traduire : *par* la puissance ; il signifierait que ce fut par l'impulsion du même Esprit qui l'avait poussé au désert, qu'il revint en Galilée. Mais il est plus naturel de ne pas borner à l'acte du retour cette action de l'Esprit et de l'appliquer à toute l'activité galiléenne dont le tableau va suivre ; c'est la reproduction de l'expression : *rempli de l'Esprit* : v. 1. Il revenait tout autre qu'il n'était allé ; car le baptême avait inauguré une nouvelle phase de sa vie terrestre. — Par cette puissance de l'Esprit Luc entend-il uniquement celle qui se déployait

dans les prédications de Jésus, ou bien pense-t-il aux opérations miraculeuses ? Dans ce second cas il s'agit de miracles dont la tradition n'avait pas gardé le souvenir, tels que celui des noces de Cana rapporté par Jean seul. Le terme de *puissance* peut s'appliquer sans doute à la parole, mais il caractérise plutôt chez nos évangélistes le pouvoir miraculeux (v. 36 ; 5.17 ; 6.19, etc.) ; puis l'effet extraordinaire produit par cette première activité de Jésus (v. 14<sup>b</sup> et 15) s'explique mieux dans la seconde supposition (voir au v. 23). *Meyer* pense que les circonstances miraculeuses du baptême, que l'on se racontait, contribuaient à ce résultat. Elles pouvaient en effet, quoiqu'elles n'eussent eu que Jésus et Jean pour témoins, être connues par les disciples à qui Jean les aurait racontées. — Les *synagogues* dans les quelles Jésus exerçait ce ministère itinérant, étaient des salles de réunion qui existaient depuis le retour de l'exil, peut-être même, selon *Bleek* (d'après Ps.74.8), dès avant la captivité. Partout où se trouvait une population juive un peu nombreuse, ne fût-ce que d'une dizaine de familles, même en contrées païennes, il existait de pareils lieux de culte. On s'y réunissait le jour du sabbat et, de plus, le lundi et le jeudi, jours de tribunal et de marché. Les dignitaires (présidents de la synagogue, ἀρχισυνάγωγοι) siégeaient sur une estrade dressée au fond de la salle. Tout membre de l'assemblée avait le droit de parler ; il témoignait de son intention en se levant (v. 16). Mais comme tout enseignement reposait sur l'Écriture, *parler*, c'était avant tout *lire*. La lecture finie, il enseignait ordinairement assis (v. 20), quelquefois aussi debout (Act.13.16).

Il ressort de Jean.2.12, comme aussi de notre v. 23 (comp. Matth.4.13), que Capernaüm fut déjà le point de départ de ces premières excursions galiléennes.

Verset 16. La lecture :

**4.16 Et il vint à Nazareth où il avait été élevé<sup>a</sup>, et il entra selon sa coutume, au jour du sabbat, dans la synagogue et il se leva pour lire.**

<sup>a</sup>T. R. avec A B et 13 Mjj. : τετραμμενος ; Ξ FL Ξ : ανατετραμμενος.

Jésus paraît n'être venu à Nazareth pour y prêcher qu'après avoir acquis déjà une certaine notoriété dans les synagogues de la contrée. Il savait bien que c'était dans cette ville qu'il rencontrerait les préjugés les plus enracinés et il espérait que ce commencement de renommée déjà acquise pourrait l'aider à les surmonter. C'est ainsi qu'il en avait agi à l'égard de la Galilée en général en allant d'abord enseigner en Judée (Jean.4.43-45). — L'expression *selon sa coutume* est appliquée par Weiss à la fréquentation des synagogues de Galilée (v. 14-15) uniquement depuis que Jésus était revenu de Judée. Mais le terme *sa coutume* ne peut se rapporter à un temps aussi court. Si l'on voulait l'expliquer de cette manière, il faudrait avec Bleek reconnaître là un indice de l'époque postérieure du fait qui va être raconté. Mais cette expression se rapporte bien plus naturellement à tout le temps de la jeunesse de Jésus, antérieurement à son baptême ; elle est en rapport étroit avec les mots suivants : *où il avait été élevé*. Les enfants avaient accès au culte synagogaal dès l'âge de cinq à six ans, ils y étaient astreints depuis leur treizième année ; voir Keim, t. I, p. 431. La fréquentation de ce culte a été, comme l'a bien fait ressortir ce savant, un moyen de la plus haute importance pour le développement religieux et intellectuel de Jésus ; les lectures de l'Ancien Testament, entendues régulièrement plusieurs fois par semaine, ont assurément contribué à lui donner cette connaissance parfaite des Livres saints dont témoigne tout son ministère, sans pourtant, qu'on puisse douter que, comme Keim le reconnaît aussi, il ne possédât lui-même un exemplaire des Ecritures ; autrement il n'aurait pas pu lire, comme il va le faire ; car cette lecture offrait des difficultés beaucoup plus grandes que celle de nos livres actuels. C'est tout à fait arbitrairement que Hofmann fait porter les mots *selon sa coutume* sur l'acte suivant : « Il se leva pour lire. »

**4.17 Et on lui remit le livre du prophète Esaïe, et ayant déroulé<sup>a</sup> le livre, il trouva l'endroit où il était écrit : 18 L'Esprit du Seigneur est sur**

<sup>a</sup>T. R. avec N D et 14 Mjj. It. lit : αναπτύξας ; (*ayant déroulé*) ; A B L Ξ Syr. : ανοιξας (*ayant ouvert*).

**moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer aux pauvres de bonnes nouvelles ; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur froissé<sup>a</sup>, 19 pour publier aux prisonniers leur libération et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour publier l'année favorable du Seigneur.**

Ce passage se trouve [Es.61.1](#) et suiv. On rapporte ordinairement toutes ces images aux bienfaits du retour de l'exil ; celui qui parle serait le prophète chargé d'annoncer à ses compatriotes cet heureux événement ; Jésus ne s'appliquerait ces paroles que par une extension de leur sens naturel. Le terme du texte grec qui se prêterait le mieux à cette interprétation serait celui d'ἀιχμαλωτος, proprement *prisonnier de guerre*. Mais il signifie souvent prisonnier en général ; Paul se l'applique à lui-même dans sa captivité romaine. Si nous tenons compte des autres expressions soit en hébreu, soit en grec, nous sommes conduits à une autre explication. Le terme de *kara deror*, ἀφεςιν κηρῶσαι, *publier la libération*, se trouve appliqué [Lév.25.10](#) à la grande fête de l'année de jubilé qui devait se célébrer tous les demi-siècles. Le jour des expiations, le 10 de tischri, les sacrificateurs publiaient à son de trompette, dans toute la terre d'Israël, la libération de ceux qui s'étaient vendus comme esclaves et le retour de chaque famille, qui avait aliéné ses propriétés, dans son domaine patrimonial ; Josèphe parle aussi de la libération des débiteurs, ce qui peut se comprendre de la sortie de prison des prisonniers pour dettes. Les termes de πτωχοί, *indigents*, et *année favorable*, se comprennent plus aisément, dans ce sens. Le premier suppose plutôt le peuple établi dans son pays ; le second, en relevant si expressément la notion *d'année*, fait penser à cette année de restauration fixée par la loi, beaucoup plutôt qu'au retour de la captivité. [Ezéchiel.46.17](#) appelle l'année de jubilé *schenath hadderor*, ἐνιαυτὸς ἀφέσως, nom qu'il forme d'après [Lév.25.10](#) et qui résume tout le passage d'Esaië lu par Jésus. Le prophète a donc envisagé cette restauration périodique instituée parla loi comme le type

---

<sup>a</sup>Les mots *ιασασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* (*pour guérir ceux qui ont le cœur brisé*) que lit ici T. R. avec A et 14 Mjj. Syr. sont omis par Ⲛ B D L Ξ It<sup>pler</sup>..

de la restauration messianique et décrit celle-ci sous des images tirées de celle-là. Il met sa prophétie dans la bouche du Messie lui-même, comme dans d'autres passages. [Es.49](#), par exemple. Si Jésus avait lui-même cherché ce passage, il y aurait tout simplement : « Il lut. » Le εὗρε suppose qu'en ouvrant il trouva. On comprend que Jésus n'aurait pu recevoir de la main de son Père un texte mieux approprié à la circonstance.

La première proposition du v. 18 est comme la paraphrase du terme Χριστός, *Christ*, c'est-à-dire Oint. — En lisant ces mots ἔχρισέ με, il est impossible que Jésus ne les ait pas appliqués à son récent baptême. — La locution οὗ ἕνεκεν ne peut, signifier ici *c'est pourquoi*, ce qui conduirait à un contre-sens. Il est évident que les LXX, d'où la citation est tirée, l'ont employée dans le sens, qu'elle a souvent dans le grec classique, de *propterea quod*, à cause de ce que. — Pour le terme πτωχολί, comp. [Lév.25.6,14,25](#). — Les mots : *pour guérir ceux qui ont le cœur brisé*, sont omis par les Mjj. alexandrins et par plusieurs documents de l'Itala. On peut certainement supposer qu'ils ont été ajoutés ici d'après l'hébreu et d'après les LXX. Mais d'autre part, comme ils forment la base, en quelque sorte indispensable, de la parole du v. 23, il faut, les maintenir et attribuer leur omission à une négligence occasionnée par cette longue série d'infinififs. — Le trait des *aveugles* guéris ne convient proprement ni à l'image de l'année de jubilé, ni à celle du retour de l'exil. Il y a en hébreu littéralement : *A ceux qui sont liés, ouverture* ; ce que les LXX paraissent avoir appliqué à la privation et au recouvrement de la vue. Luc les suit, en appliquant peut-être le mot *aveugles* aux prisonniers qui de l'obscurité du cachot reviennent à la clarté du jour. — Les derniers mots : *renvoyer libres les opprimés*, sont empruntés à un autre passage, [Esaïe.58.6](#). Peut-être était-ce un parallèle cité en marge par un copiste et qui a passé dans le texte. — L'expression ἐνιαυτός κυρίου δεκτός signifie : l'année du Seigneur qui est la bienvenue, l'année choisie par le Seigneur pour accorder une faveur aux hommes. C'est la traduction d'une formule hébraïque qui signifie : l'année où Jéhova exécute le décret de sa



bienveillance. — Les gnostiques *Valentiniens* et *Clément d'Alexandrie* ont conclu de cette expression que le ministère de Jésus n'avait duré qu'une année. C'était confondre le type et l'antitype. — *Bengel* a conclu du fait que ce passage d'Ésaïe est celui que les Juifs lisent aujourd'hui au jour des expiations, que c'était précisément alors le jour de cette fête. Mais rien ne prouve que Jésus ait lu la péricope du jour ; le contraire paraît ressortir du récit (*il trouva*, v. 17) ; et le cycle des haphtares actuelles date d'un temps postérieur.

Versets 20 et 21. La prédication :

**4.20 Et après avoir roulé le livre, l'ayant rendu à l'huissier, il s'assit, et les yeux de tous dans la synagogue étaient fixés sur lui. 21 Et il commença à leur dire : Aujourd'hui est accomplie cette parole de l'Écriture à vos oreilles.**

Ce tableau dramatique des moindres actes de Jésus et de l'attitude de l'assemblée provient certainement du récit, d'un témoin oculaire, ou, sinon, il faudrait supposer que l'auteur a voulu se faire passer pour tel. — Ἀτενίζειν est un terme favori de Luc. — Le mot ἤρξατο, *il commença*, ne signifie pas que Luc ne veut donner que le commencement du discours ; ce mot est destiné à peindre la solennité de ce moment où, au milieu du silence profond de l'assemblée, la voix de Jésus retentit. — Jésus prend évidemment le passage du prophète dans le sens messianique. « A ou dans vos oreilles » signifie que les actes de grâce messianiques promis par le prophète se réalisent par le fait même de ce qu'il leur est donné d'entendre en ce moment. La voix de Jésus est la trompette du sacrificateur divin proclamant le jubilé. On comprend par là la gravité du mot *aujourd'hui* !

Verset 22. L'effet produit :

**4.22 Et tous lui rendaient témoignage et ils étaient dans l'étonnement des paroles de la grâce qui sortaient de sa bouche ; et ils disaient : Celui-**

### ci n'est-il pas<sup>a</sup> le fils de Joseph ?

Le terme de μαρτυρεῖν, *rendre témoignage*, est sans doute en relation avec l'expression : « glorifié par tous, » v. 15. Ils convenaient qu'en le louant ainsi on n'avait rien dit de trop. — Avec le τῆς devant χάριτος, il ne me paraît pas possible de traduire : « les paroles de grâce, » comme si ce complément était un génitif de qualité ; Col.4.6 cité par Meyer ne prouve rien. Ce sont les paroles dans lesquelles la grâce divine se déployait, aux oreilles des auditeurs avec une facilité et une abondance (ἐκπορευόμενοι) qui les surprenait. Mais l'étonnement n'est pas la foi ; il peut même l'exclure. C'est ce qui arrive en ce moment. Au lieu de s'approprier immédiatement les offres de la grâce divine, comme ils l'auraient fait, s'ils eussent senti le besoin qu'ils en avaient, ils ne pensent qu'au contraste entre de telles paroles et ce qu'ils savent de celui qui les prononce ; comp. Marc.6.2-3. L'obscurité que Weiss trouve dans ce passage provient surtout de l'explication « paroles de grâce, » au lieu de *paroles de la grâce*. Le mot *grâce* s'applique à la grâce de Dieu, non à celle de Jésus. Ainsi s'explique la question suivante : « . Celui-ci n'est-il pas... ? » qui est liée à ce qui précède, non par *mais*, comme il le faudrait s'il s'agissait de la grâce de Jésus, mais par *et*. C'est la réflexion commencée qui continue dans la même direction. « De si grands bienfaits venant par ce jeune homme que nous avons vu travailler avec son père dans l'atelier, comme l'un de nous ! Qui peut le croire ? » La critique empêche chez eux la foi de naître, parce qu'il leur manque ce désir de la délivrance du péché, cette soif de pardon et de sainteté que Jésus vient satisfaire. Naturellement bien d'autres paroles malveillantes furent prononcées. Elles sont résumées, comme le discours même de Jésus, en un seul mot. Jésus mesure d'un coup d'œil la portée de ces remarques qui circulent dans l'auditoire : il comprend que les cœurs sont fermés à la grâce qu'il vient d'offrir.

Verset 23. La réponse :

---

<sup>a</sup> N B D L : ουχι au lieu de ουχ.

**4.23 Bien certainement, m'appliquant le proverbe, vous me direz : Médecin, guéris-toi toi-même! Toutes les choses que nous avons apprises que tu as faites à<sup>a</sup> Capernaüm<sup>b</sup>, fais-les aussi ici dans ta patrie!**

Πάντως pourrait signifier ici : « tout à fait, » dans ce sens : « Sur la voie où vous venez d'entrer, vous irez jusqu'au bout ; de l'étonnement vous passerez à la moquerie. » Cependant le sens de *certainement* se présente plus naturellement (1Cor.9.10). Nous avons traduit παραβολή par *proverbe* parce que le mot *parabole*, désignant tout discours figuré, s'applique spécialement aux sentences proverbiales, qui se revêtent volontiers d'une forme figurée. — Il est impossible de comprendre ce qui amène Jésus à se servir en ce moment des images de *médecin* et de *guérir*, si on ne met ces expressions en rapport avec le passage d'Esaië qu'il venait de lire et d'appliquer, et en particulier avec les mots : « pour *guérir* (ἰάσασθαι) ceux qui ont le cœur brisé. » C'est là la raison pour laquelle nous les avons maintenus dans le texte contre l'autorité des Mjj. alex. : « Tu nous offres de nous guérir de nos misères ; tire-toi d'abord des tiennes propres. » Ces misères des auditeurs ne sont pas, comme on l'a pensé, l'état d'abaissement de leur petite ville ; ce sont les misères du péché, que Jésus avait exposées en développant l'œuvre de salut que la grâce divine venait accomplir par lui. Et la misère de Jésus, dont il doit se tirer lui-même, est sans doute celle de son humble position actuelle où il n'a encore obtenu l'adhésion d'aucun des grands de la terre, où il ne reçoit pas même celle de ses propres compatriotes ; mais c'est surtout l'insuccès qui consistera dans son rejet futur, que Jésus prévoit, déjà (v. 25-27). C'est ce que montre le futur ἐρεῖτε, *vous me direz*. — La parole suivante a trait au peu de confiance que Jésus trouve en ce moment même à Nazareth. Pour prévenir un échec dans sa propre ville, il n'y aurait qu'un moyen : faire quelque acte d'éclat qui enlevât l'adhésion de ses compatriotes, comme on prétend qu'il en a accompli ailleurs. C'est ici la tentation du désert qui a poursuivi Jésus du commencement, à la fin

<sup>a</sup> N B D L εις au lieu de εν.

<sup>b</sup> N B D X It. : καφαρναουμ au lieu de Καπερναουμ.

de son ministère : justifier sa prétention messianique par une exhibition de puissance miraculeuse. — On est étonné de la mention de miracles accomplis à Capernaüm. Les interprètes trouvent en général dans ce trait la preuve d'un manque d'ordre chronologique dans la place que Luc a assignée à ce fait. Il l'aurait placé en tête de son évangile dans un but systématique, afin d'en faire comme le programme du ministère de Jésus en Israël. Mais nous avons vu que l'expression : *dans la force de l'Esprit* (v. 1), renfermait l'idée d'actes miraculeux accomplis déjà dans cette première phase de son ministère galiléen, tels que le miracle de Cana ; miracle qui avait été suivi d'un séjour à Capernaüm (Jean.2.12). Jésus avait donc pu opérer là déjà quelques guérisons dont le bruit s'était répandu jusqu'à Nazareth. Si Luc ne les a pas racontées et rapporte pourtant cette parole qui y fait allusion, cela ne prouve qu'une chose, la fidélité avec laquelle il conserve la teneur de sa source, même lorsqu'elle ne paraît pas cadrer avec la marche générale de son propre récit. — On ne peut méconnaître une teinte de doute dans ce : *nous avons appris*. — La leçon εἰς des alex. renferme comme une idée de faveur (*envers* Capernaüm) et convient, bien au sentiment de jalousie qui paraît inspirer ce reproche. — Le terme de πατρίς, *patrie*, peut avoir des applications plus ou moins larges ; ici, où il est déterminé par ὧδε, il ne peut être pris que dans le sens le plus restreint : ta ville.

**4.24 Et il dit : En vérité je vous dis que nul prophète n'est bien reçu dans sa patrie. 25 Mais en vérité je vous le dis<sup>a</sup> : Il y avait aux jours d'Elie beaucoup de veuves en Israël, lorsque le ciel fut fermé pendant<sup>b</sup> trois ans et demi, quand une grande famine régna sur toute la terre ; 26 et Elie ne fut envoyé à aucune d'elles, si ce n'est à Sarepta de Sidon<sup>c</sup>, à une femme veuve ; 27 et il y avait, au temps d'Elisée le prophète, beaucoup de lépreux en Israël, et aucun d'eux ne fut nettoyé, si ce n'est Naéman le**

<sup>a</sup> N L X Λ lisent ici οτι (*que*) qu'omettent tous les autres.

<sup>b</sup> B C omettent επι que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>c</sup> T. R. avec E et 10 Mjj. lisent Σιδωνος ; (*de Sidon*) ; N A B C D L X Γ : Σιδωνιας ; (*du pays de Sidon*).

## Syrien.

La formule εἰπε δέ, *or il dit*, introduit, fréquemment une réflexion qu'énonce Jésus à l'occasion d'un fait particulier qui vient d'avoir lieu (5.36; Marc.2.27, etc.); Jésus se recueille, puis met le fait en question dans tout son jour par une remarque plus générale. C'est parce que Weiss n'a pas tenu compte du sens de cette locution, qu'il a supposé que la vraie continuation du discours de Jésus se trouve au v. 25 et que le v. 24 est une intercalation de Luc due à une réminiscence de Marc.6.4. — Jésus exprime cette idée que, si ses compatriotes le reçoivent de cette manière, cela est conforme à une expérience générale; on devait s'y attendre. Personne n'a plus de peine à discerner le caractère exceptionnel d'un envoyé de Dieu que ceux qui ont vécu avec lui sur un pied de familiarité; comp. Jean.4.44, où cette même loi est appliquée à tous les Galiléens en général.

Verset 25. Après les avoir mis en garde contre leur incrédulité en leur montrant le préjugé sur lequel elle repose, il leur en montre le danger. Le δέ me paraît être adversatif et le ἐπ' ἀληθείας, *en vérité*, avoir quelque chose de menaçant: « Mais, je vous le dis sérieusement, prenez garde à ce que vous faites! Si vous ne voulez pas de la guérison que je vous offre, ce seront d'autres qui en profiteront. » Il est clair qu'à ce moment le regard de Jésus s'étend de ses auditeurs actuels à Israël tout entier, dans sa relation avec les païens; car le peuple entier court le même danger. — Des paroles de l'A. T.: *ces années-ci* (1Rois.17.1) et *la troisième année* (1Rois.18.1), on ne peut rigoureusement conclure qu'à une famine de deux ans et demi. Mais, comme le chiffre de *trois ans et demi* se retrouve Jacq.5.17, il devait appartenir à la tradition juive. Voici sans doute comment la subtilité des rabbins avait travaillé sur les données de l'A. T. pour arriver à ce chiffre qui, depuis la persécution d'Antiochus Epiphane, était devenu comme le symbole de la durée des calamités nationales (Dan.12.7). La privation de la première pluie devait avoir été précédée par les six mois ordinaires de la belle saison; de plus, entre le retour de la pluie, après la sécheresse, et la première moisson

devaient, s'être écoulés plusieurs mois, qui étaient encore des mois de famine. On arrivait ainsi au chiffre indiqué. — L'expression *toute la terre* désigne ici hyperboliquement la terre d'Israël avec les contrées avoisinantes.

Verset 26. Comp. 1Rois.17.9 et suiv. Le εἰ μή, *si ce n'est*, renferme une légère incorrection ; car cette veuve n'était pas une des *veuves en Israël*. La restriction ne porte en réalité que sur la notion de *veuve* en général, en faisant abstraction de la détermination *en Israël* ; comp. Matth.12.4 ; Gal.1.19, etc. — J'envisage la leçon alex. Σιδωνίας, *du pays de Sidon*, comme une correction de la leçon Σιδωνος, justement parce que celle-ci paraît au premier coup d'œil moins correcte et qu'on l'a corrigée d'après les LXX, qui disent Σιδωνίας. Le sens est : « Sarepta (appartenant au district) de Sidon. »

Verset 27. Comp. 2Rois.5.14. — Sur εἰ μή, voir au verset précédent. Le passage 2Rois.7.3 montre combien la lèpre était fréquente en Israël. — Encore à cette heure, le peuple juif est sous le poids du jugement ici annoncé : il est privé des œuvres de grâce et de guérison spirituelle que son Messie accomplit chez les païens.

Versets 28 à 30. Conclusion :

**4.28 Et tous ceux qui étaient dans la synagogue furent remplis de colère en entendant cela ; 29 et s'étant levés, ils le chassèrent hors de la ville et le conduisirent jusqu'au<sup>a</sup> sommet de la montagne sur laquelle leur ville était bâtie, pour<sup>b</sup> le précipiter ; 30 mais lui, passant au milieu d'eux, s'en alla.**

Cette menace les exaspère, d'abord parce qu'il se compare à un Elie et un Elisée, et ensuite parce qu'il les assimile au peuple idolâtre des dix-tribus. — On montre aujourd'hui, à quarante minutes de Nazareth, du côté du sud-est, une paroi de rochers de 80 pieds de hauteur, de 300, si l'on y ajoute une seconde pente qui se trouve un peu au-dessous et qui

<sup>a</sup>Le τῆς du T. R. est omis par tous les Mjj., sauf D.

<sup>b</sup>T. R. lit εἰς avec A C et 13 Mjj. ; ἄ B D L : ωστε.

descend jusque dans la plaine d'Esdraélon ; c'est là que la tradition place cette scène. Mais, d'après *Robinson*, cette tradition est peu ancienne ; elle est opposée à l'expression : *sur laquelle leur ville était bâtie*. Il est plus naturel de penser à une paroi de rocher à pic de 40 à 50 pieds de haut qui se trouve sur la pente même sur laquelle est bâtie la ville actuelle de Nazareth. La leçon byz. εἰς τό, *afin de*, est peut-être une correction du ὥστε, *de manière à pouvoir*, des alex. — Il n'y a aucune raison de voir un miracle dans la manière dont Jésus s'éloigna. La majesté de sa personne et la fermeté de son regard imposèrent à ces furieux. L'histoire raconte plusieurs traits semblables. Néanmoins on peut bien dire avec un critique : « Voilà le miracle qu'il leur laissa, faute d'autre. »

La plupart des critiques modernes envisagent cette visite à Nazareth comme identique avec celle qui est racontée [Matth.13](#) et [Marc.6.](#) En plaçant ici ce récit, Luc aurait voulu soit expliquer ce qui avait engagé Jésus à s'établir non à Nazareth, mais à Capernaüm (*Bleek, Weizsäcker*), soit donner dès le commencement de son livre le programme moral de l'histoire qui va suivre, en annonçant le rejet de Jésus par les Juifs et la vocation des païens (*Holtzmann* et d'autres). On allègue : 1° deux paroles qui se retrouvent dans les deux autres récits : *N'est-ce pas ici le fils de Joseph ?* et la maxime proverbiale du v. 24 ; 2° la parole que Jésus met dans la bouche de ses auditeurs, v. 23, sur les miracles faits à Capernaüm, qui montre que notre récit est placé trop tôt chez Luc ; 3° l'absence de miracles expressément mentionnée dans les deux récits et qui les identifie naturellement. — Mais 1° cette absence de miracles n'est pas complète chez Matthieu et Marc ; comp. chez le premier [Matt.13.58](#), et chez le second [Marc.6.5](#). Or, où placer dans le récit de Luc ces quelques guérisons ? Avant la prédication dans la synagogue ? Mais comment pourrait-on reprocher à Jésus de ne pas faire de miracles pour sa ville natale (v. 23) ? Après la prédication ? La scène de violence racontée par Luc ne le permet pas. Si donc ces guérisons ont réellement eu lieu, ce

ne peut être dans la visite racontée par Luc. 2° Chez Matthieu et Marc, tout se termine paisiblement ; pas un mot qui laisse soupçonner une tentative de faire mourir Jésus. 3° Chez ces deux évangélistes, la visite à Nazareth se place au point culminant du ministère galiléen. Luc, qui a promis *décrire par ordre* (1.3), se serait-il permis de déplacer arbitrairement et dans une intention systématique un pareil récit ? N'est-il pas très naturel, au contraire, qu'après un certain temps de ministère en Galilée, Jésus soit venu, comme le raconte Luc, visiter une première fois Nazareth et qu'après cette tentative malheureuse il en ait fait plus tard une seconde, avant de quitter définitivement la contrée ? Il est clair aussi que, dans ce cas, la seconde rencontre a dû être moins violente que la première. On était déjà familiarisé avec le rôle prophétique de Jésus. cette opinion n'est pas seulement celle d'Ebrard et de Keil ; c'est aussi celle d'Ewald, de Meyer et de Hase. Celui-ci s'exprime ainsi : « Il est certainement possible que Jésus ait fait un second essai dans sa ville natale. Luc a placé avec raison la visite à Nazareth au commencement. » Si ce savant ajoute : « quoiqu'elle n'ait eu lieu qu'après la guérison du démoniaque de Capernaüm » (v. 33 et suiv.), c'est là une fausse conclusion qu'il tire du v. 23 et une contradiction impossible qu'il attribue à tort au récit de Luc. Quant aux paroles qui se retrouvent à peu près les mêmes dans les deux récits, peut-être ont-elles été prononcées plus d'une fois dans des occasions toutes semblables ; peut-être aussi la tradition avait-elle transposé quelques détails d'une scène dans l'autre. — Weiss ne peut s'empêcher de reconnaître que, dans ce récit, Luc emploie une source particulière.

Ce récit de Luc ne renferme aucune trace de la présence de la mère et des frères de Jésus à Nazareth. Cela est tout à fait conforme aux récits de [Matthieu.4.13](#) et de [Jean.2.12](#), qui nous montrent Jésus allant avec sa mère et ses frères s'établir à Capernaüm immédiatement après son premier retour de Judée. C'est ce que suppose également le récit de la visite à Na-



zareth dans les évangiles de Matthieu et de Marc. En effet, les habitants de Nazareth ne parlent que des *sœurs* de Jésus comme vivant encore au milieu d'eux (Marc.6.3; Matth.13.56); elles étaient donc seules restées à Nazareth, où elles étaient probablement mariées.

2. Versets 31 à 44 : *Court séjour à Capernaüm.*

Quatre sections :

1. La guérison d'un démoniaque (v. 31-37);
2. Celle de la belle-mère de Pierre (v. 38-39);
3. Nombreuses guérisons dans la soirée de ce jour (v. 40-42);
4. Sortie matinale de Jésus (v. 43-44).

1° Guérison du démoniaque (v. 31-37).

**4.31 Et il descendit à Capernaüm<sup>a</sup>, ville de Galilée, et il les enseignait le jour du sabbat. 32 Et ils étaient extrêmement étonnés de son enseignement; car il y avait de l'autorité dans sa parole.**

Jusqu'alors, Jésus avait sans doute visité Capernaüm; il y avait même fait quelques miracles de guérison dont le bruit était parvenu jusqu'à Nazareth. Mais c'est dès maintenant seulement qu'il y fixe sa résidence ordinaire et qu'il commence à en faire le centre de son évangélisation galiléenne; comp. (outre Jean.2.12 et Matth.4.13) Matth.9.1, où Capernaüm est appelée ἡ ἰδίᾳ πόλις, *sa propre ville*. Le mot : *il descendit*, fait allusion à la situation de Capernaüm au bord de la mer. Le nom de Capernaüm ou Capharnaüm ne se rencontre nulle part dans l'A. T. Il paraît par là que cet endroit n'était pas très ancien. Le nom peut signifier : *bourg de Nahum* (par allusion au prophète de ce nom) ou (plus probablement) *bourg de consolation*. Ce nom était proprement, d'après Josèphe, celui d'une source<sup>b</sup>; dans le seul passage où il mentionne la ville elle-même, il l'appelle Κεφαρνώμη<sup>c</sup>. Jusqu'à

<sup>a</sup> N B D lisent Καφαρναουμ; T. R. avec tous les autres : Καπερναουμ.

<sup>b</sup> Bell, *jud.*, III, 10, 8 : « A la douceur de la température se joint l'avantage d'une source abondante que les habitants appellent Capharnaüm. »

<sup>c</sup> Jos., *Vita*, §72

ces derniers temps, on admettait assez généralement que l'emplacement de Capernaüm était celui des ruines de Tell-Hum, vers l'extrémité septentrionale du lac de Génézareth, à l'ouest de l'embouchure du Jourdain. Depuis *Robinson*, plusieurs, M. *Renan* et *Keim*, par ex., inclinaient à le chercher à trois quarts de lieue plus au sud, à l'endroit où se trouvent les restes d'un grand caravansérail nommé Khan-Minyeh. *Caspari* et d'autres pensent à quelque localité disparue qui aurait existé dans la fertile plaine de Génézareth, près de la magnifique source appelée Aïn-Mudawara, qui arrose cette plaine. Tout examen fait, les raisons de M. *Furrer*, dans le *Bibel-lexicon* de Schenkel, en faveur de Tell-Hum, me paraissent prépondérantes ; voir aussi *Delitzsch : Ein Tag in Capernaüm*. — L'agriculture, la pêche et le commerce, que favorisait la grande route de caravanes allant, de Damas à Ptolémaïs, qui passait près de cette ville, en avaient fait une cité florissante. Elle était alors la ville la plus importante de la contrée septentrionale du lac. C'était la capitale juive de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne (même rapport qu'entre Jérusalem et Césarée). — Le complément *de Galilée* est motivé par le fait que c'est la première fois que ce nom paraît dans le récit (au v. 23, c'est dans un discours) et que cet évangile est destiné à des païens qui ne connaissaient pas la Palestine.

On peut envisager les v. 31 et 32 soit comme l'introduction particulière à la scène de la guérison du démoniaque, soit comme un préambule général préparant tout ce qui va suivre jusqu'à la fin du chapitre. En faveur de cette seconde opinion, on peut alléguer la forme analytique ἣν διδάσκων, qui paraît indiquer l'habitude, et le pluriel τοῖς σάββασι, littéralement « dans les sabbats. » Mais le v. 16 prouve que le pluriel τὰ σάββατα peut désigner un sabbat unique ; comp. [Ex.20.10](#) ; [Lév.23.32](#) (dans les LXX). [Matth.28.1](#) ; [Marc.1.21](#), etc. *Josèphe (Antiq. I, 1, 1)* dit expressément : « qu'on appelle ce jour σάββατα ; » il explique ce pluriel par la cessation des travaux multiples (σχολή τῶν πόνων) qui remplissent les autres jours. L'étroite liaison entre les v. 32 et 33 parle plutôt en faveur du premier sens. La forme analytique

ἦν διδάσκων sert à peindre la solennité de ce moment. Ce qui confirme cette explication, c'est le parallèle de Marc qui repose sur le même fond traditionnel et, dont le sens n'est pas douteux (Marc.1.21-22). — Le terme ἐξουσία, *autorité*, ne désigne pas la puissance avec laquelle la parole de Jésus agira tout à l'heure sur le démoniaque. Luc aurait dit plutôt δύναμις, *la force* (v. 14). Il s'agit de ce caractère de souveraineté qui distinguait l'enseignement de Jésus de celui des docteurs israélites. Les scribes discutaient sur les textes et les disséquaient; Jésus posait la vérité, dans l'assurance qu'elle se justifiait d'elle-même dans la conscience des auditeurs; comp. Marc.1.22; Matth.7.28-29. Il parlait en législateur, non en légiste. Le trait suivant n'est pas raconté comme un *exemple* de cette autorité, mais comme démontrant le *droit* que Jésus avait de se l'attribuer.

C'était par ce v. 31 que Marcion commençait son évangile (Tertullien, *Cont. Marc.* IV, 7), en le faisant précéder de la détermination chronologique 3.1 : « La quinzième année du gouvernement de Tibère, Jésus descendit dans la ville de Galilée Capernaüm. » Le régime sous-entendu de *descendit* ne pouvait être dans sa pensée que : du ciel. De plus, il plaçait la visite à Nazareth après la guérison du démoniaque (sans doute en raison du v. 23).

**4.33 Et il y avait dans la synagogue un homme qui avait un esprit de démon impur, et il s'écria à haute voix<sup>a</sup> : 34 Ah!<sup>b</sup> qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus Nazarien ? Es-tu venu pour nous faire périr ? Je sais qui tu es, le saint de Dieu.**

On se demande comment un homme en état, d'aliénation mentale et qui devait être considéré comme impur, pouvait se trouver dans la synagogue. C'était, sans doute la première fois que sa maladie éclatait ouvertement; la présence et l'enseignement de Jésus avaient décidé la crise. — Dans l'expression : *un esprit* (un souffle) *de démon impur*, le mot *esprit* désigne l'influence, celui de *démon impur* l'être qui en est l'auteur (Apoc.16.14).

<sup>a</sup>T. R. lit ici avec A C et 14 Mjj. It. Syr. λεγων (*disant*) omis par B L Ξ Or.

<sup>b</sup>D It. omettent εα (*ah !*)

— La crise violente qui se déclare subitement chez cet homme provient de la lutte entre les deux souffles contraires qui agissent sur lui. C'est ce qu'indique bien le contraste entre le terme d'*impur* et celui de *saint de Dieu*. Une puissance sainte exerçait sa pression sur l'âme du malheureux qui se sentait sous l'empire d'une puissance hostile à Dieu. — L'exclamation ἄα, *ah!* pourrait être prise comme impératif du verbe ἑάω : Lâche-moi ! Mais il est plus simple d'y voir la particule exclamative usitée en grec pour exprimer une surprise mêlée de crainte. — La formule : *Qu'y a-t-il entre nous et toi*, est employée chez les Juifs, et aussi parfois chez les Grecs, pour dire : Qu'avons-nous à démêler ensemble ? Ici : Quel mal t'avons-nous fait pour que tu viennes nous troubler dans la jouissance de notre propriété ? Le pluriel *nous* ne désigne pas le démon et le possédé, puisque le second s'identifie avec le premier, mais tous les autres esprits malins qui sont parvenus, comme celui-ci, à s'emparer d'un être humain. La *perdition* qu'il redoute, c'est d'être renvoyé dans l'abîme, où de tels esprits attendent le jugement (8.31 ; Matth.8.29). Cet abîme est le vide qu'éprouve une créature qui n'a aucun point d'appui en dehors d'elle, ni dans le monde matériel, comme les hommes doués d'un corps, ni en Dieu, comme les anges fidèles. En s'emparant d'un être humain, ils cherchent, à se mettre en contact avec les réalités sensibles. Dès qu'ils perdent cette position, il ne leur reste que le vide de leur propre subjectivité. — Comment cet être a-t-il reconnu Jésus ? Le terme *saint de Dieu* l'explique. L'antipathie n'est pas moins clairvoyante que la sympathie. L'une et l'autre font, aisément discerner en Jésus un être unique, exceptionnel. Le terme *saint de Dieu* est aussi employé par Pierre, Jean.6.69 (selon la vraie leçon). Dans l'A. T., il ne se trouve que Ps.106.16, où il désigne le grand-sacrificateur Aaron en raison de la sainteté de sa charge.

**4.35 La guérison : « Et Jésus lui parla sévèrement, disant : Tais-toi et sors de lui<sup>a</sup> ! Et le démon, l'ayant jeté à terre au milieu de l'assemblée, sortit de lui sans lui avoir fait aucun mal.**

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14Mjj. lit ἐξ αὐτοῦ (*hors de lui*) ; Ἰ B D L V Ξ : ἀπ' αὐτοῦ (*loin de lui*).

Un pareil hommage devait répugner profondément au sentiment de Jésus. Il n'y reconnaissait point l'accent, de la libre personnalité, et il comprenait le parti que l'on pourrait tirer un jour d'un témoignage aussi suspect (11.15). Il met, donc aussitôt fin à cette scène par deux ordres péremptaires : *Silence ! Sors !* Par le ἔξ αὐτοῦ, *de lui*, Jésus distingue les deux êtres jusqu'ici confondus en un dans la conscience du malade ; cette distinction est, en effet, la condition de la guérison. Mais le divorce réel ne peut se consommer qu'au moyen d'une lutte violente. Le bourreau ne lâche sa proie qu'après lui avoir fait subir une dernière torture. — Les mots : *sans lui avoir fait aucun mal*, expriment avec vivacité l'impression des témoins qui s'approchent effrayés, s'attendant à trouver cet homme blessé ou mort, et qui, en le relevant, constatent avec surprise son état de parfaite conservation.

On peut se figurer l'émotion de cette assemblée qui, tandis qu'elle écoutait dans un religieux silence l'enseignement de Jésus, voit, tout à coup éclater dans son sein une pareille tempête, une lutte, en quelque sorte sensible, entre les deux puissances invisibles qui se disputent l'empire de l'humanité. Les versets suivants décrivent cette impression et ses effets.

**4.36 Et tous furent saisis de stupeur et ils s'entretenaient ensemble, disant : Quelle est cette parole ? Car il ordonne avec autorité et puissance aux esprits impurs, et ils sortent ! 37 Et sa renommée se répandait dans tous les lieux de la contrée d'alentour.**

Plusieurs appliquent le terme : *cette parole*, uniquement à l'ordre de Jésus qui a guéri le malade. Mais d'après le v. 32, ils pensent à la parole de Jésus en général, y compris son enseignement. Tout cela ne fait qu'un à leurs yeux. L'autorité souveraine et la force irrésistible avec laquelle il se fait obéir des démons sont opposées aux formules et aux simagrées par lesquelles les exorcistes prétendaient chasser les démons. La manière dont Jésus guérit diffère autant de celle de ces gens que son mode d'enseignement diffère de celui des scribes.

Le récit de ce miracle manque dans Matthieu. Dans Marc, il est placé, à peu près comme chez Luc, au commencement de ce séjour à Capernaüm. Entre les deux, il n'y a que quelques différences de détail, soit dans la narration elle-même, soit dans les paroles du peuple. La difficulté pour ceux qui admettent que Matthieu et Luc ont travaillé sur le Marc primitif ou canonique est d'expliquer pourquoi le premier a omis ce récit, tandis que le second la conservé. *Ebrard* et *Holtzmann* supposent que c'est pour compenser cette omission que Matthieu mentionne à Gadara deux démoniaques au lieu d'un. Ce procédé de compensation serait-il digne d'un écrivain sérieux? — *Weiss*, pour prouver que Luc a transcrit le récit de Marc, allègue la forme *ναζαρηγός*, qui est propre à Marc (*Marc.1.34; 10.47; 14.67; 16.6*), tandis que Luc se sert de la forme *ναζωραῖος* (sept fois dans les Actes). Mais dans l'un au moins des deux cas où ce terme se retrouve dans l'évangile de Luc (*24.19*), la vraie leçon paraît être *ναζαρηγός*. Dans l'autre cas (*18.37*), la leçon n'est pas entièrement certaine.

### Remarques sur les démoniaques

Josèphe envisageait les démoniaques comme des hommes en qui revenait habiter l'esprit d'un homme mort. D'après Origène, les médecins grecs ne voyaient dans cet état qu'une forme de maladie nerveuse; lui-même combat cette opinion. L'opinion générale attribuait ces dérangements physico-psychiques à la prise de possession de la personne humaine par des anges déchus. *Semler* est revenu à l'idée des médecins grecs, qui est aujourd'hui l'opinion régnante chez les représentants de la science médicale. Selon lui, les évangélistes auraient partagé le préjugé populaire, et Jésus, dans la manière dont il guérissait ces états maladifs, se serait accommodé à cette idée superstitieuse. — Sans doute, les traits sous lesquels

sont présentés dans l'évangile les états de plusieurs malades appelés démoniaques, rappellent certains dérangements nerveux tout naturels (épilepsie, paralysie, cécité, surdité et mutisme), mais ce ne sont là que les symptômes du mal. D'après tous les récits où les détails de la guérison sont racontés, l'essence de cet état consiste dans la perte du sentiment de la personnalité ; la conscience du malade est comme absorbée dans la conscience d'une personnalité étrangère. Nous venons de le constater dans le *nous* par lequel le possédé se confond avec le démon et les autres êtres de même nature ; voir à 8.30. Aussi le premier soin de Jésus pour obtenir la guérison est-il de séparer ces deux personnalités dont l'une a en quelque sorte confisqué l'autre. Ce trait fondamental me paraît être un fait *sui generis*, qui empêche de confondre ces états avec de simples dérangements nerveux. Aussi les évangélistes, tout en rangeant les possédés dans la classe des malades, leur assignent-ils toujours une place à part parmi ceux-ci. La désorganisation physico-psychique, dont souffrent ces gens, provient d'un mal plus profond qui a son siège dans la sphère pneumatique. Et cette opinion était certainement celle de Jésus. Si à la rigueur on pouvait expliquer par une accommodation ses entretiens publics avec les démoniaques, lorsqu'il se retrouvait seul avec ses disciples, c'était le moment de chercher à les éclairer et de leur expliquer sa véritable pensée. Au lieu de cela, il les confirme dans leur superstition ; il leur donne « le pouvoir d'expulser les démons » (9.1), de « marcher sur les forces de l'ennemi » (10.19) ; il leur explique, par la victoire personnelle qu'il a remportée sur le prince des démons, celles qu'il remporte si aisément chaque jour sur ses suppôts (11.21-22). Il distingue même différentes catégories de démons dont l'une ne peut être expulsée qu'au moyen d'une préparation spéciale (Marc.9.29). Il avait donc bien l'idée d'une possession proprement dite. Se serait-il peut-être trompé ? Mais il n'aurait pu exercer un empire si absolu sur cette espèce de maladie, s'il en eût méconnu grossièrement la nature. M. Renan a supposé qu'il ne s'agissait que de simples manies ou bizarreries. Mais quoi ! Jésus aurait expliqué de telles guérisons par la victoire qu'il avait remportée sur Satan au désert,

et il aurait pu s'exprimer ainsi : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, le règne de Dieu s'est donc approché de vous » (11.20) ! — Il me paraît qu'à ce moment suprême de l'histoire. Dieu avait permis l'invasion d'une puissance malfaisante, non seulement dans la sphère morale, mais même dans le domaine physico-psychique de la vie humaine. C'était le symptôme parlant de sa désorganisation croissante et le prélude de sa dissolution prochaine, comme conséquence dernière du péché, si, par le fait de la venue du Christ, ce n'eût été le signal de son salut. Par l'arrivée du Saint de Dieu, la guérison de pareils malades devint l'emblème le plus significatif de la délivrance morale radicale qu'il apportait à l'humanité.

On a objecté contre la réalité de ces faits le silence de Jean. Mais son évangile se termine par ces mots : « Il y a encore de nombreux et *d'autres* miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre » (20.20). Assurément des scènes comme celle que nous venons d'étudier et celle 8.27 et suiv. ne s'inventent pas. — On demande si des états tels que ceux-là se rencontrent encore à cette heure. C'est aux médecins aliénistes à répondre. Pour nous, il nous paraît que l'on ne peut attribuer aux dérangements psychiques un caractère de possession que dans les cas mystérieux et exceptionnels où la volonté paraît comme enchaînée et paralysée par une puissance inconnue, et où la conscience du moi se trouve confisquée. — Nous rappelons, en terminant, que l'état des possédés est présenté dans l'Évangile comme absolument différent de l'état de ceux que Jésus appelle *les enfants du diable* (Jean.8.44). Ceux-ci sont en parfaite santé de corps et d'esprit ; c'est le cœur qui est malade, soit sous la forme de l'orgueil pharisaïque, soit sous celle de la corruption grossière.

2° Versets 38-39 : Guérison de la belle-mère de Pierre.

**4.38 Et étant parti de<sup>a</sup> la synagogue, il entra dans la maison de Simon. Or la belle-mère de Simon était retenue par une forte fièvre, et ils le le prièrent à son sujet ; 39 et lui, se penchant sur elle, donna ordre à la fièvre,**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit εχ ; ⋈ B C D L Q X : απο.



### qui la quitta ; et elle, se levant aussitôt, les servit.

Le terme ἀναστάς, littéralement : *s'étant levé*, ne signifie pas qu'il se leva de son siège dans la synagogue, mais qu'il se mit en route ; comp. 1.39. — D'après Jean.1.45, Pierre était originaire de Bethsaïda, tandis que d'après notre passage il doit avoir habité Capernaüm Il pouvait s'être établi, en vue de son état, dans la grande ville. — On voit par ce passage que Jésus, en revenant de Judée, était rentré au sein de sa propre famille et avait renvoyé les jeunes gens qu'il avait ramenés avec lui, chacun dans la sienne ; comp. 5.1-11. — Pierre était marié ; car le terme de πενθερά, *belle-mère*, désigne la mère de la femme. Pour indiquer la belle-mère comme seconde femme du père, les Grecs ont un autre mot (μητρύια). Cette conclusion est confirmée par 1Cor.9.5. — Jésus était accompagné en ce moment, d'après Marc.1.29, de Simon, d'André, de Jacques et de Jean, quatre d'entre les jeunes Galiléens dont il avait fait la connaissance auprès de Jean-Baptiste en Judée. — Comme Hipocrate distinguait les maladies en *grandes* et *petites* et que Galien appliquait le premier de ces termes à une espèce particulière de fièvre, on a trouvé ici dans le mot μέγαν un léger indice qui confirmerait le titre de *médecin* que Paul donne à Luc, Coloss.4.14. Mais il n'est point nécessaire de donner au mot μέγας un sens technique. — Le sujet de *ils prièrent* est Pierre et sa femme. v. 39. Dans Matthieu.8.15 Jésus *touche* la malade, comme pour lui communiquer quelque chose (ἥψατο) ; dans Marc il la *prend par la main* (κρατήσας), comme pour la faire lever. Ici il *se penche* sur elle, pour se mettre en relation morale avec elle. Que dire de ces différences si l'un de ces récits était tiré de l'autre ou s'ils étaient puisés à la même source ? Le mot ἐπιτιμᾶν, proprement : *tancer*, n'implique pas nécessairement que Jésus personnifie la maladie. Il signifie souvent : parler d'un ton ferme, sévère, qui n'admet pas de résistance ; comp. Matth.8.26. — Le premier usage que fait la malade de ses forces recouvrées est de servir le, repas à ses hôtes. Holtzmann trouve dans le pluriel αὐτοῖς, « elle *les* servit, » la preuve que le récit de Luc dépend de celui de Marc où il est parlé de plusieurs

compagnons de Jésus. Mais, même si Jésus fût venu seul, Pierre ne devait-il pas manger avec lui ? Quelle après-midi que celle que l'on passa en ce jour-là sous ce toit !

Matthieu place ce fait beaucoup plus tard, après le sermon sur la montagne ; chez Marc il est placé à peu près comme chez Luc, seulement après la vocation des disciples qui suit ici (ch. 5). Luc ne mentionne pas la présence d'André que nomme Marc. Pourquoi cela, s'il copie Marc ou le Marc primitif ? *Holtzmann* répond : parce qu'il n'est plus question d'André dans ce qui suit. Mais Marc ne parle pas non plus de lui dans les chapitres suivants.

3<sup>o</sup> v. 40 et 41 : Les guérisons durant la soirée.

**4.40 Et comme le soleil se couchait, tous ceux qui avaient des personnes atteintes de diverses maladies les amenèrent auprès de lui ; et, imposant<sup>a</sup> les mains à chacun d'eux, il les guérit<sup>b</sup>. 41 Et les démons aussi sortaient de<sup>c</sup> plusieurs, criant<sup>d</sup> et disant : Tu es<sup>e</sup> le Fils de Dieu ; et leur parlant avec menace il ne leur permettait pas de parler en disant qu'ils savaient qu'il était le Christ.**

Nous rencontrons ici un de ces moments dans la vie du Seigneur où la puissance miraculeuse se déployait avec une richesse particulière (6.19). Un rythme semblable se retrouve dans la vie des apôtres ; comp. pour Pierre [Act.5.15-16](#) ; pour Paul [Act.19.11-12](#). — Les trois synoptiques racontent ici à peu près identiquement, tant le souvenir de cette soirée s'était fortement empreint dans la tradition. — Le terme *se couchait* (on traduit à tort « était

<sup>a</sup>T. R. avec  $\aleph$  A C L et 15 Mjj. : επιθεις ; B D Q  $\Xi$  : επιτιθεις.

<sup>b</sup>T. R. avec  $\aleph$  A C et 48 Mjj. : εθεραπευσεν (*guérit*) ; B D It. Syr. : εθεραπευεν (*guérisait*).

<sup>c</sup> $\aleph$  omet απο.

<sup>d</sup>T. R. avec  $\aleph$  B C et 10 Mjj. : κραζοντα ; A D et 8 Mjj. : κραυγαζοντα.

<sup>e</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. lisent ici ο Χριστος (*le Christ*) ; omis par  $\aleph$  B C D et 5 Mjj. It<sup>pler</sup>.

couché ») montre l'impatience avec laquelle ce moment était attendu, non parce que c'était celui de la fraîcheur, ainsi qu'on se l'est figuré, mais parce que c'était la fin du sabbat, et que dès ce moment on pouvait apporter les malades sans violer la loi ; comp. [Jean.5.10](#).

Luc dit : « Comme le soleil se couchait, » Matthieu : « Le soir étant venu, » Marc : « Le soir étant venu, lorsque le soleil fut couché. » C'est en partant de ce fait et d'autres semblables, que *Griesbach, de Wette* et *Bleek* ont affirmé la dépendance de Marc relativement aux deux autres. Mais si Marc était un conservateur si scrupuleux du texte de ses devanciers, comment retrancherait-il des pages entières de leurs écrits ! Nous reconnaissons ici le caractère un peu prolix du style de Marc qui se retrouve dans tout son évangile, et cela même dans les passages où rien ne peut le motiver dans les deux autres récits. Dans ce cas-ci, la mention du coucher du soleil se rapporte au jour *férié*, celle de la venue du soir au jour *naturel*.

Les deux autres synoptiques ne parlent pas de l'imposition des mains. Luc ne peut l'avoir ajoutée de son propre chef ; il a donc sa source particulière. Cet acte est le symbole d'une transmission, soit de celle d'une charge (Moïse et Josué [Deut.34.9](#) ; [Nomb.8.10](#) ; [1Tim.5.22](#), etc.), soit de celle d'une bénédiction ([Gen.48.14](#), etc.) ou d'une coulpe ([Lév.4.4,15,24](#)) ou d'un don ([2Tim.1.6](#)) ou même, comme ici, d'une force physique ([Act.9.17](#), etc.). Jésus eût certainement pu guérir par une parole (7.6-10) ou même par un simple acte de volonté (Jean IV, 50). Mais d'abord il y a quelque chose de profondément humain dans cet acte de poser sa main sur la tête de celui à qui l'on veut faire du bien. C'est un geste de tendresse, le signe de la communication bienfaisante que le cœur désire. Puis ce symbole pouvait être *moralement* nécessaire. Chaque fois que Jésus se sert d'un moyen matériel pour opérer une guérison, depuis le son de sa voix jusqu'à la boue faite avec sa salive, son but est d'établir, sous la forme qui convient le mieux au cas donné,

un lien personnel entre le malade et lui ; car il veut non seulement guérir, mais ramener à Dieu, et cela en liant la conscience du malade à sa personne, organe de la grâce divine au sein de l'humanité. C'est ce but moral qui explique la diversité des moyens employés. Si c'étaient des moyens curatifs, dans le genre des passes magnétiques, par exemple, ils ne pourraient varier autant. Mais, comme ils s'adressent au cœur du malade, Jésus les choisit en tenant compte du caractère ou de la position. Avec un sourd-muet, il mettra les doigts dans ses oreilles ; il oindra de sa salive les yeux d'un aveugle, etc. La guérison se présente ainsi au cœur des malades comme une émanation de sa personne et les attache à lui par un lien indissoluble. Leur vie restaurée devient une dépendance de la sienne. — La répétition de l'acte de l'imposition pour *chaque* malade a le même but : celui de leur donner un signe de sympathie absolument personnelle et de les placer sous l'influence morale et physique de l'homme qui accomplit cet acte symbolique à leur égard. On peut certainement préférer la leçon de B D ἐπιτιθεῖς ἐθεράπευεν, « imposant... *il guérissait* ; » c'est-à-dire qu'il continuait à guérir autant qu'il arrivait de malades. L'imparfait suivant ἐξήργησεν parle en sa faveur ; mais l'aoriste de la leçon byz. indique plus simplement l'acte consommé.

Verset 41. Les démoniaques forment, comme à l'ordinaire, une catégorie à part. Ce sont aussi des malades ; il faut une altération physico-psychique pour donner accès à l'influence diabolique. Les alex. omettent les mots ὁ Χριστός, *le Christ* ; avec raison. Ils sont tirés de la fin du verset. Ce sont les foules elles-mêmes qui traduisent le terme de Fils de Dieu en celui de Christ qui leur est plus familier. — Il y a chez les démoniaques un pressentiment de la nature supérieure de Jésus. Celui qui avait été guéri dans la synagogue, avait exprimé par le terme de *saint de Dieu* le saisissement que lui faisait éprouver la personne et l'enseignement de Jésus. Le titre de *Fils de Dieu* procède d'une impression analogue ; car le trait essentiel de la nature divine, c'est la sainteté. Les démons recon-

naissent à la sainteté de Jésus le représentant visible de Celui devant qui ils tremblent, et cette exclamation est comme une anticipation de l'adoration forcée qu'ils lui rendront un jour (Philip.2.10). Aussi Jésus ne peut-il accepter cet hommage, arraché par la crainte. On pourrait supposer que les démons, en s'écriant de la sorte, avaient pour but de compromettre Jésus soit en excitant une effervescence dangereuse dans le peuple, soit en faisant croire à un lien de solidarité entre l'œuvre de Jésus et la leur. Jésus devait d'autant plus énergiquement dans ce cas séparer sa cause de la leur.

4° Versets 42 à 44 : La sortie matinale.

**4.42 Lorsqu'il fit jour, Jésus étant sorti s'en alla dans un lieu désert, et les foules le cherchaient<sup>a</sup> ; et elles vinrent jusqu'à lui, et elles le retenaient pour qu'il ne s'en allât pas d'auprès d'elles. 43 Mais il leur dit : Il faut que j'aie à annoncer aussi aux autres villes le royaume de Dieu<sup>b</sup> ; car c'est pour cela<sup>c</sup> que je suis envoyé<sup>d</sup>. 44 Et il prêchait dans les synagogues<sup>e</sup> de la Galilée<sup>f</sup>.**

Plus un serviteur de Dieu déploie d'activité au dehors, plus il a besoin de renouveler sa force intérieure dans le recueillement. Jésus aussi était soumis à cette loi. Chaque matin il devait obtenir de nouveau ce qui lui était nécessaire pour le jour qui s'avancait ; car *il vivait par le Père* (Jean.6.57). Il était sorti avant le jour de la maison de Pierre chez lequel il habitait sans doute. — Au lieu de : *lorsqu'il fit jour*, Marc dit : *comme il faisait encore très obscur* (ἐν νυχθον λίκον). Au lieu de : *les foules le cherchaient*, Marc dit : *Simon et les autres le poursuivirent...*, et lui dirent : *Tous te cherchent*. Au lieu de : *Il me faut évangéliser*, Marc fait dire à Jésus : *Allons, afin que je prêche...* Ces

<sup>a</sup>T. R. avec E et 4 Mjj. : ἐζητούν ; tous les autres : ἐπεζητούν.

<sup>b</sup>Ν lit το εὐαγγέλιον (*l'Évangile*), au lieu de την βασιλειαν (*le royaume*).

<sup>c</sup>Ν B L : ἐπι τουτο, au lieu de εἰς τουτο.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. : ἀπεσταλμαι (*je suis envoyé*) ; Ν B C D L X : ἀπεσταλμεν (*j'ai été envoyé*).

<sup>e</sup>T. R. avec A G et 17 Mjj. : ἐν ταις συναγωγαῖς ; Ν B D Q : εἰς τας συναγωγας.

<sup>f</sup>T. R. avec A D et 14 Mjj. It. Syr<sup>sch</sup> : της Γαλιλαιας (*de la Galilée*) ; Ν B C L Q R : της Ιουδαιας (*de la Judée*).

nuances s'expliquent sans peine si ces deux textes reproduisent une même narration orale ; mais elles deviennent puérides s'ils procèdent d'une même source écrite ou l'un de l'autre. D'ailleurs, si Luc travaillait sur Marc, comment supprimerait-il ce détail : *Et il priait*, lui qui relève si volontiers ce trait dans le ministère de Jésus (3.21; 5.16; 6.12; 9.18; 11.1)? — Si, comme je le pense, Marc avait recueilli les narrations de Pierre, on comprend qu'il ait eu quelques traits plus particuliers à ajouter au récit traditionnel, surtout des traits tels que ceux qu'on lit ici, qui se rapportent au rôle personnel que ce disciple avait joué. En lisant Marc.1.36, on croit entendre le récit de Pierre : « Après l'avoir cherché, nous le trouvâmes priant et nous lui dîmes : Tous te cherchent. » Ces traits, qui manquaient ou qui s'étaient un peu effacés dans la tradition générale, ne se trouvent pas dans Luc. *Holtzmann* estime que celui-ci a gâté le récit de Marc. Assurément, s'il l'avait sous les yeux ! Mais quel utile ouvrage il aurait fait là !

Verset 43. L'antithèse n'est pas entre l'activité d'évangéliser et celle de guérir, comme on pourrait le penser, mais entre *les autres villes* et Capernaüm. C'est ce que prouve le καί et la position des mots ταῖς ἑτέροις πόλεσιν. Jésus oppose à l'idée d'un ministère stationnaire celle d'une évangélisation ambulante ; εὐαγγελίζεσθαι, *annoncer une nouvelle*. Quand on reste au même endroit, le contenu de la prédication cesse d'être une nouvelle. — Le tour dont se sert Marc : ἄγωμεν, « *Allons ! Marchons !* » est pris sur le vif. — On peut hésiter entre la leçon alex. ἀπεστάλμην, *j'ai été envoyé*, et la byz. ἀπέσταλμαι, *je suis envoyé*. — *Weiss* prétend que Luc travaillant sur Marc a mal compris le terme ἐξῆλθον (ou ἐξελήλυθα), *je suis sorti*, de ce dernier. Il aurait indiqué chez celui-ci simplement la sortie matinale de Jésus, et nullement sa mission divine. Mais il est permis de douter que Jésus n'ait voulu dire que ceci : Je suis sorti de si bon matin de la maison pour aller prêcher dans le voisinage.

Verset 44. La leçon alex. εἰς τὰς συναγωγὰς est plus difficile et par conséquent plus vraisemblable que le ἐν ταῖς συναγωγαῖς du T. R. ; elle

exprime une notion de mouvement : Jésus apportait la bonne nouvelle aux assemblées réunies dans les synagogues.– Quoi qu’en disent les partisans du texte alex. à tout prix, la leçon τῆς Ἰουδαίας, *de la Judée*, est absurde. Car donner ici à ce mot un sens général, d’après lequel il embrasserait toute la Terre-Sainte, n’est nullement motivé ; il en était autrement [1.5](#).

Sur la question générale des miracles de Jésus, voir à [5.17-26](#), à la suite de la guérison du paralytique.

## II

### **Depuis l’appel des premiers disciples jusqu’à la nomination des Douze (5.1 à 6.11).**

Jusqu’ici Jésus a prêché sans être suivi d’un cortège de disciples permanents. Mais à mesure que son œuvre grandit, il sent le besoin de lui donner plus de consistance, et de s’attacher comme disciples réguliers ceux que le Père lui a amenés comme premiers croyants. Cette phase nouvelle est aussi celle où le nouvel ordre de choses, en faisant son apparition publique, se heurte à l’ancien et où les conflits commencent à éclater.

Ce cycle comprend six récits :

- 1. La vocation des quatre premiers disciples ([5.1-11](#)).
- 2 et 3. Deux guérisons, celle du lépreux et celle du paralytique ([5.12-16](#) et [5.17-26](#)).
- 4. La vocation de Lévi, avec les circonstances qui s’y rattachent ([5.27-39](#)).
- 5 et 6. Deux conflits relatifs au sabbat ([6.1-11](#)).

### 1. *La vocation des quatre disciples.*

Les compagnons de Jésus dans la scène précédente n'avaient pas été nommés par Luc (*ils* lui demandèrent, 4.38 ; elle *les* servit, 4.39). D'après Marc.1.29, c'étaient Pierre, André, Jacques et Jean. Ce sont précisément ces mêmes jeunes gens que nous retrouvons dans ce récit. Après être revenus avec Jésus des bords du Jourdain, ils étaient rentrés au sein de leurs familles et avaient repris leurs anciennes occupations. Mais Jésus leur destinait un autre rôle. Ils devaient recueillir ses enseignements, devenir les témoins constants de ses œuvres, et recevoir de lui une éducation morale journalière. Pour cela il était indispensable qu'ils l'accompagnassent habituellement. En les appelant à quitter leur profession terrestre et en leur en assignant une toute spirituelle qui excluait la première, Jésus fondait, à proprement parler, le *ministère* chrétien. Car c'est précisément là la ligne de démarcation entre le simple chrétien et le ministre, que le premier réalise la vie de la foi sous la forme d'une vocation terrestre quelconque, tandis que le second, dispensé par son Maître de toute profession particulière, peut se consacrer tout entier à l'œuvre spirituelle dont il le charge. Telle est la position nouvelle à laquelle Jésus élève ces jeunes pêcheurs. C'est plus que la simple foi ; c'est moins que l'apostolat ; c'est le ministère, la base générale sur laquelle s'élèvera l'apostolat.

Une vocation semblable à celle qui est ici racontée est retracée par Marc.1.16-20 et par Matthieu.4.18-22. Est-ce le même fait sous deux formes différentes ou faut-il admettre deux vocations des mêmes individus ? C'est une question que nous examinerons en terminant l'étude de notre récit.

Versets 1 à 3 : La situation générale.

**5.1 Et il arriva, comme la foule le pressait<sup>a</sup> et<sup>b</sup> qu'elle écoutait la parole de Dieu, qu'il se tenait au bord du lac de Génézareth ; 2 et il vit**

<sup>a</sup>Ν : εν τω συναχθηναι τον οχλον (comme la foule s'assemblait).

<sup>b</sup>T. R. avec C D et 45 Mjj. It. Syr. lit του (pour) ; Ν B L X : και (et).



deux bateaux<sup>a</sup> qui étaient au bord du lac, et les pêcheurs qui en étaient descendus nettoyaient<sup>b</sup> les filets. 3 Et étant entré dans l'un des bateaux, qui était à Simon, il lui demanda de s'éloigner un peu de terre, et s'étant assis, il enseignait les foules depuis<sup>c</sup> le bateau.

L'A. T. parle quelquefois de la mer de Kinnéreth (Nomb.34.11; Deut.3.17). C'était aussi le nom d'une ville située dans cette contrée (Josué.19.35). C'est peut-être de ce nom qu'est venu celui de Génézareth donné ici, ainsi que dans Joseph (Bell. Jud. III, 10, 7), à la mer de Galilée ou de Tibériade (comme l'appellent Matthieu.4.18 et Jean.6.1; 21.1). Ce nom de Génézareth était aussi celui de la plaine admirable qui borde la rive occidentale du lac sur une longueur d'une lieue environ. Ce nom peut signifier jardin des princes, ou jardin de la richesse. On aura peut-être modifié ainsi avec intention le nom cananéen primitif de Kinnéreth. — Le lac a 4 lieues de long et 2,5 de large vers le milieu. Il est très abondant en poissons, ce qui avait donné lieu à un assez grand commerce. Si la leçon alex. qui substitue καί (et) à τοῦ (pour) devant l'infinitif ἀκούειν (et entendait, au lieu de pour entendre) était la vraie, ce second infinitif (entendre) aurait dû être placé avant l'autre. Il fallait dire dans ce cas : « Comme la foule l'écoutait et le pressait. » La notion de presser ne peut être placée avant celle d'entendre que si celle-ci est le but de l'autre. — La proposition καὶ αὐτός ἦν ἐστῶς, et il se tenait là debout, fait comprendre ce qu'il y avait d'incommode pour Jésus dans cette situation, et prépare ce qui suit. — La construction de ce verset est absolument hébraïque.

Verset 2. Tous ces détails préparent la demande de Jésus : la pêche de nuit (le moment le plus favorable) était terminée et les pêcheurs n'étaient pas disposés à recommencer de jour, le temps n'étant pas favorable ; aussi les bateaux étaient-ils tirés sur la grève et les pêcheurs nettoyaient-ils leurs

<sup>a</sup>T. R. lit avec A C L Q R πλοιαρία (bateaux) ; N B D et 13 Mjj. : πλοια (barques).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit ἀπεπλυναν ; N C L Q X : επλυναν ; B D : επλυνον.

<sup>c</sup>T. R. avec A B G et 17 Mjj. lit εκ του πλοιου (du bateau) ; N D : εν τω πλοιω (dans le bateau).

filets. Dans le cas contraire, Jésus ne leur aurait pas demandé ce service. L'aoriste ἔπλυναν ou ἀπέπλυναν signifie : ils se mirent à nettoyer, tandis que l'imparfait dans B D signifie : ils nettoyaient ; c'est sans doute une correction. Cette situation paraît incompatible avec celle dont parlent Matthieu et Marc, d'après lesquels les pêcheurs étaient précisément occupés à jeter le filet. Mais il ne faut pas oublier que ces deux évangélistes omettent la pêche miraculeuse et que leur récit nous place au moment final où Jésus leur adresse la vocation à devenir ses disciples, à la suite de la pêche.

Verset 3. De ce bateau, que ses amis viennent de quitter, Jésus se fait un refuge et une chaire, d'où il jette le filet de la Parole sur la foule qui se tient sur le rivage. Puis, ayant terminé ce qu'il avait à dire, il voit dans cette situation le moment favorable préparé d'en-haut pour appeler ces jeunes croyants à la pêche spirituelle dont il vient de leur donner l'exemple. Ce sera le moyen de leur rendre cher le ministère qu'il leur confère, que de le leur faire envisager comme une forme supérieure du travail auquel ils se sont livrés jusqu'ici.

Versets 4 à 10<sup>a</sup> : La préparation.

**5.4 Et lorsqu'il eut cessé de parler, il dit à Simon : Avance en pleine eau et lâchez vos filets pour la pêche. 5 Simon répondant lui<sup>a</sup> dit : Maître, toute la nuit nous avons travaillé et nous n'avons rien pris ; mais sur ta parole, je lâcherai le filet<sup>b</sup>.**

La 2<sup>de</sup> du singulier *avance* s'adresse à Pierre seul, comme chef de l'embarcation ; la 2<sup>de</sup> du pluriel *lâchez* est un ordre donné à tous. La nuit étant le moment le plus favorable pour la pêche, le raisonnement de Pierre était naturel ; mais la foi part d'autres prémisses que la raison : *Sur ton ordre !* — Le terme ἐπιστάτης, *préposé*, est plus général que ῥαββί ou διδάσκαλος ; il se rapporte à une surveillance quelconque. Luc l'emploie volontiers.

---

<sup>a</sup> N B omettent αὐτῷ (*lui*).

<sup>b</sup> N B D lisent τὰ δίκτυα (*les filets*), au lieu de τὸ δίκτυον (*le filet*).

**5.6 Ce qu'ayant fait, ils enfermèrent une grande quantité de poissons, et leur filet se rompit<sup>a</sup>. 7 Et ils firent signe à leurs compagnons dans l'autre bateau de venir et de leur aider; et ils vinrent et remplirent les deux bateaux tellement qu'ils enfonçaient.**

Ce prodige n'était pas sans doute un acte de création, mais de connaissance. Jésus pouvait savoir que cet immense banc de poissons se trouvait en cet endroit. Il peut aussi par un acte de volonté avoir amené ce résultat que les circonstances physiques produisent fréquemment<sup>b</sup>. Le mot *κατένευσαν* est un détail pris sur le fait : la voix ne suffisait pas. — Le terme *μέτοχοι* n'indique encore que la participation au même métier; nous en trouverons un plus précis au v. 10. — D'après les deux autres synoptiques, Jacques et Jean raccommodaient leurs filets; Luc ne renferme rien de contraire.

**5.8 Voyant cela, Simon Pierre tomba aux genoux de Jésus en disant : Sors d'avec moi, parce que je suis un homme pécheur, Seigneur! 9 Car l'épouvante l'avait<sup>c</sup> saisi ainsi que tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la prise des poissons qu'<sup>d</sup> ils avaient faite;**

Chaque fois que la puissance divine sort de l'abstraction et tombe pour nous dans le domaine des faits, elle réveille le sentiment du péché et par conséquent de la crainte. Le mot *sors* ne signifie pas précisément : sors de la barque, mais : sors de mon voisinage immédiat. A l'expression plus fa-

<sup>a</sup> N B L lisent *διερησσετο*; T. R. avec tous les autres : *διερρηγνυτο*.

<sup>b</sup> Tristram, *The natural history of the Bibel*, p. 285 : « L'épaisseur des bancs de poissons dans le lac de Génézareth est presque incroyable, pour celui qui n'en a pas été témoin. Ils couvrent souvent un arpent et plus de la surface, et quand les poissons s'avancent lentement en masse, bondissant au-dessus de l'eau, ils sont tellement serrés les uns contre les autres qu'il semble qu'une pluie violente batte le miroir de l'eau. » — Un phénomène analogue a été observé il y a quelques années dans plusieurs de nos lacs suisses. « A la fin de février, dans les lacs de Constance et de Wallenstadt, les poissons se pressaient en si grandes masses vers certains endroits du rivage, que l'eau en était obscurcie. D'un seul coup de filet on prit 35 quintaux de poissons d'espèces très diverses. » (*Bund*, 6 mars 1872.)

<sup>c</sup> N : *αυτους* (*les*) au lieu de *αυτον* (*lui*).

<sup>d</sup> T. R. avec N A C et 13 Mjj. lit *η*; B D X : *ων*

milière de Maître (v. 5), Pierre substitue ici celle de *Seigneur* qui répond mieux à l'émotion religieuse dont il est saisi. — Le mot ἀνὴρ, *un homme*, accentue la notion de l'individualité. Si on lit ὧν avec le Vatic. le mot ἄγρα, *la prise*, doit être compris dans le sens actif qu'il a au v. 4 ; mais si on lit ἦ avec la plupart, ce substantif doit être pris dans le sens passif qu'a aussi quelquefois notre mot *prise*. Le terme μέτοχος, *associé*, indique une entreprise commune.

Versets 10<sup>b</sup> et 11 : La vocation.

**5.10 et de même Jacques et Jean, les fils de Zébédée, associés de Simon. Et Jésus dit à Simon : Ne crains point ; dès maintenant tu seras pêcheur d'hommes vivants. 11 Et après avoir ramené les bateaux à terre, abandonnant tout, ils le suivirent.**

Si Jésus n'adresse cet appel qu'à Pierre, c'est qu'il ne fait que continuer l'entretien commencé. Il serait aussi faux de prétendre que Luc a voulu le restreindre au seul Simon qu'il le serait de soutenir que le : *Avance en pleine eau*, n'était valable que pour lui. Le résultat décrit au v. 11 montre bien que moralement Jésus s'adressait à tous. D'après Matthieu et Marc, la vocation est expressément adressée aux quatre disciples. Comment, en face d'une telle différence, la critique peut-elle soutenir que l'évangile de Luc cherche à rabaisser Pierre ? — La forme analytique ἔσῃ ζωγρῶν fait ressortir la permanence de la mission, et le : *dès maintenant*, son caractère tout nouveau : « Sans doute, tu ne changeras pas de métier, mais le métier changera d'objet. » Entre l'Évangile et le cœur humain il y a un tel rapport d'adaptation que l'évangéliste qui présente le premier au second s'empare de celui-ci et, le tire du monde pour l'élever à Dieu. — ζωγρεῖν, *prendre vivant* ; et cela des hommes !

Verset 11. A la rupture de ces jeunes gens avec leur ancien métier correspond naturellement l'engagement moral de la part de Jésus de pourvoir désormais à leur entretien. Jésus fonde ainsi une classe de croyants qui se

consacreront tout entiers à son œuvre ici-bas et à la subsistance desquels il se charge de pourvoir : c'est là le ministère.

*Riggenbach, Keil, Schanz* pensent que dans le récit de Luc est raconté un autre appel que celui dont parlent Marc et Matthieu. Chez ces derniers Jésus donne un ordre : « Suivez-moi et je vous ferai devenir... » ; chez Luc, c'est une simple promesse : « Tu seras désormais... » ; et surtout le fait de la pêche miraculeuse manque chez les deux premiers. On suppose donc qu'à deux reprises différentes Jésus les a appelés à le suivre. Mais cette manière de voir est incompatible avec l'expression : *abandonnant tout ils le suivirent*, qui se trouve plus ou moins identiquement dans les trois récits. Un pareil abandon ne peut avoir eu lieu qu'une fois. Il est difficile sans doute d'expliquer l'omission de la pêche miraculeuse chez Matthieu et surtout chez Marc. Le récit traditionnel n'avait, comme souvent, conservé que le fait historiquement important, la vocation de ces quatre premiers disciples. Luc a possédé une source particulière qui remettait cet appel dans son cadre naturel complet. Nous retrouverons cette relation dans une foule de cas. Il est étonnant sans doute que Marc qui, probablement d'après le récit de Pierre, ajoute le trait des *journaliers* dans la barque de Zébédée, ait omis la pêche miraculeuse. Peut-être, en racontant ce fait, Pierre s'en tenait-il au récit traditionnel afin de ne pas mettre sa personne en scène. *Ewald, Holtzmann, Weiss* admettent que cette pêche miraculeuse rapportée ici par Luc n'est autre que celle qui suivit la résurrection de Jésus, lors de la réinstallation de Pierre dans l'apostolat ([Jean.21](#)). Mais tout diffère dans les deux scènes. Là Jésus est sur le rivage, ici il est dans la barque ; là Pierre et Jean sont ensemble dès le début, ici ils sont sur deux bateaux différents ; là Pierre s'élanche dans l'eau pour aller à Jésus, ici il lui dit : *Eloigne-toi de moi !* N'est-il pas plus difficile de concevoir que deux récits aussi différents retracent le même fait, que d'avouer notre ignorance quant à la raison pour laquelle la pêche miraculeuse était omise dans le récit traditionnel ?

La place donnée par Luc à ce récit convient parfaitement à la marche

générale des faits.

1. Les cinq à six premiers croyants s'attachent à Jésus près du Jourdain (Jean.1).
2. Ils reviennent en Galilée avec Jésus, rentrent dans leurs familles et reprennent leurs précédentes occupations, tandis que Jésus avec les siens vient s'établir de Nazareth à Capernaüm et commence à évangéliser dans les synagogues de Galilée (Jean.2.12; Matth.4.12-17; Marc.1.14-15; Luc.4.14-44).
3. Peu avant son départ pour la première Pâque à Jérusalem, Jésus appelle à le suivre d'une manière permanente ses premiers disciples en les séparant complètement de leur genre de vie précédent (Jean.2.13 et nos trois récits dans les synoptiques).

Comme d'ordinaire, Jean a raconté le côté intime et privé de la relation entre Jésus et les disciples ; les synoptiques ont retracé le fait extérieur et public qui est résulté de cette relation personnelle déjà formée<sup>a</sup>.

2. — Versets 12 à 14 : *La guérison d'un lépreux.*

Chez Luc comme chez Marc (Marc.1.40), la guérison du lépreux a lieu dans la première course d'évangélisation que Jésus fait avec ses disciples. Chez Matthieu (Matt.8.1), c'est en descendant de la colline où il avait prononcé le sermon sur la montagne que Jésus rencontre et guérit cet homme. Cette dernière indication est si précise et celle des deux autres si vague qu'il est naturel d'accorder dans ce cas la préférence à Matthieu, plutôt que de dire, avec *Holtzmann*, que Matthieu a voulu remplir par ce récit le retour de la montagne à la ville !

---

<sup>a</sup>Weiss (*Leben Jesu*, I, 373) s'exprime ainsi : « Il est incompréhensible que dans ce *peu de jours*, Jean.2.12, on ait pu placer le commencement de l'activité publique de Jésus et même la vocation des disciples dont Jean ne dit rien. » Mais ce savant voudrait-il retrancher du ministère galiléen de Jésus tous les faits dont Jean ne parle pas ? Il lui resterait... la multiplication des pains. Jean n'a pas parlé de cette vocation, pas plus que de tant d'autres faits qu'il savait connus par ses devanciers, les synoptiques.

La lèpre était à tous les points de vue la maladie la plus affreuse. 1° Au point de vue corporel : une pustule blanchâtre, rongant les chairs, envahissant membre après membre, et finissant par consumer les os eux-mêmes ; une fièvre ardente, accompagnée d'insomnies et de cauchemars ; enfin, l'absence presque complète d'espoir de guérison ; tels étaient les caractères physiques de cette maladie. C'était la mort en pleine conscience de la vie. 2° Au point de vue social : par suite de la nature excessivement contagieuse de son mal, le lépreux devait vivre séparé de sa famille et du commerce des hommes, uniquement dans la compagnie d'autres malades aussi malheureux que lui. Les lépreux vivaient ordinairement en troupes, à une certaine distance des lieux habités (2Rois.7.3 ; Luc.17.12). On déposait leur nourriture dans des endroits convenus. Ils allaient la tête découverte, le bas du visage enveloppé, et, devaient, à l'approche des personnes qu'ils rencontraient, s'annoncer comme lépreux. 3° Au point de vue religieux : le lépreux était lévitiquement souillé. Sa maladie paraissait un châtement direct de Dieu. Dans les cas, excessivement rares, de guérison, il n'était réhabilité dans la communauté théocratique que sur une déclaration officielle du sacrificateur, et après l'offrande du sacrifice prescrit parla loi ; comp. sur tous ces points Lévit.13 et Lévit.14, ainsi que le traité *Negaim* dans le Talmud.

**5.12 Et il arriva, comme il était dans l'une des villes, que voici un homme tout plein de lèpre [se trouva là], et à la vue de Jésus il tomba sur sa face et le pria disant<sup>a</sup> : Seigneur, si tu le veux, tu peux me nettoyer. 13 Et Jésus, étendant la main, le toucha, disant : Je le veux : sois nettoyé. Et aussitôt la lèpre s'éloigna de lui.**

La phrase est absolument hébraïque (*Vajehi... vehinné...*). Rien de semblable dans les deux autres. Marc : « Un lépreux vient. » Matthieu : « Et voici un lépreux venant se prosterner. » Et Luc copierait son récit de l'un d'eux et y introduirait ce préambule hébraïque pour des lecteurs grecs ! —

<sup>a</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. lit εἰπὼν ; Ἕ B C D L X : λεγὼν.

La phrase de Luc décrit bien la surprise causée par cette arrivée subite et effrayante. Pas de verbe ! Cet homme est là sans qu'on l'ait vu arriver. C'est une surprise ; il a violé les prescriptions légales. — Il est *rempli de lèpre*, c'est-à-dire que le mal est déjà arrivé à un degré très avancé. Son visage est d'une blancheur livide. Le malheureux cherche Jésus, du regard au milieu de cette foule qui l'entoure, et l'ayant découvert (ιδῶν) il s'élançait vers lui. Le reconnaître et être à ses pieds, c'est tout un. Le dialogue est identique dans les trois récits. Il s'était formulé dans la tradition d'une manière fixe, tandis que les détails historiques se reproduisaient avec plus de liberté. — Les trois évangélistes disent *purifier*, au lieu de *guérir*, à cause de l'idée de souillure attachée à cette maladie. — Il y a dans ces mots : *Si tu veux, tu peux*, tout ensemble une profonde angoisse et une grande foi. D'autres malades avaient été guéris, — le lépreux le savait, — de là la foi. Mais il était probablement le premier malade de son espèce qui parvenait jusqu'à Jésus et réclamait son secours ; de là son anxiété. — Le vieux rationalisme expliquait ainsi sa demande : « Tu peux, comme Messie, me *déclarer net*. » Le malade, en voie de guérison naturelle ou déjà guéri, aurait simplement demandé à Jésus de constater la guérison et de le déclarer pur, afin d'être dispensé du voyage coûteux et pénible de Jérusalem. Mais pour le terme καθαρίζειν, *purifier*, comp. 7.22 ; Matth.10.8, où le sens purement déclaratif est impossible. Et quant au contexte, *Strauss* a déjà montré qu'il ne comporte pas ce sens affaibli. C'est ce que prouvent les expressions : *plein de lèpre* (v. 12), *et il fut nettoyé* (Matthieu et Marc), ou : *la lèpre le quitta* (Luc et Marc) ; enfin la profonde compassion de Jésus (dans Marc), et l'effet produit sur le peuple (v. 15).

v. 13. Marc, qui aime à dépeindre les sentiments de Jésus, fait ressortir la pitié profonde dont, il fut saisi à cette vue. — Les trois récits se rencontrent littéralement, dans un détail qui doit avoir impressionné très vivement les témoins et qui s'était identiquement maintenu dans la tradition : *Etendant la main, il le toucha*. Chacun connaissait le caractère conta-



gieux de la lèpre. On pouvait même prétendre que, par ce contact avec un être souillé, Jésus se souillait lui-même. Mais quant à la contagion, Jésus sait bien que ce sera sa force qui l'emportera sur la maladie, non l'inverse. Dans toute sa vie n'affronte-t-il pas un bien autre danger, le contact de sa nature pure avec notre souillure, sans y succomber ? Cette victoire éloigne du reste toute crainte d'une souillure lévitique. En cas de conflit enfin, la question de vie prime celle du rite (6.3,5,9).

La réponse est identiquement la même dans les trois récits. Le résultat seul est diversement exprimé. Marc semble combiner les deux formes, celle de Matthieu : *sa lèpre fut nettoyée* (point de vue rituel), et celle de Luc : *la lèpre se retira de lui* (point de vue humain). Encore un des passages qu'allèguent ceux qui font de Marc le compilateur des deux autres ; voir à 4.40. Marc avec sa prolixité ordinaire réunit simplement les deux points de vue sous lesquels se présentait cette guérison.

**5.14 Et il lui ordonna de ne le dire à personne ; mais de ce pas va et te montre au sacrificateur et présente l'offrande pour ta purification, selon que Moïse l'a ordonné, afin que cela soit pour eux un témoignage.**

Le récit de Marc a conservé d'une manière beaucoup plus pittoresque le ton sévère et même menaçant avec lequel furent donnés cet ordre et cette défense. *Weiss* et *Holtzmann* ont conclu du terme ἐξέβαλεν, *il le poussa dehors*, dans cet évangile, que la scène se passait dans une synagogue ou dans une maison. Mais l'emploi du terme ἐξέβαλλειν [Marc.1.12](#) (où il s'agit de l'impulsion de l'Esprit chassant Jésus au désert), montre que cette conclusion est mal fondée ; elle contredit d'ailleurs ouvertement le récit de Matthieu. Le *hors de* se rapporte au cercle qui entourait Jésus.

La brusque transition du discours indirect au discours direct distingue le récit de Luc ; elle met en relation étroite la défense de divulguer le fait et l'ordre de se rendre auprès du sacrificateur. On a supposé que Jésus craignait que la nouvelle du fait ne parvint aux sacrificateurs avant le lépreux

lui-même et qu'ils ne refusassent par haine pour Jésus de reconnaître la réalité de la guérison. Mais le mot de la fin : *en témoignage pour eux*, ne s'explique pas dans ce sens. On a motivé aussi cette défense de parler en disant que Jésus désirait que le lépreux conservât dans le recueillement l'impression de ce bienfait divin (*Keil*), ou qu'il craignait d'augmenter l'effervescence produite dans le peuple par ses miracles ou d'accroître la prépondérance de cet élément dans son activité publique (*Bleek*). Mais on ne comprend pas bien non plus à ce point de vue les derniers mots et la relation si étroite qu'établit la forme de Luc entre l'ordre et la défense. Tout s'explique aisément si l'on admet, que la chose essentielle était pour Jésus l'accomplissement de l'obligation légale, imposée au lépreux par sa guérison. Jésus craint que s'il s'arrête en route et se met à discourir à droite et à gauche, il ne néglige ce devoir, négligence qui pourrait lui être imputée à lui-même et fournir un prétexte pour l'accuser de mépriser la loi. Il faut bien que déjà alors des griefs de ce genre se fissent entendre à son sujet. Dans le sermon sur la montagne, il se croit obligé de les repousser en disant : « : Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ; je suis venu pour l'accomplir » ([Matth.5.17](#)). Et les derniers mots : *pour que cela soit pour eux un témoignage*, reçoivent ainsi une signification toute simple. Le  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ , *leur*, se rapporte aux sacrificateurs. *Le témoignage* est la preuve que l'offrande du lépreux leur donnera du respect de Jésus pour la législation mosaïque. Il est beaucoup moins naturel de rapporter le  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  au peuple qui apprendra par la déclaration du sacrificateur et l'offrande du lépreux que celui-ci est réellement guéri et que l'on peut renouer avec lui les relations sociales, ou que d'appliquer avec *Gerlach* cette idée de témoignage à la preuve que cette guérison donnera aux sacrificateurs de la puissance miraculeuse de Jésus.

Cette parole remarquable de Jésus prouve qu'il se sentait déjà l'objet de graves inculpations à Jérusalem. Le IV<sup>e</sup> évangile nous explique cette situation anormale. L'hostilité du parti régnant commençait à se porter de

Jean sur Jésus (Jean.4.1). A la suite du séjour de celui-ci en Judée, qui doit se placer peu après la vocation des quatre disciples, puis du voyage à la fête de Purim qui avait suivi de près (Jean.5), où Jésus avait été accusé de violer le sabbat et où il avait dû protester solennellement de son respect pour Moïse, l'animosité contre lui s'était tellement accrue qu'on avait déjà parlé de se défaire de lui. Ces circonstances non mentionnées par la tradition doivent se placer entre les v. 11 et 12. — D'après Marc, le lépreux ne tint aucun compte de la défense de Jésus et par cette désobéissance entrava son œuvre en Galilée.

Les trois récits ne peuvent dériver d'une même source écrite ou l'un de l'autre, non seulement à cause de la place différente qu'ils occupent et des détails particuliers que chacun renferme, mais surtout à cause du contraste entre l'identité des paroles mises dans la bouche des interlocuteurs et les différences dans le cadre historique. Cette relation ne s'accorde pas avec le procédé de copie.

Versets 15 et 16. Coup d'œil historique :

**5.15 Et sa renommée<sup>a</sup> se répandait toujours davantage, et des foules nombreuses s'assemblaient pour l'entendre et pour être guéries par lui<sup>b</sup> de leurs maladies. 16 Mais lui demeurait retiré dans les déserts et priant.**

Jésus veillait à préserver son activité de toute altération spirituelle en consacrant une partie de son temps au recueillement et à la prière. Comme nous, il puisait en Dieu la force qu'il déployait ensuite dans ses heures d'activité. Il travaillait par le même moyen à lutter contre la surexcitation populaire produite par sa prédication et surtout par ses miracles. La prière était le contrepoids qu'il opposait à tous les dangers d'altération, intérieurs ou extérieurs, qui menaçaient sans cesse son œuvre. Cette peinture du recueillement de Jésus, si étroitement uni à son travail, se rattache à la fois

<sup>a</sup> N omet les mots περι αυτου (sens : sa parole se répandait).

<sup>b</sup> N B C D L It. omettent les mots υπ' αυτου (par lui) que lit T. R. avec 12 Mjj.

à ce qui précède et à ce qui suit. C'est ici l'un de ces points de repos qui caractérisent le récit de Luc : 1.66,80; 2.40,52; 3.18; 4.15; ils se distinguent de la narration proprement dite par l'imparfait descriptif qui remplace les aoristes.

3. — Versets 17 à 26 : *La guérison du paralytique.*

Versets 17 à 19. L'arrivée :

**5.17 Et il arriva dans un de ces jours-là qu'il enseignait; et là étaient assis des<sup>a</sup> pharisiens et des docteurs de la loi qui étaient venus de tous les bourgs de la Galilée et de la Judée, ainsi que de Jérusalem; et la force du Seigneur agissait pour guérir<sup>b</sup>; 18 et voici des hommes portant sur un lit un homme qui était paralysé, et ils cherchaient à le faire entrer et à le placer<sup>c</sup> devant lui. 19 Et ne trouvant pas par où<sup>d</sup> le faire entrer à cause de la foule, étant montés sur le toit, ils le descendirent par les tuiles avec le petit lit au milieu de l'assemblée devant Jésus.**

Le premier évangile (Matt.9.1 et suiv.) place ce récit dans le cycle du voyage à Gadara, après le retour à Capernaüm et avant la vocation de Matthieu. Marc (Marc.2.3 et suiv.) le place, comme Luc, après la guérison du lépreux et, comme Matthieu, avant la vocation du péager Lévi. On voit que, si dans la tradition orale il s'était formé certaines séries de récits, il se produisait cependant entr'elles des interversions, avant que la tradition eût été fixée par écrit. — De nouveau, au commencement du récit, plusieurs hébraïsmes frappants (μία τῶν ἡμερῶν, καὶ devant αὐτός, la construction ἦσαν οἱ ἦσαν et l'expression δύναμις ἦν εἰς). Ces formes ne se trouvent que chez Luc; il doit avoir eu son document particulier. — C'était l'un de ces moments semblables à celui de la soirée de Capernaüm où la vertu divine se déployait, avec force. — Nous assistons ici au premier conflit entre Jésus et les autorités de Jérusalem, sur le sol galiléen. Les *docteurs de la*

<sup>a</sup>B S : οἱ (*les*) devant φαρισαῖοι.

<sup>b</sup>T. R. avec A C D et 14 Mjj. lit αὐτοῦς; (« *les* guérir »); N B L Ξ : αὐτον (*lui*).

<sup>c</sup>B L Ξ ajoutent αὐτον (*le*) après θειναι.

<sup>d</sup>T. R. lit avec quelques Mnn. δια devant ποίᾱς.

*loi* ou scribes n'étaient point, comme les pharisiens ou les sadducéens, un parti théologico-politique. C'étaient les juristes israélites, les experts dans les questions de la loi. Ils avaient sans doute été adjoints à dessein aux pharisiens envoyés de Jérusalem, pour surveiller Jésus et au besoin discuter avec lui (v. 21). L'envoi de ces émissaires ne s'explique naturellement que si réellement le conflit de la fête de Purim décrit par Jean s'était passé peu auparavant.

Le récit de Matthieu est extrêmement sommaire. Il raconte à peine ; il court à la parole de Jésus qui est pour lui l'essentiel. Marc donne exactement les mêmes détails que Luc : mais sans que les deux récits présentent *un seul* terme commun. Comment travailleraient-ils tous deux sur le même document ou l'un sur le texte de l'autre ? — On pouvait arriver sur le toit de la maison soit par le toit de la maison voisine, — car les maisons communiquent fréquemment par les terrasses, — soit par un escalier extérieur appliqué à la muraille. Ou bien plutôt, comme les maisons ordinaires sont assez basses et sans étage, il pouvait suffire d'une échelle pour arriver sur un toit de 8 à 10 pieds de haut. Avec *ποίας* il faut sous-entendre *διά* et *ὁδοῦ*. — L'expression *par les tuiles* ne peut signifier : par l'escalier descendant de la terrasse à la chambre située au-dessous, ni non plus : par-dessus la balustrade qui environnait la terrasse ; elle ne peut désigner qu'une ouverture pratiquée dans la toiture même. Où se trouvait Jésus ? Quelques-uns ont dit : dans une chambre haute, au-dessous de la terrasse ; mais Jésus n'aurait pu être entendu depuis là par la foule qui environnait la porte d'entrée, et pourquoi dans ce cas ne pas descendre le malade par l'escalier ? On a supposé qu'il s'agissait d'une de ces maisons considérables qui possèdent une grande cour intérieure tout autour de laquelle court une galerie d'où l'on entre dans les chambres, et que c'était sur cette galerie que se tenait Jésus, parlant de là à la foule rassemblée dans la cour et dans le vestibule (*Edersheim*, I, 502). Les porteurs auraient percé non le toit de la maison, mais seulement l'avant-toit qui abritait la galerie ; ce qui présentait

moins de difficulté. Mais au lieu de percer cet avant-toit, n'aurait-il pas été plus simple de faire descendre avec des cordes le malade jusqu'à la hauteur de la galerie ? Et s'il s'agit de la demeure de Pierre, ce ne pouvait être qu'une maison ordinaire, une maison de pauvre (Act.3.16). Thomson (*The Land and the Book*, p. 358-359) décrit la construction des toits de pareilles habitations en Palestine et montre que la chose n'était pas si difficile qu'il paraît. Les toits se composent d'un mastic composé de terre sèche et de fascines et recouvert de briques. Il suffisait donc de soulever celles-ci et de pratiquer une ouverture dans le mastic. — Il me paraît inutile de supposer avec Delitzsch (*Ein Tagin Capernaïm*, p. 40-46), que ces hommes profitèrent d'une ouverture existant dans le pavé de la terrasse pour recueillir la pluie. — Strauss parle des dangers que présentait cette opération pour ceux qui se trouvaient au-dessous du toit et conclut de là au caractère légendaire de ce récit. Mais en tout cas une légende eût été inventée conformément au mode de construction adopté alors et connu de chacun. — Jésus était assis dans la chambre de devant, s'ouvrant sur le vestibule et la cour extérieure remplis de monde.

Versets 20 et 21. Le scandale :

**5.20 Et Jésus voyant leur foi lui<sup>a</sup> dit : O homme, tes péchés te<sup>b</sup> sont pardonnés. 21 Et les scribes et les pharisiens se mirent à raisonner, disant : Quel est celui-ci qui prononce des blasphèmes ? Qui peut pardonner<sup>c</sup> les péchés si ce n'est Dieu seul ?**

Chez Luc et Marc, l'expression *leur foi* s'applique surtout à la persévérance du malade et à celle de ses porteurs. Mais chez Matthieu, qui a omis tout ce qui vient d'être raconté, le terme de foi ne peut se rapporter qu'au simple fait, de leur venue. Cette explication toute différente du mot foi n'est compatible qu'avec la liberté de la tradition orale. — A la vue d'une

<sup>a</sup> N B L Ξ omettent αυτω (lui).

<sup>b</sup> N D omettent σοι (te).

<sup>c</sup> B D Ξ lisent αφειναι au lieu d'αφιεναι.

telle persévérance, Jésus reconnaît dans cet homme, exactement comme plus tard dans la femme cananéenne, un de ceux *que le Père lui amène* (Jean.6.44), et il l'accueille avec la plus tendre compassion. L'idée juive ordinaire était que la maladie était en général le châtement de quelque péché. La conscience de cet homme avait donc pu être réveillée par le coup qui l'avait frappé, et peut-être craignait-il que ses péchés ne missent obstacle à la guérison qu'il venait demander. Jésus discerne l'angoisse de cette âme, et c'est à cette souffrance intérieure qu'il trouve bon d'appliquer d'abord le soulagement. Dans Luc nous lisons : *O homme* ; dans Marc et Matthieu : *Mon fils*. Weiss est obligé de chercher un motif pour lequel Luc, qui leur empruntait son récit, a fait ce changement. Il pense qu'il a vu quelque chose d'inconvenant dans le terme de *fils* appliqué à un pareil homme. Weiss oublie-t-il donc que Luc plus encore que les autres est l'évangéliste de la grâce ? — La forme dorique ἀφέρωνται, admise aussi par les Attiques, ou bien est mise pour le présent ἀφείνται ou plutôt remplace le parfait ἀφείνται. — En s'exprimant ainsi, Jésus annonce-t-il le pardon parce qu'il le *sait* déjà accordé par Dieu, ou pardonne-t-il lui-même ? D'après le v. 24, il pardonne sur la terre en même temps que Dieu pardonne dans le ciel. D'après Jean.5.21, « le Fils donne la vie à *ceux qu'il veut* ; » mais d'après le v. 19, le Fils « ne fait que ce qu'il *voit faire* au Père. » Le Fils exécute donc bien sa volonté personnelle, mais sa volonté puisée dans celle du Père. Jésus a discerné chez le malade non seulement le sentiment de la souffrance, mais aussi celui du péché ; et il le traite selon le mandat qu'il a reçu quand il est venu sur la terre (Jean.6.40).

Verset 21. Il n'ignore pas qu'en parlant ainsi il jette le gant à ceux qui sont là pour l'épier. Quelle bonne fortune pour ceux-ci : un blasphème ! Rien ne pouvait sonner plus agréablement à leurs oreilles. Les *scribes*, γραμματεῖς, sont les mêmes que les *docteurs de la loi* du v. 17, seulement présentés ici au point de vue de l'étude du code écrit qui était leur occupation distinctive spéciale. Luc, selon Weiss, n'a pu employer ici ce second terme,

au lieu de νομοδιδάσκαλοι (v. 17), qu'en l'empruntant à Marc. Mais pourquoi cela ? Il emploie une douzaine de fois le mot γραμματεῖς dans son évangile, une fois comme ici avec φαρισαῖοι (11.44). Ce mot convenait bien à ce moment où ils allaient discuter sur l'enseignement biblique. Marc, lui, ne parle pas de la présence des pharisiens que Luc mentionne deux fois. Selon Weiss également, le mot διαλογίζεσθαι, *raisonner*, ne peut être pris ici que dans le sens d'une discussion à haute voix, tandis qu'au v. 22, sous l'influence de Marc et du Matthieu apostolique, Luc ne parlerait plus que d'un parler intérieur de chacun avec lui-même. Mais le terme λέγοντες n'implique point nécessairement un parler de vive voix ; comp. 3.8; Matth.3.9; 9.21 ; c'est simplement le *lémor* hébreu. — Au premier coup d'œil l'accusation des scribes paraît fondée. Plusieurs exégètes y répondent en appelant à la divinité de Jésus. Mais cela n'est pas conforme à l'emploi du titre de *Fils de l'homme* en vertu duquel Jésus va s'attribuer v. 24 la compétence de pardonner ; et en tous cas ses adversaires ne pouvaient penser à une telle réponse. Mais ne se peut-il pas que Dieu ait délégué son droit de grâce à un homme digne de toute sa confiance, dont il a fait, son mandataire sur la terre pour la grande œuvre du salut ? Voilà précisément la position que s'attribue Jésus v. 24. La seule question est donc de savoir si cette prétention est fondée. C'est cette question que Jésus va résoudre sans réplique possible.

Versets 22 à 24. Le miracle :

**5.22 Mais Jésus, connaissant leurs pensées, répondant leur dit : Pourquoi rai-sonnez-vous dans vos cœurs ? 23 Quel est le plus aisé de dire : Tes péchés te sont pardonnés, ou de dire : Lève<sup>a</sup>-toi et marche ? 24 Or afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés..., il dit au paralytique<sup>b</sup> : Je te dis : Lève-toi, et prenant<sup>c</sup> ton petit lit va t'en en ta maison.**

<sup>a</sup>T. R. avec U X Δ lit εγειραι ; tous les autres : εγειρε.

<sup>b</sup>T. R. avec A B et 9 Mjj. lit παραλυτικω ; N C D et 4 Mjj. : παραλελυμενω.

<sup>c</sup>Au lieu de αρας, N D It. : αρον και.



Le mot *connaissant* indique non une aperception de l'ouïe, mais une intuition de l'esprit (Jean.2.25). — Jésus ne veut pas dire qu'il est plus aisé de guérir que de pardonner, mais qu'il est plus facile d'être convaincu d'imposture quand on prétend guérir miraculeusement que quand on s'arroge à tort le droit de pardonner. Le sens est : Vous dites que ce sont de vains mots que ceux-ci : « Tes péchés le sont pardonnés ; » eh bien, nous allons voir si ce sera aussi un vain mot que celui-ci : « Lève-toi et marche. »

Verset 24. La construction de la phrase a, si l'on veut, quelque chose d'incorrect ; mais elle est très dramatique. Le verbe principal dont dépend le : *afin que vous sachiez*, n'est pas : *il dit au paralytique*, qui est une parenthèse. Ce serait plutôt le *σὸὶ λέγω*, *je te dis* ; mais c'est en réalité l'acte même que Jésus ordonne au malade et qui, exécuté par lui sur-le-champ en face de tous, leur fera savoir ce qu'ils ont besoin d'apprendre. Il faut se représenter un moment de silence solennel entre la fin de la proposition subordonnée commençant par le *afin que* et l'ordre : *je te dis*. Moment d'attente précédant l'épreuve décisive et que le narrateur a rempli par la parenthèse : *il dit au paralytique*. Cette forme très originale et absolument prise sur le fait se retrouve dans les trois récits ; elle appartenait évidemment à l'histoire authentique et s'était ineffaçablement empreinte dans la tradition. La guérison annoncée, si elle se réalisait, prenait par là le caractère d'une irrésistible démonstration. — Par le mot *sur la terre* Jésus se déclare le lieutenant ici-bas de Celui qui pardonne dans le ciel. Il faut lire comme d'ordinaire plutôt ἔγειρε qu'ἔγειραι. La leçon παραλυτικῶ pourrait provenir des parallèles ; mais le παραλελυμένῳ peut aussi provenir du v. 28. — Il y a un accent de triomphe dans ces mots : « Prends ton petit lit et va. » Il doit, porter maintenant ce grabat qui l'a si longtemps porté.

C'est pour la première fois que nous rencontrons dans Luc le nom par lequel Jésus s'est désigné de préférence, pendant son séjour terrestre, pour éviter de parler de lui-même à la première personne et pour rappeler constamment aux hommes mes ce qu'il était pour eux, le nom de

*Fils de l'homme*. Il y a deux manières de comprendre l'origine de ce nom. La plupart des exégètes anciens et modernes pensent que Jésus l'a tiré du fameux passage [Daniel.7.13-14](#). Le prophète voit apparaître le Messie sous la forme d'un fils d'homme (en opposition aux quatre animaux qui ont figuré les monarchies humaines) ; il vient sur les nuées du ciel et la souveraineté universelle lui est donnée. Cette prophétie avait frappé l'imagination juive au point que les rabbins désignaient le Messie du nom de *Anani*, l'homme des nuées. Je pense aussi que dans la circonstance solennelle où, le dernier jour de sa vie, Jésus a répondu au grand sacrificateur devant le Sanhédrin, [Matth.26.64](#), il n'a pas prononcé le nom de *Fils de l'homme* sans penser à cette parole de Daniel. Il y était naturellement conduit par la portée eschatologique de sa réponse où il annonçait la scène même décrite [Dan.7](#), celle de son glorieux retour. Mais c'est une autre question de savoir si ce passage peut expliquer l'origine de cette dénomination et son emploi dès le commencement du ministère de Jésus. Aurait-il voulu se désigner dès le début comme le Messie ? Mais nous savons qu'au contraire il évitait de s'attribuer devant le peuple ce titre dont le sens était faussé par l'imagination juive. Or par une telle allusion à Daniel il aurait précisément affiché cette prétention à la royauté universelle qu'il répudiait. Jésus n'était pas un esclave de la lettre. Ce n'est pas du code légal ou prophétique, c'est des profondeurs de son propre cœur qu'il a tiré le nom sous lequel il s'est le plus habituellement présenté à ses frères. Dans le titre de *Fils de Dieu* reçu au baptême, était renfermée sa relation avec Dieu ; dans celui de *Fils de David*, sa relation avec Israël. Son troisième titre, celui de *Fils de l'homme*, fut celui qui jaillit, spontanément de sa pensée et de son cœur quand il voulut exprimer sa relation avec l'humanité en général. Le terme de *fils d'homme* désigne dans l'Écriture un vrai descendant et représentant de la race humaine ; comp. [Ps.8.5](#) ; [Ez.37.3,9,11](#). Avec l'article (« le fils de l'homme »), cette expression ne peut désigner que le descendant par excellence, le représentant normal de cette race : un *vrai* et en même temps *le vrai* homme. S'appeler ainsi, c'était bien se dire le Christ, mais implicitement ; c'était

le dire de la seule manière dont Jésus pût le dire alors. C'était en même temps donner essor au sentiment d'amour par lequel il embrassait dans son cœur toute la race dont il avait fait sa famille. C'était se désigner à chaque fois comme notre frère. Je renvoie pour de plus amples développements à mon *Commentaire sur l'évangile de Jean*, II, p. 199-205. J'ajoute que le dernier essai publié sur le sens de ce nom (*Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes*, 1886, par Usteri) ne me paraît pas avoir avancé la solution de la question. L'auteur pense que ce titre désigne Jésus au point de vue non de sa personne, mais de sa fonction. Il ne se rapporte point à sa nature humaine, mais uniquement à son office de Sauveur de l'humanité. Que cette notion soit renfermée, comme conséquence, dans ce titre tel que je le comprends, je l'affirme sans hésiter ; le vrai représentant de l'humanité doit devenir aussi son *Goël*, son défenseur, son avocat, son Sauveur. Mais le terme de *Fils* se rapporte avant tout et nécessairement à la nature de la personne, non à la charge.

Versets 25 et 26. L'effet produit :

**5.25 Et à l'instant se levant à leurs<sup>a</sup> yeux, prenant sur lui le lit sur lequel il avait été couché, il s'en alla en sa maison, glorifiant Dieu. 26 Et ils étaient tous hors d'eux-mêmes et ils glorifiaient Dieu<sup>b</sup> et furent remplis de crainte, disant : Nous avons vu des choses étranges dans ce jour.**

On ne lui avait pas ouvert, le passage pour entrer ; on le lui ouvre sans peine pour sortir ! — Les paroles par lesquelles le peuple exprime son sentiment d'étonnement, d'extase, comme dit le texte, sont rendues très différemment chez les trois synoptiques, ce qui est aisé à comprendre s'ils puisent à la tradition orale. Matthieu emploie un terme remarquable : « Ils glorifiaient Dieu de ce qu'il avait donné un tel pouvoir *aux hommes*. » C'est sans doute une allusion au terme de *Fils de l'homme* dont s'était servi Jésus. Ce qui est donné à l'homme normal, est donné en lui à toute la race. — De

<sup>a</sup>Ἰ lit αὐτοῦ (*de lui*) au lieu d'αὐτῶν (*d'eux*).

<sup>b</sup>D M S X omettent les deux premières propositions de ce verset.

ce que le terme παράδοξα, *choses étranges*, se retrouve dans le rapport de Josèphe sur Jésus, il n'y a pas lieu de conclure à une dépendance de Luc par rapport, à l'historien juif, d'autant moins que toute cette phrase chez Josèphe est probablement une interpolation chrétienne postérieure.

*Keim* pense que la paralysie fut surmontée par la commotion morale que reçut le malade. On cite en effet des exemples d'impotents à qui une puissante secousse intérieure a rendu le mouvement. Mais il y a ici un fait moral qui ne saurait s'expliquer de cette manière : c'est l'assurance absolue avec laquelle Jésus annonce le miracle ; c'est le défi renfermé dans cette apostrophe : « Afin que vous sachiez... lève-toi et marche ! » parole dont l'authenticité est si parfaitement garantie par les trois récits et par son originalité même. Comment en rendre compte au point de vue de *Keim* ? Jésus aurait-il annoncé aussi positivement un succès si problématique ? Se serait-il exposé à recevoir du fait un éclatant démenti ! Aurait-il, au commencement de son ministère, fait reposer son autorité, son droit de pardonner les péchés, sa mission de Sauveur, son œuvre spirituelle tout entière, sur la pointe d'aiguille d'une si chanceuse expérience ? — S'il en était ainsi, au lieu d'une divine démonstration (c'est le sens que Jésus attache à ce miracle), nous n'aurions plus dans ce fait qu'une aventure.

## Des miracles de Jésus.

Quatre moyens sont employés pour écarter le miracle de l'histoire évangélique :

1° L'explication dite *naturelle*, qui maintient la crédibilité du récit, mais qui explique les textes de telle sorte que leur contenu ne présente plus rien d'extraordinaire. Cet essai a échoué : c'est un expédient aujourd'hui décrié, auquel la critique rationaliste n'a plus recours que dans les cas où les autres moyens se montrent décidément insuffisants.

2° L'explication *mythique*, d'après laquelle les récits de miracles seraient dus à des réminiscences de récits miraculeux de l'A. T. — le Messie ne pouvant faire moins que les prophètes — ou seraient soit le produit des libres créations de la conscience chrétienne, soit le résultat accidentel de certaines paroles ou paraboles de Jésus mal comprises (la résurrection de Lazare, par exemple, produit de la parole [Luc.16.31](#) ; la malédiction du figuier stérile, traduction en un fait de la parabole [Luc.13.6-9](#)). Mais le caractère simple, franchement historique, exempt de toute allure poétique et de toute emphase, de nos récits évangéliques, les défend contre ce soupçon. D'ailleurs plusieurs récits de miracles sont accompagnés de paroles de Jésus, qui dans ce cas n'auraient plus de sens, et dont l'authenticité ne peut cependant être mise en doute. Par ex. le discours [11.17](#) et suiv., [Matth.12.25](#) et suiv., où Jésus réfute l'accusation que lui intentent ses adversaires de chasser les démons par le prince des démons, n'a de sens que dans la supposition, bien et dûment concédée par ses adversaires, de la réalité des guérisons de possédés. L'apostrophe qu'il adresse aux villes de Galilée, [Luc.10.12-15](#), suppose la réalité notoire et incontestée de nombreux faits miraculeux dans son ministère, car nous ne connaissons pas d'exégèse qui consentît à donner au terme  $\deltaύναμεις$  dans ce passage le sens purement

moral qu'a proposé M. Colani. Il en est de même de la demande des deux disciples Jacques et Jean 9.54 : « Seigneur, veux-tu que nous ordonnions que le feu descende du ciel et les consume ? » Cette demande ne se comprend point s'ils n'avaient pas été témoins de miracles accomplis par Jésus lui-même, et cela dans l'ordre de la nature aussi bien que dans le domaine humain. Dira-t-on que cette demande elle-même est inventée ? Mais elle ne pourrait l'avoir été que pour décrier le caractère des deux disciples. La tradition apostolique n'a pas pu être faussée dans une pareille intention. Cette remarque s'applique non moins directement à l'entretien de Jésus avec les disciples après la seconde multiplication des pains (Marc.8.14 et suiv.). Ils sont assez inintelligents pour appliquer à l'oubli de prendre avec eux des pains l'avertissement que leur donne Jésus de se garder du levain des pharisiens. Jésus leur répond en leur rappelant les deux multiplications et en leur disant : « Avez-vous donc un cœur endurci ? Avez-vous des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre ? » Ce reproche sévère, humiliant, n'a de sens qu'autant que ces multiplications ont réellement eu lieu. L'idée qu'il aurait été imaginé par la tradition est une absurdité.

3° L'hypothèse des miracles dits *relatifs*, d'après laquelle ces faits seraient dus à des lois naturelles encore inconnues. C'était l'explication de *Schleiermacher* ; c'est encore en partie celle de M. *Renan* : « Le miracle n'est que l'inexpliqué. » Elle se heurte à deux difficultés insurmontables : Si l'on peut à la rigueur appliquer cette idée à certaines guérisons, on peut être parfaitement sûr qu'il ne se découvrira jamais une loi naturelle capable de produire une multiplication de pains et de poissons rôtis, une résurrection de mort et surtout un fait tel que la résurrection de Jésus lui-même. Puis il faut, dans cette explication, attribuer à Jésus des miracles de science tout aussi inexplicables que les miracles de puissance qu'il s'agit d'expliquer.

4° L'explication dite *psychologique*. Après avoir supprimé, par l'un des trois moyens indiqués, les miracles opérés sur la nature extérieure (mul-

tiplication des pains, apaisement de la tempête), *Keim* admet un reste de faits extraordinaires incontestables dans la vie de Jésus. Ce sont les guérisons opérées sur les malades et les possédés. M. *Renan* avait déjà parlé de l'action exercée sur les êtres souffrants et nerveux par *le contact d'une personne exquise*. *Keim* ne fait au fond qu'amplifier cette expression. Les seuls miracles réels, dans l'histoire de Jésus, les guérisons, sont dues, selon lui, à une influence morale (*éthico-psychologique*, t. II, p. 162). — Nous répondons : 1. Que les miracles opérés sur la nature, que l'on écarte comme mythiques, sont attestés exactement de la même manière que ces guérisons, que l'on admet. 2. Que Jésus a opéré ces guérisons avec une *certitude absolue* du succès (« Or, afin que vous sachiez, je te dis... » « Je le veux; sois nettoyé. » « Qu'il te soit fait comme tu le demandes »), et que l'effet produit était *immédiat*. Ces deux traits sont incompatibles avec l'explication psychologique. 3. Que si, dans le sentiment de Jésus, ces guérisons ne provenaient pas d'un ordre de choses supérieur à la nature, il serait inconcevable qu'il les eût données comme un *témoignage de Dieu* en sa faveur et comme les signes de la divinité de sa mission (7.22; 11.20; Jean.5.36; 10.38, etc.). Le charlatanisme à aucun degré n'est compatible avec le caractère moral de Jésus.

La légende juive rend elle-même témoignage de la réalité des miracles de Jésus. « Le fils de Stada (surnom de Jésus dans le Talmud) a rapporté d'Égypte des philtres dans une ouverture pratiquée dans sa propre chair. » Ne pouvant nier les miracles de Jésus, les Juifs ont cherché à les expliquer de cette manière. — Enfin il suffit de comparer les miracles de nos évangiles avec ceux que racontent les évangiles apocryphes pour sentir encore ici la distance de l'histoire à la légende.

4. — Versets 27 à 39 : *La vocation de Lévi et les faits qui s'y rattachent.*

Ce morceau raconte :

1. la vocation d'un péager nommé Lévi (v. 27-28);

2. le banquet donné à Jésus par ce nouveau disciple, avec l'entretien dont il fut l'occasion (v. 29-32);
3. une discussion sur le jeûne (v. 33-35);
4. un enseignement en paraboles dans lequel Jésus indique le rapport de son œuvre à celle qui avait, précédé (v. 36-39).

Ce morceau est lié au précédent dans nos trois synoptiques ([Math.9.9](#); [Marc.2.14](#)); seulement Matthieu les place tous deux beaucoup plus tard, au retour de l'excursion de Gadara. La connexion des deux récits dans la tradition orale provenait sans doute de ce que le second de ces faits était chronologiquement lié au premier. Cette relation n'exclut pas une liaison morale très profonde entre les deux. Le récit précédent, avait prouvé que l'hostilité des chefs était allumée. Jésus ne recule pas; et comme il leur avait fait sentir son écrasante supériorité dans la scène précédente, il les brave maintenant plus hardiment encore en appelant à le suivre un péager et en rompant ainsi ouvertement avec le décorum théocratique dont ils étaient les représentants attitrés.

1° Versets 27 et 28. La vocation :

**5.27 Et après cela il sortit et il vit un péager appelé Lévi qui était assis au bureau du péage, et il lui dit<sup>a</sup> : Suis-moi. 28 Et lui, abandonnant<sup>b</sup> tout<sup>c</sup>, se levant le suivit<sup>d</sup>.**

Capernaüm était située sur le chemin qui conduisait de l'intérieur de l'Asie à la Méditerranée; cette ville devait donc avoir un bureau de douane considérable. Ce bureau se trouvait placé hors de la ville et dans le voisinage de la mer. Ainsi s'explique l'expression de Luc : *il sortit*, et celle de Marc : *pour aller au bord de la mer*. Cela est également conforme à la situation décrite par Matthieu. — Sur les péagers, voir à 3.12. Jésus devait avoir

<sup>a</sup> N D lisent λεγει au lieu d'ειπεν.

<sup>b</sup> A avec 6 Mjj. lit καταλειπων; T. R. avec les autres : καταλιπων.

<sup>c</sup> N B et 4 Mjj. : παντα; T. R. avec A et 10 Mjj. : απαντα.

<sup>d</sup> T. R. avec N A C et 12 Mjj. : ηκολουθησεν (le suivit); B D L Ξ ηκολουθει (le suivait).



de fortes raisons pour introduire dans le cercle de ses intimes un homme de cette catégorie. Voulait-il seulement faire voir combien il se mettait au-dessus des préjugés juifs ? ou désirait-il aussi posséder parmi ses disciples un homme habitué à manier la plume ? Tout cela est possible ; mais il y a quelque chose de si brusque, de si spontané et de si étrange dans cet appel, que l'on ne peut, en tout cas, douter que Jésus ne l'ait adressé par une impulsion directe d'en-haut. Ce caractère divin de l'appel ressort aussi de la décision et de la promptitude avec lesquelles il est accepté. Entre Jésus et cet homme, il doit, y avoir eu comme un coup de divine sympathie. Ainsi s'était formée la relation de Jésus avec ses premiers apôtres (Jean.1). Le ἐθεώσατο, *il considéra*, indique un regard attentif qui fit discerner à Jésus la disposition intérieure de ce péager. Celui-ci pensait peut-être : Si j'osais me joindre à lui ! Le nom de *Lévi* ne se retrouvant dans aucun des catalogues apostoliques, — il est impossible de l'identifier avec celui de *Lebbée*, qui a une autre étymologie et un autre sens, — on pourrait penser que ce Lévi n'a pas été mis au rang des Douze. Mais alors, pourquoi sa vocation serait-elle si spécialement racontée ? Puis l'expression : *Ayant tout quitté, il le suivit* (v. 28), ne permet pas de penser que Lévi ait repris sa profession de péager, et paraît le mettre sur la même ligne que les quatre plus anciens disciples (v. 44). Il y a donc lieu de le chercher parmi les apôtres. Dans le catalogue du premier évangile (Matt.10.3), l'apôtre Matthieu est désigné comme *le péager* ; et dans le même évangile sa vocation est racontée (Math.9.9) avec des détails identiques à ceux de notre récit. Comment expliquer la chose ? Le gnostique *Héracléon*, *Clément d'Alexandrie*, *Sieffert*, *Ewald*, *Keim* pensent que notre premier évangile applique par erreur à la vocation de l'apôtre et ancien péager Matthieu des détails qui étaient proprement ceux de la vocation d'un autre péager nommé Lévi, qui ne fut point apôtre. Mais ne peut-on pas admettre que le premier nom de cet homme était Lévi, et que Jésus, en cette occasion dans laquelle il avait senti directement la main de Dieu, lui donna le surnom de Matthieu, *don de Dieu*, comme il avait donné à Simon, à sa première rencontre avec lui, le surnom de Pierre ? Ce nom

que Matthieu portait habituellement dans l'Église fut naturellement celui sous lequel il figura plus tard dans les catalogues apostoliques. Seulement comment Marc et Luc n'ont-ils pas, en mentionnant Matthieu dans leurs listes apostoliques, indiqué son identité avec le Lévi dont ils racontent ici la vocation ? Ils peuvent l'avoir ignorée ; ou bien ils n'ont pas voulu faire peser sur cet apôtre l'opprobre de son passé. En tout cas, Matthieu lui-même a bravé cette crainte ; car dans le premier évangile, qui provient de lui directement ou indirectement, l'épithète *le péager* est expressément ajoutée à son nom. — L'expression : καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον ne peut signifier : assis *dans* le bureau ; il faudrait : ἐπὶ ou ἐν τῷ τελωνίῳ. Je pense que la préposition ἐπί a ici le sens dans lequel l'emploient parfois les classiques, Hérodote, par ex., quand il dit d'Aristide qu'il se tenait ἐπὶ τὸ συνέδριον, *devant* le local où étaient réunis les chefs (8.79). Dans ce sens, Lévi aurait été assis *devant le bureau*, contemplant ce qui se passait. Comment, en effet, s'il eût été assis *dans* le bureau, son regard eût-il pu rencontrer celui de Jésus ? — Sans même rentrer il le suit, abandonnant tout.

2° Versets 29 à 32 : Le banquet et l'entretien qui suit.

**5.29 Et Lévi lui fit un grand banquet dans sa maison<sup>a</sup>, et il y avait là une grande foule de péagers et d'autres gens qui étaient à table avec eux.**

D'après Luc, le repas eut lieu dans la maison de Lévi. C'est naturel : le nouveau disciple cherche à mettre ses anciens amis en relation avec Jésus. C'est son premier acte missionnaire. Meyer voit ici une contradiction avec l'expression de Matthieu : « Jésus étant assis à table *dans la maison*. » Ce dernier mot doit, selon lui, désigner la demeure de Jésus ; et il tranche la contradiction en faveur du récit de Matthieu. Mais comment cette foule de péagers et de gens mal famés se trouverait-elle tout à coup à table dans la maison de Jésus ? Et où est-il jamais parlé de *la maison de Jésus* ? D'ailleurs la répétition du nom de Jésus à la fin du verset (v. 10 dans Mat-

<sup>a</sup> N K Π : τῷ οἴκῳ, au lieu de τῇ οἰκίᾳ.

thieu) exclut l'idée que le complément sous-entendu de *la maison* soit Jésus. Quant à Marc, le pronom αὐτοῦ, *sa maison*, se rapporte à Lévi ; c'est ce que prouvent 1. l'opposition du αὐτοῦ au αὐτόν qui précède, et 2. la répétition du nom Ἰησοῦ dans la phrase suivante. L'expression : *dans la maison*, désigne donc, chez Matthieu, la maison quelconque où le repas avait lieu, en opposition au *dehors*, où s'était passée la scène de l'appel avec la prédication qui avait suivi. Comme d'ordinaire, Matthieu passe rapidement sur les circonstances extérieures du récit ; ce qui seul lui importe, c'est la parole prononcée par Jésus en cette occasion. Une découverte qui dépasse encore celle de Meyer, est celle de *Hofmann* d'après laquelle le nouveau disciple aurait donné le repas dans la maison de Jésus !

Versets 30 à 32. L'entretien :

**5.30 Et les pharisiens et leurs scribes<sup>a</sup> faisaient des reproches à ses disciples, disant : Pourquoi mangez et buvez-vous avec les<sup>b</sup> péagers et les pécheurs ? 31 Et répliquant Jésus leur dit : Ce ne sont pas ceux qui sont en santé qui ont besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal. 32 Je ne suis pas venu pour appeler des justes, mais des pécheurs<sup>c</sup> à la repentance.**

Le repas avait lieu sans doute au rez-de-chaussée ; et la communication était facile entre le dehors et l'appartement dans lequel la table était dressée. Tandis que Jésus est entouré de ses nouveaux amis, ses adversaires s'attaquent aux disciples. D'après le T. R., *leurs scribes* est placé avant *les pharisiens*. Ce sont, dans ce cas, les scribes *de l'endroit* ou ceux *de la nation*. Ces deux sens sont peu naturels. Il faut préférer l'autre leçon : *les pharisiens et leurs scribes* ; ces derniers sont les savants que l'on avait adjoints aux pha-

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. Syr. : οι γραμματεεις αυτων και οι φαρισαιοι (*leurs scribes et les pharisiens*) ; Ἡ B C D L R Ξ It. : οι φαρισαιοι και οι γραμματεεις αυτων (*les pharisiens et leurs scribes*) ; seulement Ἡ D F X omettent αυτων (*leurs*).

<sup>b</sup>Ἡ A B C et 13 Mjj. lisent των (*les*) devant τελωνων ; T. R. l'omet avec S V Π Mnn. seulement.

<sup>c</sup>Ἡ lit ασεβεις (*impies*).

risiens à Jérusalem pour défendre avec eux l'observance stricte. L'omission du  $\alpha\upsilon\tau\omega\tilde{\nu}$  (*leurs*) dans le *Sinaït.* et quelques autres est facile à comprendre. — Le T. R. retranche à tort l'article  $\tau\omega\tilde{\nu}$  devant  $\tau\epsilon\lambda\omega\nu\omega\tilde{\nu}$  (*péagers*).

Verset 31. Manger en commun est, en Orient, le signe d'une intimité plus grande que chez nous. Jésus outrepassait donc toutes les limites de la convenance juive, en acceptant l'hospitalité chez Matthieu et avec un tel entourage. Sa justification renferme un mélange de sérieux et d'ironie. Il semble accorder aux pharisiens qu'ils se portent bien, et il en conclut que lui, le médecin, leur est inutile ; voilà l'ironie. D'autre part, il est certain que, rituellement parlant, les pharisiens sont en règle avec l'observance lévitique et que, comme tels, ils jouissent des moyens de grâce de l'ancienne alliance, dont sont privés ceux qui ont rompu avec les formes théocratiques. Dans ce sens, les péagers sont réellement dans un état, plus critique que les pharisiens et ont un besoin plus urgent de quelqu'un qui s'occupe de leur salut ; voilà le côté sérieux de la réponse. Cette parole ressemble à une épée à deux tranchants ; avant, tout elle justifie Jésus au point de vue de ses adversaires, par un raisonnement *ad hominem* incontestable ; mais en temps elle est propre à soulever dans leur cœur des doutes sérieux sur la complète justesse de ce point de vue, et à leur en faire pressentir un autre, d'après lequel la différence qui les sépare des péagers n'a pas toute la valeur qu'ils lui attribuent (voir à 15.1-7). — Les mots : à la *repentance*, manquent chez Matthieu et Marc, d'après les meilleures autorités ; le régime sous-entendu est dans ce cas : au règne de Dieu, au salut. Dans Luc, où ces mots sont authentiques, ils continuent l'ironie qui forme le fond de cette réponse : venir pour appeler à la *repentance des justes* ! Aux pharisiens de rentrer en eux-mêmes en entendant ce mot *justes* et de se demander si, parce qu'ils sont en règle avec le temple, ils le sont aussi avec Dieu. — La discussion prend ici une nouvelle tournure ; elle porte sur l'usage du jeûne dans les deux ordres de choses si différents que représentent les pharisiens, d'un côté, Jésus et ses disciples, de l'autre.

3° Versets 33 à 39. L'enseignement sur le jeûne.

**5.33 Mais ils lui dirent : Pourquoi<sup>a</sup> les disciples de Jean jeûnent-ils fréquemment, et font-ils des prières, et pareillement ceux des pharisiens, tandis que les tiens mangent et boivent? 34 Mais il leur dit : Pouvez-vous faire jeûner les amis de noce<sup>b</sup> pendant que l'époux est avec eux? 35 Des jours viendront... et<sup>c</sup> quand l'époux leur aura été enlevé, alors ils jeûneront en ces jours-là.**

Chez Luc, se sont les mêmes interlocuteurs, en particulier les scribes, qui continuent l'entretien, et qui allèguent, en faveur de la pratique régulière du jeûne, l'exemple des disciples de Jean d'abord, puis celui des disciples des pharisiens. Les scribes s'expriment de cette manière, parce qu'eux-mêmes, comme tels, n'appartiennent pas à l'un de ces partis. Chez Matthieu, ce sont les disciples de Jean qui, apparaissant tout à coup au milieu de cette scène, interrogent Jésus en leur nom et en celui des pharisiens. Chez Marc, enfin, ce sont les disciples de Jean et les pharisiens réunis qui posent la question et qui la posent au nom des uns et des autres. Cette différence a pu aisément s'introduire dans une narration orale, mais dans toutes les hypothèses qui déduisent les trois textes d'une même source écrite ou l'un de l'autre, elle est inexplicable. Il n'y a pas de raison de suspecter, comme le fait *Reuss*, la relation historique entre l'enseignement qui suit et le précédent. Les οἱ δέ sont tout, naturellement les scribes des v. 17 et 30, auxquels avaient pu se joindre quelques partisans de l'œuvre de Jean-Baptiste qui se trouvaient dans la foule. Ils interrogent sans se donner pour ce qu'ils sont, et en prenant une position neutre. — Marc dit que ces deux classes de personnes *étaient jeûnant*. L'on peut sous-entendre : en ce jour-là. Les dévots en Israël jeûnaient deux fois par semaine (*Luc.18.12*), le lundi et le jeudi, jours où l'on prétendait que Moïse était monté sur Si-

<sup>a</sup>B L Ξ omettent διατι (*pourquoi*) qui se lit dans tous les autres It. Syr.

<sup>b</sup>N D It. lisent μη δυναται οι υιοι... (*les amis peuvent-ils... ?*). Les mêmes omettent ποιησαι (*faire*).

<sup>c</sup>N C F L M omettent και (*et*) devant οταν.

naï (voir Meyer à [Matth.6.16](#)); ce jour-ci aurait été l'un ou l'autre de ces deux jours. Mais l'on peut aussi expliquer : *jeûnaient habituellement*. C'étaient des *jeûneurs*, des gens dans les habitudes religieuses desquelles le jeûne tenait une grande place. Dans le premier cas, la question a plus d'à-propos ; dans le second, elle renferme une accusation bien plus grave, puisqu'elle se rapporte à la conduite habituelle de Jésus et des siens ; comp. [7.34](#) : « Vous dites : C'est un mangeur et un buveur... » Le mot διατί, omis par les alex., paraît avoir été emprunté à Matthieu et à Marc. — Les prières dont il s'agit ici sont des prières faites à heures fixes et dont la teneur est déterminée à l'avance. Jésus avait introduit dans toutes ces pratiques de piété une liberté qui contrastait avec cette régularité méthodique. C'était le prélude du spiritualisme futur.

Que les disciples de Jean fussent présents ou non, la réponse de Jésus s'applique directement à leur mode de réformation religieuse aussi bien qu'à celui des pharisiens. Comme ils ne paraissent pas avoir nourri des dispositions bienveillantes envers Jésus ([Jean.3.25-26](#)), il est bien possible qu'ils se fussent joints en ce moment à ses adversaires plus déclarés (Matthieu). — Jésus compare le temps de sa présence sur la terre au milieu de ses disciples à une fête de noce. C'est sous cette image que l'A. T. avait représenté l'avènement messianique de Jéhova. Peut-être Jean-Baptiste avait-il déjà prononcé les paroles rapportées par [Jean.3.29](#) : « *Celui qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui est là et qui écoute, est rempli de joie à cause de la voix de l'époux ; c'est là ma joie, qui est accomplie.* » S'il en était ainsi, quel à-propos dans cette image par laquelle Jésus répondait à ses disciples ! — Il est possible que les pharisiens autorisassent, pour les semaines de noces, une déviation à la règle du jeûne. Νυμφών signifie l'appartement nuptial, non l'époux, comme traduisent plusieurs versions françaises. Le vrai terme grec pour dire l'ami de noce aurait été παρανύμφιος ou, comme dit [Jean.3.29](#), φίλος τοῦ νυμφίου. La locution des synoptiques est hébraïque : « fils de la chambre nuptiale, » comme on dit dans cette langue : fils du

royaume, fils de perdition. La leçon reçue : *Pouvez-vous faire jeûner...*, est préférable à celle du *Sinaït.* et des gréco-latins : « *Peuvent-ils jeûner,* » qui est moins énergique et qui est probablement tirée de Matthieu et de Marc. Ne serait-ce pas une vraie tyrannie que d'imposer le jeûne en plein jour de noce ? C'est ici l'un des moments de la vie de Jésus où l'on sent que son cœur déborde de joie. Ce banquet de péagers est pour lui comme un repas nuptial. — Mais tout à coup son regard s'assombrit ; une douloureuse vision semble passer devant ses yeux : *Des jours viendront...*, dit-il d'un ton solennel, et la phrase commencée reste suspendue comme devant un redoutable mystère. C'est là, du moins, le sens, si avec la grande majorité des Mjj. nous lisons *καί, et*, devant la conjonction *quand* ; car dans ce cas il faut commencer avec celle-ci une nouvelle phrase. Puis Jésus continue : *Et quand l'époux aura été enlevé...* Ainsi au terme de cette joyeuse semaine de noces, l'époux sera subitement frappé, retranché ; et alors viendra pour ceux qui se réjouissent aujourd'hui le temps du jeûne. Il n'y aura pas besoin de le leur imposer ; ils jeûneront spontanément. C'est par cette réponse d'une douceur et d'une poésie également admirables que Jésus annonce pour la première fois dans les synoptiques sa mort violente. En effet l'aoriste 1<sup>er</sup> passif ἀπαρθη, ne peut, comme le reconnaît *Bleek*, s'expliquer autrement. Ce temps et ce verbe désignent un coup subit dont le sujet du verbe sera atteint ; comp. *Jean.2.19* : « *Abattez ce temple,* » et *3.14* : « *Il faut que le Fils de l'homme soit élevé.* » Ce jeûne futur, que Jésus oppose au jeûne de commande usité en Israël, ne sera ni un fait purement spirituel, le sentiment, du délaissement moral, comme on l'a pensé, ni, comme l'explique *Néander*, la vie de privation et de dénuement à laquelle seront naturellement exposés les apôtres après le départ, de leur Maître. Le contexte ne permet de penser qu'à un jeûne proprement dit. Le jeûne a toujours été pratiqué dans l'Eglise chrétienne, surtout dans certains moments solennels (*Act.13.2-3 ; 14.23*). Mais dans ces conditions nouvelles, cet acte religieux doit être non un rite extérieurement imposé, mais l'expression d'une douleur réelle. Il provient de l'état d'angoisse où l'Eglise est placée au milieu

du monde par la privation de son Chef, et il a pour but de rendre la prière plus intense et d'obtenir plus sûrement l'assistance céleste qui seule peut remplacer pour la veuve la présence visible de son Époux (Luc.18.3). Cette parole de Jésus se rapporte donc à toute l'histoire de l'Église jusqu'au retour de Christ; comparez l'expression toute semblable 17.22. Elle s'était gravée profondément dans le cœur des disciples et avait passé sans variation dans la tradition; aussi la retrouvons-nous presque identiquement la même dans les trois synoptiques. Elle prouve que dès le commencement de son ministère Jésus s'est connu comme le Messie et a identifié sa venue avec celle de Jéhova, l'Époux d'Israël (Osée.3.19); voir *Gess, Christi Zeugnis*, I, p. 19 et 20. Elle montre également qu'il a prévu dès le début sa mort violente, et cela d'après les synoptiques aussi bien que d'après Jean.

4° Versets 36 à 39 : Un enseignement sur les rapports entre l'œuvre ancienne et l'œuvre nouvelle.

Le contraste que Jésus vient de signaler entre le jeûne légal et le jeûne futur de la communauté messianique le conduit à parler de l'opposition tranchée entre l'ancienne et la nouvelle forme du règne de Dieu. Il le fait dans trois paraboles.

Verset 36. Première parabole :

**5.36 Or il leur dit aussi une parabole : Il n'y a personne qui déchirant<sup>a</sup> d'un vêtement neuf un morceau le mette à un vieil habit; autrement il déchire<sup>b</sup> le neuf, et de plus la pièce<sup>c</sup> prise du neuf ne s'accorde pas<sup>d</sup> avec le vieux.**

L'expression ἔλεγε δὲ καί (ou quelque autre semblable) se rencontre chez Luc assez fréquemment lorsqu'après avoir traité le sujet particulier

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 13 Mjj. lit ἡματιου καινου (de l'habit neuf); N B D L Ξ lisent απο ἡματιου καινου σχισας (déchirant de...).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. It. Syr. lit σχιζει (déchire); N B C D L X : σχιζει (déchirera).

<sup>c</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit (το) απο; N B C L X Λ : το επιβλημα το απο

<sup>d</sup>T. R. avec E et 11 Mjj. lit συμφωνει (s'accorde); N A B C D L X : συμφωνησει (s'accordera).



dicté par la situation, Jésus veut s'élever à un point de vue plus général qui domine la question ; comp. 4.25 ; 6.5 ; 9.23 ; 16.1 ; 18.1 ; Marc.2.27. On verra que c'est ici le cas. La grande difficulté que cette courte parabole a présentée à l'exégèse vient en partie de ce que cette relation entre ce qui suit, et ce qui précède n'a pas été comprise. L'image ne peut être expliquée naturellement qu'à la condition de ne pas enfermer trop étroitement la pensée de Jésus dans l'horizon de la question précédente.

La leçon alex. : « Il n'y a personne qui *déchirant* ou *ayant déchiré d'un vêtement neuf* un morceau... » implique l'existence d'un habit neuf que l'on entame pour réparer le vieux, et la leçon byz. a au fond le même sens, quoique d'une manière un peu moins accentuée. Mais chez Matthieu et Marc le morceau neuf est emprunté non à un habit tout fait, mais simplement à une pièce de drap. — Dans la seconde proposition le verbe σχίζει, *il déchire*, ou σχίσει, *il déchirera* (selon les deux leçons), ne doit pas être pris dans le sens intransitif comme si τὸ καινόν était le sujet : « Le neuf déchire (dans le vieux). » Le sujet est le maladroit rapiéceur supposé et τὸ καινόν est l'objet : « Il déchire le (vêtement) neuf. » C'est le seul sens possible dans la leçon alex. dans laquelle le σχίζει rappelle le σχίσας qui précède ; c'est aussi le sens de la leçon byz. ; car le second inconvénient signalé ensuite, le désaccord entre le morceau neuf et le vieux vêtement, serait, un dommage beaucoup moins grave que celui de la déchirure agrandie ; il aurait donc dû être placé avant celui-ci, d'autant plus qu'il se ferait sentir immédiatement, et bien avant l'autre qui ne se produirait qu'à la longue. Il n'est donc pas parlé dans Luc de l'inconvénient qui seul est signalé par Matthieu et Marc, l'agrandissement de la déchirure du vieux vêtement. Luc fait ressortir 1° le dommage causé au vêtement neuf ; 2° le désaccord apporté dans le vieil habit par l'introduction de la pièce de drap différent. De là la forme καί... καί, *et... et*, que j'ai rendue par *de plus*. — Je crois que la leçon byz. σχίζει, *il déchire*, est la seule possible dans le contexte de Luc : Il déchire (le vêtement neuf), et ce morceau appliqué au vieux ne cadrera pas. Le fu-

tur σχίσει, *déchirera*, chez les alex. est une correction destinée à importer dans Luc l'intuition des deux autres synoptiques : « et la déchirure devient pire. » — Le terme συμφωνεῖν ne s'applique pas non plus à la consistance plus ferme du morceau de drap neuf qui amènerait l'agrandissement de la déchirure ; il s'agit du désaccord pour la *vue* résultant de la teinte différente des deux draps. Ici le futur συμφωνήσει, *s'accordera*, pourrait bien être préférable au présent des byz. qui a été occasionné par le présent σχίζει. On arrive ainsi à la leçon σχίζει et συμφωνήσει qui est celle de l'*Alexandrinus* seul. En résumé donc chez Matthieu et Marc un seul dommage : la déchirure du vieil habit agrandie ; chez Luc, deux dommages : l'un, l'habit neuf entamé ; l'autre, le désaccord des draps. Assurément la fidélité des auteurs de ces deux formes de rédaction ne peut être affirmée qu'à la condition de les envisager comme indépendantes l'une de l'autre.

Que représentent le vêtement vieux et le vêtement neuf dans la pensée de Jésus ? Au premier coup d'œil il paraît indubitable que le vêtement vieux est l'image de la manière de vivre conforme à la loi juive, et le vêtement neuf la sainteté nouvelle qu'apporte Jésus. Seulement la difficulté est que si l'on rattache très étroitement cette parabole au sujet précédent, celui du jeûne, Jésus aurait dû dire : On n'ajoute pas un morceau de vieux drap (le jeûne légal) à un habit neuf (la nouvelle manière de vivre de mes disciples), tandis qu'il dit précisément le contraire : On ne prend pas du neuf pour compléter le vieux. Aussi *Chrysostome* et *Néander* ont-ils pensé que le vieil habit figurait, non la justice légale, mais l'âme humaine irrégénérée, le vieil homme ; le vêtement nouveau serait l'âme renouvelée par le Saint-Esprit, et la parabole signifierait que pour renouveler l'homme naturel, les rites extérieurs, tels que le jeûne, sont impuissants et même nuisibles. Mais Jésus n'aurait pu représenter, même par supposition, le rite du jeûne comme un fragment d'une vie supérieure par lequel il chercherait à transformer la vieille vie humaine gâtée par le péché.

*Weiss* et *Beyschlag*, se rattachant au rôle que viennent de jouer, surtout

d'après Matthieu et Marc, les disciples de Jean-Baptiste, dans la scène précédente, pensent que Jésus leur donne raison au moins à leur point de vue : « Tant que vous demeurez attachés à l'ancien judaïsme, vous faites bien d'en conserver fidèlement les prescriptions, comme celle du jeûne à jour fixe et de la prière à certaines heures déterminées, et de ne pas introduire dans votre vie religieuse un principe de liberté, comme celui que j'inculque à mes disciples et dont la moindre importation (par exemple l'affranchissement du jeûne légal) ferait sauter en pièces tout votre système de vieilles observances. » Cette explication est très ingénieuse, mais invraisemblable. A quel propos Jésus prendrait-il la peine de justifier aux yeux des disciples de Jean et des pharisiens la conséquence de leur propre point de vue ? Pour l'opposer au sien propre ? Mais dans ce cas l'opposition devrait être plus expressément indiquée. Puis la forme : *Il n'y a personne qui, ayant déchiré, mette...* etc., ne fait point attendre la confirmation, mais plutôt la négation de ce qui vient d'être avancé par les interlocuteurs. Enfin, comme l'a bien senti Beyschlag, cette explication ne peut s'appliquer à la parabole suivante (voir plus bas), et pourtant celle-ci commence exactement de la même manière : *Il n'y a personne qui...*

*Bleek* croit que Jésus veut combattre ceux qui, tout en s'en tenant aux vieilles formes, chercheraient à les compléter en acceptant certaines parties de l'enseignement de Jésus ; et *Hofmann* cherche à préciser ce quelque chose que ces gens accueilleraient : ce serait l'attente de la personne et du règne messianiques. Mais cette attente est quelque chose de trop essentiel et général pour être comparé à un simple morceau de vêtement neuf ; et rien dans la situation n'indique l'intention des adversaires de Jésus de compléter leur système de vie en empruntant quelque chose au sien.

Dans la première édition de ce Commentaire, j'avais exprimé l'idée que le morceau de drap neuf destiné à raccommoder le vieil habit pourrait bien être le jeûne *pharisaïque*, dont il n'était nulle part question dans la loi proprement dite et que les docteurs avaient ajouté postérieurement, comme

tant d'autres observances, au mosaïsme primitif. Le baptême de Jean aussi, institution toute nouvelle, pouvait être rapproché de ces moyens de renouvellement du système légal. Jésus dirait : « Je ne suis point venu, comme vous, essayer de raccommoier un vieil habit. Ma méthode à moi est de substituer de toutes pièces un vêtement neuf au vieux vêtement usé. » *Holtzmann* s'est montré favorable à cette explication. Il faudrait appliquer la parabole dans ce sens : « Vous faites au spirituel ce que personne ne fait dans la vie ordinaire quand il s'agit d'un vêtement. » Mais nulle part, pas même dans le sermon sur la montagne, Jésus n'oppose si directement les adjonctions pharisaïques au système légal en général ; et assimilerait-il le baptême de Jean-Baptiste, ordonné de Dieu, aux observances inventées par les pharisiens ?

*Weizsäcker* et *Feine*, renonçant à trouver un sens qui convienne à la situation actuelle, pensent que, chez Luc du moins, cette parole a été modifiée de manière à l'appliquer au judéo-christianisme subséquent, qui tout en demeurant sur le terrain légal prétendait s'approprier certains éléments chrétiens ; mais cette supposition, qui rentre dans la manière de voir du premier de ces auteurs sur notre troisième évangile, est contraire à l'exactitude historique de Luc que nous constatons à chaque pas.

*Reuss*, qui sépare entièrement cette parabole de la situation précédente, l'interprète ainsi : « Le judaïsme est semblable à un objet détérioré et caduc ; il n'y a plus même moyen de lui donner une force d'emprunt par des moyens artificiels. » C'est bien ; seulement l'expression : « des moyens artificiels, » généralise trop l'idée ; l'image du morceau de drap neuf se rapporte évidemment à un élément tiré de la nouvelle vie qu'apporte Jésus lui-même. Il me paraît qu'il est impossible de séparer de la situation précédente ces deux paraboles de la pièce de drap neuf et du vin nouveau qui s'y rattachent dans nos trois synoptiques, mais, en même temps, qu'il faut tenir compte de ce fait que Jésus parle *en vue de l'avenir* : « Les jours viendront ; l'Époux disparaîtra ; après cela, le jeûne nouveau ! » A ce

moment surgit aux yeux du Sauveur l'intuition de cette vie et de cette sainteté nouvelles dont ce jeûne futur de ses disciples fera partie. On ne peut, veut-il dire, détacher celui-ci du tout auquel il appartiendra, pour l'appliquer à des hommes dont l'état actuel est encore dans son ensemble l'état légal. Il faut suspendre la solution de la question du jeûne, de la prière et de toutes les pratiques religieuses nouvelles, jusqu'à ce qu'un état de choses nouveau puisse être substitué tout d'une pièce à l'état présent. — En admettant ce sens, on a l'avantage de ne point se mettre en contradiction avec le fait incontestable que Jésus durant le temps de son ministère, ainsi que ses disciples, ont constamment conformé leur vie à l'observance mosaïque.

Versets 37 et 38. Seconde parabole :

**5.37 Et il n'y a personne qui mette le vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon le vin nouveau<sup>a</sup> fera éclater les outres, et il se répandra et les outres seront perdues ; 38 mais il faut mettre<sup>b</sup> le vin nouveau dans des outres neuves<sup>c</sup>.**

*Feine* fait bien remarquer trois différences principales entre cette parabole et la précédente. Le vin nouveau ne représente pas seulement une partie du système nouveau, comme la pièce de drap neuf, mais ce système dans son ensemble. Le vin nouveau est perdu par le procédé employé, tandis que le vieil habit n'était que gâté davantage. Enfin Jésus ajoute ici l'indication de la vraie méthode : *Mais il faut mettre...* Ajoutons qu'à l'unité du vêtement neuf est substituée ici la pluralité des outres neuves. Et ce trait, comme on le verra, est précisément l'essentiel. — L'application de cette parabole aux disciples de Jean est absolument impossible, car ils ne possédaient pas eux-mêmes l'enseignement de Jésus et ne pouvaient en disposer ni bien ni mal. Aussi selon *Beyschlag* Jésus, après avoir commencé

---

<sup>a</sup> N omet ο νεος (*le nouveau*).

<sup>b</sup> Au lieu de βλητεον (*il faut mettre*), N D It. lisent βαλλουσιν (*ils mettent*).

<sup>c</sup> T. R. avec A C D et 14 Mjj. ajoutent ici και αμφοτεροι συντηρουνται (*et tous deux se conservent*).

par répondre à la première question du v. 33 : Pourquoi les disciples de Jean et des pharisiens jeûnent-ils ? « Parce qu'ils sont conséquents à leur système ; » — en viendrait-il maintenant à la seconde : Pourquoi tes disciples ne jeûnent-ils pas ? Réponse : « Parce qu'on ne peut les forcer à enfermer la prédication nouvelle du royaume de Dieu dans les formes usées du judaïsme, méthode qui aboutirait à perdre cette prédication et en même temps à faire périr le judaïsme lui-même. » Sans établir une liaison aussi ingénieuse entre les deux paraboles, presque tous les exégètes admettent aussi que le sens de la seconde est celui-ci : L'esprit nouveau qui émane de Jésus ne saurait être enfermé dans les vieilles institutions mosaïques. Mais ce sens se heurte au fait historique incontestable que Jésus et ses disciples ont fidèlement observé toutes les prescriptions mosaïques. Et cependant sa parabole se rapporte au moment présent, puisqu'il indique la manière en laquelle il procède lui-même dans l'accomplissement de son œuvre : *Il faut jeter*. Puis, il y aurait, une disparate frappante entre l'image et son application : c'est l'esprit nouveau qui crée les formes nouvelles dans lesquelles il se conserve ; mais ce n'est pas le vin nouveau qui forme les outres neuves dans lesquelles on le verse. — Comme le sens de la première parabole s'explique en la rattachant d'une manière large à la dernière question des adversaires, l'idée de la seconde se comprend si on la met en relation avec le fait principal qui avait donné lieu à toute cette scène, la vocation du péager Lévi. Jésus, après avoir opposé, à l'occasion du jeûne et de la prière, les deux *principes* évangélique et légal, oppose maintenant les *représentants* de ces principes. On lui reproche d'aimer à vivre avec les péagers ; mais qui choisira-t-il pour en faire les dépositaires du spiritualisme qu'il apporte au monde comme un vin nouveau et régénérateur ? de vieux praticiens de l'observance légale, des pharisiens bouffis d'orgueil et remplis du sentiment de leur propre mérite, des scribes qui ne savent que disséquer la lettre des textes ? Associer à son œuvre de pareils hommes, ce serait le bon moyen de l'altérer par l'alliage de l'esprit légal et des préjugés invétérés dont ces hommes sont imbus. Et bientôt tout serait perdu, aussi bien

l'Évangile qu'ils n'auraient point véritablement compris, que leur propre dévotion routinière qui ne pourrait subsister à ce contact avec un enseignement si différent. A un principe nouveau il faut des agents nouveaux, des natures encore fraîches qui ne possèdent rien, mais qui se livrent tout entières, des tables rases sur lesquelles la main du Maître puisse écrire la vérité divine en caractères distincts, et sans y rencontrer les traces du faux savoir humain. C'est ce que Jésus exprime lui-même dans cette prière prononcée à l'occasion de la mission des soixante-dix disciples : « Père, je te rends grâce de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents et de ce que tu les as révélées à ces petits enfants. » Dieu l'avait préservé de l'adhésion des rabbins et des scribes, et lui avait donné pour instruments ces pauvres ignorants Galiléens. Il l'en bénit : « Oui, Père, cela est ainsi parce que tu l'as trouvé bon ! »

L'image des outres est empruntée à l'usage oriental de conserver les liquides dans des outres faites le plus souvent en peau de chèvres. « Personne, dit *Piérotti*, ne voyage en Palestine sans avoir dans ses bagages une outre remplie d'eau. Ces outres conservent l'eau à boire sans lui donner un mauvais goût, et aussi le vin, l'huile, le miel et le lait. » Les derniers mots dans le T. R. : « Et tous deux se conservent, » sont tirés du texte de Matthieu, où ils ne manquent dans aucun document.

Après avoir énoncé de la manière la plus énergique le contraste entre les deux principes ainsi qu'entre leurs représentants respectifs, Jésus, dans une troisième parabole, met en garde les représentants sincères de l'ancien système contre l'esprit routinier qui les domine et qui menace de les rendre injustes envers le principe nouveau.

Verset 39. Troisième parabole :

**5.39 Et<sup>a</sup> nul homme qui boit du vieux vin n'en désire aussitôt<sup>b</sup> du**

---

<sup>a</sup>B omet καὶ (*et*).

<sup>b</sup>B C omettent εὐθὺς ; (*aussitôt*).

### nouveau ; car il dit : Le vieux est doux<sup>a</sup>.

Tandis que la conversion d'un péager s'accomplira souvent avec la promptitude de l'éclair, celle d'un scrupuleux observateur de la loi sera plutôt dans la règle une œuvre lente et progressive. Habitué à respecter le principe ancien, il ne s'ouvrira que peu à peu à l'esprit nouveau qui travaille à l'en dégager. Mais cela même doit mettre en garde les fidèles observateurs de la loi contre l'empire de l'habitude. Voilà sans doute ce qu'a voulu dire Jésus par cette troisième petite parabole qui n'appartient qu'à Luc et qui clôt admirablement cette scène.

L'image, aussi bien que celle de la parabole précédente, est empruntée à la situation actuelle, celle du repas. Le vin nouveau circule dans les outres neuves ; par sa vivacité un peu acerbe il répugne peut-être dans le premier moment au palais de ceux qui sont habitués à un vin plus doux. Il en est ainsi du principe de pure spiritualité que prêche et pratique Jésus. La méthode légale est bien plus commode ; car il est plus facile de donner à Dieu le dehors que le dedans, les pratiques que le cœur. C'est bien à tort que les alex. retranchent le mot εὐθέως, *aussitôt*. Toute la pensée de la parabole est dans ce mot. C'est l'impression du premier moment, que Jésus décrit ici. Peut-être cette antipathie fera-t-elle place plus tard à une appréciation plus favorable. — Il y a dans les mots : *car il dit*, un ton d'aimable gaieté : « Quand vous voulez évangéliser ces vieux routiniers de la loi, immédiatement ils vous répondent. . . » — Si on lit avec les alex. χρηστός, « le vieux est *doux*, » la répugnance pour le vin nouveau est plus fortement accentuée que si on lit avec le T. R. χρηστότερος, *plus doux* ; car dans le premier cas l'antithèse est : « Le nouveau n'est pas doux du tout. » Ce sont les copistes qui auront substitué le comparatif au positif parce que l'idée de comparaison est dans toute la phrase.

<sup>a</sup>N B L lisent χρηστός (*doux*) au lieu de χρηστότερος (*plus doux*) — D It<sup>pl</sup>er omettent ce verset.



Quel sentiment de la grandeur de sa mission ne supposent pas ces paroles de Jésus ! Quelle conception élevée de l'œuvre qu'il vient accomplir ! A quelle distance ne voit-il pas au-dessous de lui tout ce qui alors occupait en Israël le premier rang ! Ce spiritualisme sans le moindre mélange d'observance extérieure, qui fait le fond de ce que l'on a appelé, bien à tort, le paulinisme, est là nettement énoncé, dans une parole toute simple, sous les images les plus vulgaires, jetées comme en se jouant ; c'est le thème dont les épîtres aux Galates et aux Romains ne seront que le développement ! Comp. Rom.7.6 : *Vieillesse de lettre ; nouveauté d'esprit*. — Je ne pense pas qu'il y ait dans la tradition apostolique des paroles de Jésus plus certainement authentiques. Elles sont garanties tout autant peut-être par la vulgarité des images que par la profondeur de la pensée. Quant aux apôtres, dont l'école de Tubingue prétend faire d'étroits routiniers de la loi, s'ils ont entrevu la pensée de Jésus exprimée dans ces paroles, comment peut-on leur attribuer un pareil rôle ? et s'ils ne l'ont pas comprise du tout, comment ont-ils conservé et transmis à l'Eglise un pareil enseignement ?

L'originalité et la complète indépendance des sources de Luc ressort manifestement de tout ce morceau. Quant à Marc et à Matthieu, ils ne se sont certainement, ni l'un ni l'autre, servis de Luc. Auraient-ils rendu par la suppression de la troisième parabole l'enseignement de Jésus plus antinomien qu'il ne l'était chez leur prétendu modèle ?

5. — 6.1-5 : *Première scène sabbatique*.

Nous avons déjà constaté quelques symptômes de l'hostilité dont Jésus commençait à être l'objet : la remarque apologétique énoncée à l'occasion du lépreux (5.14 : *afin que cela soit pour eux un témoignage*) ; l'arrivée de nombreux espions, pharisiens et scribes, envoyés de Jérusalem (v. 17. 30) ; l'accusation de blasphème si promptement élevée par eux (v. 21) ; les reproches renfermés dans les questions v. 30 et 33. Autant de conséquences et d'indices de la réalité du conflit qui, d'après Jean, doit avoir éclaté en Judée peu auparavant (Jean.5). Remarquons une autre coïncidence : comme

l'occasion de cette première lutte à Jérusalem avait été une guérison accomplie en un jour de sabbat, ce sont aussi des faits du même genre qui, en Galilée, d'après les synoptiques, donnent le signal de l'hostilité ouverte.

Les deux récits suivants sont réunis dans les trois synoptiques. Chez Marc et Luc ils suivent immédiatement le récit de la vocation de Lévi ; chez Matthieu (Matt.12.1-14) ils sont placés à une époque plus tardive. Ils formaient certainement l'un des cycles dont se composait la narration orale.

**6.1 Et il arriva que dans le sabbat second-premier<sup>a</sup> Jésus traversait des<sup>b</sup> champs de blé ; et les disciples arrachaient les épis et en mangeaient en les froissant de leurs mains. 2 Et quelques-uns des pharisiens leur<sup>c</sup> dirent : Pourquoi faites-vous ce qu'il n'est pas permis de faire<sup>d</sup> le jour du sabbat ?**

Le terme δευτεροπρωτω, *second-premier*, est omis par les principaux alexandrins. Tischendorf lui-même condamne sans hésiter cette omission. « Il n'y a, dit-il, aucune raison qui puisse expliquer l'addition de ce mot ; celle qui a pu le faire retrancher saute aux yeux. » En effet ce mot ne se retrouve ni dans l'A. T. ni dans le N. T. ; il est également étranger à toute la littérature classique<sup>e</sup>, et l'on ne savait trop quel sens lui donner. On a cherché à en expliquer l'interpolation par des moyens plus ou moins étranges. Wilke, Meyer-Weiss, Volkmar supposent qu'un lecteur aura écrit en marge, en vue de l'autre sabbat qui va suivre (v. 6), πρωτω, *premier*, et qu'un autre lecteur, pour rappeler qu'il y avait déjà eu auparavant un sabbat indiqué (4.31), aura substitué le mot δευτέρω, *second*, pour corriger la première glose. Mais dans ce cas, il aurait, dû biffer la première, au lieu d'y

<sup>a</sup>T. R. avec A C D et 13 Mjj. : δευτεροπρωτω (*second-premier*) ; N B L It<sup>pleri</sup> Syr<sup>sch</sup> omettent ce mot.

<sup>b</sup>N A B et 4 Mjj. omettent των (*les*) que lit T. R. avec les autres.

<sup>c</sup>N B C L X omettent αυτοις (*leur*) que lit T. R. avec les autres.

<sup>d</sup>B R omettent ποιειν (*de faire*).

<sup>e</sup>Il ne se trouve que dans la *Vie d'Eutyche*, par l'archevêque Eustathe (XII<sup>e</sup> siècle), où le premier dimanche après Pâques est appelé δευτεροπρωτη κυριαχη, mais certainement en imitation de l'expression de Luc.

ajouter la seconde. *Weizsäcker* pense qu'un lecteur aura remarqué dans ce commencement de l'évangile deux paires de sabbats, la première 4.16,33 ; la seconde 6.1,6. L'épithète de second-premier qualifierait notre sabbat comme le *premier* de la *seconde* paire. Mais pourquoi entre ces quatre sabbats faire l'honneur d'une épithète distinctive à ce troisième ? *Holtzmann* croit que Luc a écrit *πρώτῳ*, *premier*, pour signaler ce sabbat comme le premier depuis le départ de Jésus de Capernaüm, et qu'un lecteur se souvenant du sabbat qui avait précédé (4.31) aura corrigé *πρώτῳ* en *δευτέρῳ* ; puis les deux leçons auraient subsisté l'une à côté de l'autre. Mais pourquoi Luc aurait-il commencé à compter les sabbats qui ont suivi le premier séjour Capernaüm ? Il n'y a pas la moindre trace de la continuation de cette manière de faire dans la suite du récit. D'ailleurs — et cette raison s'applique à toutes ces suppositions — comment l'annotation d'un lecteur à la marge de son manuscrit se serait-elle répandue d'une manière aussi générale ? Nous trouvons le *δευτεροπρώτῳ* dans tous les documents du texte byzantin, et de plus chez le principal représentant du texte gréco-latin, le *Cantabrigiensis*, et même chez quelques alexandrins (R X).

Il existe une dizaine d'explications de ce terme singulier qui ne se trouve que dans le récit de Luc. *Chrysostome* suppose que, lorsque deux jours fériés et sabbatiques se suivaient, le premier recevait le nom de *second-premier*, le premier de deux. Mais l'article fait penser à un sabbat déterminé. — *Wetstein* et *Storr* admettent que l'on appelait premier, second, troisième, le premier sabbat du premier, du second, du troisième mois de l'année ; le sabbat second-premier serait ainsi le *premier* sabbat du *second* mois. Ce sens est également peu naturel. — *Scaliger* pense que, comme l'on comptait sept sabbats depuis le 10 nisan (*second* jour de la semaine pascale) jusqu'à la Pentecôte, le sabbat second-premier désignait le *premier* de ces sept sabbats : le *premier* à compter du *second* jour de la Pâque. Cette explication, admise par *de Wette*, *Néander* et d'autres modernes, convient bien à la saison où doit s'être passée la scène suivante. Mais le terme ne cor-

répond pas naturellement à l'idée. D'après *Isidore* et *Calvin*, il s'agit du 15 nisan, le grand sabbat pascal, qui était *premier* par rapport aux sept sabbats qui devaient suivre jusqu'à la Pentecôte, et *second* par rapport au 14 nisan considéré aussi comme jour sabbatique. Mais ce dernier fait est inexact. — *Wieseler* suppose que l'on appelait sabbat premier, second, troisième, le premier sabbat de chacune des sept années qui formaient le cycle sabbatique septennaire ; le sabbat second-premier désignerait ainsi le *premier* sabbat de *la seconde* année de ce cycle. Cette explication a été favorablement accueillie par l'exégèse moderne. Elle nous paraît cependant moins vraisemblable que celle qu'a présentée, pour la première fois, *Louis Cappel* : l'année civile israélite commençant en automne, au mois de tischri (de mi-septembre à mi-octobre environ), et l'année ecclésiastique au mois de nisan (de mi-mars à mi-avril environ), il y avait ainsi chaque année deux premiers sabbats : l'un, inaugurant l'armée civile, l'autre, l'année religieuse, et l'on aurait appelé ce dernier *second-premier*. La forme du terme grec est favorable à cette explication très simple, *second-premier* signifiant naturellement un *premier* doublé. — Mais il y a une autre explication qui me paraît plus probable encore. Proposée par *Selden*<sup>a</sup>, elle a été reproduite récemment par *Andreæ* dans son excellent article sur le jour de la mort de Jésus<sup>b</sup>. Quand les témoins chargés de constater l'apparition de la nouvelle lune, dont dépendait la fixation du premier jour du mois, ne se présentaient devant la commission du Sanhédrin, assemblée pour recevoir leur déposition, qu'après l'holocauste, ce jour était bien déclaré le premier du mois et par conséquent sabbat *mensuel* (nouvelle lune) ; mais comme le moment d'offrir le sacrifice de la nouvelle lune était passé, on sanctifiait aussi le jour suivant, second du mois, qui prenait ainsi le nom de *second-premier*. Ce sens convient bien à l'idée qu'exprime naturellement ce terme (un premier *bissé*). En tout cas ce terme appartient évidemment aux subtilités du

<sup>a</sup>*De anno civili et calendario veteris ecclesiæ judaicæ.*

<sup>b</sup>Dans le journal : *Beweis des Glaubens*, septembre 1870.

calendrier juif<sup>a</sup>.

Marc dit : παραπορεύεσθαι, *passer à côté*, d'où il semble résulter que Jésus passait *le long*, et non, comme dit Luc, *au travers* des champs (διαπορεύεσθαι). Mais Marc ajoute : à *travers les blés*, ce qui montre qu'il se représente deux champs adjacents, séparés par un sentier. Cela revient ainsi au sens de Luc. — L'acte des disciples en lui-même était autorisé par la loi (Deut.23.25). Mais cela se passait le jour du sabbat ; voilà le crime ! Arracher, froisser les épis, c'était moissonner, moudre, travailler ! C'était une infraction aux 39 articles généraux dont se composait le code sabbatique des pharisiens. Ψώχοντες, *froissant*, est placé à dessein à la fin de la phrase : là est le travail ! — Meyer, pressant la lettre du texte de Marc, ὄδον ποιεῖν, *faire le chemin*, prétend que les disciples ne pensaient point à manger, mais voulaient se frayer un passage à travers le champ, en arrachant les épis. Selon lui, il eût fallu, dans le sens ordinaire, le moyen ποιῆσθαι, non l'actif ποιεῖν. Il traduit donc : « frayaient la voie en *arrachant* (τίλλοντες) les épis » (Marc omet le mot ψώχοντες, les *froissant*). Il conclut de là que Marc seul a conservé la forme exacte du fait, altérée chez les deux autres sous l'influence de l'exemple suivant qui se rapporte à un aliment. Mais 1. quel voyageur a l'idée de se frayer le passage au travers d'un champ de blé, en arrachant épi après épi ! 2. Si l'on voulait presser l'actif ποιεῖν, comme le fait Meyer, il signifierait que les disciples pratiquaient un chemin *pour le public* (frayer une voie), et non pour eux-mêmes seulement ; car dans ce cas il faudrait aussi le moyen. 3. Le sens que nous donnons ici à ὄδον ποιεῖν, *iter facere*, se trouve déjà dans les LXX, Jug.17.8. — La forme hébraïisante de la phrase de Luc (ἐγένετο... καὶ... καὶ...) ne se trouve point chez les deux autres et prouve qu'il suit un document particulier. — Les accusateurs sont du nombre de ces espions dont il a été parlé 5.17,21 ; 30-33. — Le mot αὐτοῖς, omis par les alex., a pu aisément être ajouté. — Ce fait

---

<sup>a</sup>Hofmann entend le *second* d'entre les deux premiers, par la raison que δευτέρωτος signifie le second de deux derniers, en comptant depuis la fin. Mais pourquoi ne pas dire dans ce cas tout simplement : le *second* sabbat de l'année ?

prouve que Jésus a passé un printemps en Galilée avant sa Passion. Car la moisson était proche, et elle commençait immédiatement après la Pâque. Encore une coïncidence remarquable avec le récit de [Jean.6.4](#).

**6.3 Et Jésus répondant leur dit : N'avez-vous pas même<sup>a</sup> lu ce que fit David lorsqu'il eut faim, lui et ceux qui étaient<sup>b</sup> avec lui ? 4 Comment<sup>c</sup> il entra dans la maison de Dieu et prit<sup>d</sup> les pains de proposition et en mangea et en donna aussi<sup>e</sup> à ceux qui étaient avec lui, quoiqu'il ne soit permis de manger de ces pains qu'aux seuls sacrificateurs ?**

Cet exemple, tiré de [1Sam.22](#), est choisi avec un parfait à-propos. Jésus n'aurait pas eu de peine à montrer, sans doute, que l'acte des disciples, quoique contraire au code pharisaïque, s'accordait avec le commandement mosaïque bien compris. Mais, placée sur ce terrain, la discussion eût dégénéré en casuistique et aurait pu tomber sous la compétence du Sanhédrin. Jésus a la sagesse de la transporter dans un domaine où il est entièrement maître de la position, le terrain biblique. La conduite de David repose sur ce principe que, dans les cas exceptionnels où une obligation morale se trouve en conflit avec une loi cérémonielle, c'est la seconde qui doit céder. Pourquoi ? Parce que le rite est un moyen, et le devoir moral le but ; or en cas de conflit le but prime le moyen. L'absurdité du pharisaïsme consistait précisément à sacrifier le but au moyen. Le grand-prêtre devait conserver la vie de David, le représentant normal de la théocratie, et celle de ses compagnons, même aux dépens d'un commandement rituel ; car le rite est là pour la théocratie, et non la théocratie pour le rite. Ailleurs Jésus ira jusqu'au bout ; il montrera à ses adversaires — et c'est ce qu'il y aura de plus poignant — que quand il s'agit de *leur avantage* propre (pour sauver une

<sup>a</sup>D H L : ουδεποτε (*jamais*) ; tiré de Marc.

<sup>b</sup>οντες est omis par 8 B D L X.

<sup>c</sup>T. R. avec 8 A C et 11 Mjj. lit ως (*comme*) ; L R X : πως (*comment*) ; B D omettent ce mot.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 10 Mjj. : ελαβεν και (*il prit et*) ; B C L X : λαβων (*ayant pris*) ; 8 D R Π omettent ces mots.

<sup>e</sup>B L It. omettent και.

pièce de bétail, par ex.), ils savent parfaitement agir eux-mêmes dans ce sens et sacrifier le rite à un intérêt qui leur paraît supérieur (13.11 et suiv.).

Nous entendons avec *de Wette* οὐδέ dans le sens de *pas même* : « Vous ne connaissez donc *pas même* l'histoire de votre grand roi ! » Ce sens se rapproche de la tournure un peu ironique de Marc : « N'avez-vous donc *jamais* lu... — pas une seule fois, dans le cours de vos profondes études bibliques ! » *Bleek* entend : « N'avez-vous pas *aussi* lu... ? Ce fait ne figure-t-il pas dans votre Bible *aussi bien que* l'ordonnance sabbatique ? » — Le détail *il entra...* n'est pas mentionné dans l'A. T. ; mais il est impliqué dans le fait que David fut vu par Doëg qui était là *devant l'Eternel*, c'est-à-dire dans le parvis (voir *Hofmann*). Il en est de même des mots : *et à ceux qui étaient avec lui* ; ce détail n'est pas rapporté non plus dans l'A. T. ; mais, quoi qu'en dise *Bleek*, il y est impliqué : car David n'eût pas demandé cinq pains pour lui seul. Jésus le fait ressortir, parce qu'il veut établir un parallèle entre ses apôtres et les gens de David. — Le pronom οὗς ne se rapporte pas à τοῖς μετ' αὐτοῦς, comme dans Matthieu (le présent ἔστι ne le permet pas), mais à ἄρτους, comme objet de φαγεῖν ; εἰ μή est donc pris ici dans son sens régulier. Il en est autrement dans Matthieu, où εἰ μή est employé dans le même sens que [Luc.4.26-27](#). — Dans Matthieu Jésus cite ici un second exemple de transgression sabbatique, le travail des prêtres dans le temple au jour du sabbat pour offrir les holocaustes et accomplir les autres actes du culte. Si l'œuvre de Dieu dans le temple affranchit l'homme du repos sabbatique, combien plus le service de celui qui est le Seigneur même du temple ne doit-il pas l'élever à la même liberté !

Le Cod. D et un Mn. ajoutent ici le récit suivant : « Ce jour peine, Jésus, voyant un homme qui travaillait pendant le sabbat, lui dit : O homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux ; mais si lu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la loi. » Ce récit est une interpolation semblable à celle du récit de la femme adultère chez Jean, mais avec cette différence, que ce dernier est probablement la reproduction d'un fait réel, tandis que le

premier ne peut être que controuvé ou altéré. Personne n'eût pu travailler publiquement en Israël le jour du sabbat sans être immédiatement puni ; et Jésus, qui ne s'est jamais permis la moindre infraction au vrai commandement mosaïque (quoi qu'en disent beaucoup de commentateurs), n'eût certainement pas autorisé chez un autre cette émancipation prématurée.

### 6.5 Et il leur dit :<sup>a</sup> Le Fils de l'homme<sup>b</sup> est maître même du sabbat<sup>c</sup>.

Jésus a d'abord traité la question au point de vue du code biblique. Il s'élève maintenant au principe général. Les apôtres eussent-ils même rompu le repos sabbatique, ils n'auraient pas péché pour cela ; car le Fils de l'homme, au service duquel ils vivent, dispose du sabbat. Nous retrouvons ici la formule connue καὶ ἔλεγεν, *et il leur disait*, dont le sens est : « D'ailleurs j'ai quelque chose de plus grave à vous apprendre » (voir à 5.36). Le sabbat, comme institution pédagogique, ne doit subsister que jusqu'à ce que le développement moral de l'humanité soit à son terme. Le but atteint, le moyen tombe naturellement. Or ce moment est arrivé avec l'apparition du *Fils de l'homme*. Représentant normal de la race, il est lui-même le but réalisé ; il est donc élevé au-dessus du sabbat comme moyen éducatif ; il peut par conséquent en modifier la forme, et même, quand il le trouvera bon, le supprimer tout à fait. Καί : *même* du sabbat, cette propriété, par excellence, de Jéhova ; à combien plus forte raison de tout le reste de la loi<sup>d</sup> ! — Comment peut-on prétendre, en face d'une telle parole, que Jésus n'a accepté le rôle de Messie que depuis l'entretien de Césarée de Philippe (9.18) et sous l'impulsion de Pierre ?

<sup>a</sup>Οτι est omis par N B.

<sup>b</sup>N B placent les mots υἱος του ανθρωπου à la fin du verset (comme dans Matthieu).

<sup>c</sup>D place tout le verset après le v. 10.

<sup>d</sup>Ce n'est pas sans raison que *Ritschl*, dans son *Entstehung der alt-cathol. Kirche*, 2<sup>me</sup> édition, est parti de ce passage, commun aux trois synoptique, pour démontrer que l'abolition de la loi, condition de l'universalisme chrétien, n'est point une idée importée par Paul dans la religion de Jésus, mais un élément intégrant de la doctrine de Jésus lui-même. Elle appartient à cette base posée par Jésus, sur laquelle reposent en commun et l'œuvre de Paul et celle des Douze ; c'est ce qu'a déjà prouvé la parabole des deux vêtements (5.36).



Chez Marc, cette déclaration est préparée par une de ces courtes et graves paroles de Jésus, comme il nous en a conservé plusieurs, qu'il ne peut avoir inventées et ajoutées de son chef, et que les deux autres synoptiques n'eussent certainement pas retranchées, s'ils eussent employé son livre ou quelque document dont se servait Marc : « *Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.* » Dieu n'a pas créé l'homme pour la plus grande gloire du sabbat ; mais il a établi le sabbat pour le plus grand bien de l'homme. Par conséquent, s'il arrive jamais qu'il s'élève un conflit entre le bien de l'homme et le repos sabbatique, c'est le sabbat qui doit céder. *De sorte que* (ὥστε, Marc.2.28) le Fils de l'homme, en tant que chef de la race, a le droit de disposer de cette institution. Cette pensée, expressément indiquée dans Marc, est précisément celle que nous avons dû faire intervenir pour expliquer l'argumentation chez Luc.

Sommes-nous autorisés à conclure de cette parole à l'abolition immédiate de toute institution sabbatique dans l'Eglise chrétienne ? Non ; car comme, dans la déclaration 5.34-35, Jésus annonçait non pas l'abolition absolue du jeûne, mais la substitution au jeûne légal d'un jeûne plus spirituel, ainsi cette parole sur le sabbat fait pressentir sans doute des modifications importantes que subira dans l'Eglise du Christ la forme de cette institution, mais non son abolition complète. Elle cessera, aussi bien que le jeûne, d'être une observance servile, et deviendra la satisfaction d'un besoin intérieur. L'abolition complète n'aura lieu que quand l'humanité rachetée sera parvenue tout entière à la parfaite stature du Fils de l'homme. Le principe : *Le sabbat est fait pour l'homme*, reste donc en vigueur, dans une certaine mesure, tant que subsistent cette économie terrestre et la constitution physique et morale de l'homme en vue de laquelle le sabbat a été établi.

6. — 6.6-11 : *Seconde scène sabbatique.*

### 6.6 Et il arriva<sup>a</sup> que dans un autre sabbat il entra dans la synagogue

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 42 Mjj. lit ici και (*aussi*), omis par ⋈ B L X.

et il enseignait, et il se trouvait là un homme et sa main droite était sèche,  
7 Et les scribes et les pharisiens l'<sup>a</sup>observaient<sup>b</sup> pour voir s'il guérissait<sup>c</sup>  
le jour du sabbat, afin de trouver de quoi l'accuser<sup>d</sup>.

D'après [Matthieu.12.9](#), il est naturel de penser que ce sabbat était le même que le précédent. D'après [Marc.3.1](#) (*de nouveau dans une synagogue*), c'était plutôt un autre sabbat. Dans Luc la question n'est pas douteuse. Luc d'ailleurs a une source particulière. C'est ce que prouve le caractère hébraïsant du style ἐγένετο... καὶ... καὶ... καὶ). — Le *dessèchement* de la main était une paralysie, due à cette absence des sucs vitaux vulgairement appelée *le décroît*. Dans Matthieu, les adversaires posent directement à Jésus la question de droit relative aux guérisons sabbatiques. C'est que, comme d'ordinaire, cet évangéliste condense le récit du fait pour courir à la parole de Jésus qui seule lui importe. Une telle interrogation en effet, prise à la lettre, est trop gauche pour être vraisemblable. Si les adversaires interrogent, c'est uniquement en suivant Jésus du regard et en observant ce qu'il va faire. Le présent θεραπεύει (*Sinait.*) *s'il guérit*, se rapporte à la règle de conduite de Jésus ; le futur θεραπεύσει (*Vatic.*), *s'il guérira*, n'a trait qu'à sa conduite dans le cas actuel ; on déduira de là sa maxime. — Les rabbins ne permettaient un traitement médical le jour du sabbat que lorsqu'un retard pouvait compromettre la vie : *Periculum vitæ tollit sabbatum*. L'école la plus sévère, celle de Schammaï, allait jusqu'à défendre de consoler les malades ce jour-là (*Schabbat*, 12, 1).

En face de ce ténébreux espionnage qu'il discerne à l'instant, Jésus semble prendre plaisir à donner à l'œuvre qu'il va faire le plus d'éclat possible.

<sup>a</sup>Αὐτον (*le*) est omis par A et 12 Mjj. ; T. R. le lit avec Ɀ B D L X.

<sup>b</sup>T. R. avec Ɀ et 7 Mjj. : παρατηρουν ; A B D et 6 Mjj. : παρατηρουντο.

<sup>c</sup>T. R. avec B et 11 Mjj. : θεραπευσει (*s'il guérira*) ; Ɀ A D L Π : θεραπευει (littéralement : *s'il guérit*).

<sup>d</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. : κατηγοριαν (*un sujet d'accusation*) ; Ɀ B S X : κατηγορειν (*à accuser*).

**6.8 Mais lui connaissait leurs pensées, et il dit à l'homme<sup>a</sup> qui avait la main sèche : Lève-toi<sup>b</sup> et tiens-toi au milieu [de l'assemblée]. Et se levant<sup>c</sup> il se tint là. 9 Jésus donc<sup>d</sup> leur dit : Je vous demande<sup>e</sup> : Qu'est-ce qui<sup>f</sup> est permis le jour du sabbat<sup>g</sup>, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver la vie ou de faire périr<sup>h</sup> ?**

Après avoir ordonné à cet homme de se tenir là debout au milieu de l'assemblée (Marc et Luc), Jésus lui pose une question, comme pour faire de ce malade le sujet d'une démonstration théologique. cette question est très habilement posée. Elle présente le *bien omis*, comme un *mal commis*. Il est clair qu'ainsi posée elle est résolue. Qui oserait soutenir que la prérogative du jour du sabbat est de pouvoir torturer et tuer impunément ? Cette question est un de ces traits de génie, ou plutôt une de ces inspirations du cœur qui nous apprennent à bien connaître Jésus. En vertu de sa compassion profonde, il sent peser sur lui la responsabilité de toutes les douleurs qu'il ne soulage pas. Mais, dira-t-on, n'aurait-il pas pu renvoyer la guérison au lendemain ? A cette objection Jésus eût sans doute répondu tout comme l'un de nous : Le lendemain ne m'appartient pas. — Le présent des alex. : *Je vous demande*, est plus ferme, plus direct que le futur du T. R. et convient mieux à la disposition d'esprit du Seigneur en ce moment. Par cette même raison je crois que le τί du T. R. doit être préféré au εἰ (*si, est-ce que*) des alex. qui a quelque chose de plus traînant et de plus lâche. Seulement il ne faut pas faire de ce τί l'objet de ἐπερωτῶ : « Je vous demande quelque chose, » mais le sujet de ἔστι : « Je vous demande : Qu'est-ce qui est permis de... ou de..., puisque dans ma position présente je dois faire l'un ou l'autre ? » — Matthieu place ici l'exemple de la brebis tombée

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit ἀνθρώπων (de Marc et Matth.); N B L : ἀνδρι.

<sup>b</sup>T. R. avec Γ lit εγχειραι; D εχειρου; tous les autres : εχειρε.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 10 Mjj. lit ο δε αναστας; N B D L X : και αναστας.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. lit : ειπεν ουν; N B D L : ειπε δε.

<sup>e</sup>T. R. avec A D et 11 Mjj. lit : επερωτησω (je demanderai); N B L : επερωτω (je demande).

<sup>f</sup>T. R. avec quelques Mnn. lit : υμας τι; A et 7 Mjj. : υμας. τι; N B D L It : υμας. ει.

<sup>g</sup>B D L : τω σαββατω au lieu de τοις σαββασιν.

<sup>h</sup>T. R. avec N B D L X lit : απολεσαι (faire périr); A avec 10 Mjj. : απακτειναι (tuer.)

dans un puits ; cet argument, comme nous le verrons, est mieux placé dans Luc (14.5-6).

**6.10 Puis ayant promené son regard sur eux tous, il lui<sup>a</sup> dit : Etends la main. Et celui-ci le fit<sup>b</sup>, et sa main fut rétablie<sup>c</sup>. 11 Mais eux furent remplis de rage, et ils conféraient ensemble sur ce qu'ils pourraient faire à Jésus.**

Pas une voix qui s'élève dans cette synagogue pour donner essor au cri de la conscience, en face de cette question si simple. Alors se passe une scène pleine de gravité, qui est entièrement omise par Matthieu, mais qui est retracée par Marc plus dramatiquement encore que chez Luc. Marc dépeint l'impression de douleur et d'indignation qu'un auditeur rapproché et attentif put observer en ce moment sur la figure du Seigneur. Luc ne relève que ce long regard que Jésus promène sur toute l'assemblée, comme pour défier ses adversaires avant d'agir. — L'ordre qu'il donne au malade étonne ; car c'était justement ce que celui-ci, en raison de sa maladie même, ne pouvait pas faire. Mais tout ordre divin renferme une promesse, celle de la force nécessaire pour l'accomplir, si la foi est là, unie à la volonté d'obéir. Il faut seulement, essayer, sur la parole de Jésus (comp. 5.5), et l'effort devient efficace. — Les mots *saine* et *comme l'autre* sont probablement tirés de Matthieu. — Le *Cantabrigiensis* place ici la sentence générale du v. 5.

L'évangile judéo-chrétien que Jérôme avait trouvé chez les Nazaréens, racontait en détail la prière de ce malade : « J'étais maçon, gagnant de mes mains ma subsistance ; je te prie, Jésus, de me rendre la santé, afin que je ne mendie pas honteusement ma nourriture. » C'est ainsi que dès le

<sup>a</sup>T. R. avec  $\aleph$  D L X lisent τῷ ἀνδρῶπι (à l'homme), au lieu de αὐτῷ (lui) que lisent les autres.

<sup>b</sup>T. R. avec K Π lit ἐποίησεν οὕτω (il fit ainsi) ; A B avec 10 Mjj. : ἐποίησεν (il le fit) ;  $\aleph$  D X : ἐξέτεινεν (il l'étendit), d'après Matth. et Marc.

<sup>c</sup>T. R. avec B U lit ἀποκατεση ; les autres ἀπεκατεσταθῆ ou ἀπεκατεστη ou ἀποκατεστη. — En outre T. R. avec E et 5 Mjj. ajoute υγινης (*saine*), qu'omettent  $\aleph$  A B D et 7 Mjj., et ὡς ἡ ἀλλῆ (*comme l'autre*) avec A et 12 Mjj. ; mots omis par  $\aleph$  B L.

premier pas hors du domaine de nos évangiles canoniques on rencontre l'amplification et la vulgarité. La dignité apostolique a disparu.

Le mot ἄνοια (v. 11), proprement : *démence*, par lequel Luc exprime l'effet produit sur les adversaires de Jésus, désigne la privation du νοῦς, de la faculté de discerner le vrai du faux. Ils étaient *fous de rage*, veut dire Luc. La passion, en effet, détruit chez l'homme le sens du bon et du vrai. Matthieu et Marc indiquent uniquement le résultat extérieur, le complot ourdi dès ce moment contre la vie de Jésus : « *Ils tenaient conseil pour le faire périr.* » Aux pharisiens Marc ajoute les Hérodiens. Les premiers ne pouvaient rien entreprendre en Galilée contre la personne de Jésus qu'avec le concours d'Hérode, et pour l'obtenir il fallait gagner ses conseillers. Pourquoi n'aurait-on pas espéré d'amener ce roi à faire, à l'égard de Jésus, ce qu'il avait fait à l'égard de Jean-Baptiste ?

### III.

## De l'élection des Douze à leur première mission (6.12 à 8.56)

Nous arrivons avec ce troisième cycle à l'apogée du ministère galiléen, soit quant au déploiement de l'activité de Jésus, soit quant à la rupture avec l'ordre de choses ancien, soit quant, à l'organisation de la société nouvelle. Sans doute les adversaires semblent se retirer à l'écart ; mais ils aiguisent leurs armes, et leur haine ne tardera pas à faire de nouveau explosion.

## 1. L'élection des Douze et le discours sur la montagne. (6.12-49)

Intituler ainsi ce morceau, c'est établir une relation étroite entre les deux faits renfermés dans ce titre. Cette relation a été contestée. Elle ne trouve, a-t-on dit, aucun appui ni dans Matthieu, qui rapporte le discours, mais ne parle pas de l'élection (5.1), ni dans Marc, qui raconte l'élection, mais sans mentionner le discours (3.13-19). Chez Luc lui-même, les deux faits sont fortement séparés par plusieurs versets intermédiaires, v. 17-19 (*Schleiermacher, Weiss*). Mais ces raisons ne sauraient contrebalancer l'impression que fait éprouver le récit très précis de Luc : c'est que le jour où Jésus prononça le discours fut celui qu'avait précédé la nuit de prière passée par lui sur la montagne et au terme de laquelle vers le matin il accomplit l'acte de l'élection des Douze. Le discours si solennel qui suivit ne peut donc avoir été hors de toute relation avec cet acte important que Jésus venait d'accomplir. Du reste, bien loin de séparer ces deux actes, les v. 17-19 les lient étroitement en expliquant quelle était cette multitude de peuple qui entoura immédiatement les disciples et le collègue des Douze, et qui entendit le discours avec eux (7.1). Si Matthieu ne parle pas des Douze, c'est qu'il ne les mentionne qu'à la suite de sa propre vocation et au moment de leur première mission (10.1 suiv.). Quant à Marc, plusieurs critiques (*Ewald, Holtzmann*) pensent que le discours se trouvait bien dans sa source (le Proto-Marc) placé entre 3.19 et 3.20, mais qu'il l'a supprimé parce que cette polémique contre la justice pharisaïque n'avait pas d'intérêt pour ses lecteurs païens. Cette raison d'omission est sans doute fondée ; mais il n'est pas nécessaire pour cela d'accepter l'hypothèse d'un Proto-Marc. Il suffit de supposer que quand Pierre décrivait cette scène, c'était bien là qu'il plaçait le discours sur la montagne, et que Marc l'a supprimé par la raison indiquée. — Mais si la liaison du discours avec l'acte de l'élection est manifeste d'après le récit de Luc, il ne faut pas aller jusqu'à voir, dans le

sermon sur la montagne, avec *Chemnitz* et *Ewald*, le discours d'installation des Douze dans leur ministère apostolique. Il est évident qu'il a une portée beaucoup plus vaste. Les expressions : « Vous êtes le sel de la terre... , la lumière du monde, » dans Matthieu, ne doivent point être appliquées aux seuls apôtres. On pourrait plutôt dire que Jésus a consommé l'élection des Douze en vue du discours, afin de les placer là devant lui comme les représentants de la société nouvelle dont il allait dévoiler la nature et proclamer la loi. Mais cela même serait encore une vue incomplète. L'élection et le discours sont deux actes qui avaient chacun leur nécessité propre et que réclamait simultanément le point auquel était alors parvenue l'œuvre de Jésus.

Nous avons constaté les symptômes d'une rupture croissante entre Jésus et le parti hiérarchique (5.14,17,21-23; 6.1). L'attitude hardie et même provocante qu'a prise Jésus en face de cette hostilité, en appelant un péager, en accentuant l'incompatibilité entre l'ancien et le nouvel ordre de choses, en bravant les préjugés sabbatiques, tout cela nous fait comprendre que, dans sa conviction, un moment décisif était arrivé. C'était, en Galilée une situation analogue à celle qu'avait créée à Jérusalem la guérison de l'impotent.

L'élection du collège des Douze et la proclamation de la loi nouvelle dans le discours sur la montagne sont deux actes qui répondent à cette situation. Le moment est venu pour lui de donner un commencement d'organisation aux nombreux adhérents qui se groupent autour de lui et de leur faire bien comprendre le contraste entre la vie religieuse qu'il attend d'eux et celle qu'ils ont connue et pratiquée jusqu'ici. L'armée ennemie se prépare à l'attaque ; il est temps de concentrer la sienne. En conséquence, il commence, si je puis ainsi dire, par former les cadres. L'élection des Douze est le premier acte organisateur accompli par Jésus-Christ. Sauf les sacrements, c'est le seul. Car c'était ce collège, une fois constitué, qui devait un jour faire le reste. Le nombre 12 était significatif. Ces douze élus étaient comme les douze patriarches d'un nouvel Israël qui se formait à la parole

de Jésus et qu'il installait sur la terre à la place de l'ancien. Il n'est pas possible de se représenter une mesure plus décisive et d'une signification plus menaçante pour l'ordre de choses ancien. C'était bien l'acte de divorce délivré à Israël et à ses chefs. Il a essayé de *transformer* ; il a échoué, et maintenant déjà il travaille à *substituer*. C'est exactement là aussi le but du discours, dont il accompagne cette élection. Ces apôtres, ces disciples, cette foule attentive qui l'entourent, voilà le noyau du *peuple nouveau* ; et ce discours qu'il prononce, c'est la proclamation de la *loi nouvelle* qui le régira. Les deux actes réunis sont donc l'inauguration non de l'apostolat seulement, mais en même temps de la société messianique, comme société distincte de l'ancien Israël. Apôtres, disciples, peuple, chacun de ces éléments représente, à des degrés plus ou moins prononcés, l'Israël futur qui va désormais posséder la terre. La question : aux apôtres ou à la foule ? se résout donc ainsi : aux uns et aux autres comme représentant le nouveau corps. Et c'est bien ainsi que l'entendent les évangélistes ; comp. [Matth.5.2](#), où le αὐτούς renferme les ὄχλοι et les μαθηταί du v. 1 ([7.28](#)), et chez [Luc.6.20](#) (les μαθηταί) et [7.1](#) (le λαός). Ils ne se sont donc nullement trompés, comme veut nous le persuader la critique actuelle.

Mais en parlant comme nous venons de le faire, nous avons supposé l'identité du discours rapporté par [Luc.6.20-49](#), et de celui qui se lit Matthieu ch. 5 à 7. Cette supposition est-elle fondée ? Depuis *Augustin* et les Pères latins jusqu'à *Lange*, plusieurs ont supposé que Jésus avait tenu deux discours, l'un au sommet de la montagne, adressé particulièrement aux disciples et d'un caractère plus intime, celui de Matthieu ; le second prononcé plus bas, sur un plateau ou dans la plaine, adressé à la multitude et d'un contenu tout à fait populaire, celui de Luc. On s'appuie sur certaines différences de fond et de forme entre les deux récits. Pour la forme, Jésus, dans Matthieu, *monte* ; dans Luc, il *descend*. Là, il est assis ([Matth.5.1](#), καθίσαντος αὐτοῦ) ; ici, il est debout (ἔστη ; Luc v. 17). Mais il est aisé d'accorder ces différences. Matthieu parle du moment où Jésus monta de la plaine située



au bord de la mer sur la montagne ; Luc, du moment où Jésus, après avoir passé la nuit au sommet de celle-ci, redescendit vers la foule et s'arrêta sur un endroit plat, situé sur le versant. Là, il *s'arrêta* (ἔστῆ), restant debout aussi longtemps qu'il fit des guérisons (Luc.6.17), après quoi il *s'assit* pour parler, selon la coutume (Matth.5.1). L'apparence de contradiction vient uniquement de ce que Matthieu, courant toujours aux paroles de Jésus, omet le fait de la nuit passée sur la montagne entre la montée et le discours. Pour le fond, malgré les différences évidentes, la marche des deux discours est la même : Tous deux commencent par les béatitudes, continuent par l'exposé du principe de la vie nouvelle et de ses applications, et se terminent par la parabole des deux constructeurs. Jésus ne saurait s'être répété de la sorte. Et après avoir étudié de plus près le discours de Luc, en le comparant à celui de Matthieu, nous n'aurons pas de peine à nous rendre compte de leur relation et du principe qui a présidé à la rédaction de l'un et de l'autre.

La *place* de ce discours chez Luc diffère, il est vrai, assez sensiblement de celle qu'il occupe chez Matthieu. Il me paraît évident que les conditions d'une pareille manifestation publique de la part de Jésus n'existaient point encore, d'après le premier évangile lui-même, au moment où la place l'auteur de cet écrit. L'intention de celui-ci a été d'ouvrir le récit du ministère galiléen par le discours où Jésus avait posé la base de l'œuvre qu'il se proposait d'accomplir. Si, comme je le pense, l'écrit de l'apôtre Matthieu dont parle Papias était un *recueil* des *discours* de Jésus, le sermon sur la montagne, tel que nous le possédons dans notre Matthieu, occupait sans doute la première place dans ce recueil, et voilà pourquoi l'auteur de notre premier évangile l'a placé en tête du récit du ministère public du Seigneur. Nous avons constaté que c'est à l'époque indiquée par Luc que se trouvaient réunies toutes les conditions de cette solennelle proclamation. A cette convenance générale s'ajoutent un certain nombre de traits de détail qui confirment la situation de Luc : ces foules composées en grande partie

de personnes étrangères au pays, dont parlent Luc et Matthieu lui-même ; cette multitude de *disciples* (πληθὺς) dont parle Luc ; ces persécutions des croyants qu'annonce Jésus (Matth.5.10-11 ; Luc.6.22-23) ; ces allusions, enfin, à l'accusation de mépriser la loi dont il est l'objet, même en Galilée (Matth.5.17 : *Ne pensez pas...*). Tout cela est certainement plus vraisemblable, *historiquement* parlant, à l'époque adoptée par Luc qu'au moment choisi par l'auteur du premier évangile.

A. — Versets 12-19. Election des Douze.

**6.12 Et il arriva en ces jours-là qu'il sortit<sup>a</sup> pour aller sur la montagne, et il passa toute la nuit en entretien avec Dieu.**

Le terme τὸ ὄρος, *la montagne*, pourrait désigner une sommité particulière, la montagne connue où le fait a eu lieu. Mais comme, à peu de distance du bord de la mer, le terrain se relève et devient en quelque sorte une chaîne continue, il est plus naturel d'entendre par τὸ ὄρος la montagne en général, en opposition à la plaine qui forme la rive du lac. Depuis le X<sup>e</sup> siècle, la tradition latine a fixé comme théâtre de cette scène la montagne à double sommet de Kurun-Hattin, au nord-ouest de Tibériade. Il fallait bien chercher à satisfaire le besoin de voir, des pèlerins. Mais la distance où est cette montagne de Capernaüm convient difficilement à l'expression de Luc.7.1. — Luc a fait ressortir plus d'une fois ce besoin de prier qui entraînait fréquemment Jésus dans la solitude (4.42 ; 5.16). Mais les expressions qu'il emploie ici ont une gravité particulière. Διανουκτερεῦειν, *passer la nuit en veillant*, est un mot rarement employé en grec, et qui ne se trouve qu'ici dans tout le N. T. Le choix de ce terme inusité, aussi bien que la forme analytique (l'imparfait avec le participe), font ressortir la persistance énergique de cette veille. Le terme προσευχῆ τοῦ θεοῦ, littéralement : *l'oraison de Dieu*, est aussi une expression unique dans le N. T. Il ne désigne pas quelque demande particulière, mais un état de recueillement profond en la présence de Dieu, une invocation intense dans la com-

<sup>a</sup>T. R. avec E et 10 Mjj. lit ἐξῆλθεν ; N A B D L : ἐξελθεῖν αὐτον.

munion la plus profonde avec lui. Durant cette nuit, Jésus a placé devant Dieu son œuvre au point décisif où elle était arrivée, et a tenu conseil avec lui. La mesure de l'élection des douze apôtres a été le fruit de cette longue oraison ; elle est apparue à Jésus, dans cette lumière supérieure où il se trouvait placé, comme la seule qui répondit aux exigences de la situation présente. — La leçon ἐξελεῖν est une correction des puristes alexandrins, au lieu de ἐξῆλεν qui choquait l'oreille grecque après ἐγένετο.

**6.13 Et lorsqu'il fut jour, il appela auprès de lui ses disciples, et en ayant choisi douze qu'aussi il nomma apôtres,**

Assurément, dans l'exécution de cette grave mesure, Jésus se mit sous la direction divine comme il l'avait fait quant à la mesure elle-même. La foule des disciples avait passé la nuit non loin du sommet où Jésus s'était retiré. Durant ce long recueillement, il les avait tous présentés à son Père individuellement, afin qu'il lui désignât lui-même ceux dont il devait faire les dépositaires du salut du monde. Lorsqu'enfin il eut obtenu une parfaite clarté, vers le matin, il les appela tous auprès de lui, et il accomplit l'élection ainsi préparée. L'idée de *Schleiermacher*, que cette élection n'avait rien de permanent et se rapportait uniquement à la circonstance présente, est incompatible avec le récit de Marc, avec la parole de [Jean.6.70](#) : « *Ne vous ai-je pas choisis, vous douze ?* » et avec la nomination de Matthias ([Actes.1](#)) qui prouve que les Douze formaient un corps bien connu et complet, dont les membres ne s'étaient pas seulement groupés spontanément autour de Jésus, mais avaient été expressément désignés par lui. Comp. [Matth.19.28](#) ; [Apoc.21.14](#). Comme le dit *Hase*, « c'est sur ce faisceau des apôtres qu'est fondée la chrétienté. » — L'aoriste ὠνόμασε, *il nomma*, ne dit pas que le Seigneur leur donna ce titre en ce moment même. Comp. le ὠνόμασε relatif à Pierre. Mais il est pourtant naturel de penser que ce titre leur fut donné pour la première fois au moment où Jésus les distingua positivement des autres disciples. — Pour ce titre, comp. [Jean.17.18](#) ; [20.21](#) ; [Matth.19.20](#) ; [Act.1.8](#). Il ne faudrait pas conclure de ces passages que la fonction d'apôtres

se réduit à celle de témoins. Le terme même d'apôtres exprime davantage ; comp. [2Cor.5.20](#) : « *Nous sommes ambassadeurs de Christ... ; et nous vous supplions d'être réconciliés avec Dieu.* » Et quand Jésus dit : « *Je te prie pour ceux qui croiront en moi par leur parole,* » cette expression : *leur parole*, comprend autre chose encore que le simple récit des faits et gestes de Jésus. — Le *καί*, *aussi*, devant *ὠνόμασε* signifie qu'à l'acte d'élection Jésus lui-même ajouta le titre. Le relief si marqué donné par Luc au fait de l'élection des Douze est la meilleure réfutation de la critique de mauvais aloi qui l'accuse de chercher à dénigrer les Douze.

D'après *Keim* (t. II, p. 203), l'élection des Douze n'aurait eu lieu que beaucoup plus tard, au moment de leur première mission, [9.1](#) et suiv. ; comp. [Matth.10.1](#) et suiv — Mais le préambule même de ce récit chez Matthieu ([Matth.10.1](#)) : « Et ayant appelé à lui *les douze disciples*, il leur donna... , » implique leur nomination comme un fait déjà accompli à ce moment-là. Nous avons reconnu, d'ailleurs, combien cette mesure s'adaptait naturellement au point où le développement de l'œuvre de Jésus était maintenant parvenu.

**6.14 Simon, que Jésus appela aussi Pierre, et André, son frère, et<sup>a</sup> Jacques et Jean et Philippe et Barthélemi <sup>15</sup> et Matthieu et Thomas et Jacques, fils<sup>b</sup> d'Alphée, et Simon appelé le Zélote <sup>16</sup> et Jude, fils de Jacques, et Judas Iscariote<sup>c</sup> qui<sup>d</sup> le trahit.**

Les quatre listes apostoliques ([Matth.10.2](#) et suiv. ; [Marc.3.16](#) et suiv. ; [Luc.6.14](#) ; et [Actes.1.13](#)) présentent trois traits de ressemblance :

1. Elles contiennent les mêmes noms, à l'exception de Jude, fils de Jacques,

<sup>a</sup>ℵ B D L lisent *καί* (*et*) devant les six noms *Ἰακωβον* (1<sup>er</sup>), *Φιλιππον*, *Ματθαιον*, *Ἰακωβον* (2<sup>d</sup>) et *Ἰουδαν* ; B le lit devant ces noms, sauf *Ἰακωβον* (2<sup>d</sup>) ; T. R. avec A et plusieurs Mjj. omet *καί* devant tous.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit *τον του* devant *Ἀλφαιου* ; ℵ B L omettent ces deux mots.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit : *ισκαριωτην* ; ℵ B D L It<sup>plur</sup> Marc. : *ισκαριωθ*.

<sup>d</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit *καί* (*aussi*) après *ος* ; ℵ B L It. Marc, l'omettent.

qui est remplacé dans Marc par *Thaddée* et dans Matthieu par *Lebbée*, surnommé *Thaddée* (d'après la leçon reçue), par *Thaddée* (d'après B), par *Lebbée* (d'après D).

2. Ces douze personnages sont répartis dans les quatre listes en trois groupes de quatre, sans qu'il y ait transposition d'un individu d'un groupe dans l'autre. On peut conclure de là que le collège apostolique était formé de trois cercles concentriques, dont l'intimité avec Jésus allait en décroissant.
3. Les trois mêmes apôtres se trouvent placés à la tête de chaque tétrade ; ce sont Pierre, Philippe et Jacques.

Outre cette division quaternaire, Matthieu en indique une par paires. Cette division se trouverait aussi chez Luc d'après la leçon reçue ; mais dans la leçon alex. elle fait place à l'énumération continue au moyen des *καί* placés devant chaque nom ; de même chez Marc. Dans les Actes, les quatre premiers apôtres sont liés l'un à l'autre par *καί* ; les huit autres sont groupés par paires.

Luc place en tête les deux frères *Simon* et *André*, dont Jésus avait fait la connaissance auprès du précurseur (*Jean.1*). Du premier regard Jésus avait discerné la puissance d'initiative, la promptitude de coup d'œil et d'action, qui distinguaient Pierre. Il lui donna à l'instant même le surnom de *כֵּי*, en araméen *כִּפְּא*, *Céphas* (proprement : *morceau de roc*), et le signala ainsi comme celui sur lequel il fonderait l'édifice de son Eglise. Si le caractère de Pierre était faible et instable, il n'en a pas moins été le hardi confesseur sur le témoignage duquel s'est élevée l'Eglise en Israël et chez les païens (*Act.2* et *Act.10*). Rien dans le texte n'indique que ce surnom ait été donné à Simon en ce moment-ci. L'aoriste *ὠνόμασε* indique l'acte pur, sans rapport au temps. — *Καί*, aussi, outre sa nomination à l'apostolat. — André fut l'un des deux premiers croyants (*Jean.1*). Au moment où Jésus choisit les Douze, il fut assurément associé à son frère ; mais peu à peu, Jacques et Jean prirent la seconde et la troisième place.

Son nom se trouve après le leur chez Marc et dans les Actes. L'ordre suivi par Luc trahit une source très primitive. Assez souvent André se trouve joint à Philippe ([Jean.6.7-9](#); [12.21-22](#)). Il formait le lien entre le premier et le second groupe, à la tête duquel était, celui-ci.

La seconde paire du premier groupe est formée par les deux fils de Zébédée, *Jacques* et *Jean*. Marc nous a conservé sur leur compte ([Marc.3.17](#)) un détail plein d'intérêt : Jésus les avait surnommés (*filis du tonnerre*). Ce surnom eût été blessant, s'il eût exprimé un blâme ; il rappelait plutôt le zèle ardent de ces deux frères pour la cause de Jésus et leur amour exalté pour sa personne. Ce sentiment qui brûlait au fond de leur cœur, en sortait par éclats subits, comme l'éclair de la nue. [Jean.1.42](#) renferme une trace délicate de l'appel de Jacques, qui doit avoir eu lieu auprès de Jean-Baptiste immédiatement après celui de son frère. Jacques fut le premier martyr d'entre les apôtres ([Acts.12](#)). Ce fait ne s'explique que par l'influence très considérable qu'il exerça après la Pentecôte. — Jean fut l'*ami* personnel de Jésus, qui se sentait, compris par lui comme par aucun autre. Tandis que les autres disciples étaient plutôt frappés de ses miracles et recueillaient ses enseignements moraux, Jean, attaché surtout à sa personne, gravait dans son cœur les déclarations dans lesquelles Jésus déployait la conscience qu'il avait de lui-même. — *Wieseler* a essayé de prouver que ces deux frères étaient cousins-germains de Jésus, par Salomé, leur mère, qui aurait été la sœur de la vierge Marie. Comp. [Matth.27.56](#); [Marc.15.40](#), avec [Jean.19.25](#). Mais cette interprétation du passage de Jean me paraît peu naturelle.

La seconde tétrade, qui comprenait sans doute des natures un peu inférieures aux précédentes, renferme deux paires d'après Matthieu et les Actes. La première chez Matthieu est formée par *Philippe* et *Barthélemi*. Dans les Actes, Philippe est accompagné de Thomas. Philippe, le cinquième croyant ([Jean.1](#)), était originaire de Bethsaïda, comme les précédents. [Jean.6.5](#) semble prouver que Jésus était avec lui sur un pied de cordialité particulier. — Le nom Barthélemi signifie *filis de Tolmai* ; ce n'était donc qu'un sur-

nom. On a supposé dès longtemps que le vrai nom de cet apôtre était Nathanaël. [Jean.21.2](#), où Nathanaël est nommé au milieu d'une série d'apôtres, prouve, en effet, qu'il était l'un des Douze. Comme, d'après [Jean.1](#), il avait été amené à Jésus par Philippe, il est naturel qu'il lui soit associé dans les catalogues apostoliques.

*Matthieu* et *Thomas* forment chez Matthieu la seconde paire du second groupe ; ils sont voisins dans les trois synoptiques ; dans les Actes Matthieu est associé à Barthélemy. Une circonstance significative qui peut aisément rester inaperçue, c'est que, tandis que, dans Marc et Luc, Matthieu est placé le premier des deux, dans notre premier évangile il occupe dans cette paire le second rang. De plus, dans ce même évangile, à son nom est ajoutée cette épithète : *le péager*, qui manque dans les deux autres. On peut voir là les indices d'une participation personnelle plus ou moins directe de l'apôtre Matthieu à la composition du premier évangile. Le récit de sa vocation dans le premier évangile étant placé longtemps après le sermon sur la montagne ([Matth.9.9](#)), ce fait confirme ce qui a été dit plus haut sur la place donnée à ce discours dans cet évangile (⇒). — Ancien péager, Matthieu devait être habitué, plus que ses collègues, à manier la plume. Il ne serait donc pas étonnant que, le premier, il se fût senti appelé à mettre par écrit soit l'histoire, soit les enseignements de Jésus. Le récit de sa vocation fait supposer chez lui une décision et une puissance de foi exceptionnelles. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle Jésus trouva bon de l'associer à Thomas, l'homme des scrupules et du doute. Le nom de ce dernier signifie *jumeau*. Les circonstances de son appel nous sont inconnues. Sans doute, il s'était d'abord attaché à Jésus comme simple disciple, et il avait attiré, par son caractère sérieux, l'attention du Maître. Si le trait [9.59-60](#) n'était pas placé si longtemps après le sermon sur la montagne, on pourrait, avec quelques écrivains, être tenté de l'appliquer à Thomas.

La troisième tétrade renferme les personnalités les moins saillantes d'entre les Douze. Tous ces hommes néanmoins, même Judas Iscariote, ont eu leur

part dans l'accomplissement de la tâche apostolique : la transmission de la sainte figure du Christ à l'Église de tous les temps. Le fleuve de la tradition orale s'est formé des affluents de toutes ces sources réunies. La première paire comprend ici, comme dans les Actes, *Jacques, fils d'Alphée*, et *Simon le Zélote*. Mais la distribution est différente dans les deux autres synoptiques. — Il a été généralement admis depuis le IV<sup>e</sup> siècle que ce Jacques est le personnage parfois désigné, dans les Actes et dans les Galates, sous le nom de *frère du Seigneur* (en donnant au mot de frère le sens de cousin). Pour cela on identifie le nom de son père, *Alphée*, avec celui de *Clopas* (קלופא = Κλωπᾶς), que portait, d'après Hégésippe, un frère de Joseph. Mais le mot ἀδελφός, *frère*, employé, comme il l'est plusieurs fois, à côté de μητέρα, *mère* (« *la mère et les frères de Jésus* »), ne peut signifier que *frère*, dans le sens propre. Puis Jean dit positivement (Jean.7.5) que *les frères de Jésus ne croyaient pas en lui*, et cela longtemps après l'élection des Douze (Jean.6.70). On ne peut donc supposer que l'un d'eux se trouvât parmi ses apôtres. En comparant tous les passages, on est conduit à distinguer, comme on le fait généralement aujourd'hui, trois Jacques : le premier, le fils de Zébédée (v. 14) ; le second, le fils d'Alphée, ici désigné, que rien n'empêche d'identifier avec Jacques *le petit*, qui d'après Marc.15.40 était fils de Clopas et de Marie, et d'envisager comme le cousin-germain de Jésus ; le troisième, le frère du Seigneur au sens propre, non croyant avant la mort de Jésus, mais venu à la foi après la résurrection et placé par les apôtres à la tête du troupeau de Jérusalem.

Le surnom de *Zélote*, donné à Simon, est probablement la traduction de l'adjectif *kanna* (dans le Talmud, *kananit*), *zélé*. D'après cela, cet apôtre aurait appartenu au parti ardent qui amena la ruine du peuple en l'entraînant à la guerre contre les Romains. Ce sens correspond bien à l'épithète de κανανίτης qui lui est donnée dans la leçon byz. de Matthieu et de Marc, confirmée par l'autorité du *Sinaït*. Ce nom est le terme hébreu, que Luc traduit pour ses lecteurs grecs et que Matthieu et Marc se contentent



d'helléniser. La leçon Καναναῖος ; chez quelques alex. peut signifier soit *Cananéen*, soit *citoyen de Cana*. Cette seconde étymologie est improbable ; on eût dit Καναῖος. La première est impossible ; car, dans le sens de Cananéen, ce mot s'écrit avec un X, et non un K (Matth.15.22). Luc a donc rendu exactement le sens du terme araméen employé dans le document dont il se servait ; voir *Keim*, t. II, p. 319.

La dernière paire est celle des deux *Jude* ou *Judas*. Il y avait en effet deux hommes de ce nom dans le collège apostolique, quoique Matthieu et Marc n'en mentionnent qu'un, Judas Iscariote. Cela ressort clairement de [Jean.14.22](#) : « *Jude, non pas l'Isariote, lui dit.* » A moins donc d'admettre que deux personnages différents ont occupé successivement cette onzième place dans le collège apostolique ou qu'il y a eu hésitation dans la tradition quant à la personne du onzième apôtre, il faut envisager les noms de *Lebbée* et de *Thaddée*, chez Matthieu et Marc, comme des surnoms. Le premier vient de **לב**, *cœur*, et signifie enfant bien-aimé, enfant du cœur. Le second vient soit de **תר**, *mamma*, soit de **שרי** *potens*. Le nom de *Thaddai* est fréquent dans le Talmud, et parmi les cinq disciples de Jésus que désigne par leur nom ce livre, il y en a un nommé Thoda. Ces surnoms étaient probablement les noms par lesquels on désignait habituellement Jude dans l'Eglise. Le génitif Ἰακώβου doit, d'après l'usage, signifier : *fils de Jacques* ; ce déterminatif devait servir à distinguer ce Judas du suivant. Dans le désir de faire aussi de cet apôtre un cousin de Jésus, on a traduit fréquemment : *frère de Jacques*, c'est-à-dire du fils d'Alphée nommé v. 15. Mais il est sans exemple que le génitif soit employé de la sorte. Au v. 14, Luc a dans ce sens employé la formule complète : τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Et les deux autres synoptiques, qui joignent immédiatement Lebbée à Jacques, n'auraient-ils pas fait ressortir cette parenté ?

Comme il existait en Judée une ville nommée *Kerijoth*, il est probable que le nom *Iscariote* signifie : *homme de Kerijoth* (aujourd'hui *Kuriut*, vers la limite septentrionale de Juda). Les objections que *de Wette* a élevées contre

cette étymologie, sont sans valeur. Il propose, avec *Lightfoot*, l'étymologie *ascara, strangulation*. *Hengstenberg* préfère *isch-schéker, homme de mensonge* ; d'où il résulterait que ce surnom aurait été donné *post eventum*. Ces étymologies sont, d'autant, plus insoutenables que, dans le quatrième évangile, d'après la leçon la plus probable (Ἰσκαριώτου, 6.71 et ailleurs), le surnom *Iscariote* aurait été originairement celui du père de Judas. Le caractère de cet homme paraît avoir été froid, réservé, calculateur. Il se possédait si parfaitement lui-même, qu'à l'exception de Jean peut-être, aucun des disciples ne pénétra le mystère de sa haine. Par son sang-froid, il tenait tête à Jésus lui-même (Jean.12.4-5). Par quel motif Jésus choisit-il un homme de ce caractère ? Il s'était rangé spontanément, comme tant d'autres, au nombre des disciples ; il y avait donc chez lui un commencement de foi, et peut-être, dans l'origine, un zèle ardent pour la cause de Jésus. Mais ce zèle était plus ou moins inspiré, comme chez tous les autres, par des vues égoïstes, par des aspirations ambitieuses, presque inséparables de la forme qu'avait prise l'espérance messianique, avant que Jésus l'eût purifiée de cet alliage. La question qui se posait était donc celle de savoir lequel des deux principes en lutte l'emporterait dans son cœur, la foi et, par elle, la vertu sanctifiante de l'Esprit de Jésus, ou l'ambition et, par elle, l'incrédulité qui ne pouvait manquer d'en résulter à la longue. C'était là, pour Judas, une question de liberté morale. Quant à Jésus, il pouvait espérer, en admettant Judas au nombre de ses apôtres, de parvenir à purifier son cœur, tandis qu'en le mettant de côté, il était à peu près sûr de l'irriter et de l'éloigner pour jamais. On peut supposer que, dans cette longue nuit qui précéda l'élection des Douze, cette question fut, l'une de celles qui le préoccupèrent le plus vivement ; et ce ne fut certainement que lorsque la volonté de son Père lui fut devenue manifeste, que, tout en pressentant, de quelle pesante croix il se chargeait, il admit cet homme au rang des Douze (Jean.6.64,71). Du reste, Judas a aussi rempli sa fonction d'apôtre ; son cri de désespoir : « *J'ai trahi le sang innocent !* » est un témoignage qui retentit à travers les siècles aussi haut que la prédication de Pierre à la Pentecôte,

ou que la voix du sang de Jacques, le premier martyr. — Le καί, aussi, après ὅς (v. 16), est omis par les alex. ; il paraît être tiré des deux autres synoptiques. S’il est authentique, il fait ressortir par l’identité même de l’individu la contradiction entre la mission et le rôle joué.

**6.17 Et étant descendu avec eux, il s’arrêta dans un endroit en plaine, et il y avait là une troupe nombreuse<sup>a</sup> de ses disciples et une grande multitude de peuple de toute la Judée et de Jérusalem<sup>b</sup> et de la contrée maritime de Tyr et de Sidon, qui étaient venus pour l’entendre et pour être guéris de leurs maladies ; 18 et ceux qui étaient tourmentés<sup>c</sup> par<sup>d</sup> des esprits impurs<sup>e</sup> étaient guéris ; 19 et toute la foule cherchait à le toucher parce qu’une force sortait de lui et les guérissait tous.**

Entouré des douze élus et du cercle de disciples du milieu desquels il les avait choisis, Jésus descend du sommet, de la montagne. Arrivé à un endroit en plaine sur la pente, il s’arrête (ἔσπε), pendant que la foule qui l’attendait se rassemble autour de lui. Τόπος πεδινός : non la plaine, mais un endroit plat sur le plan incliné (voir ⇒). Que dire de la découverte de Baur, qui pense que Luc a substitué le mot καταβάς, étant descendu, au ἀνέβη, il monta, de Matthieu, afin de dégrader le sermon sur la montagne<sup>f</sup>, et cela en haine du judéo-christianisme ? — On pourrait faire d’ὄχλος, πλῆθος, la foule, la multitude, etc., autant de sujets d’ἔσπεη : « Il s’arrêta, ainsi que la foule. . . » Mais il est plus naturel de sous-entendre ici un verbe particulier, comme ἦν ἐχῆ, il y avait là. En tout cas, même si on retranche, avec les alex., le καί devant ἐθεραπεύοντο, étaient guéris (v. 18), on ne peut songer à faire de ces substantifs des sujets de ce dernier verbe ; car la foule de ses disciples, etc., n’était pas composée de malades. Trois espèces de personnes entouraient donc en ce moment Jésus : les auditeurs occasionnels

<sup>a</sup>Πολυς (nombreuse) que lisent N B L, est omis par T. R. avec A D et 12 Mjj.

<sup>b</sup>N ajoute ici και Περαιας (et de la Pérée).

<sup>c</sup>N A B L : ενολουμενοι au lieu d’οχλουμενοι.

<sup>d</sup>N A B et 14 Mjj. : απο au lieu de υπο que lit T. R. avec 4 Mjj.

<sup>e</sup>T. R. avec E et 10 Mjj. Syr. lit και (et) devant εθεραπευοντο omis par N A B C D L Q.

<sup>f</sup>Die Evangelien, p. 457.

(la *multitude* venue de toutes parts), les disciples permanents (la *foule des disciples*), et les apôtres. Les premiers représentent le peuple en tant qu'appelé au royaume de Dieu ; les seconds, l'assemblée des croyants, l'Église ; les troisièmes, le ministère dans l'Église. L'expression de *foule*, pour désigner les seconds, n'est pas trop forte. Jésus n'a-t-il pas peu après tiré du milieu d'eux les 70 disciples (10.1) ? — L'épithète de πολύς, *nombreuse*, chez les alex. est peut-être authentique. — Si au v. 18 on lisait καί devant ἐθεραπεύοντο avec le T. R., on ne pourrait l'entendre que dans ce sens : « Les possédés, eux aussi (ou même) étaient guéris ; » ce qui est un peu forcé. Il faut donc le retrancher avec les alex. — Avec παραλίου, il faut sous-entendre χώρας ; Τύρου et Σιδῶνος sont compléments. — Le v. 19 décrit le déploiement puissant de vertus miraculeuses qui avait lieu en ce jour-là. C'était un moment analogue à celui qui a été décrit 4.40 et suiv., mais avec un degré d'intensité supérieur encore. Ἰᾶτο dépend de ὅτι et a pour sujet non Ἰησοῦς, mais δύναμις.

#### B. Versets 20 à 49 : Le discours.

On a compris de bien des manières le but, la pensée dominante et la marche de ce discours. Ce qui complique la solution de ces questions, c'est la différence entre les deux comptes-rendus de Matthieu et de Luc. Quant au *but*, Weizsäcker envisage le discours sur la montagne comme la grande proclamation du royaume de Dieu, adressée *au peuple entier* ; et c'est dans la rédaction de Matthieu qu'il retrouve le mieux ce caractère. Seulement, selon lui, la donnée du préambule (Matt.5.1-2) : « il les enseignait [*ses disciples*], disant . . . » n'est pas en rapport avec cette destination, qui ressort du discours lui-même. Luc aurait renchéri encore sur cette première déviation due à Matthieu et aurait modifié tout le discours pour en faire une allocution aux *disciples* seuls. Ritschl, Holtzmann justifient Luc et pensent que le discours a été adressé réellement aux seuls disciples ; c'est donc Luc qui en a conservé le plus exactement la teneur. Mais il faut reconnaître, ajoute Holtzmann, que la situation décrite v. 17-19 n'est point en harmonie avec

cette destination. *Keim* concilie tout, en distinguant deux discours principaux : l'un, adressé à *tout le peuple*, vers l'époque de la fête de Pâques, et dont nous aurions des fragments dans [Matth.6.19-34](#); [7.7-11,1-5,24-27](#). Ce discours d'inauguration aurait traité du *souci capital de la vie humaine*. Le second aurait été adressé aux *disciples* seuls, un peu plus tard, vers le temps de la Pentecôte. Matthieu ch. 5 en serait le résumé. Ce serait le souhait de bienvenue adressé par Jésus à la foule des croyants et l'exposé de la nouvelle loi comme accomplissement de l'ancienne. Quant à la critique des vertus pharisaïques, [Matth.6.1-18](#), elle se rattache sans doute de très près, et pour le fond et pour l'époque, à ce discours ; mais elle n'en faisait pas partie.

L'idée dominante, dans Matthieu, est certainement la spiritualité de la justice nouvelle en opposition au caractère extérieur de l'ancienne. Le thème, chez Luc, est la charité, base du nouvel ordre de choses. Plusieurs critiques renoncent à trouver l'accord entre ces deux sujets. D'après *Holtzmann* le ch. 5 de Matthieu serait un traité particulier que l'auteur du premier évangile aurait introduit dans le discours ; *Keim* pense que Luc, comme disciple de Paul, a voulu détacher complètement la morale nouvelle de la loi ancienne. L'« anonyme saxon » s'efforce même de prouver que le discours sur la montagne a été transformé par Luc en une mordante satire contre... Pierre !

Pour la marche du discours, enfin, plusieurs croient y découvrir un plan systématique. Ainsi *Beck*, *Le Camus* : 1. la doctrine du *bonheur* (béatitudes) ; 2. celle de la *justice* (partie centrale dans Matthieu et Luc) ; 3. celle de la *sagesse* (conclusion). *Oosterzée* (d'après Luc) : 1. la *salutation* de l'amour (Luc v. 20-26) ; 2. le *commandement* de l'amour (v. 27-38) ; 3. l'*impulsion* de l'amour (v. 39-49). *Gess*, en partant de Matthieu : 1. *Le bonheur* de ceux qui sont aptes à entrer dans le royaume ([Matt.5.3-12](#)) ; 2. la sublime *mission* des disciples ([Matth.5.13-16](#)) ; 3. la *justice*, supérieure à celle des pharisiens, à laquelle doivent tendre ceux qui veulent entrer dans le royaume ([Matt.5.17](#) à [Matt.6.34](#)) ; 4. les *écueils* auxquels ils courent risque de se heurter

(la disposition à juger, le prosélytisme intempérant, la séduction des faux-prophètes) et le *secours* contre ces périls, avec la conclusion (Matt.7.1 à fin).

La solution de ces questions nous paraît, devoir être cherchée avant tout dans la situation historique d'où est sorti le discours sur la montagne. Pour cela faisons une comparaison. Représentons-nous le chef d'une de ces grandes révolutions sociales qui semblent se préparer de nos jours. A l'heure marquée, entouré de ses principaux adhérents, il se présente sur la place publique ; la foule accourt ; il lui fait part de son plan. Il commence par désigner *la classes de personnes* à laquelle il s'adresse spécialement : « Vous, pauvres et ouvriers, population souffrante et laborieuse ! » et il étale à leurs yeux les espérances de l'ère qui va s'ouvrir. Après cela, il proclame le *principe nouveau* qui va régir l'humanité. « Plus d'exploitation de l'homme par l'homme ; justice, charité universelles ! » Enfin, il indique la *sanction* de cette loi qu'il promulgue, la peine des violateurs et la récompense des fidèles observateurs. Voilà la caricature : elle peut nous servir à mieux comprendre le discours de Jésus. Le sermon sur la montagne renferme réellement trois choses :

1. L'invitation adressée à ceux sur qui Jésus compte principalement pour former le peuple nouveau (Luc.6.20-26 ; Matt.5.1-12).
2. La proclamation du principe fondamental de la société nouvelle (Luc.6.27-45 ; Matt.5.13 à Matt.7.12).
3. La responsabilité qu'encourent les membres du nouvel ordre de choses (Luc.6.46-49 ; Matth.7.13-27).

En d'autres termes : l'appel, la déclaration de principes, la sanction. Ce *plan* n'a rien de factice ; ce n'est pas un cadre logique appliqué au discours donné ; il convient à la situation de l'œuvre de Jésus, telle que nous l'avons constatée. Et de plus, on peut, comme nous le verrons, retrouver sans peine cette marche au fond des deux comptes-rendus que nous possédons de ce discours. Par là aussi s'explique d'elle-même la *destination* du discours : Jésus s'adresse certainement à la masse du peuple présent,

comme formant le cercle au sein duquel l'ordre nouveau doit se réaliser, mais en même temps aux disciples et aux apôtres, par le moyen desquels cette révolution doit s'opérer. Quant à l'idée fondamentale du discours, voir à v. 27.

1. — Versets 20 à 26 : *L'appel*.

Dans ce préambule Jésus caractérise :

1. Ceux que leur position rend plus particulièrement propres à devenir membres de l'ordre de choses qu'il inaugure (v. 20-23) ;
2. Ceux que leur disposition en exclut naturellement (v. 24-26).

Matthieu commence de la même manière ; mais il y a quatre différences principales entre lui et Luc :

1. Celui-ci n'a que quatre béatitudes ; Matthieu en a huit (non sept ou neuf, comme on le dit souvent).
2. Aux quatre béatitudes de Luc se rattachent quatre malédictions qui manquent dans Matthieu.
3. Dans Luc les béatitudes sont à la seconde du pluriel (*vous*) ; dans Matthieu, à la troisième (*ils*).
4. Chez Luc les termes de *pauvres*, de *avoir faim*, de *pleurer*, ne sont accompagnés d'aucune détermination qui leur donne un sens spirituel, tandis que Matthieu dit : *pauvres spirituellement* ; *avoir faim et soif de la justice*.

La plupart des modernes ne voient dans la forme de Luc qu'un arrangement artificiel. On est bien condamné à juger ainsi, si l'on fait de lui le copiste de Matthieu ou celui d'un Matthieu primitif : il a composé lui-même les quatre malédictions sur le modèle des quatre bénédictions (*Weiss*) ; on voit percer ici sa tendance ébionite à sauver les pauvres comme tels et à damner les riches comme tels (*de Wette*) ; « une innocente adjonction, dit *Schleiermacher*, qui n'est point une falsification. » C'est à savoir. Amplifier

ainsi volontairement et à sa guise les paroles du Seigneur pour mettre dans cette bouche infallible ses idées propres, c'est ce que faisaient précisément les hérétiques, et l'Église n'a pas jugé ce procédé si innocent ! Mais nous verrons qu'il ne peut nullement être imputé à Luc.

**6.20 Et lui, levant les yeux vers ses disciples, dit : Heureux, vous pauvres, parce que le royaume des cieux est à vous ; 21 heureux, vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés ; heureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous serez dans la joie.**

Les mots εἰς τοὺς μαθητάς, *vers les disciples*, dépendent de ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμούς, *élevant les yeux*, non de ἔλεγε. Jésus contemple ses disciples qui se sont déjà attachés à lui et à la tête desquels sont les Douze ; mais il n'en parle pas moins à cette foule entière qui les entoure en rangs serrés, désireuse d'entendre la parole divine (4.1) ; comp. le αὐτοῦς [Matth.5.2](#). — Ce commencement du sermon sur la montagne respire un sentiment de bonheur profond. Jésus promène avec un cœur ému ses regards sur cet immense auditoire que son Père a rassemblé pour lui. Ce moment doit avoir eu quelque chose de particulièrement solennel ; comp. le tableau [Matth.5.1-2](#).

Cette assemblée se composait en majeure partie de personnes appartenant aux classes pauvres et souffrantes. Jésus le savait ; il reconnaît en cela une volonté supérieure, et il rend hommage, dans les premiers mots, à cette dispensation divine. Dans la situation donnée la 2<sup>e</sup> personne me paraît infiniment plus vraisemblable que la 3<sup>e</sup> (Matthieu). Celle-ci donne aux béatitudes le caractère de maximes abstraites. Est-ce par des sentences de philosophie morale que Jésus aurait débuté ? Les allocutions directes de Luc sont bien plus naturelles. Πτωχός, que nous traduisons par *pauvre*, vient de πτώσσω, *se faire petit, se, tapir*, et renferme la notion d'humiliation, plutôt que celle d'indigence (πένης). Πεινῶντες, *les affamés*, désigne plutôt ceux que l'indigence condamne à une vie de labeur et de privations. Ce second terme fait la transition au troisième, *ceux qui pleurent*, parmi lesquels il faut ranger les personnes de toute classe qui sont sous le poids des



épreuves de la vie. Tous ces êtres qui, dans le langage ordinaire, portent le nom de malheureux, Jésus les salue du titre de μακάριοι *bienheureux*. Ce mot répond au אֲשֵׁרִי, *felicitates*, de l'A. T. (Psaume 1, et ailleurs). littéralement : « O bonheur de vous, pauvres... ! » Non que la pauvreté et la souffrance soient, en elles-mêmes un titre à la bénédiction divine ; mais elles disposent l'âme aux sentiments humbles et doux qui rendent aptes à la recevoir ; comme, d'autre part, la prospérité et la richesse disposent le cœur à des sentiments hautains et durs. C'est sur ce fait d'expérience que reposent, les nombreux passages de l'A. T. où les pauvres et les opprimés sont présentés comme les préférés de Dieu. Dans la composition de cette assemblée qui l'entourait, et qui ne contenait guères que des personnes de ce genre, Jésus reconnaissait la réalisation de cette loi morale.

La justification du paradoxe que Jésus proclame ici, *heureux !* se trouve dans la magnifique perspective qu'il ouvre à tous ces êtres souffrants : « A vous les plus pauvres, la plus grande richesse ! » — Le *royaume de Dieu* qu'il leur promet est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne exclusivement et souverainement. Cet état est avant tout dans le cœur des hommes, dans celui d'un seul peut-être, mais de là bientôt dans le cœur d'un grand nombre. D'intérieur et d'individuel, il tend ainsi à devenir extérieur et social, jusqu'à que par la sanctification parfaite des uns et le retranchement (jugement) des autres, il ait envahi complètement le théâtre de la vie humaine et qu'il apparaisse comme époque distincte de l'histoire. — Luc dit : *est*, et non pas seulement : *sera* à vous ; ce qui désigne la possession partielle dans le moment présent, et, de droit, la possession future parfaite. — Les biens renfermés dans ce terme de royaume de Dieu sont avant tout des biens spirituels ; ce sont le pardon et la sainteté. Mais les bénédictions extérieures ne sauraient manquer de s'y rattacher, dans une certaine mesure ici-bas, pleinement, quand le royaume sera parfaitement réalisé. La gloire est le terme de la grâce reçue. La parole de Jésus renferme donc la série des notions suivantes : abaissement temporel, hu-

miliation et soupir vers Dieu, grâces spirituelles, enfin bénédictions extérieures comme couronnement. Même enchaînement d'idées dans les béatitudes suivantes : les besoins temporels (avoir faim) conduisent l'âme au besoin de Dieu et de sa grâce ; et un jour à la satisfaction de cette faim et de cette soif spirituelles succédera la pleine satisfaction extérieure (être rassasié). Aux larmes versées sur les malheurs temporels se rattache aisément le deuil de l'âme sur ses péchés ; celui-ci attire les consolations ineffables de l'amour divin, lesquelles élèvent finalement le cœur jusqu'au triomphe de la joie parfaite. Les termes *κλαίειν*, *sangloter*, *γελάειν*, *rire*, désignent une douleur et une joie religieuses qui éclatent au dehors ; comp. *Ps.126.2* : « Notre bouche fut *remplie de rire*, » et le *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ* *trionpher en Dieu*, de saint Paul (*Rom.5.11*).

Entre la forme de Luc, dont nous venons de rendre compte, et celle de Matthieu, qui attribue aux termes de *pauvres* et d'*affamés* un sens exclusivement spirituel, les interprètes se partagent, les uns soutenant que c'est Matthieu qui a spiritualisé les paroles de Jésus ; les autres, comme *Keim*, que c'est Luc qui, obéissant à son préjugé contre la richesse, a prêté à ces bénédictions un sens grossièrement temporel. Mais il est facile de comprendre comment Matthieu, ayant adopté la forme de la troisième personne et donné ainsi aux béatitudes le caractère de *maschals*, de maximes générales, comme celles que nous trouvons si souvent dans les parties didactiques de l'A. T. (Psaumes, Proverbes), a été conduit par là à ajouter lui-même les déterminations morales qui chez Luc étaient inhérentes à la personne même des pauvres auxquels Jésus s'adressait directement. Chez celui-ci les pauvres et les affligés étaient des individus déterminés, concrets (*vous*), dans lesquels Jésus reconnaissait déjà des croyants, et auxquels il s'adressait comme aux représentants du peuple nouveau. Leur qualité d'auditeurs volontaires et empressés prouvait assez qu'ils avaient été amenés par les souffrances temporelles au besoin des consolations divines ; qu'ils avaient faim, non du pain du corps seulement, mais du pain

de vie, de la parole de Dieu, de Dieu même. Les deux différences entre Matthieu et Luc, qui viennent d'être expliquées, me semblent prouver : 1. que la teneur de Luc est en ce point une reproduction plus exacte du discours que celle de Matthieu : 2. que la rédaction de Matthieu a été faite primitivement à un point de vue *didactique*, plutôt qu'*historique*, qu'elle faisait par conséquent partie d'un recueil de discours dans lequel étaient exposés les enseignements de Jésus sans égard aux situations particulières dans lesquelles il les avait prononcés, et que ce n'est que plus tard que le discours actuel a été introduit dans le cadre historique où nous le trouvons aujourd'hui.

**6.22 Vous serez bienheureux quand les hommes vous haïront, quand ils vous banniront et vous injurieront, et qu'ils rejeteront votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme. 23 Réjouissez-vous<sup>a</sup> en ce jour-là, et tressaillez de joie ; car voici, votre récompense sera grande dans le ciel ; car c'est de la même manière<sup>b</sup> que leurs pères traitaient les prophètes.**

Cette quatrième béatitude de Luc est séparée des précédentes chez Matthieu par les trois qui se rapportent aux *miséricordieux*, aux *purs de cœur* et aux *pacifiques*. Ont-elles été ajoutées par Matthieu ou omises par Luc ? En faveur de la seconde alternative on allègue le bel ensemble formé par ces huit béatitudes de Matthieu. Mais cet ensemble peut être l'œuvre non de Jésus, mais du rédacteur de cet écrit ; comp. le bel ensemble formé par les huit paraboles du royaume de Dieu (*Math.13*), que personne n'attribuera à Jésus. Ces trois béatitudes ne sont pas homogènes aux précédentes. Celles-ci se rapportent aux dispositions par lesquelles on *entre* dans le royaume. Celles-là supposent, qu'on en est déjà membre. Celles-ci indiquent un besoin senti, une aspiration ; celles-là une possession. Les unes conviennent à la situation donnée, non les autres. Il est donc probable que nous trouvons

---

<sup>a</sup>Tous les Mjj. lisent *χαρητε* au lieu de *χαίρετε* que lit T. R. avec quelques Mnn.

<sup>b</sup>B D Q X Ξ lisent *κατα τα αυτα* (*de la même manière*) au lieu de *κατα ταυτα* (*de cette manière*) que lit T. R. avec tous les autres.

ici chez Matthieu le procédé que nous constaterons dans tous ses grands discours : la réunion en un seul tout d'éléments appartenant à différents moments. Voir pour les miséricordieux au v. 37 de notre chapitre ; pour les pacifiques au v. 35 ; pour les purs de cœur [Luc.11.34-36](#). Il n'y a rien de commun entre cet arrangement que nous attribuons à l'auteur de notre Matthieu, et l'invention de paroles non prononcées par Jésus, que plusieurs critiques modernes attribuent aux évangélistes.

La quatrième béatitude est suffisamment motivée, dans le récit de Luc, par les scènes d'hostilité qui avaient précédé. Elle ne l'est pas du tout dans Matthieu, chez lequel le sermon sur la montagne forme l'ouverture du ministère de Jésus. — De plus, chez Matthieu, cette parole a, comme les précédentes, la forme d'une sentence abstraite : « Bienheureux *les persécutés*, car le royaume des cieux est à eux ; » tandis que Jésus parlait en ce moment comme homme vivant à des hommes vivants. Matthieu lui-même, dans le verset suivant, passe à la forme de l'allocution directe. — L'adjonction explicative : *pour la justice*, dans Matthieu, est due à la même cause que les déterminations morales analogues ajoutées dans les béatitudes précédentes. — Le présent ἔσθε, « vous êtes bienheureux, » transporte les auditeurs dans cet avenir imminent. — Le terme ἀφορίζειν, *séparer*, se rapporte à l'exclusion de la synagogue, d'où résultait aussi la séparation sociale momentanée. C'est la peine appelée *niddour* par les rabbins ; comp. [Jean.9.22](#) ; [12.42](#) ; [16.2](#). — L'expression étrange : *rejeter le nom*, signifierait d'après *Bleek* : le prononcer avec dégoût. Le terme est plus énergique ; il signifie : ne plus le prononcer du tout à force de haine et de mépris. Le *nom* serait, d'après *Weiss* et *Schanz*, non le nom individuel des croyants, mais leur nom collectif d'adhérents de Jésus, celui de Nazaréens, par exemple. Mais les mots suivants : *à cause du Fils de l'homme*, seraient dans ce cas tautologiques. Il s'agit bien du nom individuel des fidèles que l'on envisage comme πονηρόν, comme un résumé de toute espèce de perversité, et que l'on ne veut plus même prononcer par cette raison. — Au lieu de : *pour le Fils de*

*l'homme*, Matthieu dit : *pour moi*. La forme de Luc justifie mieux l'idée de la joie à éprouver. Les souffrances subies pour la cause du représentant normal de l'humanité ne sont que la continuation de celles des prophètes pour le service de Jéhova. Voilà le grand sujet de consolation qu'il leur propose. Ils seront, par leurs souffrances mêmes, élevés au rang des anciens prophètes ; la récompense des Elie et des Esaïe deviendra la leur. — La leçon κατὰ τὰ αὐτά, *de la même manière*, paraît préférable à la leçon reçue κατὰ ταῦτα, *de cette manière*. On a probablement réuni en un seul mot τὰ et αὐτά. L'imparfait ἐποίουν (*trahaient*) fait ressortir l'habitude. — Le pronom αὐτῶν, *leurs pères*, part de l'idée que les disciples appartiennent déjà à un autre ordre de choses que les persécuteurs. Ce mot *leurs* fait la transition aux malédictions suivantes, adressées aux chefs de l'ordre de choses actuel.

**6.24 Mais malheur à vous, les riches, parce que vous avez reçu votre consolation! 25 Malheur à vous, qui êtes rassasiés maintenant<sup>a</sup>, parce que vous aurez faim! Malheur à vous<sup>b</sup>, qui riez maintenant, parce que vous mènerez deuil et pleurerez! 26 Malheur<sup>c</sup>, quand tous<sup>d</sup> les hommes parleront bien de vous, car c'est de la même manière<sup>e</sup> que leurs pères<sup>f</sup> traitaient les faux prophètes!**

Weiss prétend que ces quatre οὐαί, *malheur!* ne peuvent appartenir au discours authentique de Jésus, par la raison que ceux à qui ils s'adressent n'étaient pas présents, quand Jésus parlait. Mais Jésus ne pouvait-il pas, aussi bien que les prophètes, user de la figure de la prosopopée? Comp. Jacq.5.1 et suiv., où l'auteur s'adresse précisément aux mêmes individus que Jésus. Ces adversaires, qui aiguissent déjà contre lui et ses adhérents le

<sup>a</sup>T. R omet νυν (*maintenant*), avec A D et 10 Mjj. — Ce mol se trouve dans N B L et 6 Mjj.

<sup>b</sup>N B K L S X Ξ omettent υμιν (*à vous*) que lisent A D et 12 Mjj. It.

<sup>c</sup>T. R. lit υμιν (*à vous*) avec D Δ seulement.

<sup>d</sup>Παντες (*tous*) est omis par D L et 5 Mjj.

<sup>e</sup>T. R. lit ταυτα avec N A et 11 Mjj.; B D K R X Ξ Π : τα αυτα.

<sup>f</sup>B omet οι πατερες αυτων

glaiive de la persécution, Jésus les contemple en pensée : ce sont les classes riches et puissantes de Jérusalem, dont les émissaires le suivent pas à pas en Galilée (v. 11). Peut-être aperçoit-il en ce moment même quelques-uns de ces espions dans les rangs les plus reculés de l'assemblée. Ce ne sont pas assurément les riches comme tels qu'il maudit, pas plus qu'il n'a béatifié les pauvres comme tels. Ce sont les riches qui ne sont que riches, c'est-à-dire qui trouvent leur pleine satisfaction dans leur richesse et se refusent à chercher autre chose. Un Nicodème, un Joseph d'Arimatee, que le sentiment de leurs péchés amènera à lui, trouveront ses bras ouverts, aussi bien que le dernier des Israélites. Jésus fait ici de l'histoire, non de la philosophie morale. Il prend le fait tel qu'il se présente à lui dans le moment présent. La classe des riches et des puissants n'est-elle pas celle qui déjà s'oppose ouvertement à sa mission ? Elle s'exclut ainsi elle-même du règne de Dieu. La ruine de Jérusalem n'a que trop littéralement réalisé ces malédictions sorties de la bouche de Jésus en ce jour solennel. — Le  $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$ , *excepté, seulement*, que nous ne pouvons rendre que par *mais* (v. 24), fait des personnages ici désignés une exception relativement aux béatitudes précédentes. — Le terme de *riches* se rapporte à la position sociale ; celui de *rassasiés* au genre de vie ; l'expression : *ceux qui rient*, caractérise la disposition personnelle. A ces expressions s'attachent ici les notions d'avarice, de propre justice, de satisfaction orgueilleuse, de légèreté profane, de tous les sentiments qui caractérisaient les hautes classes en Israël dans ce moment-là. — Le mot  $\nu\tilde{\nu}$ , *maintenant*, que lisent plusieurs Mss. (1<sup>re</sup> proposition), a peut-être été ajouté d'après la seconde, où il se trouve dans tous les documents. Il est mieux à sa place dans celle-ci ; car la notion de *rire* renferme quelque chose de plus passager que celle *d'être rassasié*. — Le terme  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ , *vous avez reçu*, signifie : vous avez entièrement goûté, épuisé (16.25; Matth.6.2,5,16). — Les expressions *la faim, les pleurs*, se sont aussi littéralement réalisées dans la grande catastrophe nationale qui a suivi de près cette malédiction. Mais elles renferment en même temps une allusion aux privations et aux souffrances qui attendent après la mort ces heureux

du siècle. — Dans le v. 26, ce sont particulièrement les pharisiens et les scribes que Jésus veut signaler comme les continuateurs de l'œuvre des faux prophètes. — Ces quatre malédictions seraient incompatibles avec le sens *spirituel* donné par Matthieu aux béatitudes. — Si on les explique par la situation dans laquelle elles ont été prononcées, il n'y a aucune raison de les mettre sur le compte de Luc (*Weiss* et d'autres) ou de les supposer prononcées en un autre temps (*Schanz*). Elles sont le pendant normal des quatre béatitudes telles que Luc nous les a conservées. — Après avoir dit *quels* sont ceux qu'il invite, Jésus déclare à *quoi* il les invite.

2. — Versets 27 à 45 : *Le corps du discours.*

C'est ici la proclamation de la *loi nouvelle*, de l'esprit qui doit présider à la société religieuse que Jésus inaugure en ce moment. La différence du compte-rendu de Luc et de celui de Matthieu ressort d'une manière plus frappante encore dans cette partie que dans la précédente. Dans le premier évangile, l'idée dominante est l'antithèse entre la justice légale et la justice intérieure que Jésus réclame. Il formule lui-même ce thème de son discours dans cette parole (5.20) : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux.* » La loi semblait au premier coup d'œil n'exiger qu'une observation extérieure. Mais pour tout cœur sincère il était évident que par ces commandements le Dieu de sainteté voulait conduire ses adorateurs à une obéissance spirituelle, sans laquelle l'obéissance extérieure n'était plus qu'un vain formalisme. Le dixième commandement le disait assez clairement, quant au décalogue. L'enseignement Israélite aurait eu pour tâche d'expliquer la loi dans ce sens vraiment moral, et de faire remonter le peuple de la lettre à l'esprit, comme avaient cherché à le faire les prophètes. Au lieu de cela, le pharisaïsme s'était plu à amplifier à l'infini l'observance légale, à la déterminer avec l'exactitude la plus minutieuse, et à renchérir sur la lettre, au point de la mettre parfois en contradiction avec l'esprit. Il avait ainsi étouffé la moralité sous la légalité. Comp. [Matth.15.1-20](#) et [Matt.23](#). En face de

cet abus criant, Jésus d'un coup de main hardi creuse jusqu'au fond de la lettre, en dégage l'esprit, et, le déployant dans toute sa beauté, fait tomber à la fois et la lettre, qui n'en était que l'imparfaite enveloppe, et la justice pharisaïque, qui ne reposait que sur l'amplification indéfinie de la lettre. Jésus trouve ainsi le secret de l'abolition de la loi dans le fait même de son réel accomplissement. C'est ce que saint Paul a compris et développé mieux que personne. Qu'avait voulu, en effet, le législateur en formulant la lettre ? Non la lettre, mais l'esprit. La lettre, semblable au calice grossier sous la protection duquel se forme la fleur avec ses organes délicats, n'était qu'un moyen de conserver et de développer le sens intérieur du bien jusqu'au moment où il pourrait s'épanouir librement. Jésus, sur la montagne, donne le signal de cet épanouissement. Et voilà pourquoi cette journée est le pendant de celle du Sinaï. Il oppose la lettre du commandement divin, comprise *comme lettre*, à l'esprit qui y est renfermé, et développe ce contraste, Matthieu ch. 5, dans une série d'antithèses tellement frappantes qu'il n'est pas possible de douter non seulement que tout ce développement soit authentique, mais encore qu'il ait formé le vrai fond, le sujet dominant, le centre du sermon sur la montagne.

Voici l'enchaînement du discours dans Matthieu :

1. Jésus dévoile ce qui manque à la justice pharisaïque, la vérité intérieure (5.13-48).
2. Il juge, d'après le même principe, les trois manifestations positives les plus vantées de cette justice : l'aumône, la prière et le jeûne (6.1-18).
3. Il attaque deux des péchés les plus caractéristiques du pharisaïsme : la cupidité et l'esprit de jugement (6.19-34; 7.1-5).
4. Enfin suivent divers préceptes particuliers sur la prière, la conversion, le faux enseignement religieux, etc., entre lesquels il n'est plus possible de discerner une liaison complètement naturelle.

Tel est le corps du discours dans Matthieu : dans le commencement, un enchaînement serré ; puis une liaison qui devient de plus en plus lâche,



jusqu'au moment où elle cesse tout à fait, et où le discours se transforme en un pur recueil de sentences détachées. Mais l'idée fondamentale est et reste l'opposition entre le formalisme de l'ancienne justice et la spiritualité de la nouvelle.

Dans Luc, le sujet du discours est aussi la loi parfaite de l'ordre nouveau ; mais cette loi est présentée, non sous le rapport *abstrait* et *polémique* de la *spiritualité*, comme dans Matthieu où Jésus a tout du long en vue le pharisaïsme, mais sous la forme *concrète* et *positive* de la *charité*. Voici la marche de cette partie centrale du discours dans Luc :

1. Jésus décrit les *manifestations* pratiques du principe nouveau (v. 27-30) ;
2. puis il *formule* ce principe (v. 31) ;
3. il indique le *caractère* distinctif de la charité, en opposant cette vertu aux sentiments naturels analogues (v. 32-35<sup>a</sup>) ;
4. il en propose le *modèle* et la *source* (v. 35<sup>b</sup> et 36) ;
5. enfin, il montre dans cet amour gratuit, désintéressé, le principe de tout jugement et de tout enseignement religieux salutaire, opposant par là le nouveau ministère qu'il installe sur la terre en la personne de ses disciples, à l'ancien qui disparaît en la personne des pharisiens (v. 37-45).

Au premier coup d'œil, rien de commun, ou à peu près, entre ce corps de discours et celui que nous venons de constater chez Matthieu. Aussi comprend-on, jusqu'à un certain point, l'opinion bizarre de *Schleiermacher*, qui conjecturait que ces deux rédactions émanaient de deux auditeurs, dont l'un avait été placé plus favorablement que l'autre ! Mais pour se rendre compte de la différence apparente des deux thèmes, il suffit de rapprocher le sujet développé chez Luc de celui que Jésus traite dans les deux dernières des six antithèses par lesquelles, Matthieu ch. 5, il caractérise le contraste entre la justice légale et la justice réelle. Dans les v. 38

à 48, Jésus attaque le commentaire pharisaïque de ces deux préceptes de la loi : *œil pour œil...*, et : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Ce commentaire, en appliquant à la *vie privée* la loi du talion, qui n'avait été donnée comme règle que pour *les juges* en Israël, et en déduisant, du mot de *prochain* cette conséquence : « Donc, tu peux haïr celui qui n'est pas ton prochain, c'est-à-dire l'étranger ou ton ennemi, » avait entièrement faussé sur ces deux points le sens de la loi. A ces travestissements Jésus oppose, dans Matthieu, l'immensité et la gratuité parfaite de la charité, telle que l'homme peut la contempler dans le modèle de son céleste bienfaiteur ; puis il identifie cette charité chez l'homme avec la perfection divine elle-même : « Soyez parfaits [par la charité], comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. » Or, c'est précisément à ce moment-là que Luc commence à s'approprier la partie centrale du discours. Ces deux dernières antithèses qui aboutissent, chez Matthieu, à cette pensée suprême (Matt.5.48) : l'homme élevé par l'amour à la perfection divine, fournissent à Luc l'idée dominante du discours, tel qu'il le reproduit, celle de la charité comme loi de la nouvelle vie. Le thème est par là modifié dans la forme, nullement changé dans le fond. Car si, comme le dit saint Paul, Rom.13.10, « la charité est l'accomplissement de la loi, » si la spiritualité parfaite, la ressemblance consommée avec Dieu, c'est la charité, l'accord foncier entre les deux formes du sermon sur la montagne saute aux yeux. Seulement Luc, écrivant pour des païens, a fait abstraction de tout ce qui se rapportait spécialement à l'ancienne loi et aux commentaires pharisaïques, pour ne conserver que ce qui a une portée humaine, universelle, l'opposition entre la charité et l'égoïsme naturel du cœur humain.

De cette relation entre les deux comptes-rendus, il résulte que, quant à l'organisme primitif du discours, en tant que déterminé par le milieu historique, l'opposition au pharisaïsme, Matthieu l'a conservé plus complètement que Luc. Mais cela n'empêche point que, dans le détail, le discours de Matthieu ne renferme beaucoup d'éléments étrangers à cet organisme

primitif, auxquels Luc a de plein droit assigné une place toute différente dans d'autres parties de son évangile. Nous retrouvons ici les deux narrateurs tels que nous les connaissons déjà : Matthieu, conservant plus complètement ce qui a trait au milieu juif, et cela dans un but originellement *didactique* : celui d'exposer l'ensemble de l'enseignement de Jésus sur la *justice du royaume*, et réunissant dans ce but une foule de paroles prononcées par Jésus sur un même sujet en différents temps ; Luc, écrivant davantage en historien, se renfermant plus strictement que Matthieu dans le cadre des paroles prononcées par Jésus dans la situation donnée, mais omettant, en vue de ses lecteurs païens, ce qui ne lui paraît pas convenir à ce milieu. Chacun possède ainsi un genre de supériorité sur l'autre, tout en s'adaptant plus spécialement à son propre milieu.

Et d'abord 1<sup>o</sup> v. 27 à 30 : les *manifestations* de la charité. — Décrire les manifestations de ce principe nouveau qui doit désormais dominer le monde, c'était la manière la plus efficace et la plus populaire d'introduire ce principe dans la conscience des auditeurs. Jésus dépeint d'abord la charité sous sa forme active, la générosité miséricordieuse (v. 27 et 28), puis sous sa forme passive, le support à toute épreuve (v. 29 et 30).

**6.27 Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; 28 bénissez ceux qui vous<sup>a</sup> maudissent<sup>b</sup> ; priez pour<sup>c</sup> ceux qui vous maltraitent.**

Jésus revient ici de ces riches absents auxquels il a crié malheur, à ses auditeurs réels actuellement groupés devant lui. Il faut donc prendre le mot ἀκούουσιν, *qui m'écoutez*, au sens littéral, et non, comme le pensent Weiss, Keil, etc., dans le sens moral d'écouter avec docilité. Ce mot rappelle le v. 17 : « Ceux qui étaient venus ἀκοῦσαι αὐτοῦ, *pour l'entendre*. » On sent cependant qu'il y a ici une solution de continuité. Le comman-

<sup>a</sup>T. R. lit avec E et 7 Mjj. ὑμῖν ; N A B et 9 Mjj. : ὑμας.

<sup>b</sup>T. R. ajoute καὶ (*et*) avec quelques Mnn.

<sup>c</sup>T. R. avec A D et 14 Mjj. lit ὑπερ ; N B L Ξ : περι.

dement de l'amour, qui suit, arrive un peu brusquement. La comparaison avec Matthieu explique sans peine ce hiatus qui frappe à la simple lecture. C'est ici que Jésus a prononcé les six grandes antithèses entre la sainteté du royaume et la justice pharisaïque, toute cette partie que Luc a omise. Il n'a conservé de ce passage fondamental que le côté affirmatif de la dernière antithèse : la loi de la charité illimitée, opposée chez Matthieu à l'autorisation pharisaïque de haïr tout, ce qui ne paraît pas mériter le titre de prochain. Il y a même dans cette forme : *Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez*, comme un écho des antithèses de Matthieu : « Vous avez entendu... , mais moi je vous dis. » De Wette et Meyer établissent ainsi la relation avec ce qui précède : « Mais malgré ces malédictions que je prononce sur les riches, vos persécuteurs, je vous commande non de les haïr, mais de les aimer. » Mais rien ne conduit à identifier les ennemis que Jésus ordonne d'aimer avec les riches dont il a parlé. Le précepte de l'amour est donné par rapport aux ennemis de toute catégorie. C'est la loi nouvelle que Jésus proclame de la manière la plus générale, dans Luc comme dans Matthieu avec lequel il se rencontre ici de nouveau.

On doit se représenter les paroles des v. 27 et 28 prononcées avec une sorte d'enthousiasme. C'est le paroxysme de l'amour que Jésus énonce ici. « A chaque manifestation de haine n'ayez à opposer qu'une nouvelle manifestation d'amour. Aimez ! Aimez ! Vous n'aimerez jamais trop ! » Le terme d'*aimer* désigne le principe nouveau dans son essence ; c'est le thème de tout le passage. Suivent les manifestations de ce sentiment, en actes d'abord (*faire du bien*), puis en paroles (*bénir*) ; enfin la manifestation suprême qui est à la fois acte et parole (*prier pour*). Ces manifestations de l'amour correspondent à celles de la haine qui les provoque : ἔχθρα, *haine*, le mouvement intérieur ; (μισεῖν, *avoir en horreur*, les actes ; καταρᾶσθαι, *maudire*, les paroles. Ἐπηρεάζειν (probablement de ἐπί et ἄρρεσθαι, *s'élever contre*) est le pendant de l'intercession. Jésus demande donc ici plus que ce qui paraît à l'égoïsme naturel la vertu suprême : ne pas rendre mal pour

mal. Il exige de ses disciples, selon l'expression de saint Paul (Rom.12.21), de *surmonter le mal par le bien*. Jésus n'indique pas encore la source où ses disciples puiseront ce mouvement d'âme tout nouveau : la charité divine déployant ses richesses de pardon envers un monde rebelle et hostile (Rom.5.8-10). — Dans le parallèle de Matthieu, les deux propositions moyennes ont probablement été importées de Luc.

Après les manifestations de l'amour qui agit, celles de l'amour qui supporte, le μακροθυμεῖν, complément du χρηστεύεσθαι (1Cor.13.4) :

**6.29 A celui qui te frappe sur<sup>a</sup> la joue, présente aussi l'autre; et n'empêche pas celui qui te prend ton vêtement, de prendre aussi ta tunique. 30 A<sup>b</sup> quiconque<sup>c</sup> te demande, donne, et ne redemande pas à celui qui te prend ce qui est à toi.**

Le cœur naturel croit avoir fait beaucoup en respectant le droit du prochain; il ne s'élève point jusqu'à l'idée de sacrifier son droit propre. Jésus trace ici le tableau d'une charité qui semble ignorer son droit et ne voit aucune limite au don d'elle-même. Il déploie cet idéal sublime dans les traits les plus concrets et sous les formes les plus paradoxales. Pour expliquer ces paroles difficiles, *Olshausen* a prétendu qu'elles ne s'appliquaient qu'aux relations des membres du royaume de Dieu entre eux, et non à celles des chrétiens avec le monde. Mais Jésus supposerait-il parmi les siens des batteurs et des voleurs? Ou bien l'on a dit que ces préceptes n'exprimaient qu'une condamnation énergique de la vengeance (*Calvin*), que c'étaient des hyperboles (*Zwingle*), une peinture de la disposition générale que le chrétien doit réaliser dans chaque cas particulier, selon ce que permet l'intérêt de la gloire de Dieu et du salut du prochain (*Tholuck*); ce qui revient à l'idée de saint *Augustin*, que ces préceptes concernent la *præparatio cordis*, plutôt que l'*opus quod in aperto fit*. Sans nier ce qu'il y a

<sup>a</sup> N D : εις την au lieu de επι την.

<sup>b</sup> T. R. avec A D et 12 Mjj. lit παντι δε; N B et 4 Mjj. omettent δε.

<sup>c</sup> N B omettent τω après παντι, que lit T. R. avec tous les autres Mjj.

de vrai dans ces explications, nous croyons qu'elles n'atteignent pas entièrement l'idée. Voici, je pense, ce que Jésus veut dire : *Quant à elle-même*, la charité ne doit pas connaître de limites à son abnégation. Quand elle met un terme à ses concessions, ce n'est donc point parce qu'elle est à bout d'elle-même ; elle est sans bornes, comme Dieu, dont elle constitue l'essence. Sa limite, si elle en a une, est semblable à celle que le beau se trace à lui-même ; elle provient, non du dehors, de l'idée de son droit, mais du dedans. C'est par charité que le disciple de Jésus cède, quand il cède ; c'est par charité qu'il résiste, quand il résiste. LA CHARITÉ N'A PAS D'AUTRE LIMITE QUE LA CHARITÉ ELLE-MÊME. — Jésus nous montre cet abandon absolu du moi réalisé quant à la personne, quant au vêtement, et quant à la propriété. Σιαγών ne signifie pas proprement, comme on traduit d'ordinaire, *la joue* (παρειά), mais la *mâchoire* ; dans ce sens, le coup donné n'est pas un soufflet, mais un coup de poing. Il s'agit par conséquent d'un acte de violence, plutôt que de mépris. — Au sacrifice complet de sa personne, le disciple ajoutera naturellement celui du vêtement. Comme ἱμάτιον désigne le vêtement de dessus et χιτῶν celui de dessous, la tunique, qui est immédiatement sur la peau, il paraît bien qu'il s'agit ici d'un acte de violence, d'un vol opéré de vive force ; le voleur arrache d'abord l'habit de dessus. Matthieu présente l'ordre inverse : « Celui qui veut l'ôter *la tunique*, abandonne-lui aussi *l'habit*. » C'est qu'il s'agit chez lui d'un procédé juridique (*si quelqu'un veut plaider avec toi*). Le créancier commence par s'emparer de la tunique, qui est moins précieuse ; puis, s'il n'est pas suffisamment payé, il réclame l'habit de dessus. Cette forme juridique est en rapport, chez Matthieu, avec l'article du code mosaïque que Jésus vient de citer : *œil pour œil, dent pour dent*. C'est donc Matthieu qui paraît avoir conservé la teneur primitive de ce passage. Mais comment admettre que si Luc avait eu sous les yeux l'écrit de Matthieu ou le document dont s'est servi l'auteur de cet évangile, il eût substitué une intuition toute différente à celle de son devancier ?

Verset 30. Autre forme de la même pensée. Le chrétien, *quant à lui*, ne refuse rien, ne réclame rien. Si donc il fait l'un ou l'autre de ces actes, c'est encore par charité. Ce sentiment règle ses refus, comme ses dons, le maintien aussi bien que le sacrifice de ses droits. Comp. [Jean.23.22-23](#).

2° Après avoir décrit les applications du principe nouveau, Jésus en donne la *formule*. v. 31 :

**6.31 Et comme vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi<sup>a</sup> faites-leur pareillement.**

Καί, *et*, peut se rendre ici par : *en un mot*. Le cœur naturel dit, avec les rabbins : « Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas au prochain. » Mais la charité seule dit selon le précepte de Jésus : « Tout ce que tu désires pour toi-même, fais-le au prochain. Traite en tout ton prochain comme un second toi-même. » Il est clair que Jésus ne veut parler que des désirs raisonnables et vraiment salutaires. Ses disciples sont censés n'en pouvoir former d'autres pour eux-mêmes. Dans Matthieu, ce précepte se trouve au ch. 7, vers la fin du discours, entre une exhortation à la prière et un appel à la conversion, par conséquent sans liaison naturelle avec ce qui suit et ce qui précède. *Tholuck* préfère, malgré cela, la place qu'il occupe dans Matthieu. Il envisage cette parole comme un résumé de tout le discours (p. 498). Mais n'est-il pas manifeste qu'elle se rattache plus naturellement à une série de préceptes sur la charité qu'à une exhortation à la prière ?

3° v. 32-35<sup>a</sup>. *Le caractère propre* du vrai amour, le désintéressement :

**6.32 Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Car les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment. 33 Et<sup>b</sup> si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en saura-t-on ? Car<sup>c</sup> les pécheurs aussi en font autant. 34 Et si vous prêtez<sup>d</sup> à ceux de qui**

---

<sup>a</sup>B omet και (*aussi*).

<sup>b</sup>Ν B lisent γαρ entre και et εαν (*car aussi si*).

<sup>c</sup>Ν B Λ omettent γαρ (*car*).

<sup>d</sup>Ν B Ξ lisent δανισητε au lieu de δανειζητε.

vous espérez recevoir<sup>a</sup>, quel gré vous en saura-t-on ? Car<sup>b</sup> les pécheurs aussi prêtent aux pécheurs, afin de recevoir le même service. 35 Mais aimez vos ennemis, et faites-leur du bien, et prêtez sans rien<sup>c</sup> espérer. Et votre récompense sera grande ; et vous serez fils du<sup>d</sup> très Haut, parce qu'il est bon envers les ingrats et les méchants.

L'amour humain cherche un objet qui lui soit homogène et duquel il puisse au besoin obtenir un retour. Il a toujours quelque chose d'intéressé. L'amour nouveau que Jésus inaugure sera complètement gratuit, désintéressé. C'est pourquoi il pourra embrasser même l'objet le plus opposé à sa nature. Χάρις : la faveur que l'on s'attire de la part de Dieu ; dans Matthieu : τίνα μισθόν, *quel sujet de récompense ?* Ἀπολαμβάνειν τὰ ἴσα peut signifier soit *retirer le capital prêté*, soit *recevoir un jour le même service*. La préposition ἀπό pourrait parler en faveur du premier sens. Mais les alex. lisent le simple λαβεῖν ; et l'égoïsme caché dans cette conduite ressort certainement mieux dans le second sens : ne prêter qu'à ceux dont on espère qu'ils vous prêteront à leur tour. C'est un habile calcul ; c'est l'égoïsme s'accordant instinctivement avec la loi du talion, l'utilitarisme se présentant pour recueillir les fruits de l'ordre moral. Quelle fine ironie dans ce tableau ! Quelle critique de la bonté naturelle ! Le principe nouveau d'une charité entièrement gratuite se détache dans toute sa beauté sur ce fond obscur de la bienfaisance ordinaire. cette forme paradoxale que Jésus donne à ses préceptes, ne permettra jamais à une morale relâchée de tenter de les affaiblir. — Πλήν (v. 35) : « Ce faux amour écarté, il ne reste pour vous, mes disciples, que ceci. » — Ἀπελπίζειν signifie proprement : *désespérer*. Meyer prétend appliquer ici ce sens : « ne désespérant point de la rémunération dans l'économie à venir. » Mais comment concilier avec ce sens l'objet μηδέν, *rien*, et l'antithèse du v. 34 ? Le sens que

<sup>a</sup> N B L Ξ : λαβεῖν au lieu d'απολαβεῖν.

<sup>b</sup> N B L Ξ omettent γαρ (*car*).

<sup>c</sup> N Ξ Π lisent μηδενά (*personne*) au lieu de μηδέν (*rien*).

<sup>d</sup> T. R. lit του devant υψιστου avec quelques Mnn.



donne la traduction syriaque, lisant avec le *Sinait.* μηδένα, *personne* : « ne désespérant personne par un refus, » est grammaticalement inadmissible. Il ne reste qu'à donner au ἀπό de ἀπελπίζειν le sens qu'avait déjà cette préposition dans ἀπολαβεῖν : « n'espérant rien en retour de la part de celui qui vous demande. »

4° v. 35<sup>b</sup> et 36. *Le modèle et la source* de la charité que Jésus vient de dépeindre :

**6.36 Soyez<sup>a</sup> miséricordieux, comme<sup>b</sup> votre Père est miséricordieux.**

Après avoir rappelé l'amour que les siens doivent surpasser, celui de l'homme naturellement égoïste, Jésus leur montre quel est celui qu'ils doivent égaler, l'amour divin, source de tout amour gratuit et désintéressé. La promesse d'une récompense ne peut contredire le désintéressement parfait dont Jésus vient de faire le caractère essentiel de l'amour. Et en effet, la récompense annoncée n'est point un salaire étranger au sentiment récompensé, le prix d'un mérite ; c'est ce sentiment lui-même arrivé à sa perfection, la pleine participation à la vie et à la gloire du Dieu qui est amour. — *Καί* : *et en effet*. Cet amour désintéressé, par lequel nous devenons semblables à Dieu, nous élève au glorieux état de ses fils et de ses héritiers, semblables à Jésus lui-même. La septième béatitude dans Matthieu : « *Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés enfants de Dieu,* » est peut-être une sentence générale tirée de cette parole. — Si les ingrats et les méchants sont l'objet de l'amour divin, c'est que cet amour est compatissant (οἰκτίρμων, v. 36). Dieu voit dans le méchant le malheureux, tandis que notre dureté naturelle cherche toujours le méchant dans le malheureux. [Matth.5.45](#) rend cette même idée sous une forme entièrement différente : « *Parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et pleuvoir sur les justes et sur les injustes.* » Comment ces deux formes proviendraient-elles du même document ? Si Luc eût connu cette parole admirable de

<sup>a</sup>⋈ B D L Ξ It. omettent οὖν (*donc*) que lit T. R. avec A et 13 Mjj. Syr.

<sup>b</sup>⋈ B L Ξ omettent καὶ (*aussi*) que lit T. R. avec A D et 14 Mjj. Syr.

Matthieu, l'eût-il supprimée ? Matthieu termine aussi ce développement par une sentence générale analogue à celle de Luc (v. 36) : « *Soyez donc parfaits, comme voire Père dans les deux est parfait.* » Les deux formes correspondent exactement à la différence entre les deux corps du discours chez les deux évangélistes. Matthieu a parlé de la justice intérieure, c'est-à-dire de la *perfection* (à laquelle on parvient par la charité) ; Luc a parlé de la *charité* (l'élément essentiel de la perfection ; comp. Col.3.14). Ici se termine la première partie du discours, comprenant l'exposé de la disposition qui doit régner dans le cœur de tous les membres du nouvel ordre de choses. Jésus a eu en vue dans cet exposé toute la multitude qui l'entourait. Dès maintenant il paraît s'adresser plus spécialement à ceux qui se sont déjà déclarés ses adhérents, ses nombreux disciples et les apôtres récemment choisis. Car il s'agit de la manière de diriger les autres dans la voie du bien. Comme dans la première partie Jésus avait stigmatisé le caractère ostentatoire de la justice pharisaïque, ainsi il stigmatise ici le caractère hautain de l'enseignement des scribes. Seulement cette relation antithétique ressort, ici encore, chez Luc moins ostensiblement que dans Matthieu.

5° *L'amour, principe de toute action morale bienfaisante sur le monde* : Versets 37 à 45. — Les disciples de Jésus ne sont pas seulement appelés à pratiquer eux-mêmes le bien ; ils ont mission de le faire triompher sur la terre. Ils sont, comme le dit Jésus dans Matthieu immédiatement après les béatitudes, *la lumière du monde, le sel de la terre*. Or, cette action salutaire, ils ne peuvent l'exercer que par l'amour, qui se manifeste soit sous la forme de l'abstention (v. 37-42), soit sous celle de l'action (v. 43-45). Avant tout, l'amour s'abstient *de juger*.

**6.37 Et ne jugez pas, et<sup>a</sup> vous ne serez pas jugés;<sup>b</sup> ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés; renvoyez absous, et vous serez renvoyés absous. 38 Donnez, et il vous sera donné; on vous donnera**

<sup>a</sup>A D Λ. : ινα μη, au lieu de και ου μη.

<sup>b</sup>ℵ B et 4 Mjj. lisent και (et) qu'omet T. R. avec A C D et 10 Mjj.

**dans votre sein une mesure bonne, pressée<sup>a</sup>, remuée, débordante; car de la mesure<sup>b</sup> dont vous mesurez, on vous mesurera en retour<sup>c</sup>.**

On envisage ordinairement ce précepte comme un développement de la loi de la charité, et l'on ne fait commencer la seconde partie du discours qu'avec le v. 39. C'est là une erreur qui a de graves conséquences pour l'intelligence de tout ce qui suit. Il ne s'agit nullement ici du pardon des *offenses* personnelles, comme manifestation de la charité, mais du jugement miséricordieux sur les péchés d'autrui en général. Jésus a en vue le jugement dur et hautain que les scribes et pharisiens s'arrogeaient le droit d'exercer en Israël, et qui était plus nuisible qu'utile, comme on pouvait le constater par l'effet produit sur les péagers et autres personnes de ce genre (5.30; 15.28-30). Quant au v. 39, voir à ce verset. — *Καί* indique la transition à un nouveau sujet analogue : *Et aussi*. *Κρίνειν*, *juger*, n'est point l'équivalent de *condamner*; c'est, en général, se poser en appréciateur de la valeur morale d'autrui. Mais, comme là où règne cette disposition, le jugement s'exerce ordinairement dans un esprit peu bienveillant, ce mot est certainement employé ici dans un sens défavorable. Il est renforcé par le terme suivant : *condamner*, condamner impitoyablement et sans tenir compte des motifs d'indulgence. *Ἀπολύειν*, *absoudre*, ne se rapporte point au pardon d'une offense personnelle; c'est l'empressement de l'amour à trouver le prochain innocent plutôt que coupable, à l'excuser plutôt qu'à le condamner. Le Seigneur n'interdit point toute appréciation morale de la conduite du prochain, ce qui contredirait beaucoup d'autres paroles, par ex. 1Cor.5.12 : « *N'est-ce pas à vous de juger ceux du dedans ?* » Il y a un jugement inspiré par l'amour, c'est le vrai (v. 42<sup>b</sup>). Ce que Jésus veut bannir de la société de ses disciples, c'est l'*esprit* de jugement, le jugement pour le malin plaisir de juger. La récompense promise : *n'être pas jugé, condamné, être*

<sup>a</sup>T. R. lit 2 fois *καί* (*et*) avec A C et autres Mjj. ; omis la première fois par B L It. ; la seconde par B D L Ξ It.

<sup>b</sup>T. R. avec A C et 13 Mjj. lit *τω γαρ αυτω μετρω ω* ; B D L Ξ : *ω γαρ μετρω*.

<sup>c</sup>B P : *μετρηθησεται* (*on vous mesurera*) au lieu de *αντιμετρηθησεται* (*on vous mesurera en retour*).

*renvoyé absous*, peut se rapporter à ce monde ou à l'autre, à la conduite des hommes ou à celle de Dieu. Le second sens est plus naturel, il s'impose de lui-même dans le précepte suivant. — C'est probablement d'ici qu'a été tirée la cinquième béatitude de Matthieu : « *Heureux les miséricordieux ; car ils obtiendront miséricorde.* »

A la disposition d'absoudre les accusés se rattache naturellement celle de *donner*, c'est-à-dire de rendre service à tous, même aux plus grands pécheurs. Cette idée n'est introduite ici qu'accessoirement. Il y a de l'émotion dans ces impératifs qui se succèdent, et une remarquable surabondance d'expression dans la promesse. Quelqu'un a dit : « Donnez à Dieu plein votre main, et il vous donnera plein la sienne. » Le sentiment de cette munificence infinie de Dieu s'exprime avec force dans l'accumulation des épithètes. — La *mesure*, à laquelle Jésus fait allusion, est celle des objets solides (*pressée, secouée*) ; l'épithète : *débordante*, n'a rien de contraire à cette image. — L'expression : *dans votre sein*, se rapporte à la forme du vêtement oriental, qui permet de serrer les objets dans le large pli formé, en guise de poche, au-dessus de la ceinture (Ruth.3.15). — Le sujet pluriel de δώσουσιν, *donneront*, correspond à notre pronom indéfini *on* ; il désigne les instruments de la libéralité divine, quels qu'ils soient (12.20,48). — Ce précepte se retrouve, à peu près dans les mêmes termes, Matth.7.1 et suiv., immédiatement après une exhortation à la confiance en la Providence et avant une invitation à la prière, ainsi dans un contexte complètement brisé. Tout se lie au contraire parfaitement chez Luc.

**6.39 Or il leur dit<sup>a</sup> aussi une parabole : Un aveugle peut-il conduire un aveugle ? Ne tomberont-ils pas tous deux dans une fosse ? 40 Le disciple n'est pas au-dessus de son<sup>b</sup> maître, mais tout<sup>c</sup> disciple accompli sera comme son maître.**

<sup>a</sup>N B C D et 4 Mjj. lisent και après δε (*or il leur dit aussi*).

<sup>b</sup>N B D et 3 Mjj. omettent αυτου (*son*).

<sup>c</sup>N omet πας (*tout*).

Ce n'est nullement ici le commencement d'une nouvelle partie du discours (*Meyer*), de la seconde (*Weizsäcker, Weiss, Keil*) ou de la troisième (*Hofmann*); il n'y a pas non plus solution de continuité avec ce qui précède (*Bleek, Holtzmann, Schanz*). La formule εἶπε δέ ou εἶπε δὲ καί, *or il dit* ou *il dit aussi*, bien loin d'indiquer le commencement de quelque chose de nouveau, lie étroitement ce qui suit à ce qui précède, en annonçant une réflexion générale propre à mettre dans tout son jour ce qui vient, d'être énoncé (voir à 6.37), L'image d'un *aveugle* conduisant un autre *aveugle* a évidemment le même sens que celle d'un homme qui, ayant une *poutre* dans l'œil, veut enlever un *fétu* de l'œil de son frère (v. 41). Or comment méconnaître la liaison entre cette dernière image et la manie de juger que vient de condamner le Seigneur, v. 37 et 38 ? La prétention de corriger le prochain, sans se corriger soi-même, est précisément le trait saillant de l'esprit de jugement. Tout le morceau v. 37-42 ne forme donc qu'un enseignement parfaitement suivi. Jésus oppose le jugement normal et salutaire qu'il attend de ses disciples et qui suppose le jugement sévère de soi-même, au jugement malfaisant qu'exerçaient en Israël les pharisiens, sévères envers les autres et tout infatués d'eux-mêmes. Ceux-ci n'arrivaient par là qu'à faire des disciples aptes à la même perdition qu'eux ! Jésus prie ses disciples de ne pas renouveler de tels chefs-d'œuvre dans l'ordre de choses qu'il va fonder. Comme les passages [Matth.15.14](#); [23.15-16](#) présentent ces mêmes paroles expressément, adressées aux pharisiens, nous ne nous trompons pas en leur appliquant ici cette image. — Ὁδηγεῖν, *montrer le chemin*, réunit les deux notions de corriger et d'instruire. L'élève d'un maître pharisien ne pourra que tomber avec lui dans la même hypocrisie. Car (v. 40), dans le cas le plus favorable, il ne pourra que l'égaliser, non le surpasser. Voilà ce qui arrivera au peuple tout entier, s'il demeure sous la direction pharisaïque. Plus il se perfectionnera à l'école de pareils maîtres, plus il se rapprochera... de la perdition ! La sentence proverbiale v. 40<sup>a</sup> est employée, [Matth.10.24-25](#) et [Jean.15.20](#), dans ce sens : Les serviteurs de Jésus ne doivent pas s'attendre à être *traités mieux* que que leur Maître. [Luc.22.27](#) et [Jean.13.16](#), elle est

appliquée à l'*humilité* qui sied au serviteur d'un pareil maître. On voit que Jésus faisait de ces maximes générales des applications diverses. — Quoi qu'en disent les exégètes modernes, le contexte de Luc est donc absolument irréprochable.

**6.41 Et pourquoi regardes-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère ? et tu ne remarques pas la poutre qui est dans le tien ! <sup>42</sup> Ou<sup>a</sup> comment peux-tu dire à ton frère : Mon frère, permets que j'ôte le fétu qui est dans ton œil ? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et tu verras clair alors, pour ôter le fétu qui est dans l'œil de ton frère !**

Pour corriger utilement autrui, il faut commencer par se corriger soi-même. Hors de là, tout jugement est le fruit de la présomption et de l'aveuglement, non de l'amour. — Le *fétu*, brin de paille qui s'est glissé dans l'œil, représente un défaut d'importance secondaire. Une *poutre* dans l'œil est une image dont le ridicule sert à peindre le procédé risible d'un homme qui, saturé d'avarice, d'orgueil, de vices odieux, prétend faire l'éducation morale de son prochain moins vicieux que lui. *Mon frère* : le ton de la sollicitude douceuse. Réponse : *hypocrite* ! Si c'était la haine du mal qui animait ce juge-là, ne commencerait-il pas à la manifester par le jugement rigoureux de lui-même ? — On entend ordinairement le διαβλέψεις dans ce sens « Tu pourras *penser à, pourvoir à...* » Mais est-il possible, dans ce contexte, de faire abstraction du sens propre de βλέπειν, *voir* ? Le rapport entre ἔχβαλλε, *ôte*, et διαβλέψεις, *tu verras*, prouve le contraire : « Ote..., et alors tu verras clair pour... » Le verbe διαβλέπειν, *voir au travers, voir distinctement*, ne se trouve que dans ce passage et dans le parallèle de Matthieu, dans tout le N. T. On a voulu démontrer par là que les deux évangélistes employaient un même document grec. Mais des expressions caractéristiques, telles que celles-là, doivent sans doute leur origine à la première reproduction de la tradition orale en langue grecque ; le précepte avait pris alors une forme fixe, dont certains traits sont demeurés dans

---

<sup>a</sup>B omet η, (ou) ; N : πως δε.

l'évangélisation et ont passé de là dans nos synoptiques.

Dans les v. 43 à 45, l'idée *d'enseignement*, qui apparaissait déjà au v. 40, se substitue tout à fait à celle de *jugement* avec laquelle elle est en rapport étroit. Reprendre le mal et enseigner le bien ne sont que les deux côtés d'une même fonction.

**6.43 Car un bon arbre ne produit pas de mauvais fruit; et en retour<sup>a</sup> un mauvais arbre ne produit pas de bon fruit. 44 Car chaque arbre se reconnaît à son propre fruit; on ne recueille pas sur des épines des figues, et sur des ronces on ne récolte pas du raisin. 45 L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor de son<sup>b</sup> cœur, et l'homme mauvais<sup>c</sup> tire de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur<sup>d</sup>; car de l'abondance de son cœur parle sa bouche.**

Il y a une condition pour que notre parole ait une bonne influence sur le prochain, c'est que nous soyons bons nous-mêmes. Autrement le cœur impénitent, inconverti, non sanctifié, percera à travers tous les appels à la repentance, à la conversion et à la sanctification. Les *fruits* de l'arbre sont, dans ce passage, les fruits de notre travail chez les autres. L'homme orgueilleux prêchera sans succès l'humilité, l'homme égoïste la charité; la vertu intérieure manquera à cet enseignement. *L'arbre gâté* (σαπρόν) est celui qui a la maladie du chancre, et dont les sucs sont incapables de produire des fruits savoureux. — La liaison de v. 43 à 44 est celle-ci : « *Ce fait est si vrai* que chacun conclut, sans hésiter, de l'espèce d'un arbre à son fruit. » — On voit souvent en Palestine, derrière les haies d'épines et de ronces, des figuiers tout enguirlandés des jets grimpants de ceps de vigne<sup>e</sup> — Le v. 45 formule le principe général sur lequel repose tout ce qui précède.

<sup>a</sup> N B L  $\bar{\Xi}$  lisent : ουδε παλιν; T. R. avec A C et 13 Mjj. It. Syr. omettent παλιν (*en retour*).

<sup>b</sup> N B omettent αυτου (*son*).

<sup>c</sup> N B D L lisent ο πονηρος; (*le mauvais*); T. R. avec A C et 13 Mjj. ajoute ανθρωπος (*l'homme*).

<sup>d</sup> T. R. lit avec A C et 12 Mjj. Syr. : θησαυρου της καρδιας αυτου (*du trésor de son cœur*); N B D L  $\bar{\Xi}$  omettent ces mots.

<sup>e</sup> Konrad Furrer, *Die Bedeutung der biblischen Geographie fur die bibl. Exégèse*, p. 34.

La parole est la communication la plus immédiate de l'être. Un homme veut-il réformer les autres par sa parole, qu'il se réforme intérieurement lui-même ! Jésus n'a déposé dans sa parole le principe de la transformation du monde que parce qu'il a été lui-même l'homme parfaitement bon. A ses disciples de continuer son œuvre par cette méthode, contrepied de celle des pharisiens. — Un passage analogue se trouve dans Matthieu, à la fin du sermon sur la montagne (7.15-20). Là Jésus exhorte ses auditeurs à se garder des faux prophètes, qui se trahissent comme tels par leurs mauvais fruits. Ces faux prophètes peuvent bien être, dans ce précepte comme dans celui de Luc, les pharisiens (comp. notre v. 26). Mais leurs *fruits* sont certainement, chez Matthieu, leurs propres œuvres morales, leur orgueil, leur avarice, leur hypocrisie, et non les effets produits par leur ministère, comme dans Luc. En échange, nous trouvons dans [Matth.12.33-35](#) un passage tout semblable au nôtre, quant au sens. Ici, les *fruits* de l'arbre sont évidemment, comme dans Luc, les paroles elles-mêmes, bonnes ou mauvaises par leur nature et leur action. Ne résulte-t-il pas de là que c'est ce morceau qui est le vrai parallèle du nôtre, et que celui que Matthieu a introduit dans le sermon sur la montagne est une importation provenant probablement de ce que la même image (celle des arbres et des fruits) avait été employée par Jésus dans les deux cas ?

Jésus s'est élevé par degrés des conditions élémentaires de la vie chrétienne à cette vie elle-même, il en a décrit les manifestations (v. 27-30), le principe, le caractère propre et le modèle (v. 31-36), enfin l'action sur le monde (v. 37-45). De ses disciples renouvelés par l'amour, il veut faire les régénérateurs du genre humain. Il ne lui reste plus qu'à clore ce discours d'inauguration.

3. — Versets 46-49 : *La sanction.*

C'est ici, si l'on peut ainsi dire, la péroraison. Le Seigneur recommande aux siens, au nom de leur propre intérêt, la mise en pratique fidèle du nouveau principe de conduite qu'il vient de poser, et auquel ils adhèrent



par l'intelligence.

**6.46 Mais pourquoi m'appellez-vous : Seigneur, Seigneur ! et ne faites-vous pas ce que je dis ?**

Cette parole prouve que Jésus était déjà reconnu par une partie considérable de cette foule comme Seigneur, mais que déjà alors il aurait voulu trouver chez plusieurs de ceux qui le saluaient de ce titre une fidélité plus scrupuleuse à la loi de la charité ; ainsi chez Judas et même chez les autres apôtres. Cet avertissement se lie à ce qui précède, par cette idée : « Dans l'économie qui commence, n'imites pas l'hypocrisie ou l'inconséquence des scribes et des pharisiens dans celle qui finit. Tout en adorant Jéhova, ils transgressent sa loi ; n'en agissez pas ainsi avec ma parole. » La même idée se retrouve dans Matthieu, à l'endroit correspondant du sermon sur la montagne (Matth.7.21 et suiv.), mais sous la forme abstraite et sentencieuse que nous avons déjà observée dans les béatitudes : « *Tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux.* » — Dans ce passage de Matthieu, Jésus se donne implicitement pour le Messie et le juge suprême. Le même sentiment s'exprime dans le : *Seigneur, Seigneur*, de Luc.

**6.47 Quiconque vient à moi et entend mes paroles et les pratique, je vous montrerai à qui il est semblable. 48 Il est semblable à un homme qui bâtit une maison, qui a creusé et creusé profond, et qui a posé le fondement sur le roc. Et une trombe ayant éclaté, le torrent a heurté contre cette maison-là et il n'a pu l'ébranler, parce qu'elle avait été bien bâtie<sup>a</sup>. 49 Mais celui qui a entendu mes paroles et qui ne les a pas pratiquées, est semblable à un homme qui a bâti une maison sur la terre, sans fondement. Le torrent a heurté contre cette maison-là, et aussitôt elle a croulé<sup>b</sup> ; et la ruine de cette maison-là a été grande.**

<sup>a</sup> N B L Ξ lisent *δια το καλως οικοδομησθαι αυτην* (parce qu'elle avait été bien bâtie) ; T. R. avec A C D et 12 Mjj. : *τεθεμελιωτο γαρ επι την πετραν* (car elle avait été fondée sur le roc).

<sup>b</sup> T. R. avec A C et 12 Mjj. lit *επεσεν* ; N B D L R Ξ : *συνεπεσεν*.

Les deux évangélistes se rencontrent dans cette comparaison finale. Il y a sur les terrains en pente qui entourent le lac de Génézareth des coteaux où une couche de terre (γῆ, Luc) ou de sable (ἄμμος, Matthieu) peu épaisse recouvre le rocher. L'homme prudent creuse à travers ce terrain meuble, et creuse même profond (ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε), jusqu'au roc, sur et dans lequel (ἐπὶ avec l'accusatif) il pose le fondement. L'homme imprudent bâtit sur le sol extérieur tel quel. — Luc ne mentionne qu'une seule raison de destruction, la trombe (πλήμμυρα), qui éclate au sommet de la montagne et forme ces torrents qui entraînent la couche de terre et de sable et avec elle les édifices non fondés sur le roc. Matthieu ajoute l'ouragan (ἄνεμοι), qui accompagne ordinairement ces grandes perturbations atmosphériques, et qui ébranle par en-haut l'édifice tandis que le torrent le mine par dessous. Il y a des différences trop nombreuses, quoique pour la plupart insignifiantes, entre ces deux tableaux de Matthieu et de Luc, pour qu'ils puissent être empruntés au même document. — Bâtir sur la terre, c'est accueillir la volonté du Seigneur uniquement dans son intelligence, cette partie la plus superficielle et la plus impersonnelle de notre moi, tout en lui fermant sa conscience et en lui refusant l'acquiescement de la volonté, de l'élément vraiment personnel en nous. L'épreuve de notre édifice spirituel a lieu par la tentation, par la persécution et enfin dans le jugement divin. Sa chute se consomme par l'infidélité, ici-bas, et par la condamnation, là-haut. — La leçon alex. : *parce qu'elle avait été bien bâtie* (v. 48), doit être préférée à celle du T. R. : *car elle avait été fondée sur le roc*, qui est tirée de Matthieu. — Une âme perdue, une seule, c'est une *grande ruine* aux yeux de Dieu ! Voilà la solennelle pensée sous l'impression de laquelle Jésus laisse ses auditeurs en terminant ce discours. Chacun d'eux, à l'ouïe de cette dernière parole, entend en quelque sorte le fracas de cet édifice qui s'écroule et doit se dire : Ce désastre sera le mien, si je suis inconséquent ou hypocrite.

Comme l'a bien vu *Weizsäcker*, le sermon sur la montagne est donc *l'inauguration de la loi nouvelle*. La marche du discours d'après les deux documents est celle-ci : Jésus s'adresse à ses auditeurs comme appartenant à la classe de gens qui, déjà d'après l'Ancien Testament, a le plus besoin des dédommagements célestes. Les traitant en disciples, soit qu'ils se fussent déjà attachés ostensiblement à lui, soit en leur qualité d'auditeurs volontaires, il fait de cet auditoire improvisé le représentant de l'ordre nouveau, et promulgue devant ce nouvel Israël le principe de la loi parfaite. Puis, substituant ses disciples aux docteurs de l'ancienne économie, il leur indique la condition à laquelle leur parole accomplira dans le monde l'œuvre de saint renouvellement à laquelle il les appelle. Il les presse enfin, au nom de ce qu'ils ont de plus précieux, de remplir cette mission en mettant leur vie d'accord avec leur profession, afin que l'épreuve du jugement ne tourne pas à leur ruine. Que manque-t-il à l'unité et à la gradation de ce discours ? Comment *Weizsäcker* peut-il dire que les préceptes dans le compte-rendu de Luc sont en grande partie juxtaposés, sans liaison, détachés de leur contexte naturel ?<sup>a</sup> C'est bien plutôt chez Matthieu, comme du reste *Weizsäcker* le reconnaît aussi, que nous trouvons des éléments étrangers intercalés dans la contexture du discours. On les discerne sans peine ; car ils en interrompent la suite, et l'association d'idées qui a occasionné l'intercalation est aisée à discerner. Ainsi : [Matt.5.23-26](#), la réconciliation (à l'occasion de la haine et du meurtre) ; [Matt.5.29-30](#), un précepte qui se retrouve ailleurs dans Matthieu lui-même ([Matt.18.8-9](#)) ; [Matt.5.31-32](#) (passage qui se retrouve [Matt.19.3-9](#)) ; [Matt.6.7-15](#), l'oraison dominicale, interruption évidente dans la tractation des trois principales vertus pharisaïques (l'aumône, v. 2-4 ; la prière, v. 5-6 ; le jeûne, v. 16-18) ; [Matt.6.24](#) (sinon même depuis 19) à 34, morceau sur la Providence (à l'occasion de l'avarice des pharisiens) ; [Matt.7.6-11,13-14](#), préceptes simplement juxtaposés les uns aux autres ; [Matt.7.15-20](#), une parole à laquelle il faudrait substituer [Matt.12.33-35](#) ; enfin [Matt.7.22-23](#), où

---

<sup>a</sup>*Untersuchungen*, p. 154.

il est fait allusion à des faits (prophéties et miracles des disciples) qui dépassent l'horizon de ces premiers temps. Or il est remarquable que ce sont précisément ces paroles, dont le contexte même de Matthieu démontre le caractère étranger à ce discours, qui se retrouvent dispersées en différents endroits de l'évangile de Luc où leur à-propos se constate facilement. Cette combinaison d'éléments hétérogènes en un seul et même tout ne serait un motif de reproche pour l'auteur du I<sup>er</sup> évangile que si la rédaction du discours avait dès l'abord été faite à un point de vue historique. Mais si nous admettons, comme nous y sommes autorisés par le témoignage de Papias, que ce discours appartenait primitivement à un recueil des enseignements de Jésus composé uniquement dans un but didactique, et que l'auteur du premier évangile l'a transporté tel quel, sans y rien changer, en tête de son écrit, pour donner une idée complète de la nouvelle loi morale proclamée par Jésus, il n'y a plus rien que de naturel dans ce procédé d'agglomération. Ce qui est évident, c'est que l'auteur a trouvé par là le moyen de faire ressentir à ses lecteurs, comme aucun autre évangéliste, l'impression saisissante que produisait la parole de Jésus sur le cœur de ses auditeurs ([Matth.7.28-29](#)). — L'impossibilité de déduire ces deux comptes-rendus l'un de l'autre ou d'un document commun ne peut faire doute pour qui croit au respect des évangélistes pour les paroles de Jésus.

Un parti religieux s'est emparé de ce discours pour en faire son drapeau. C'est, selon lui, l'essentiel de l'enseignement de Jésus, dont l'œuvre n'aurait consisté qu'à *spiritualiser* la loi mosaïque. Mais Jésus a voulu poser le but à atteindre, la tâche à réaliser, avant d'indiquer le moyen pour y parvenir. L'exposé de la vie nouvelle dans toute sa beauté devait pousser les cœurs sincères à réclamer la force nouvelle capable de la faire naître. Et s'il n'a pas indiqué maintenant ce moyen, il l'a du moins fait pressentir par une expression d'où ressort la position centrale que doit occuper dans la vie des siens l'attachement à *sa personne* : à cause de moi, [Matth.5.11](#) ; à cause du Fils de l'homme, [Luc.6.22](#) ; comp. aussi [Luc.6.46](#) : *Seigneur, Seigneur !*

L'Évangile est un postulat de la loi, de la loi mosaïque, à plus forte raison de la loi parfaite proclamée par Jésus-Christ et sérieusement acceptée par l'homme.

## 2. Le serviteur du centurion. (7.1-10)

Le plus bel exemple de foi que Jésus ait rencontré jusqu'à ce moment ; et, chose étonnante, c'est à un païen qu'il doit, cette surprise ! Jésus saisit à l'instant le sens profond de ce fait inattendu et l'indique avec ménagement au v. 9, tandis que [Matthieu.8.11-12](#) le fait ressortir avec moins de réserve. On attendrait plutôt l'inverse d'après les préventions dogmatiques que la critique impute à nos évangélistes. Elle est obligée de recourir ici à l'hypothèse d'interpolations postérieures.

Ce récit se rattache, dans Matthieu ([Matt.8.5](#) et suiv.) comme dans Luc, à celui du sermon sur la montagne. Il n'y a point là la preuve d'une source écrite commune. Car 1. les deux morceaux sont séparés, dans Matthieu, par la guérison du lépreux, que Luc place à un tout autre moment ; 2. les récits des deux évangélistes présentent des différences de détail très considérables ; enfin 3. rien n'empêche que dans l'évangélisation orale ne se fussent formés certains groupes de récits plus ou moins fixes qui ont passé dans nos narrations écrites. Marc omet ce miracle, ce qui est difficile à expliquer s'il copie Matthieu et Luc (*Bleek*), ou s'il puise avec eux dans le Marc primitif (*Ewald* et *Holtzmann*). Holtzmann (p. 78) pense, avec Ewald, que ce s'il a retranché le sermon sur la montagne, il pouvait bien aussi retrancher le morceau qui le suit et qui ouvre une nouvelle section. » Mais en d'autres occasions on affirme que Marc omet volontiers les discours pour faire place au récit des faits. Or c'est bien d'un fait qu'il s'agit ici.

Versets 1 à 6<sup>a</sup>. Première députation :

7.1 Et lorsqu<sup>a</sup> il eut achevé de prononcer toutes ces paroles aux oreilles du peuple, il entra dans Capernaüm, 2 Et un serviteur d'un centurion était malade et se mourait, et il était fort cher [à son maître], 3 Celui-ci ayant entendu parler de Jésus lui envoya des Anciens des Juifs, pour lui demander de venir et de sauver son serviteur. 4 Ceux-ci étant venus vers Jésus le priaient<sup>b</sup> avec instance disant : Il est digne que tu lui accordes<sup>c</sup> cela. 5 Car il aime notre nation et il nous a bâti une synagogue ;

Le ἐπείδη de la leçon alex. se trouve dans le sens temporel chez Homère et d'autres écrivains, mais non dans le N. T. Cependant *Tischendorf, Meyer, Weiss, Keil*, etc., préfèrent cette leçon. — Il y a de la solennité dans ces expressions : ἐπλήρωσε, *eut accompli*, et εἰς τὰς ἀκοάς, *aux oreilles du peuple*. La proclamation qui vient d'avoir lieu est donnée comme quelque chose de complet. — La circonstance que ce miracle avait eu lieu précisément après ce discours, s'était gravée dans la tradition ; elle s'est conservée dans nos deux récits évangéliques. — Ce centurion était probablement un militaire romain au service d'Hérode ; il était prosélyte, mais seulement « de la porte, » selon le terme reçu (voir plus bas), et avait manifesté un zèle tout particulier pour sa nouvelle croyance (v. 5). — Au lieu de δοῦλος, *esclave*, Matthieu dit παῖσι ; mot qui peut signifier *fil*s ou *serviteur*, et que Luc emploie dans ce second sens au v. 7. *Bleek, Holtzmann*, préfèrent dans Matthieu le sens de *fil*s, « parce que, autrement, il faudrait admettre que le centurion n'aurait eu qu'un esclave, » Comme si on ne pouvait pas dire : « *Mon domestique est malade,* » lors même qu'on en a plusieurs ! Le sens de *serviteur* est plus probable, dans Matthieu, parce qu'il explique mieux le scrupule qu'éprouve le centurion à importuner le Seigneur. Si c'eût été son fils, il eût sans doute été plus hardi. — La maladie devait être, d'après les termes de Matthieu, v. 6, un rhumatisme aigu. En se portant sur certains

<sup>a</sup>T. R. lit avec N E et 11 Mjj. : ἐπει δὲ (*or après que*) ; A B C X Π : ἐπειδὴ, (*lorsqu'enfin*).

<sup>b</sup>B C et 13 Mjj. lisent παρεκαλοῦν (*ils priaient*), N D L Ξ : ἤρωτων (*ils demandaient*).

<sup>c</sup>T. R. avec G et 7 Mj j. lit παρεξει ; N A B C D et 9 Mjj. : παρεξῆ.

organes, le cœur, par exemple, cette maladie peut devenir mortelle. — Les mots : *qui lui était très cher*, servent à expliquer une démarche aussi grave que celle de cette députation d’Anciens. — Ceux-ci ne sont pas des chefs de synagogue (ἀρχισυνάγωγοι), comme je l’avais dit précédemment ; ce sont les magistrats urbains. Ils pouvaient exposer à Jésus les faits honorables qui parlaient en faveur du centurion plus librement qu’il ne l’eût pu lui-même. A remarquer l’absence d’article devant πρεσβυτέρους ; — Des libéralités pareilles à celle de ce centurion paraissent ne pas avoir été rares. Car *Lightfoot* (*Hor. Hebr.*, p. 775) cite cette parole rabbinique : « Si quelqu’un a bâti une synagogue, il appartient de nature à la synagogue. »

Versets 6<sup>b</sup> à 8. Seconde députation :

**7.6 et Jésus allait avec eux. Et comme déjà il n’était plus éloigné de la maison, le centurion envoya vers lui<sup>a</sup> ses amis pour lui dire : Seigneur, ne t’incommode point ; car je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. 7 C’est pourquoi je ne me suis pas non plus jugé digne d’aller vers toi ; mais dis une parole, et que mon serviteur soit guéri<sup>b</sup> ! 8 Car je suis un homme placé sous autorité et ayant sous moi des soldats ; et je dis à celui-ci : Va, et il va ; et à un autre : Viens, et il vient ; et à mon serviteur : Fais ceci, et il le fait.**

Le centurion voit, de sa maison, Jésus approcher avec le cortège. La vénération que lui inspire ce personnage mystérieux, fait qu’il redoute même de le recevoir sous son toit ; il envoie alors la nouvelle députation *Strauss* voit en cela une contradiction avec sa première démarche. Mais il n’y a là qu’un progrès dans le sentiment d’humilité et de foi qui lui avait dicté celle-ci. Peut-être le centurion partait-il de l’idée juive ordinaire qu’un Juif ne pouvait sans se souiller entrer dans une maison païenne. Il n’était certainement pas prosélyte *de la justice* et circoncis. Autrement il n’aurait pas parlé ainsi. Ἰκανός, désigne la *dignité morale*, comme 3.16 et ailleurs. —

<sup>a</sup>N B omettent προς αυτον (*vers lui*).

<sup>b</sup>B L : ιαθητω (*qu’il soit guéri*), au lieu de ιαθησεται (*il sera guéri*).

Mais la foi de cet homme égale son humilité. L'expression εἰπὲ λόγῳ : « dis *en parole*, » oppose ce moyen à celui de la présence personnelle. — Dans le récit de Matthieu, toutes ces démarches sont réunies en un acte unique : l'arrivée du centurion lui-même, qui met Jésus au fait de la maladie, et qui à l'offre de Jésus de se rendre chez lui oppose la réponse que nous trouvons chez Luc v. 8. *Bleek* voit dans les détails de Luc une amplification du récit primitif ; d'autres, dans le récit Matthieu, un abrégé de celui de Luc Mais comment Luc eût-il ainsi brodé sur le canevas de Matthieu, ou celui-ci taillé dans le tableau de Luc ? Nos évangélistes sont des hommes croyants et sérieux. La tradition n'avait conservé littéralement que la parole caractéristique du centurion (v. 8) et l'exclamation admirative du Seigneur (v. 9). Quant au cadre historique, l'évangélisation orale l'avait traité avec plus de liberté. C'est ce qui explique de la manière la plus naturelle la différence entre nos deux récits. — Quoiqu'il ne soit qu'un homme ordinaire (ἄνθρωπος), et un homme dans une position dépendante, le centurion a lui-même des subordonnés par le moyen desquels il peut agir, sans se transporter à chaque fois sur les lieux. Jésus, bien plus rapproché que lui du sommet de la hiérarchie des êtres et disposant des forces du monde invisible, ne déploierait-il pas, s'il le veut, un pouvoir analogue ! On peut comparer ici la parole de Jésus sur les anges qui montent et descendent (Jean.1.52). — Comment expliquer une telle foi chez cet homme ? Il faut tenir compte de ces mots du v. 8 : *ayant entendu parler de Jésus*. Le bruit des miracles de Jésus était parvenu jusqu'à lui. Il y avait surtout une guérison que Jésus avait opérée à Capernaüm même, de Cana, et qui offrait une analogie remarquable avec celle que demandait le centurion : celle du fils de l'employé royal (Jean.4.46-54). La connaissance qu'il avait de ce miracle opéré dans la même ville est certainement le moyen le plus naturel d'expliquer la foi dont témoigne son message. — L'expression : *une telle foi*, se rapporte à la demande d'une guérison opérée sans l'aide de la présence corporelle. C'était là comme un paroxysme de foi.



Versets 9 et 10. La guérison :

**7.9 Et Jésus, ayant entendu ces mots, l'admira ; et se tournant vers la foule qui l'accompagnait, il dit : Je vous déclare qu'en Israël même<sup>a</sup> je n'ai pas trouvé une telle foi. 10 Et ceux qui avaient été envoyés, étant retournés à la maison, trouvèrent le serviteur malade<sup>b</sup> se portant bien.**

Les paroles sévères relatives aux Juifs, que Jésus ajoute, dans Matthieu, à la louange donnée à la foi du centurion, prouvent que Matthieu emploie une source différente de celle de Luc. Ces paroles se trouvent chez Luc dans un tout autre contexte (13.28), à un moment plus avancé et où elles ont plus d'à-propos.

Plusieurs critiques anciens et modernes identifient cette guérison avec celle du fils de l'employé royal (Jean.4.46). Les différences sont pourtant considérables : chez Luc un militaire d'origine païenne, chez Jean un employé civil d'origine juive ; là Capernaüm, ici Cana ; là un homme qui redoute par humilité de voir Jésus entrer chez lui, ici un homme qui vient le chercher de bien loin pour le faire venir chez lui ; enfin, et c'est à nos yeux la différence la plus décisive, là un païen donné en exemple à tout Israël, ici un Juif à l'occasion duquel Jésus jette un certain blâme sur tous ses compatriotes galiléens. En vérité, si ces deux récits se rapportaient au même fait, les détails des narrations évangéliques ne mériteraient plus la moindre créance. — D'après *Keim*, le fait miraculeux s'expliquerait, d'un côté, par la foi du centurion et du malade, qui possédait déjà une certaine vertu de guérison ; de l'autre, par la puissance morale inhérente à la parole de Jésus, parole qui était un milieu entre un *vœu* et un *ordre*. Mais ce mode d'action éthico-psychique exigerait en tout cas la *présence* de celui qui guérit de la sorte. Or, cette présence est décidément exclue par les deux récits et par ce

<sup>a</sup>T. R. avec  $\aleph$  A B C et 7 Mjj. lit ου δε (*pas non plus*) ; E et 8 Mjj. : ουτε (*ni*).

<sup>b</sup>T. R. avec A C et 15 Mjj. Syr. lit ασθενουντα (*malade*.) devant δουλον ;  $\aleph$  B L It. omettent ασθενουντα.

mot de Jésus : *une si grande foi* ! Et qu'est-ce que ce milieu entre un vœu et un ordre ? C'est l'expression de l'embarras où l'interprète s'est jeté par son système.

### 3. Le fils de la veuve de Naïn. (7.11-17)

Le récit suivant est l'un de ceux où se révèle le mieux la tendresse de cœur du Seigneur et la puissance qu'exerçaient sur lui les douleurs humaines. On a objecté, contre la réalité de ce fait, la circonstance qu'il n'est rapporté que par Luc. La critique raisonne toujours comme si les évangélistes avaient eu les préoccupations historiques qui la dominent elle-même. La vie de Jésus présentait une si grande richesse de faits miraculeux, que nul n'a songé à les rapporter d'une manière complète. Jésus fait allusion (10.13) à des miracles accomplis à Chorazin et à Bethsaïda, dont aucun n'est mentionné dans nos évangiles, à l'exception d'un seul dans cette dernière ville. Il est très remarquable que parmi tous ces miracles qui sont indiqués *sommairement* dans nos évangiles (4.23,40-41; 6.18-19 et parall.; 7.21, etc.; Jean.2.23; 4.45; 6.2; 20.30; 21.25), un ou deux seulement *de chaque catégorie* soient racontés en détail. Il semble que l'on ait choisi, dans chaque genre, l'exemple le plus saillant, et qu'on ait renoncé dès l'abord à conserver le récit détaillé des autres. Pour l'édification, qui était le seul but de l'évangélisation populaire, cela suffisait. Dix guérisons de lépreux ne disent pas plus à la foi qu'une seule. Mais il pouvait arriver que quelqu'un des nombreux miracles laissés de côté dans la tradition parvînt, par des renseignements privés, à la connaissance de l'un de nos évangélistes, et qu'il l'insérât dans son écrit. Ainsi, quant à la catégorie des résurrections, c'était celle de la fille de Jaïrus qui avait pris place au premier rang dans la tradition, — elle se trouve dans les trois synoptiques, — tandis que d'autres faits de ce genre,

tel que celui qui va suivre, avaient été laissés à l'arrière-plan, sans qu'ils soient niés pour cela.

Versets 11 et 12. La rencontre :

**7.11 Et il arriva, dans le temps<sup>a</sup> qui suivit, qu'il se rendait<sup>b</sup> à une ville appelée<sup>c</sup> Naïn<sup>d</sup>, et ses disciples fort nombreux<sup>e</sup> allaient avec lui<sup>f</sup> ainsi qu'une grande foule. 12 Et comme il approchait de la porte de la ville, voici un mort était porté en terre, le fils unique de sa mère, qui était<sup>g</sup> veuve, et un fort grand nombre de gens de la ville étaient<sup>h</sup> avec elle.**

La leçon ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνω), *dans le temps qui suivit*, rattache moins étroitement ce récit au précédent, que la leçon ἐν τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), *le jour suivant*. C'est ce qui peut faire préférer la première formule ; on aura substitué la liaison plus précise à la moins serrée. Quand Luc emploie l'expression τῇ ἑξῆς, il le fait sans mettre la préposition (9.37<sup>i</sup> et 3 fois dans les Actes). *Robinson* a trouvé un hameau du nom de *Neïn* à huit lieues au sud-ouest de Capernaüm, au pied nord du petit Hermon, près des sources du Kison. C'est aussi dans cette localité qu'Eusèbe et Jérôme placent la ville de Naïn. Il fallait à Jésus une journée de voyage pour arriver là depuis Capernaüm. Il est question, dans Josèphe (*Bell. jud.* IV, 9, 4), d'une ville de Naïn, située de l'autre côté du Jourdain, dans la partie méridionale de la Pérée, et *Köstlin*, s'appuyant sur les expressions du v. 17, a appliqué ce nom à cette ville très rapprochée de la Judée, afin d'en conclure que le récit provenait d'une *source judéenne* dont se servait Luc. Mais le v. 17 peut s'ex-

<sup>a</sup>T. R. avec N C D et 4 Mjj. Syr. lit ἐν τῇ ἑξῆς (*le jour suivant*) ; A B et 12 Mjj. : ἐν τῷ ἑξῆς (*dans le temps suivant*).

<sup>b</sup>N B R lisent ἐπορευθῆ (se rendit), au lieu d'ἐπορευετο (se rendait).

<sup>c</sup>N omet καλουμένην (*appelée*).

<sup>d</sup>Ναῖν (N A B C D et 13 Mjj.) ; Ναειν (E et 3 Mjj.) ; Ναειμ (Mnn.) ; Naïm (It.)

<sup>e</sup>N B D et 3 Mjj. omettent ἰκανοί (*nombreux*).

<sup>f</sup>A et 4 Mjj. omettent αὐτῷ (*lui*).

<sup>g</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. omet τῇ (*était*) que lisent N B C et 4 Mjj.

<sup>h</sup>A C et 14 Mjj. Syr. omettent τῇ (*étaient*) que lit T. R avec N B L Ξ.

<sup>i</sup>Au moins d'après les alex.

pliquer sans cette supposition peu naturelle. — De ce hameau il ne reste aujourd’hui qu’un petit groupe de pauvres maisons entouré de ruines et des restes d’un rempart. Près du chemin qui vient de Capernaüm par Endor, se trouvent à dix minutes du hameau les restes d’un cimetière. — Le *καὶ ἰδοὺ*, *et voici*, servant à marquer l’apodose, est absolument hébraïsant. Ce terme fait bien ressortir ce qu’il y avait d’imprévu et de frappant dans la rencontre de ces deux cortèges, celui qui accompagnait la victime de la mort et celui du prince de la vie. C’est ce qu’exprime aussi la corrélation du *ἰκανοί*, v. 11, et du *ἰκανός*, v. 12. Si le premier de ces mots a été omis par les alex., ce serait selon *Weiss* par suite de la confusion du *ἰκανοί* avec le *καὶ ο* qui suit ; mais c’est plutôt parce que l’expression *ses disciples* paraissait suffire ; car on ne l’appliquait qu’aux apôtres. — Le datif *τῆ μητρὶ* exprime toute la tendresse du lien qui venait de se briser.

Versets 13 à 15. Le miracle :

**7.13 Et en la voyant le Seigneur fut ému de compassion envers elle<sup>a</sup> et lui dit : Ne pleure pas. 14 Et s’approchant il toucha la bière, et les porteurs s’arrêtèrent, et il dit : Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! 15 Et le mort s’assit et commença à parler ; et il le rendit à sa mère.**

En tête du cortège funèbre marchaient les pleureuses, les joueurs de flûtes et, de cymbales ; puis venait la mère, pleurant en silence ; elle marchait devant le cercueil, une bière sans couvercle, portée sur les épaules de quatre hommes ; sur celle-ci reposait le mort, le corps enveloppé d’un linceul, mais la figure à découvert ; enfin venait la foule des amis et des voisins (voir *Edersheim*). — Le terme de *Seigneur* ne se rencontre dans le récit synoptique que chez Luc (7 fois), et de préférence dans les morceaux qui lui sont propres : 10.1 ; 11.39 ; 12.42 ; 13.15 ; 17.5-6 ; 18.6 ; 22.31,61 (*Bleek*). — Tous les traits énumérés v. 12 : un fils unique, une mère veuve, la sympathie publique, font comprendre ce qui émeut si profondément le cœur de Jésus. Il semble qu’il ne puisse résister à la sollicitation muette qui se dégage de ces

<sup>a</sup>T. R. avec A B C et 11 Mjj. lit *επὶ αὐτῆ* ; N et 6 Mjj. : *επὶ αὐτῆν*.

circonstances réunies. Les gémissements de la mère achèvent de briser son cœur. De là ce mot à la fois tendre et impératif : *Ne pleure pas !* La prudence lui eût peut-être conseillé de ne pas faire en ce moment un acte d'éclat. Mais il n'y a plus de prudence là où la pitié parle si haut (ἐσπλαγχνίσθη). Puis il se sent, autorisé à consoler ; car dans cette rencontre même il voit un signe de la volonté de son Père. — Jésus pose la main sur la bière, comme pour arrêter ce fuyard de la vie. Ce geste n'est autre chose qu'une invitation aux porteurs de s'arrêter. Rien absolument dans le texte ne justifie le sarcasme de *Keim* : « La foi en une force qui pénètre à travers le bois de la bière, est bien celle de l'évangéliste, mais non la nôtre. » Ce n'est nullement à cet attouchement de la bière, c'est à l'ordre de Jésus qu'est attribuée la résurrection. Dans ce mot : *Je te le dis*, aussi bien que dans le : *Ne pleure pas !* adressé à la mère, s'exprime la certitude absolue du résultat à obtenir. — La rupture de la relation entre l'âme et le corps n'est jamais que relative, dans la mort comme dans le sommeil ; et de même qu'il suffit de la voix d'un homme pour rétablir, chez celui qui est plongé dans le sommeil, le lien entre l'un et l'autre, ainsi la parole *du Seigneur* a la vertu de rétablir cette relation interrompue, chez les morts mêmes. Les partisans de l'explication naturelle du miracle ont prétendu que le jeune homme était seulement plongé dans un sommeil léthargique. Mais, dans ce cas, le miracle de puissance ne disparaît que pour faire place à un miracle de science non moins incompréhensible. Comment Jésus a-t-il su que ce prétendu mort vivait encore, et que l'instant de son réveil était imminent<sup>a</sup> ? — Dès que l'âme est revenue habiter le corps, le mouvement et la parole signalent sa présence. Jésus a un droit de propriété sur celui qu'il a ramené à la vie. Il affirme ce droit, mais uniquement pour jouir du bonheur de rendre à

---

<sup>a</sup>Zeller (*Apostelgesch.*, p. 177), répond ainsi à cette ancienne explication rationaliste. « Pour l'admettre, dit-il, il faut trouver croyable que dans le court temps de l'histoire évangélique et apostolique se soit renouvelé cinq fois (trois dans les évangiles, deux dans les Actes), cette même circonstance, ce même *remarquable hasard* d'une léthargie qui, restée inaperçue de tous ceux qui s'étaient occupés du mort, cède à la première parole de l'envoyé divin et donne lieu de croire à une vraie résurrection. »

la mère affligée ce trésor qu'il a reconquis sur la mort. L'expression : *il le donna à sa mère*, correspond à celle-ci : *il fut ému de pitié*, v. 13.

Versets 16 et 17. L'effet produit :

**7.16 Et la crainte les saisit tous<sup>a</sup> et ils glorifiaient Dieu disant : Un grand prophète s'est élevé<sup>b</sup> parmi nous, et : Dieu a visité son peuple; 17 et cette parole prononcée à son sujet se répandit en Judée et dans toute la contrée d'alentour.**

Sur ce sentiment de crainte, voir à 5.8. — *Un grand prophète* : un plus grand que Jean-Baptiste lui-même, un prophète de premier ordre, comme Elie, Moïse. D'autres expriment la même pensée plus énergiquement encore : *Dieu a visité...* ; cette parole fait entendre plus qu'elle n'exprime : une heure décisive a sonné pour Israël. — L'expression : *cette parole*, se rapporte certainement aux deux exclamations précédentes (v. 16) : « Cette manière de penser et de parler se répandit sur le compte de Jésus. » C'est un progrès que Luc signale dans le développement de son œuvre. Pour expliquer le : *dans la Judée*, Keim (I, p. 72) dit : Luc fait tout simplement de Naïn une ville de Judée. Mais le terme ἐξῆλθεν, littéralement : *sortit*, signifie précisément le contraire ; il indique que ces discours, *après avoir rempli la Galilée* (ce premier domaine, qui s'entendait de soi-même), dépassèrent cette fois cette enceinte naturelle, et retentirent au loin jusque dans la contrée de la Judée, où ils remplirent toutes les bouches. Il n'est donc pas nécessaire de donner ici, avec Meyer et Bleek, au mot *Judée* le sens inusité de : la Terre-Sainte en général, La raison pour laquelle ce détail est ajouté, n'est nullement celle qu'a soupçonnée Köstlin, l'origine judéenne de ce récit. Ces mots sont destinés à former la transition au morceau suivant. Jean était en prison au midi de la Terre-Sainte, dans le voisinage de la Judée (en Pérée, dans le château de Machéronte, d'après Josèphe). Le bruit des œuvres de Jésus n'a donc pu arriver jusqu'à lui dans sa prison, qu'en passant par la

<sup>a</sup>T. R. avec N A C et 5 Mjj. lit παντας ; B D et 12 Mjj. : παντας.

<sup>b</sup>N A B C L E lisent ηγερθη au lieu d'εγηγερται.

Judée. Les mots : *et dans toute la contrée d'alentour*, se rapportent avant tout à la Pérée et ne peuvent laisser de doute sur l'intention de cette remarque de Luc. Elle est l'introduction du récit suivant.

Une difficulté propre à ce miracle est l'absence de toute réceptivité morale chez celui qui en est l'objet. Lazare était croyant ; chez la fille de Jaïrus, la foi personnelle était jusqu'à un certain point remplacée par celle des parents. Mais ici, rien de semblable. Le seul élément réceptif que l'on puisse supposer, c'est le désir ardent de la vie avec lequel ce jeune homme, fils unique d'une mère veuve, avait sans doute rendu le dernier soupir. Mais en réalité cela suffit. Car il résulte de là que Jésus n'a pas arbitrairement disposé de lui. Et quant à la foi, bien des faits prouvent qu'elle ne doit être envisagée comme facteur dynamique dans aucun miracle, mais qu'elle est une simple condition *morale* en vue du but spirituel que Jésus se propose en opérant le prodige.

*Keim*, sentant l'impuissance de toute explication psychologique en face d'un pareil miracle, a recours cette fois à l'interprétation *mythique* de Strauss (dans la 1<sup>re</sup> *Vie de Jésus*). Nous aurions ici une imitation des résurrections de morts dans l'Ancien Testament, de celle, en particulier, qu'Elisée opéra à Sunem, qui n'est qu'à une petite lieue de Naïn. — Ces changements continuels d'expédients pour se défaire des miracles ne sont pas propres à recommander la critique rationaliste. Et comment ne pas se rappeler ici ce que *Baur* a fait valoir avec tant de force contre Strauss au sujet de la résurrection de Lazare : c'est qu'un mythe, création de la conscience chrétienne, eût été plus généralement répandu, et ne se trouverait pas dans l'un seulement de nos évangiles. Invention *de l'auteur* (imposture par conséquent) ou histoire, voilà la seule alternative.

De l'omission de ce miracle chez Marc et Matthieu, les partisans de l'opinion qui fait du Proto-Marc la source commune des synoptiques, concluent que ce récit manquait dans le document primitif, et que Luc l'a ajouté au

moyen de ses sources particulières. Mais si ce n'était qu'une *intercalation* due à Luc, son récit devrait immédiatement après coïncider de nouveau avec ceux de Marc et de Matthieu. Or il n'en est rien. Matthieu, après la guérison du serviteur du centurion, raconte celle de la belle-mère de Pierre, et une foule de traits qui n'ont rien de commun avec ceux qui suivent chez Luc. Marc, qui a déjà omis le fait précédent, quoiqu'il dût se trouver dans le Proto-Marc, selon cette hypothèse, — car c'est là que Matthieu doit l'avoir puisé, — ne retombe point, après cette lacune, dans la série des faits rapportés par Luc. Après le jour du sermon sur la montagne, il place une série de traits qui sont sans rapport avec ceux qui suivent chez Luc. Et l'on se vante d'avoir *amené jusqu'à l'évidence* la dépendance des trois synoptiques par rapport au Marc primitif !

#### 4. La députation de Jean-Baptiste. (7.18-35)

Ce fait n'est raconté que par Luc et Matthieu (ch. 6) ; seulement ils le placent différemment : Matthieu, en tête d'une collection de paroles prononcées par Jésus sur différents sujets (ch. 11 et 12). Tous deux motivent le fait qui va être raconté, de la même manière. Le bruit des œuvres de Jésus est parvenu jusqu'à Jean. Si Luc ne dit pas expressément, comme Matthieu, que le précurseur était en prison, c'est que, quoi qu'en dise *Bleek*, cette situation est supposée par la remarque 3.19-20. — Mais comment le bruit des miracles de Jésus, des *œuvres du Christ* (Matthieu), peut-il faire naître dans l'esprit de Jean le doute que paraît renfermer sa question ? *Strauss* a exprimé malicieusement sa surprise de ce qu'aucun faiseur de conjectures n'ait encore proposé de substituer, dans Matthieu, au ἀκούσας, *ayant entendu*, un οὐκ ἀκούσας, *n'ayant pas entendu*. *Keim* et *Holtzmann* concluent de cette expression que Jean n'avait pas encore regardé Jé-



sus comme le Messie et qu'il commençait seulement à l'envisager comme tel. Mais ce sens serait en contradiction avec tout ce que l'évangéliste a raconté précédemment. Il est également, incompatible avec cette réponse de Jésus évidemment relative à Jean : « Heureux celui qui ne se scandalisera point en moi ! » parole qui dénote clairement chez Jean non une foi naissante, mais l'ébranlement de sa foi précédente. L'expression *les œuvres du Christ* fait contraster les œuvres de Jésus que l'on racontait à Jean avec celles qu'il avait attendues de lui comme Messie. Il l'avait décrit au peuple comme le roi-juge, qui a son van en sa main et accomplit le jugement théocratique, par lequel Israël doit être purifié. C'était cette prédication qui avait ému tout le peuple. Et maintenant ce Christ si solennellement annoncé n'accomplissait, que des œuvres de charité et de guérison, telles que celles qui ont été décrites jusqu'ici ! Est-ce donc à cela que se réduisent les œuvres d'un Christ ? On conçoit qu'en se posant dans sa prison cette question, Jean en vienne à se demander si l'œuvre messianique ne serait pas partagée entre deux personnages différents : l'un, fondant le règne de Dieu dans les cœurs par les paroles de la grâce et les œuvres de la charité ; l'autre, chargé d'exécuter le jugement théocratique et d'élever par des actes de puissance l'édifice national et social du règne de Dieu sur la terre. Voici donc le sens de cette question de Jean : « Devons-nous en attendre [non proprement un *autre*, mais] un *second, différent* du premier (ἕτερόν, dans Matthieu et peut-être aussi dans Luc) ? » Nous savons que l'on attendait plusieurs envoyés divins qui devaient concourir à la grande révolution messianique. On parlait surtout du personnage appelé *le prophète* que les uns distinguaient du Christ (9.19 ; Jean.1.20-21,25), que les autres identifiaient avec lui (Jean.6.14-15). Il n'y a rien d'impossible à ce que Jean en fût venu à se demander si Jésus n'avait point dans cette œuvre un rôle purement, *spirituel* et si les grands faits extérieurs qui devaient suivre ne seraient pas accomplis par un personnage subséquent. Il n'y aurait dans une telle pensée rien de contraire à ce qu'il avait entendu et vu lors du baptême de Jésus, d'abord parce qu'il continue à l'envisager comme un envoyé divin

puisque c'est lui qu'il interroge, et ensuite parce qu'en réalité Jean n'avait vu qu'une chose dans la vision du baptême, la descente du Saint-Esprit sur Jésus. Ce fait annonçait une activité spirituelle, mais rien de plus. C'était là dans le témoignage rendu à Jésus par Jean l'élément vraiment divin. Tout ce que Jean avait dit de plus, en présentant Jésus comme juge, n'était que l'application des tableaux prophétiques de l'Ancien Testament. Il est donc faux de prétendre avec une foule d'interprètes que la question posée à Jésus par Jean soit en contradiction avec la révélation du baptême. Ce n'est pas sans raison que Jean avait dit de lui-même : « Celui qui est de la terre, parle comme étant de la terre » (Jean.3.31), et que Jésus l'a déclaré plus petit que le moindre des croyants. Ces alternatives d'élévations admirables et d'affaissements soudains et profonds sont le propre de tous les hommes de l'ancienne alliance ; soulevés un instant au-dessus d'eux-mêmes, mais non encore renouvelés intérieurement, ils retombent bientôt à leur niveau naturel. — Pour accorder la question de Jean avec la vision du baptême, il n'est donc pas besoin de l'hypothèse de *Chrysostome*, admise par *Calvin*, *Grotius*, etc., que Jean a voulu procurer à ses disciples l'occasion de se convaincre de la dignité de Jésus, ou de la supposition de *Hase*, que l'intention de Jean était de stimuler Jésus et d'activer la marche de son œuvre. Ces explications ne répondent ni à la lettre, ni à l'esprit du texte.

Ce morceau comprend : A. la question de Jean et la réponse de Jésus : v. 18-23 ; B. le discours de Jésus sur la personne et le ministère de Jean : v. 24-35.

A. — Versets 18 à 23 : La question et la réponse.

Versets 18 et 19. La question :

**7.18 Et les disciples de Jean lui firent rapport sur toutes ces choses.**  
**19 Et Jean ayant fait venir deux d'entre eux les envoya vers Jésus<sup>a</sup>, pour**

<sup>a</sup>T. R. lit avec 8 A et 14 Mjj. Syr. : τον Ιησου (Jésus) ; B L R Ξ : τον Κυριον (le Seigneur).

### **lui dire : Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre<sup>a</sup> ?**

L'expression : ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient*, est empruntée à Malachie.3.1 : « Voici, il vient, dit l'Éternel. » La leçon ἕτερον est certaine dans Matthieu ; elle l'est moins dans Luc où elle peut avoir été importée. Le pronom ἕτερον, *un second*, attribue indirectement à Jésus la qualité de Christ.

Versets 20 à 23. La réponse :

**7.20 Etant venus vers lui, ces hommes lui dirent : Jean, le baptiste, nous a envoyés vers toi pour te dire : Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? 21 A cette heure même<sup>b</sup> il guérit plusieurs personnes de maladies, de plaies et d'esprits malins, et il fit don de la<sup>c</sup> vue à plusieurs aveugles. 22 Et répondant il<sup>d</sup> leur dit : Allez et rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu<sup>e</sup> : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres. 23 Et bien heureux est celui qui ne se scandalise pas en moi.**

Matthieu ne parle pas de miracles opérés en présence des messagers ; et la critique a soupçonné Luc d'avoir inventé lui-même la scène du v. 21. Cette conclusion est logique, dès que l'on admet qu'il travaille sur Matthieu ou sur le même document, que Matthieu. Mais de quel droit accuse-t-on de la sorte un historien dont le récit trahit à chaque pas l'exactitude de ses renseignements et l'excellence de ses sources ? Ne voyons-nous pas sans cesse Matthieu resserrer le cadre historique, pour s'attacher uniquement aux paroles de Jésus ? Les mots : « Ce que vous entendez *et voyez*, » se trouvent aussi dans Matthieu et supposent que quelque chose s'est passé en présence des envoyés. — La force démonstrative de la réponse de Jé-

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 43 Mjj. lit ἀλλόν ; ἄ B L R X Ξ : ἕτερον (peut-être de Matthieu).

<sup>b</sup>ἄ B L lisent ἐκεῖνη, au lieu, de αὐτῆς. — ἄ B L X omettent δε. — ἄ L lisent ἡμερᾶ (jour) au lieu de ὥρα (heure).

<sup>c</sup>ἄ A B et 14 Mjj. omettent το devant βλέπειν, que lit T. R. avec Φ et 3 Mjj.

<sup>d</sup>T. R. lit avec A et 16 Mjj. : ο Ἰησοῦς qu'omettent ἄ B D Ξ.

<sup>e</sup>ἄ B L X Ξ omettent οτι (que) que lit T. R. avec A D et 14 Mjj.

sus ressort d'abord des miracles mêmes, mais surtout de la relation entre ces faits et le signalement du Messie, tel que l'avait tracé l'A. T. (Es.35.4-6; 61.1 et suiv.). Jésus ne mentionne pas les guérisons de démoniaques, peut-être parce qu'il n'en était pas parlé dans l'A. T. *Keim, Reuss*, en partie aussi *Néander*, prennent les expressions du v. 22 au sens figuré ; seulement Keim reconnaît que les évangélistes les ont comprises dans le sens littéral. Reuss s'appuie surtout sur les derniers mots : « Les pauvres sont évangélisés. » Mais les termes : « Ce que vous voyez et entendez, » ne peuvent s'appliquer qu'à des guérisons et résurrections corporelles ; car les fruits spirituels du ministère de Jésus ne sont pas des faits qui tombent sous les sens. La prédication de l'Évangile aux pauvres est aussi un fait extérieur et sensible aussi bien que tous les miracles mentionnés. — Ce trait est placé à la fin, parce que c'est le trait caractéristique de l'œuvre messianique, telle que l'accomplit Jésus, en opposition à l'idée que s'en faisait Jean. Jésus rappelle expressément par là la prophétie Es.61.1, où ce trait était spécialement relevé dans le tableau de l'œuvre messianique. L'avertissement du v. 23 : « *Heureux celui qui ne se scandalise pas en moi, qui ne méconnaît pas dans la marche humble, lente et miséricordieuse de mon œuvre, les vrais caractères du Christ promis,* » rappelle à Jean, à ses disciples et au peuple présent à cette scène une autre parole d'Ésaïe (Es.8.14) : « *Il sera pour eux une pierre d'achoppement ; et plusieurs d'entre eux trébucheront et tomberont.* » Σκανδαλίζεσθαι : se heurter de manière à trébucher. A quelle hauteur Jésus ne plane-t-il pas, encore ici, au-dessus du plus grand représentant du passé ! Mais, en même temps, quelle sincérité chez les écrivains sacrés, qui ne craignent pas de mettre au grand jour les infirmités de l'un de leurs plus illustres héros !

B. — Versets 24 à 35 : Le discours de Jésus.

Jésus avait une dette à payer. Jean lui avait rendu un éclatant témoignage ; il profite de cette circonstance pour rendre à son tour à son précurseur un hommage public. Il devait d'autant moins laisser passer cette

occasion de le faire, qu'il existait une solidarité étroite entre la mission de Jean et la sienne. Ce discours de Jésus sur Jean est comme l'oraison funèbre de ce dernier ; car il a succombé tôt après. Jésus commence par signaler le rôle éminent de Jean dans le règne de Dieu, malgré son infériorité à l'égard des membres de l'ère nouvelle (v. 24-28) ; puis il caractérise la *conduite du peuple* en face des deux grands appels divins, qui lui sont adressés en ce temps-ci, le ministère de Jean et le sien (v. 29-35). Même marche générale dans Matthieu ch. 11 : 1<sup>o</sup> [Matt.11.7-11](#) ; 2<sup>o</sup> [Matt.11.12-19](#). En montrant au peuple l'importance du ministère de Jean, l'intention de Jésus est de lui faire sentir la puériorité de sa conduite en face d'une telle apparition et de celle plus grande encore qu'elle préparait et qui l'a réellement suivie de près.

1<sup>o</sup> Versets 24 à 28. Le rôle de Jean dans le règne de Dieu :

**7.24** Lorsque les envoyés de Jean furent partis, Jésus se mit à parler de Jean aux troupes<sup>a</sup> : Qu'êtes-vous allés<sup>b</sup> voir au désert ? Un roseau agité par le vent ? **25** Mais, qu'êtes-vous allés voir ? Un homme vêtu d'habits somptueux ? Mais ceux qui portent des vêtements magnifiques et qui vivent dans les délices, sont dans les palais. **26** Mais, qu'êtes-vous allés voir ? Un prophète ? Oui, vous dis-je, et plus qu'un prophète : **27** C'est ici celui touchant lequel il est écrit : Voici<sup>c</sup>, j'envoie mon messenger devant ta face, et il préparera ta voie devant toi. **28** Car<sup>d</sup> je vous déclare que parmi ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a pas un<sup>e</sup> qui soit plus grand que Jean<sup>f</sup>. Mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.

<sup>γ</sup>Ἠρξάτο, *il se mit à* ; ce terme fait ressortir la solennité du discours qui

<sup>a</sup>T. R. lit avec A B et 8 Mjj. : προς τους οχλους ; N D et 8 Mjj. : τοις οχλοις.

<sup>b</sup>T. R. avec E et 11 Mjj. lit εξεληλυθατε les trois fois (v. 24, 25 et 26) ; N A B D L Ξ : εξηλυθατε (les 3 fois, sauf A au v. 26).

<sup>c</sup>N B D L Ξ omettent εγω après ιδου, que lit T. R. avec A E et 12 Mjj. Syr.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit εγω γαρ (*car je*) ; B Ξ omettent γαρ (*car*) ; N L X ματην λεγω (*en vérité je dis*).

<sup>e</sup>T. R. avec A et 9 Mjj. lit ici προφητης (*prophète*), qu'omettent N B K L M X Ξ Π It.

<sup>f</sup>N B L Ξ omettent του βαπτιστου (*le baptiste*) que lit T. R. avec A E et 12 Mjj. It.

va suivre (4.21). — Le peuple lui-même, en accourant au baptême de Jean, a montré qu'il reconnaissait en lui un personnage extraordinaire ; et il ne s'est pas trompé. — On a vu dans le roseau agité du vent l'emblème de l'instabilité morale de Jean (*Ewald*) ; dans ce sens la réponse à la question serait affirmative. Ou bien l'on pense (*Meyer, Néander, Bleek*) que la réponse est négative : « Non, vous ne devez pas, à l'occasion de ce qui vient de se passer, porter sur Jean un jugement semblable. » Mais il est plus naturel de voir dans ce roseau battu par le vent l'emblème de quelque chose de tout ordinaire. « Ce n'est pas pour aller contempler une chose qui se voit tous les jours, que vous avez couru au désert. » Le verbe ἐξελθεῖν, *sortir* (des endroits habités), rappelle la grandeur du dérangement causé par un tel pèlerinage. Le parfait ἐξεληλυθατε fait penser à l'impression qu'ils ont gardée, tandis que l'aoriste (alex.) rappelle l'acte même de la sortie. *Tischendorf* lui-même reconnaît que le parfait est la vraie leçon. L'aoriste est tiré de Matthieu. — Il ne faut pas mettre le point, d'interrogation, avec *Hofmann*, après ἔρημον, en liant θεάσασθαι à ce qui suit : « Pourquoi êtes-vous allés au désert ? Pour contempler... » *Hofmann* continue ensuite la même construction en faisant des deux ἰδεῖν suivants la réponse de Jésus, d'abord négative, puis affirmative. Mais c'était pour contempler quelque chose que le peuple était censé sortir ; il s'agissait seulement de savoir *quoi* (τι). — Cette expression de Jésus rappelle le mot ([Jean.5.35](#)) : « *Jean était une lumière allumée et brillante ; et vous avez voulu vous réjouir un moment à sa clarté.* » — Le sentiment populaire ne se trompait pas : Jean était réellement quelque chose de grand. Mais il y a deux sortes de grandeur : la grandeur terrestre et la grandeur céleste. De quelle nature était celle de Jean ? Si elle eût été, continue Jésus, de nature terrestre, Jean n'aurait pas habité dans un désert, mais dans un palais. Sa grandeur était donc d'ordre divin. Or, dans le sentiment juif, toute grandeur de ce genre consiste dans une mission prophétique. De là la conclusion à laquelle le peuple est arrivé à l'égard de Jean : c'est un prophète ! Jésus confirme cette manière de voir : *Oui, vous dis-je ; puis il renchérit sur elle : et plus qu'un prophète.* En

effet, Jean n'a pas seulement prophétisé ; il est lui-même un personnage prédit. Il est plus grand de figurer, comme personnage prévu et annoncé, dans le tableau des temps messianiques, que de tenir soi-même la lunette prophétique. Voilà pourquoi Jean est plus qu'un prophète : son apparition était un fait écrit à l'avance, un γεγραμμένον.

La citation de Malachie ch. 3 se trouve dans les trois synoptiques ; chez Matthieu, dans le passage parallèle au nôtre (Matt.11.10) ; chez Marc (Marc.1.2), à l'ouverture de l'évangile, avec cette différence, qu'il omet les mots : *devant toi*. Sur le ἐγώ, *moi* (après ἰδοῦ), les variantes ne permettent pas de se prononcer. Cette conformité générale est remarquable ; car la citation n'est identique ni au texte hébreu, ni à celui des LXX. Malachie et les LXX n'ont point les mots : *devant ma face*, dans la première proposition, comme nos synoptiques ; de plus, ceux-ci ont tous trois ἀποστέλλω et κατασκευάσει, au lieu d'ἔξαποστέλλω et ἐπιβλέψεται chez les LXX. Ce pourrait être là un argument en faveur d'une source écrite commune aux synoptiques ou de l'emploi de l'un d'entre eux par les autres. Mais : 1. Si cette source commune était le Proto-Marc, comment Marc placerait-il cette citation dans un tout autre contexte que les deux autres ? 2. Si c'étaient les *Logia*, pourquoi Marc, au lieu de copier simplement, omettrait-il les mots : *devant toi* ? (alex. It.) 3. Même difficulté si Marc copiait l'un des autres synoptiques. 4. Ceux-ci ne copient pas non plus Marc, qui omet tout ce discours. — Les coïncidences dans les synoptiques doivent donc s'expliquer d'une autre manière. Si Luc et Matthieu substituent *devant toi* à *devant moi* (chez Malachie), cela résulte tout naturellement du fait que chez eux c'est Jésus lui-même qui cite le passage. Pour le prophète, Jéhova, qui envoie, et le Messie pour qui le chemin doit être préparé, sont une seule et même personne : de là, chez Malachie, la forme : « devant *moi*. » Mais pour Jésus, qui, en parlant de lui-même, ne se confond jamais avec le Père, une distinction devenait nécessaire ; de là la forme *devant toi*. Quant aux autres expressions com-

munes, *Weizsäcker* les explique avec raison en disant que « cette citation appartenait à la démonstration messianique habituellement employée. » Elle aura reçu par l'usage la forme fixe sous laquelle nous la trouvons chez nos synoptiques.

Le *car* des byz., v. 28, a un sens clair : Un personnage dont l'arrivée a été prédite avec celle du Messie, doit posséder une grandeur exceptionnelle. — Le T. R. lit avec les Mjj. byz. : « Je vous dis que parmi ceux qui sont nés de femme, aucun *prophète* plus grand que Jean-Baptiste ne s'est élevé. » Les alex. omettent le mot *prophète*, et avec raison. Car il y aurait tautologie. Tout prophète n'est-il pas né de femme ? *Hofmann* défend en vain la leçon reçue, en cherchant à en tirer ce sens : « Dans le monde entier (ἐν γεννητοῖς γυν.), il n'y a pas de plus grand prophète que... » Comme si Jésus pouvait supposer qu'il y ait des prophètes en dehors d'Israël ! — La supériorité de Jean sur toutes les autres apparitions théocratiques et humaines se rapporte, non à sa valeur personnelle, mais à son rôle et à sa mission. Sa vie intérieure surpassait-elle celle d'un Abraham, d'un Elie, etc. ? Jésus ne l'affirme point. Mais sa position est plus élevée que la leur. Néanmoins, ajoute immédiatement Jésus, en forme de parenthèse, l'ordre de choses nouveau qu'il inaugure lui-même, est tellement au-dessus de l'ancien que clôt Jean-Baptiste, que le moindre des membres du premier est au-dessus du précurseur par son intuition plus spirituelle des choses d'en-haut et par l'intimité de sa relation avec Dieu. Il jouit en Jésus de la dignité filiale, tandis que Jean n'est que serviteur. Il n'en résulte pas que ce croyant soit plus fidèle que Jean. Jean peut être plus avancé *sur sa ligne*, mais la ligne du croyant, est plus élevée que la sienne. Il y a, chez celui-ci, un principe de vie supérieure qui a manqué à Jean. Cette réflexion est ajoutée par Jésus pour excuser Jean et expliquer l'ébranlement de sa foi, le *σκανδαλίζεσθαι* (v. 23). Plusieurs anciens ont entendu par *le plus petit* Jésus-Christ, comme étant le cadet de Jean, ou, pour le moment encore,



moins illustre que lui. Le seul moyen de soutenir cette interprétation serait de rapporter les mots : *dans le royaume de Dieu, à est plus grand*, qui suit, ce qui est forcé. — Nous avons donné au comparatif : *plus petit*, un sens de superlatif : *le plus petit*. Meyer, pressant la notion de comparatif, explique : celui qui dans l'ère nouvelle a une position relativement moins élevée que celle que Jean avait dans l'ancienne. Ce sens est très alambiqué. Matth.18.1 fait comprendre la transition du sens de comparatif à celui de superlatif : celui qui est plus grand [que les autres] ; d'où : le plus grand de tous. Comp. aussi Luc.9.48. — Cette parole, dont l'authenticité est à l'abri de tout soupçon, montre combien Jésus avait la conscience d'apporter sur la terre un principe de vie supérieur à ce qu'il y avait de plus élevé dans le judaïsme.

2<sup>o</sup> v. 29-35. L'insuccès final du ministère de Jean.

**7.29 Et tout le peuple, même les péagers, l'ayant entendu, ont justifié Dieu, en se faisant baptiser du baptême de Jean. 30 Mais les pharisiens et les scribes ont rendu vain pour eux-mêmes<sup>a</sup> le dessein de Dieu en ne se faisant pas baptiser par lui.**

Ces versets sont la transition du témoignage que Jésus vient de rendre à Jean, à l'application qu'il en veut faire aux assistants. Il constate ce double résultat du ministère de Jean : un mouvement primitif favorable, chez les classes inférieures du peuple, v. 29 ; mais une résistance déclarée chez les chefs, dont l'attitude finit par décider de celle de la nation, v. 30. Plusieurs interprètes (*Knapp, Néander, Stier, Bleek*) ont été conduits par la forme historique de ces versets à y voir une réflexion de l'évangéliste intercalée dans le discours de Jésus. Mais cette remarque historique placée au milieu d'un discours serait sans exemple. C'est une interprétation semblable qui a sans doute motivé la remarque, certainement inauthentique : *Et le Seigneur dit*, au commencement du v. 31. Si Jean était encore en liberté, on pourrait, à la rigueur, supposer que ces mots : *ayant entendu*, servent à motiver un fait qui se serait passé en ce moment, même, la résolution qu'auraient

---

<sup>a</sup>N D omettent ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΥΣ (*pour eux-mêmes*).

prise les auditeurs d'aller de ce pas se faire baptiser par Jean. Mais Jean ne baptisait plus (3.19.20; Matth.11.2). Ces mots sont donc la continuation du discours. Jésus veut dire : Cette grandeur de Jean (28<sup>b</sup> n'est qu'une parenthèse), le peuple l'a bien comprise ; il a momentanément rendu hommage à sa mission. L'objet sous-entendu de : *ayant entendu*, est Jean-Baptiste et sa prédication. *Justifier Dieu*, c'est reconnaître et proclamer de parole et de fait l'excellence de ses voies pour le salut des hommes. En se repentant ils ont témoigné de la justesse de l'appel à la repentance adressé par Jean v. 30. Le *mais* (δέ) annonce un autre fait dont les effets ont paralysé ceux de la conduite initiale du peuple. L'expression : *ils ont annulé pour eux-mêmes le décret divin*, implique cette vérité que, lors même que l'homme ne peut faire échouer le plan de Dieu pour le monde, il peut le rendre vain pour lui-même. Μὴ βαπτισθέντες : en ne se faisant pas baptiser. — Sur cette conduite des chefs, voir à 3.7. Le reproche indirect adressé par Jésus au pharisien Nicodème (Jean.3.5) d'avoir négligé le *baptême d'eau*, coïncide d'une manière remarquable avec cette parole dans Luc. La parole de Jésus Jean.5.35 : « Vous avez voulu un moment vous réjouir à sa lumière, » montre combien la froideur des chefs avait promptement abattu l'enthousiasme du peuple pour le précurseur.

Au lieu de ces deux versets, nous trouvons Matthieu.11.12-15 un passage propre à faire sentir au peuple l'importance décisive du moment actuel. Les principales pensées sont les suivantes : « L'apparition de Jean a terminé l'économie légale et prophétique ; immédiatement après lui (ἄρτι), on peut pénétrer dans le royaume messianique. Il faut savoir user pour cela d'une sainte violence (v. 12-13). Jean était donc bien l'Elie attendu : heureux celui qui le comprend (v. 14-15)! » Ces deux derniers versets se trouvent répétés par Matthieu lui-même Matt.17.12, où ils sont plus naturellement amenés ; il est donc probable que le rédacteur les a placés ici par association d'idées. Quant aux v. 12 et 13, ils sont placés par Luc dans

un contexte tout différent et assez obscur, [16.16](#). D'après *Holtzmann*, ce serait Matthieu qui reproduirait ici fidèlement la source commune, les *Logia*, tandis que Luc, ne trouvant pas la liaison satisfaisante, aurait substitué à ce passage des *Logia* une autre parole tirée du Proto-Marc et reproduite par [Matthieu.21.31-32](#). Cependant, comme il ne voulait pas perdre la parole omise ici, il lui aurait donné une autre place dans un contexte, il est vrai, assez incompréhensible, mais en renversant l'ordre des deux versets, afin de tâcher de rendre la liaison plus intelligible. Et là-dessus *Holtzmann* de triompher et de s'écrier : « Toutes les difficultés sont résolues... Cet exemple est très instructif pour montrer de quelle manière de telles difficultés doivent être traitées » (p. 143-145). Ce que tout cela prouve à nos yeux, c'est le labyrinthe d'in vraisemblances où l'on se perd en essayant d'expliquer l'origine des syn. par de semblables manipulations. Luc enlèverait le passage Matthieu, v. 12-15, de son contexte, parce que la liaison ne lui paraît pas satisfaisante, et il replacerait ce même passage dans son propre évangile, [16.16](#), dans un contexte où la liaison est plus inintelligible encore ! — On pourrait supposer que le discours de Matthieu avait été composé primitivement pour faire partie du recueil des *Logia* dans lequel il était intitulé : *Sur Jean-Baptiste*. En tout cas, le rédacteur a réuni diverses paroles à lui connues que Jésus avait, prononcées en différents temps sur ce sujet. Luc suit sa source propre, qui reproduit plus simplement la tradition orale, et dont l'exactitude se vérifie à chaque nouvelle épreuve. *Gess* essaie, il est vrai, de prouver la supériorité du texte de Matthieu. Les *violents* ([Matth.11.12](#)) seraient les envoyés de Jean-Baptiste, désignés ainsi à cause de la brusquerie avec laquelle ils avaient posé à Jésus leur question devant tout le peuple. Et Jésus déclarerait ce zèle louable, en comparaison de l'indifférence dont le peuple fait preuve (v. 31-35). Mais 1° comment Jésus pourrait-il dire des disciples de Jean qu'ils forcent l'entrée du royaume, tandis que nous les voyons constamment en relation hostile avec Jésus ([Matth.9.14](#); [Jean.3.26](#)) ? 2° Il n'y aurait aucune proportion entre la gravité de cette parole ainsi comprise et celle des déclarations qui précèdent et suivent sur

la fin de l'ère prophétique et l'ouverture de l'ère messianique.

Versets 31 à 35 : Appréciation de la conduite du peuple.

**7.31 A<sup>a</sup> qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils semblables ? 32 Ils sont semblables à des enfants assis dans la place publique, et qui s'adressent la parole les uns aux autres et disent<sup>b</sup> : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé. — Nous<sup>c</sup> avons chanté des airs lugubres, et vous n'avez pas pleuré. 33 Car Jean le baptiste est venu ne mangeant pas<sup>d</sup> de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il est possédé d'un démon. 34 Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : Voici, un mangeur et un buveur, un ami des péagers et des gens de mauvaise vie ! 35 Mais la sagesse a été justifiée par tous<sup>e</sup> ses enfants<sup>f</sup>.**

Nous avons déjà vu que les mots : *Et le Seigneur dit*, sont une interpolation. — Il ne s'agit plus maintenant du ministère de Jean seulement. Jésus apprécie la conduite de la génération contemporaine à l'égard des deux grands messages divins, si intimement liés, qui lui sont adressés à cette époque même. La double question du v. 31 a quelque chose de poignant. Jésus cherche à quoi il peut comparer une conduite aussi absurde que celle dont il est le témoin. Première question : « Quel point de comparaison trouverai-je ? » Seconde question : « Y en a-t-il réellement un ? » Enfin son esprit s'arrête sur une image qui répond à sa pensée. Il se rappelle un jeu auquel se livraient les enfants de son temps et auquel il avait

<sup>a</sup>Le T. R. avec quelques Mnn. seulement lit ici les mots εἶπε δὲ ὁ Κύριος (*et le Seigneur dit*).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. : καὶ λεγουσιν (*et ils disent*) ; ἄ B : α λεγει (*lesquels disent*) ; D L : λεγοντες (*disant*).

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. lit υμιν (*vous*), omis par ἄ B D L Ξ.

<sup>d</sup>T. R. avec A D et 15 Mjj. : μητε... μητε (*ni... ni*) ; ἄ : μη et μηδε (*ne pas, ni non plus*) ; B Ξ μη et μητε (*ne pas... ni...*).

<sup>e</sup>D L et 3 Mjj. omettent παντων (*tous*).

<sup>f</sup>ἄ : ερωγεις (*œuvres*), au lieu de τεκνοεις (*enfants*).

peut-être lui-même pris part le soir, sur la place de Nazareth, dans son jeune âge. Ce jeu avait quelque analogie avec celui que nous désignons du nom de *charade*. Les joueurs se divisent en deux groupes, dont chacun alternativement doit commencer la représentation d'une scène de la vie ordinaire, et l'autre, entrant activement dans la scène commencée, doit se joindre aux premiers acteurs pour en achever l'exécution. Il ne s'agit donc pas seulement, comme chez nous, de deviner *le mot* ; mais, conformément au caractère plus dramatique du génie oriental, de passer de l'état de spectateur à celui d'acteur et de consommer l'acte inauguré par les joueurs qui ont imaginé la scène. Dans ce cas-ci, deux tentatives ont lieu alternativement, chacune de la part d'une des deux troupes (προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις, *se criant mutuellement*, v. 32) ; mais avec un égal insuccès. A chaque fois les acteurs chargés de donner l'impulsion échouent contre l'humeur maussade de leurs camarades qui devraient entrer dans la scène, mais qui s'y refusent. La première troupe arrive jouant un air de danse : les autres, au lieu de se lever et de figurer un bal, demeurent nonchalamment assis. A leur tour, ces derniers donnent le signal d'une scène de deuil : les autres, au lieu de se former en cortège funèbre, se renferment dans une attitude boudeuse. Et ainsi le jeu échoue, et tous s'ennuient et chaque troupe accuse l'autre de ce résultat en lui disant : « Nous avons. . . , mais vous n'avez pas. . . » L'application naturelle est celle-ci : Les joueurs qui, dans chaque cas, donnent le signal de l'action représentent les deux envoyés divins, Jean et Jésus, avec leurs disciples ; Jean avec ses appels à la repentance et son entourage de pénitents, Jésus avec ses promesses de grâce et son cortège d'heureux croyants. Mais, si différente, opposée même que soit la conduite de ces agents divins, tellement qu'il semble que tout homme qui résiste à l'un doit subir l'action de l'autre, l'insensibilité morale et l'esprit de résistance sont tels en Israël qu'ils en paralysent l'effet. C'est là le sens admis par *Néander* et beaucoup d'autres ; il est combattu par la plupart des modernes en raison des premiers mots du v. 32 : « Cette génération est semblable à des enfants. . . » L'expression, en effet, a quelque chose d'in-

correct, mais comme cela arrive dans d'autres préambules semblables, par ex. [Matth.13.24](#). L'idée est : « Ce qui se passe au sein de cette génération, entre elle et Dieu, est semblable à ce qui se passe entre des enfants quand le mauvais vouloir des uns fait échouer les efforts bien intentionnés des autres. « On pourrait aussi se représenter les deux paroles : « Nous avons joué... , nous avons chanté, » adressées aux mêmes enfants maussades auprès desquels les autres font successivement les deux tentatives opposées. C'est probablement le sens dans Matthieu. Mais le ἀλλήλοισ, *les uns aux autres*, ne permet dans Luc que le premier sens.

De *Wette, Meyer, Bleek, Keil*, appliquent au contraire l'image des enfants qui se plaignent de l'immobilité des autres, au peuple qui se plaint de la résistance opiniâtre de Jean et de Jésus à ses volontés capricieuses et contradictoires ; les enfants qui refusent d'obtempérer seraient donc les deux envoyés de Dieu qui persistent chacun dans sa manière de faire, malgré les plaintes du peuple. Mais je ne connais pas de passage où le peuple soit représenté comme voulant *imposer ses volontés*, tantôt dans un sens, tantôt dans le sens contraire, aux deux envoyés divins. La parabole me paraît faire tomber le blâme sur les spectateurs mécontents et boudeurs, et non sur leurs compagnons qui cherchent à les entraîner à une scène de jeu gaie ou triste. Enfin je ne vois pas bien comment on peut expliquer dans ce sens le ἀλλήλοισ (*qui se disent les uns aux autres*) de Luc.

Le premier sens me paraît beaucoup plus simple. D'abord Dieu a tenté d'imprimer au peuple par le ministère de Jean un mouvement de sainte douleur ; par celui de Jésus, il a cherché ensuite à les entraîner à un élan de confiance et de sainte joie. A chaque fois, le peuple a refusé de correspondre à l'impulsion d'en-haut, et les envoyés divins ont dû dire : « Nous avons voulu... , mais vous n'avez pas voulu ; » comp. [13.34](#) ; [Jean.5.40](#).

Verset 33. La vie austère de Jean a trouvé des critiques en Israël chez les hommes qui veulent jouir de la vie. — On attribuait à une action diabolique la folie mélancolique.

Verset 34. Jésus fait allusion à toutes les accusations élevées précédemment contre lui, à l'occasion de la vocation du péager Matthieu, de son repas chez lui, de sa réponse quant au jeune, etc.

Verset 35. Cependant, malgré cette résistance générale, la sagesse divine a trouvé des cœurs qui se sont ouverts à ses sollicitations diverses et qui, par leur docilité, ont justifié ces deux méthodes, en apparence contradictoires, adoptées par elle. Ce sont ceux que Jésus appelle les *enfants de la sagesse*, d'après une expression usitée dans le livre des Proverbes. Καί : « *Et pourtant.* » La préposition ἀπό, *de*, indique que la justification de la méthode divine est tirée de ces hommes mêmes, c'est-à-dire de leur repentance à l'ouïe des reproches et des menaces de Jean, et de leur foi joyeuse aux promesses de Jésus. Πάντων, *tous* : il n'en reste pas un en arrière, de ces enfants de la sagesse. . . ; tous forcent l'entrée du royaume. — Le terme de *sagesse* rappelle celui de *décret* (v. 30) ; l'expression : *a été justifiée*, celle de *ont justifié* (v. 29). Cette relation ne permet pas de donner au v. 35 le sens qui a été proposé : La sagesse divine a été justifiée des accusations (ἀπό) portées contre elle par ses propres enfants, les Juifs. Ce sens est encore exclu par le mot *tous*, qui renfermerait une exagération inadmissible (v. 29)<sup>a</sup>. — Au lieu de τέκνων, *enfants*, ἢ lit ἔργων, *œuvres* : « La sagesse a tiré sa justification des œuvres admirables qu'elle a produites chez ceux qui s'y sont soumis docilement. » Mais l'épithète πάντων, *toutes*, ne convient pas à ce sens. La leçon ἔργων est tirée du texte de Matthieu, dans certains documents (ἢ B Syr. Cop.). Elle serait plutôt admissible dans cet évangile, où le mot πάντων est omis. Mais là-même elle est improbable.

Ce discours est un de ceux qui montrent le mieux ce qu'était Jésus comme orateur populaire. L'intelligence est mise en jeu, la curiosité stimu-

---

<sup>a</sup>Holtzmann, d'après Hitzig, envisage le mot πάντων, *tous*, comme *ajouté* par Luc, qui appliquerait comme nous, mais à tort, le terme d'*enfants de la sagesse* aux croyants. Quelle admirable sagacité que celle de nos critiques ! Ils en savent plus que les évangélistes sur le sens des paroles du Maître ; bien plus ils en connaissent mieux la teneur exacte ! Le sens de Holtzmann exigerait plutôt ὑπό.

lée par la forme interrogative (v. 24-26 et 31), l'imagination frappée par des images vives et pleines de charme (v. 24, 25 et 32); l'application enfin est saisissante pour la conscience : Jean a échoué par son austérité ; j'échouerais par ma douceur ; vous ne voulez de Dieu ni sous une forme, ni sous une autre. Cependant il en est dont la conduite, en vous condamnant, justifie Dieu.

## 5. La pécheresse reconnaissante. (7.36-50)

Le récit suivant semble être placé ici comme un échantillon de la justification de la sagesse par ses enfants (v. 35) ; il illustre en particulier le dernier mot : *tous*.

Versets 36 à 38. Le scandale :

**7.36 Et quelqu'un d'entre les pharisiens l'invita à prendre son repas avec lui, et entrant dans la maison<sup>a</sup> du pharisien il se mit à table<sup>b</sup>.  
37 Et voici, une femme de la ville<sup>c</sup>, qui était pécheresse<sup>d</sup>, ayant appris qu'il était à table<sup>e</sup> dans la maison du pharisien, ayant apporté un vase d'albâtre rempli de parfum, 38 et se tenant à ses pieds derrière lui en pleurant, commença à mouiller ses pieds de ses larmes, et elle les essuyait<sup>f</sup> avec les cheveux de sa tête et baisait ses pieds et les oignait de parfum.**

Nous sommes encore à l'époque de transition, où la rupture entre le Seigneur et les pharisiens, quoique déjà bien avancée, n'était pas consom-

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit την οικίαν ; N B L Ξ : τον οικον.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. lit ανεκλιθη ; B D L X Ξ : κατεκλιθη ; N : κατακειτο.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. place εν τη πολει avant ητις ην ; N B L X Ξ, après.

<sup>d</sup>T.R. avec D et 8 Mjj. It. omet και (et) devant επιγνοουσα qu'ajoutent N A B et 8 Mjj.

<sup>e</sup>T. R. avec E et 11 Mjj. lit ανακειται ; N A B D et 4 Mjj. : κατακειται.

<sup>f</sup>T. R. avec B et 14 Mjj. lit εξεμασσεν (essuyait) ; N A D L X : εξεμαζεν (essuya).



mée. Aussi l'un des membres de ce parti pouvait-il encore l'inviter sans difficulté. On a attribué à cette invitation du pharisien une intention hostile. Mais sa propre réflexion, v. 39, trahit son état, moral. Il hésitait entre l'impression sainte que lui faisait Jésus et l'antipathie que sa caste éprouvait pour lui. Jésus lui parle, v. 40, sur un ton si amical et si familier qu'il est difficile de le supposer animé de dispositions malveillantes. Bien plus, le v. 42 prouve sans réplique qu'il avait reçu de Jésus quelque bienfait spirituel, et qu'il éprouvait pour lui une certaine reconnaissance ; et le v. 47 dit expressément qu'il aimait Jésus, quoique faiblement. — L'entrée de la pécheresse dans une telle société était un grand acte de courage, car elle pouvait s'attendre à être ignominieusement renvoyée. L'élan d'une reconnaissance sans bornes pour un bienfait inappréciable qu'elle avait reçu du Sauveur, peut seul expliquer sa démarche. Le v. 42 montre quel était ce bienfait. C'était le pardon de ses nombreux et affreux péchés. Était-ce à l'ouïe d'une prédication, ou dans un entretien particulier, ou par l'un de ces regards de Jésus qui étaient pour les cœurs brisés comme un rayon du ciel... ? Elle avait reçu de lui la bonne nouvelle du pardon divin, et le parfum qu'elle apportait avec elle était le symbole de son ardente reconnaissance pour ce don ineffable. La leçon alex. : « une femme qui était une pécheresse dans cette ville, » signifie qu'elle exerçait dans la ville même cette honteuse profession. La leçon reçue : « une femme dans la ville qui était pécheresse, » est un peu moins dure. — Ἀμαρτωλός : *pécheresse*, dans le même sens superlatif, dans lequel les Juifs croyaient pouvoir faire de cette épithète le nom des païens (Gal.2.15). — Μύρον désigne tout suc végétal odoriférant, proprement celui d'un arbre d'Arabie. — Comme les convives étaient à demi couchés sur un divan, les pieds étendus en arrière et sans chaussure, cette femme pouvait parvenir sans obstacle jusqu'à Jésus et oindre ses pieds. Mais au moment où elle se préparait à lui rendre cet hommage, elle éclate en pleurs, au souvenir de ses fautes. Ses larmes coulent sur les pieds du Sauveur, et, n'ayant pas de linge pour les essuyer, elle s'en fait un improvisé de sa chevelure promptement déliée. Il faut,

pour apprécier cet acte, se souvenir que, chez les Juifs, c'était l'une des plus grandes humiliations pour une femme que de paraître en public avec les cheveux défaits<sup>a</sup>.

Versets 39 à 43. La parabole :

**7.39 A cette vue le pharisien qui l'avait invité se dit en lui-même : Si celui-ci était<sup>b</sup> prophète, il saurait qui et quelle est cette femme qui le touche, et que c'est une pécheresse. 40 Et Jésus répondant lui dit : Simon, j'ai quelque chose à te dire. Et il dit : Seigneur, dis-le. — 41 Un créancier avait deux débiteurs ; l'un lui devait cinq cents deniers, l'autre cinquante. 42 Comme ils n'avaient pas de quoi payer, il leur remit à tous deux leur dette. Lequel des deux, dis-moi<sup>c</sup>, l'aimera le plus ? 43 Simon répondant dit : Je présume que c'est celui à qui il a remis davantage. Jésus lui dit : Tu as bien jugé !**

D'après la leçon de B  $\Xi$ , Simon penserait au prophète spécial attendu avant le Messie, ce qui est évidemment faux. — Le τίς, *qui* (v. 39), se rapporte au nom et à la famille, et le ποταπή, *quelle*, au caractère et à la conduite. — La preuve du don prophétique de Jésus, le pharisien la reçoit à l'instant même dans la parabole suivante, qui répond si exactement à ses pensées et à ses questions secrètes. Tout, dans l'entretien suivant, est pris sur le fait. La forme en est aimable, détendue, même légèrement, plaisante. C'est le ton de l'ironie socratique.

Verset 41. Le denier équivalait à un peu moins de 2 € ; la plus forte des deux sommes s'élève donc à 1000 € environ ; la plus faible, à 100 €. La première représente la somme énorme de péchés dont s'accusait la pécheresse et dont Jésus lui avait accordé le pardon ; la seconde, les quelques infractions à la loi que se reprochait le pharisien, et du fardeau desquelles Jésus l'avait aussi affranchi. — Ὁρθῶς ἔχρινας : « *tu as bien jugé* ; et en jugeant si

<sup>a</sup>Voir mon *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, à 12.3.

<sup>b</sup>B  $\Xi$  lisent ο (*le*) devant προφητης.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 16 Mjj. lit ειπε (*dis*) qu'omettent  $\aleph$  B et 4 Mjj. It. Syr.

bien, tu t'es condamné toi-même. » C'est le πάνυ ὀρθῶς de Socrate, quand il avait pris son interlocuteur dans ses filets. Mais ce qui établit entre Jésus et le sage grec une distance incommensurable, c'est la manière dont Jésus s'identifie, ici et dans ce qui suit, avec le Dieu offensé qui pardonne et qui devient en lui, Jésus, l'objet de l'amour du pécheur reconnaissant.

Versets 44 à 47. L'application de la parabole :

**7.44 Puis, s'étant retourné vers la femme, il dit à Simon : Tu vois cette femme. Je suis entré dans ta maison ; tu ne m'as pas donné d'eau pour me laver les pieds, mais elle a arrosé mes pieds de larmes et les a essuyés avec les cheveux de sa tête<sup>a</sup>. 45 Tu ne m'as pas donné de baiser ; mais elle, depuis que je suis entré<sup>b</sup>, elle n'a pas cessé<sup>c</sup> de me baiser les pieds. 46 Tu n'as pas oint ma tête d'huile ; mais elle, elle a oint mes pieds de parfum. 47 C'est pourquoi je te le déclare : Ses péchés nombreux lui sont pardonnés, car elle a beaucoup aimé ; mais celui à qui on pardonne moins, aime moins.**

En appliquant, la parabole, Jésus suit la marche inverse de celle qu'il avait suivie dans la parabole elle-même. Dans celle-ci il était descendu de la cause, la remise de la dette, à l'effet, la reconnaissance éprouvée. Ici il remonte au contraire de l'effet à la cause. Cela est naturel : l'effet est le fait qui tombe sous les sens, — βλέπεις, *tu vois*, v. 44-46, — tandis que la cause est le sentiment intime à la connaissance duquel on ne peut parvenir qu'en remontant du fait sensible à la cause cachée. Durant la première partie de l'entretien, Jésus avait été tourné vers Simon. Il se tourne maintenant vers la femme qui doit devenir le sujet de la démonstration suivante, mais tout en parlant à Simon. Jésus ne s'était pas plaint des manques d'égards et des impolitesses de son hôte. Mais il les avait fort bien remarqués et sentis. Et

---

<sup>a</sup>⋈ A B D et 7 Mjj. It. omettent της κεφαλῆς (*de sa tête*) que lit T. R. avec E et 10 Mjj. Syr<sup>cu</sup>.

<sup>b</sup>L plus. Mnn. It<sup>aliq</sup>. Cop. Aug. : εἰσηλθὲν (*elle est entrée*) ; T. R. avec tous les autres : εἰσηλθὼν (*je suis entré*).

<sup>c</sup>T. R. avec B D et 6 Mjj. lit διελίπε (*a cessé*) ; ⋈ A et 11 Mjj. διελίπευ (*cessait*).

maintenant quel contraste que celui qu'il fait ressortir entre l'accueil froid et mesuré du pharisien, qui paraissait croire que c'était l'honorer assez que de l'admettre à sa table, et les manifestations d'amour de la pécheresse ! Le bain de pieds d'usage omis par l'un, les larmes abondantes versées sur ses pieds par l'autre ; le baiser ordinaire de l'hôte à ses convives négligé par l'un, l'autre couvrant ses pieds de baisers ; le parfum précieux dont, on oignait la tête d'un convive honoré (Ps.23.5), supprimé par l'un, mais plus que remplacé par l'autre. En vérité, ce n'est pas Simon, c'est elle qui a fait à Jésus les honneurs de la maison ! — L'omission de τῆς κεφαλῆς, *de sa tête* (v. 44), chez les alexandrins, est probablement une faute de négligence. Ce mot convient au contexte ; la *tête*, comme la partie la plus noble du corps, est opposée aux *pieds* de Jésus. — La leçon εἰσῆλθεν « [depuis qu'] *elle est entrée*, » du Ms. L et de la traduction copte a certainement en sa faveur la vraisemblance interne. Car celle du T. R. et des autres autorités : « depuis que *je suis entré*, » paraît, supposer que la femme se trouvait dans la salle, à l'arrivée de Jésus, ce qui est impossible. Si malgré cela on accepte celle-ci, par soumission aux autorités externes, il faut, admettre deux choses : 1. que Jésus veut, rappeler à Simon le moment où il était entré sous son toit et où il aurait eu le droit d'attendre de lui les signes de respect et d'affection qu'il avait négligés ; 2. que la femme avait suivi Jésus de si près qu'elle était entrée presque avec lui ; de sorte qu'elle s'était trouvée là pour lui rendre les hommages omis par Simon, au moment même où il s'était mis à table.

De ce fait visible, le contraste entre l'amour ardent de la pécheresse et le froid accueil de Simon, Jésus remonte, v. 47, à sa cause cachée : le contraste entre le pardon accordé à l'un et le pardon accordé à l'autre. — Οὗ χάριν, *c'est pourquoi* ; proprement : *en raison de quoi*, c'est-à-dire, de ce contraste entre les manifestations de votre reconnaissance à tous deux. Cette conjonction répond au : « Lequel *donc*, » du v. 42, qui descendait de la cause à l'effet. — On pourrait faire porter ce *c'est pourquoi* sur l'idée sui-

vante : « Ses péchés lui sont pardonnés. » Il faudrait alors faire des mots λέγω σοι, *je te le déclare*, une phrase incise, et de la proposition : « parce qu'elle a beaucoup aimé, » une explication épéxégétique de ce *c'est pourquoi* : « C'est pourquoi, je te le déclare, ses péchés nombreux lui sont pardonnés, à savoir parce que... » Mais on peut aussi faire porter le *c'est pourquoi* uniquement sur les mots λέγω σοι, *je te déclare*, et voir dans toute la suite du verset le complément de λέγω : « En raison de quoi je te déclare que ses péchés lui sont pardonnés, (et je te le déclare) parce qu'elle a beaucoup aimé. » D'après la première construction le grand amour de la pécheresse serait *la raison* pour laquelle ses péchés nombreux lui ont été pardonnés. C'est ainsi que les interprètes catholiques et même plusieurs protestants entendent cette parole : Dieu pardonne beaucoup à celui qui aime beaucoup ; peu, à celui qui aime peu. Dans ce cas ce n'est plus la foi, mais l'amour, fruit de la foi, qui est la cause et la condition du pardon. Mais ce sens conduirait à une incohérence complète entre la parabole précédente et son application actuelle. D'après cette explication Jésus n'aurait pas dû demander au v. 42 : ce Lequel donc des deux *l'aimera* le mieux ? » comme si l'amour devait résulter du pardon ; mais : « Lequel des deux *l'aimait* le mieux ? » et avait ainsi le mieux mérité la remise de sa dette ? Jésus fait le contraire. Puis il y aurait une incohérence plus choquante encore, s'il est possible, entre la première partie de l'application, v. 47<sup>a</sup>, et la seconde, v. 47<sup>b</sup> : « Celui à qui il est peu pardonné, aime peu. » D'après l'explication que nous combattons, Jésus aurait dû dire précisément le contraire : « A celui qui aime peu, il lui est peu pardonné. » Enfin les mots : *ta foi t'a sauvée* (v. 50), montrent bien quel a été, dans la pensée de Jésus, la cause du pardon accordé à cette femme ; c'est la foi, non l'amour ; l'amour a été l'effet. Il ne faut pas oublier que ὅτι, *parce que*, exprime fréquemment, comme notre *car*, non la relation de l'effet à sa cause, mais la relation (purement logique) de la preuve à la chose prouvée. On peut dire : il fait jour, *car* le soleil est levé ; mais on peut dire aussi : le soleil est levé, *car* il fait jour. Dans le premier cas on *explique* l'effet par la cause. Dans le second on *démontre*

la cause par l'effet produit. Ainsi dans notre passage, le ὅτι, *parce que*, peut et, d'après ce qui précède et ce qui suit, *doit* signifier : « Je te déclare que ses péchés nombreux lui sont pardonnés, *ce que tu dois conclure de ce qu'elle a beaucoup aimé.* » Tout est ainsi d'accord, la parabole avec son application, l'une et l'autre avec les paroles suivantes, Jésus enfin avec lui-même et avec saint Paul. — Verset 47<sup>b</sup> contient l'autre côté de l'application de ce même principe : d'autant moins il y a eu de pardon, d'autant moins il y aura d'amour. Jésus, par délicatesse, donne à cette vérité sévère, à l'adresse de Simon, la forme d'une proposition générale : « *Celui à qui...* ; » exactement comme il en agit aussi avec Nicodème : « *Si quelqu'un ne naît...* » (Jean.3.3).

La pensée exprimée dans ce v. 47 soulève deux difficultés : 1. Le pardon peut-il n'être que partiel ? Il y aurait donc des hommes à demi-sauvés et à demi-perdus ! 2. Serait-il nécessaire d'avoir gravement péché pour arriver à aimer beaucoup ? — Le pardon réel du moindre péché renferme certainement en germe le salut complet, mais en germe seulement. Si la foi se maintient et s'accroît, ce pardon initial s'étendra successivement à tous les péchés de la vie, à mesure qu'ils seront toujours plus complètement reconnus et confessés. Le premier pardon est ainsi le gage de tous les autres. Dans le cas contraire, le pardon déjà accordé sera retiré, comme cela est représenté dans la parabole du méchant débiteur, Matth.18.23-35, ainsi que dans celle du festin de noces, Matth.22.11-13, et l'œuvre de la grâce, au lieu de se consommer, avortera. Tout est transition ici-bas, transition libre, pour arriver à l'un de ces deux termes nécessaires, le salut parfait ou la condamnation complète. Quant à l'abondance de péché indispensable pour pouvoir aimer beaucoup, il n'y a rien à ajouter volontairement à ce que chacun de nous possède déjà ; il suffit à chacun de calculer exactement cet avoir. Ce qui manque au meilleur pour aimer beaucoup, ce n'est pas le péché, c'est la connaissance de son péché.

Versets 48 à 50. Conclusion :

**7.48 Et il lui dit : Tes péchés te sont pardonnés. 49 Et ceux qui étaient à table avec lui se mirent à dire en eux-mêmes : Qui est celui-ci qui même pardonne les péchés ? 50 Mais il dit à la femme : Ta foi t'a sauvée ; va en paix !**

Bleek a conclu du v. 48 : *Tes péchés te sont pardonnés*, que cette femme n'avait point encore possédé le pardon jusqu'à ce moment. Cette supposition est exclue par tout ce qui précède. Bleek oublie que ἀφέωνται est un parfait qui indique un état actuel résultant d'un acte accompli depuis un temps indéterminé. En face des dénégations pharisaïques des membres de l'assemblée et des doutes qui pouvaient surgir dans le cœur de la pécheresse elle-même, Jésus lui renouvelle l'assurance du fait divin dont elle ressent une si vive reconnaissance. Cette déclaration directe et personnelle correspond à ce qu'est dans notre vie le témoignage intime de l'Esprit divin, après que nous avons saisi la promesse du salut (Eph.1.13). — Sur l'objection v. 49, voir à 5.21. Καί, *même* ; en outre de tout ce qu'il fait d'extraordinaire. — Jésus continue, comme s'il n'avait pas entendu, mais en tenant compte pourtant de ce qui se dit autour de lui (εἶπε δέ, « *mais il dit* »). Tout en s'adressant à la femme, il révèle à ceux qui murmurent le fondement inébranlable sur lequel repose son pardon. Elle est au bénéfice de ce décret divin : Quiconque croit, est sauvé. Qu'elle emporte donc avec elle son trésor, la paix, malgré tous les murmures pharisaïques ! Εἰς εἰρήνην : dans la paix et pour en jouir.

Ce récit admirable, conservé par Luc seul, renferme les deux traits essentiels de ce qu'on appelle le paulinisme, la gratuité et l'universalité du salut. Résulterait-il de là qu'il a été inventé postérieurement à Paul pour mettre en scène ces grands principes ? Il résulte uniquement de là que l'intention de Luc était réellement, comme il l'a dit en commençant (1.4), de montrer par son évangile que la doctrine si nettement formulée et si énergiquement prêchée par Paul était déjà renfermée en germe dans les actes et dans les enseignements de Jésus ; que par conséquent *l'évangile de Paul*

n'est que l'application des principes posés par Christ.

Un récit assez semblable à celui-ci se trouve dans les trois autres évangiles, mais placé à une époque plus tardive, dans la semaine de la Passion. Marie, sœur de Lazare, oint Jésus dans un repas qui lui est offert par les gens de Béthanie ([Matth.26.6](#) et suiv. ; [Marc.14.3](#) et suiv. ; [Jean.12.1](#) et suiv.). Un grand nombre d'interprètes admettent que ce fait est le même que celui que nous venons d'étudier dans Luc. Ils s'appuient sur la ressemblance de l'acte, sur la circonstance que Luc ne raconte pas l'onction de Béthanie, et qu'en échange les trois autres évangélistes ne mentionnent pas celle de Galilée, enfin sur ce que, dans les deux cas, le propriétaire de la maison où se donne le repas porte le nom de Simon (Luc v. 40 ; [Matth.26.6](#) ; [Marc.14.3](#)). Ces raisons ont de la force sans doute ; mais elles ne sont pas décisives. L'acte de l'onction se rattachait à un usage tellement ordinaire dans les festins ([Luc.7.46](#) ; [Ps.23.5](#)), qu'on peut sans peine en comprendre la répétition. Les causes de l'omission d'un récit chez un ou deux d'entre les évangélistes sont trop accidentelles pour que nous puissions fonder là-dessus quelque conclusion solide. Qu'on se rappelle l'omission de la guérison du possédé de Capernaüm, chez Matthieu, celle de la guérison du serviteur du centenier, chez Marc, dont il est impossible de rendre compte. Quant au nom de Simon, il était tellement répandu, que, sur le petit nombre des personnages nommément désignés dans le N. T., il ne se trouve pas moins de quinze Simons ! Les raisons qui parlent pour la différence des deux faits sont les suivantes :

1. La diversité du lieu : chez Luc la Galilée ; chez les trois autres la Judée. Cette raison n'a qu'une valeur secondaire, il est vrai ; car au ch. 10 Luc paraît placer la visite de Jésus chez Marthe et Marie au milieu du ministère galiléen.
2. La différence du temps.
3. Celle des personnes : la pécheresse, chez Luc, est une personne étrangère



à la maison de l'hôte (v. 37 : « *une femme de la ville* »), et Simon lui-même l'envisage comme telle et comme complètement inconnue à Jésus (v. 39); Marie, au contraire, appartient à une famille amie qui recevait habituellement Jésus sous son toit. D'ailleurs, il répugnera toujours d'identifier Marie, la sœur de Lazare, telle que nous la connaissons par [Jean.11](#) et [Luc.10.38-42](#), avec une femme de mauvaise vie.

4. La différence la plus importante est celle qui porte sur l'entretien lui-même. A Béthanie, une réclamation de Judas en faveur des pauvres, et une réponse de Jésus renfermant l'annonce de sa mort prochaine. En Galilée, ce principe fondamental de l'enseignement évangélique que l'amour est le fruit du pardon, lequel n'a pas d'autre condition que la foi. Quel accord peut-on découvrir entre ces deux entretiens ? On peut concevoir des altérations assez graves apportées au cadre historique d'un récit par la tradition. Mais par quel prodige l'une de ces deux conversations aurait-elle pu se transformer en l'autre ?

En tout cas il n'y a aucune raison de confondre cette femme, comme l'a fait la tradition catholique et de nouveau *Hengstenberg*, avec Marie de Béthanie et celle-ci avec Marie Madeleine (8.2).

## **6. Les femmes qui entretenaient Jésus. (8.1-3)**

A côté des hauts problèmes religieux que soulève la vie de Jésus, il est une question moins relevée, mais qui a bien aussi son intérêt : Comment Jésus a-t-il vécu matériellement pendant les deux à trois ans que dura son ministère ? Il avait renoncé à sa profession terrestre. Il s'était volontairement désisté de la faculté de pourvoir miraculeusement à la satisfaction de ses besoins. De plus, il n'était pas seul : il était accompagné constamment de douze hommes, qui, à son appel, avaient abandonné aussi leur

métier et de l'entretien desquels il s'était moralement chargé en les invitant à le suivre. Une bourse commune pourvoyait aux besoins de la société ambulante (Jean.13.29) ; c'était aussi là qu'on puisait pour les pauvres (Jean.12.6). Mais, cette bourse, comment se remplissait-elle ? L'hospitalité explique en partie le problème, mais pas complètement. N'y avait-il pas des besoins divers, de vêtements, par exemple ? La vraie réponse à cette question, c'est celle qui ressort de notre morceau, qui présente par cela même un haut intérêt. Jésus a dit : « *Cherchez premièrement le royaume de Dieu, et les autres choses vous seront données par-dessus.* » Il a dit aussi : « *Il n'est personne qui abandonne père, mère... , maison, champs, pour le royaume de Dieu, qui ne retrouve cent fois autant.* » Ces préceptes, il les tirait de son expérience journalière. L'amour reconnaissant de ceux qu'il comblait de ses richesses spirituelles, pourvoyait à ses besoins temporels ainsi qu'à ceux de ses disciples. Quelques femmes pieuses accomplissaient envers lui spontanément la tâche de mère et de sœurs.

Ce morceau suffirait, à prouver l'excellence des sources de Luc : leur originalité — les autres évangélistes ne fournissent aucun renseignement semblable ; — leur exactitude — qui aurait inventé ces détails si simples, si positifs, ainsi que les noms et les qualités de ces femmes ? — leur pureté — quoi de plus éloigné du faux merveilleux et des fictions légendaires, que ce tableau si parfaitement naturel et prosaïque des moyens d'existence du Seigneur, pendant le cours de son ministère terrestre ?

**8.1 Et il arriva dans la suite que Jésus allait<sup>a</sup> de ville en ville et de village en village prêchant et annonçant la bonne nouvelle du royaume de Dieu ; 2 et les Douze étaient avec lui, ainsi que quelques femmes qui avaient été guéries d'esprits malins et de maladies, Marie surnommée Madelaine de laquelle étaient sortis sept démons, 3 et Jeanne, femme de Chuza, intendant d'Hérode, et Suzanne et plusieurs autres qui les<sup>b</sup>**

<sup>a</sup> N : διωδευσεν (*alla*) au lieu de διωδευεν (*allait*).

<sup>b</sup> T. R. avec N A et 4 Mjj. lit αυτω (*le*) ; B D et 11 Mjj. Syr. : αυτοις (*les*).

**assistaient de<sup>a</sup> leurs biens.**

Luc fait ressortir ce moment comme une époque bien marquée dans le ministère du Seigneur. Il cesse de prendre Capernaüm, son ἰδίᾳ πόλις, *sa ville* (Matth.9.1), pour centre de son activité ; il adopte un genre de vie complètement ambulante, et, à la lettre, n'a plus un lieu fixe où reposer sa tête. C'est ce changement dans son mode d'existence, accompli à cette époque, qui engage Luc à placer ici ce coup d'œil sur le mode de son entretien matériel. L'aoriste ἐγένετο, *il arriva* (v. 1), indique un moment bien déterminé. Le καί, devant αὐτός, signe de l'apodose, trahit une source araméenne. L'imparfait διώδευε, *il cheminait à travers le pays*, indique un mode de voyager lent et continu. La préposition κατὰ fait ressortir le soin particulier qu'il accordait à *chaque* localité, soit grande (*ville*), soit petite (*hameau*). Il se donnait le temps de s'arrêter partout. A l'idée générale de proclamation, exprimée par le verbe κηρῦσσειν, *prêcher*, le second verbe, *évangéliser*, annoncer la bonne nouvelle du royaume, ajoute l'idée d'une proclamation de *grâce*, comme caractère dominant de ses enseignements. — Les Douze l'accompagnaient. Quelle étrange apparition, que celle de cette troupe, parcourant les villes et les campagnes comme un chœur de membres d'un royaume céleste, ne s'occupant qu'à offrir et à célébrer le salut ! La terre vit-elle jamais un semblable phénomène ? — Parmi les femmes qui accompagnaient cette troupe, remplissant l'office d'humbles servantes, Luc fait ressortir en premier lieu *Marie*, surnommée *Madelaine*. Ce surnom vient probablement de ce qu'elle était originaire de *Magdala*, ville située sur la côte occidentale de la mer de Galilée (Matth.15.39) et dont l'emplacement probable est indiqué encore aujourd'hui à 6 km au nord de Tibériade par le hameau nommé *El-Megdil* (*la tour*). Les sept démons (Marc.16.9) désignent sans doute le plus haut degré d'un état de possession, résultant d'une série de rechutes dont chacune avait aggravé le mal (Luc.11.24-26). Le surnom : *de Madelaine*, est destiné à distinguer cette Marie de toutes les autres, de celle de Béthanie en

---

<sup>a</sup>T. R. avec 11 Mjj. lit απο ; N A B D et 3 Mjj. : εκ.

particulier. — *Chuza* était probablement chargé d'une administration dans la maison d'Hérode Antipas. Ne serait-il point ce βασιλικός, *seigneur de la cour*, dont Jésus avait guéri le fils (Jean.4.46), et qui avait cru avec toute sa maison ? — Nous ne savons rien de *Suzanne* et des autres femmes. — Αἴτινες rappelle que c'était en cette qualité de servantes, qu'elles l'accompagnaient. — Διακονεῖν, *servir*, désigne ici une assistance pécuniaire, comme Rom.15.25, et de plus les soins personnels que réclamait toute cette société ambulante. La leçon αὐτοῖς, qui *le servaient*, du T. R., pourrait bien être une correction d'après Matth.27.55; Marc.15.41. Et de plus, le αὐτοῖς pouvait paraître donner trop d'importance à la personne des Douze.

Quel Messie pour l'œil de la chair que cet être vivant de la charité des hommes ! Mais quel Messie, pour l'œil de l'esprit, que ce Fils de Dieu vivant de l'amour de ceux à qui son amour apportait la vie ! Quel échange de bons offices, s'accomplissant autour de la personne de cet être, entre le ciel et la terre !

## 7. La parabole du semeur. (8.4-18)

Le morceau précédent avait signalé un changement dans le genre de vie extérieur du Seigneur. Le morceau suivant en indique un dans son mode d'enseignement. Une crise est donc arrivée. La suite nous en fera connaître la nature. Jusqu'ici Jésus avait bien prononcé quelques paraboles (5.36-39 ; 6.39,47 et suiv.) ; mais dès ce moment et pour un temps assez long, il emploie habituellement cette forme. La parabole a la double propriété de graver ineffaçablement la vérité dans l'esprit de celui qui sait la saisir sous l'image dont elle est revêtue, et de la voiler aux regards de l'auditeur inattentif ou paresseux dont l'esprit ne cherche pas à percer cette enveloppe. Elle est ainsi très propre à opérer un triage parmi les auditeurs. (Voir à

v. 9 et 10.) Le terme de *parabole*, (de παραβάλλειν, *placer à côté*) indique un enseignement dans lequel, à côté de la vérité, est placée l'image qui la représente. C'est également le sens de παροιμία, un sentier à côté du grand chemin. La parabole ressemble beaucoup à la fable, mais elle en diffère sous deux rapports, l'un de fond, l'autre de forme. Tandis que la fable se rapporte aux relations des hommes entre eux et aux lois morales ou utilitaires qui président à ces relations, la parabole a pour objet les relations de l'homme avec Dieu et les principes suprêmes qui les régissent. La supériorité du domaine dans lequel se meut la parabole détermine la différence de forme qui la sépare de la fable. La fable tient du jeu ; il est donc permis d'y faire parler les plantes, les animaux. La parabole a un objet trop sérieux pour comporter de pareilles fictions. Rien dans le tableau ne doit ici heurter la vraisemblance. Les animaux, les objets matériels, peuvent jouer un rôle dans la parabole (brebis, levain) ; mais ce rôle ne peut être que conforme à la réelle nature de ces êtres. — La parabole devait être pour Jésus un mode d'enseignement naturel. Vivant incessamment dans la contemplation du monde divin, qui s'ouvrait à son sens interne, se trouvant en même temps en rapport continu avec le monde extérieur qu'il observait d'un regard intelligent et calme, il devait être conduit à comparer à tout instant ces deux sphères et à saisir les innombrables analogies qui existent entre elles.

La première parabole développée qu'il ait racontée paraît avoir été celle du semeur. Matthieu en fait l'ouverture de sa grande collection des paraboles, ch. 13. Marc lui assigne une place analogue en tête d'une collection plus restreinte, ch. 4. C'est, avec celle des vigneron, qui appartient aux derniers temps, la seule qui ait été conservée également par les trois synoptiques. C'est également au récit de cette parabole que se rattache chez tous trois l'explication générale que Jésus donna, une fois pour toutes, à ses disciples, sur l'usage qu'il trouva bon de faire dès ce moment de cette forme d'enseignement. Il paraît donc bien que ce fut la première

similitude complète qu'il leur proposa. Aussi est-ce celle qui paraît avoir le plus frappé les disciples et qui dans la tradition orale était le plus fréquemment racontée ; ainsi s'explique sa reproduction par nos trois évangélistes.

Le morceau suivant contient :

1. la parabole (v. 4-8) ;
2. les éclaircissements donnés par Jésus sur ce mode d'enseignement (v. 9 et 10) ;
3. l'explication de la parabole (v. 11-15) ;
4. un avertissement aux apôtres sur la conduite qu'ils ont à tenir à l'égard des vérités que Jésus enseigne de cette manière (v. 16-18).

1<sup>o</sup> v. 4-8. La parabole :

**8.4 Et comme une grande multitude s'assemblait<sup>a</sup> et que de chaque ville des gens accouraient à lui, il dit en parabole : 5 Le semeur sortit pour semer sa semence ; et comme il semait, une partie tomba au bord du chemin et fut foulée, et les oiseaux du ciel la mangèrent. 6 Et une autre partie tomba<sup>b</sup> sur le roc, et ayant poussé elle sécha parce qu'elle n'avait point d'humidité. 7 Et une autre partie tomba au milieu des épines, et les épines ayant aussi poussé l'étouffèrent. 8 Et une autre partie tomba<sup>c</sup> dans<sup>d</sup> la bonne terre, et ayant poussé elle produisit du fruit, cent pour un. Et en disant cela il s'écriait : Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende !**

Matthieu et Marc placent cette parabole après la visite de la mère et des frères de Jésus (Matth.13.1; Marc.4.1). Chez Luc, elle précède immédiatement ce récit (v. 19 et suiv.). Cette connexion peut être le résultat d'une relation chronologique réelle, ou bien aussi celui d'une relation morale ; comp. v. 15 : « ceux qui retiennent la parole et portent du fruit, » avec

---

<sup>a</sup> N : ΣΥΝΟΝΤΟΣ (était avec lui).

<sup>b</sup> B L R X : κατεπεσεν au lieu d'επεσεν.

<sup>c</sup> N : εφθεν (germa dans), au lieu d'επεσεν (tomba dans).

<sup>d</sup> T. R. avec D lit επι ; N A B et 16 Mjj. : εις.

v. 21 : « ceux qui écoutent la parole et qui la mettent en pratique. » — On pourrait faire de τῶν ἐπιπορευομένων, *ceux qui accouraient à lui*, le complément de ὄχλου, *une multitude*, en donnant à καί le sens de : *même*. Mais cette construction est forcée. Les deux génitifs sont parallèles : « Une grande multitude se formant et chaque ville y étant représentée par son contingent. . . » Ce préambule a une portée considérable. Nous sommes évidemment arrivés à un point culminant. La parabole du semeur est par son sens même en rapport direct avec cette situation. — Il paraît par Matthieu et Marc que Jésus était assis sur une barque au bord de la mer et que, de cette espèce de chaire, il enseignait le peuple qui se tenait debout sur le rivage. Il distinguait donc aisément les expressions des gens dont se composait cette foule, et discernait ainsi leurs différents caractères. — L'article ὁ, devant σπείρων, désigne cet individu comme celui d'entre les serviteurs de la maison qui est chargé de cette tâche importante. Gess fait observer le contraste entre ce Jésus qui commence le travail de l'établissement du règne de Dieu au moyen de la seule parole et le Messie tel que l'avait décrit Jean-Baptiste, *ayant le van en sa main*. — Les campagnes environnantes offrent à Jésus l'image des quatre classes de personnes qu'il a sous les yeux. Depuis le bord de la mer le sol s'élève par une pente plus ou moins rapide. Or il arrive fréquemment que dans les localités de ce genre la portion supérieure d'un champ ne possède qu'une faible couche de terre végétale, tandis que, à mesure que l'on descend vers la plaine, la couche de terre devient plus profonde. De là les différences indiquées. Le premier terrain (*au bord du chemin*) est la partie la plus rapprochée de la route qui longe le champ ; les passants en usent volontiers. Le second (*sur le roc*, selon Luc ; *sur le ou les endroits pierreux*, chez Matthieu et Marc) ne désigne point, comme on le croit souvent, une terre mêlée de gravier ; mais, comme le dit bien l'expression de Luc et comme le confirme l'explication : *parce que la terre n'était pas profonde* (Matthieu et Marc), la portion du champ où le roc n'est recouvert que d'une mince couche de terre. Le troisième terrain est un sol plantureux, mais saturé déjà de semences de ronces. Reste *la bonne*

*terre* (Marc et Matth. : καλή). Ce dernier terrain n'est ni *dur* comme le premier, ni *léger* comme le second, ni *impur* comme le troisième ; il est tout ensemble tendre, profond et exempt de semences étrangères. Les quatre prépositions employées par Luc caractérisent bien ces relations diverses de la semence avec le sol : παρά, à côté ; ἐπί, sur ; ἐν μέσῳ, au milieu ; εἰς, dans (ἐπί dans le T. R., v. 8, n'a pour lui que des autorités insuffisantes).

De la nature du sol résulte le sort de la semence. Dans le premier terrain, elle ne germe pas même. Le φυέν, *ayant germé* (v. 6,7,8), est omis intentionnellement au v. 5. La germination n'ayant pas eu lieu, les causes de destruction extérieures agissent ; ce sont les passants d'abord, puis les oiseaux. Matthieu et Marc ne mentionnent que cette dernière cause. — Dans le second terrain, la semence germe ; mais la racine en se développant rencontre aussitôt le roc et ne peut pousser proportionnellement à la tige ; aussi dès que le soleil a desséché la mince couche de terre, la plante dépérit. — La semence, dans le troisième terrain, fait un pas de plus ; elle se développe jusqu'à l'épi. Mais les semences de ronces qui se développent avec celle du froment (σύν dans συμφύεισαι) l'étouffent avant la formation du grain. Ainsi, dans le premier terrain, deux causes externes de destruction, dont l'une complète l'œuvre de l'autre ; dans le second, une cause externe et une cause interne ; enfin, dans le troisième, une cause d'avortement, et purement interne. Dans le quatrième terrain enfin, la plante accomplit heureusement tout le cycle de la végétation. L'article devant le mot *bonne terre* exprime l'idée que ce terrain est celui qu'on attend ; autrement on n'aurait pas établi un champ là. — Luc n'indique que le plus haut degré de fertilité, le centuple. Matthieu et Marc mentionnent les degrés inférieurs ; Marc, dans l'ordre ascendant ; Matthieu, dans l'ordre descendant. Quelle puérité que des variations aussi mesquines, si les évangélistes travaillaient sur un document commun !

Le Seigneur appelle l'attention sérieuse de la foule sur ce résultat, peu satisfaisant ; ἐφώνει : il *élevait la voix* ; il accentuait ces paroles destinées à



réveiller chez ses auditeurs le sens pour les choses divines sans lequel l'enseignement de Jésus lui-même ne serait pour eux qu'un vain son. La parabole en effet a ceci de particulier qu'on peut aisément l'entendre sans l'entendre, jouir du tableau qu'elle offre à l'imagination sans percevoir l'idée qui en est l'âme. Il faut pour cela une oreille autre que celle du corps.

2° v. 9 et 10. Explication générale sur le but de l'enseignement en paraboles :

**8.9 Et ses disciples l'interrogeaient, en demandant<sup>a</sup> ce que signifiait cette parabole. 10 Il leur dit : Il vous est donné, à vous, de connaître les mystères du royaume de Dieu ; mais aux autres, cela leur est annoncé en paraboles, afin que voyant ils ne voient point et qu'entendant ils ne comprennent point.**

La question des disciples se rapportait uniquement au sens de la parabole précédente. Mais Jésus en profite pour leur donner une explication générale sur ce mode d'enseignement. Il en est de même dans Marc, qui ajoute seulement ces détails : « ceux qui l'accompagnaient avec les Douze, » et : « quand ils furent seuls avec lui. » Dans Matthieu, la question des disciples est tout à fait générale : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » Cette forme de la question est moins naturelle. La réponse de Jésus est plus développée dans Matthieu, qui cite *in extenso* la prophétie d'Es.7, à laquelle Luc fait une simple allusion. Marc la fait entrer dans le discours de Jésus lui-même. Presque tous les interprètes trouvent une différence de sens entre la forme de Matthieu et celle de Marc et Luc. Ceux-ci feraient dire à Jésus qu'il parle en paraboles *afin* d'endurcir le peuple, tandis que Matthieu lui ferait dire, au contraire, qu'il emploie cette forme d'enseignement *parce que* le peuple inintelligent et charnel ne pourrait en comprendre une autre ; comp. le ἵνα, *afin que*, de Luc (v. 10) et de Marc.4.12 avec le ὅτι, *parce que*, de Matthieu.13.13 ; voir en particulier Bleek, Reuss, etc., qui concluent delà que Jésus ne s'est point exprimé comme le font parler

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit λεγοντες qu'omettent ⋈ B D L R Ξ.

Marc et Luc. Mais je doute que cette différence existe réellement. Car le sens du v. 13 de Matthieu est celui-ci : « Il n'est point donné au peuple de comprendre... (v. 11), vu qu'il est dans la nature des choses que le pauvre perde même le peu qu'il a (v. 12). *C'est pourquoi* je leur parle en paraboles, *parce* qu'ainsi tout en voyant ils ne voient pas ; et par là s'accomplit la prophétie d'Ésaïe : Entendez de vos oreilles et ne comprenez pas... » (v. 14). On voit par ce contexte parfaitement clair que le *parce que* de Matthieu a le même sens que le *afin que* des deux autres. Jésus emploie l'enseignement en paraboles *parce qu'*Ésaïe a prédit l'endurcissement des Juifs et que cette prophétie doit s'accomplir (Matthieu). Il emploie donc la parabole *afin* d'achever d'endurcir le peuple. *C'est* exactement ce que disent Marc et Luc.

Mais *Bleek, Keim, Reuss*, etc. déclarent que Jésus n'a pu dire une chose pareille. Sa pensée n'a pu être que celle-ci : Le peuple est trop insensible spirituellement pour comprendre la vérité présentée sous sa forme abstraite ; il faut donc, pour la lui rendre accessible, le revêtir d'une forme figurée, afin de « ne pas perdre tout à fait les traînants » comme s'exprime *Reuss*. Mais cette explication est évidemment contraire au sens de Marc et de Luc (on l'avoue), et aussi, comme nous venons de le voir, à celui de Matthieu qui ne diffère en rien de celui des deux autres. Et comment comprendre dans ce cas la conduite de Jésus ? Aux disciples qui ont l'intelligence plus ouverte et qui pourtant ne comprennent pas, il donne l'interprétation de la parabole, et au peuple qui a l'esprit obtus, au peuple en vue duquel il adopte cette forme d'enseignement, à ce peuple-là qui comprend encore moins que les disciples, il n'explique rien ! Quelle contradiction ! D'un autre côté, serait-il admissible que Jésus, comme paraissent le dire les trois évangélistes, eût choisi ce mode d'enseignement afin de n'être pas compris du peuple et pour achever de l'endurcir ? Et à supposer que Jésus pût se proposer ce but, ce résultat n'aurait-il pas été obtenu plus sûrement encore en révélant clairement et simplement au peuple cette vérité

dont il ne voulait pas ? Pour résoudre cette difficulté il faut avant tout se rappeler que Jésus ne parle pas ici des vérités religieuses en général, mais des *mystères du royaume*, c'est-à-dire de l'*œuvre historique* de la fondation, du développement et de la consommation du royaume de Dieu. Comp. [Luc.8.10](#) ; [Matth.13.11](#) ; [Marc.4.11](#). Cette expression, choisie à dessein par Jésus, s'est conservée dans les trois récits. Ce sont les ἐπουράνια, *les choses célestes*, dont Jésus parlait à Nicodème, [Jean.3.12](#), c'est-à-dire le plan divin du salut (μυστήριον, Marc), avec les divers éléments qu'il renferme (μυστήρια, Luc et Matthieu), ces faits, en partie futurs encore, que l'intelligence humaine n'eût pu découvrir et que Jésus vient réaliser ici-bas. Cette divine histoire, Jésus ne pouvait en instruire le peuple en termes propres ; ses disciples eux-mêmes, bien plus avancés, ne pouvaient y être initiés que graduellement. Et cependant la fin du travail de Jésus approchait. Le moment était venu où il devait préparer le triage inévitable entre les âmes réceptives qui devaient entrer dans l'œuvre nouvelle et concourir à cette fondation divine, et la masse demeurée jusque-là insensible qui courait non au salut, mais au jugement. Ce triage était le but de la parabole, but qui s'accordait avec tout l'état des choses à ce moment-là. Il s'opérait un partage dans le peuple. La parabole devait activer cette séparation entre les éléments sympathiques et les éléments hostiles. Les premiers, intéressés, stimulés par les tableaux paraboliques, venaient à Jésus s'enquérir de leur sens et se rangeaient par là au nombre *des disciples* (*de Wette*) ; les seconds, après avoir écouté, n'ayant aucun intérêt sérieux pour l'œuvre divine qui commençait, s'en allaient et oubliaient tout. Ainsi se recrutait et se resserrait la troupe des disciples, et se séparait d'eux insensiblement la masse impénitente. Ce résultat n'était, comme le dit *Riggenbach*, « ni la volonté première, ni la volonté dernière de Dieu. » C'était un décret intermédiaire, un châtiement. Quand le cœur ne s'est pas ouvert aux premières clartés de la vérité, les suivantes, au lieu de l'éclairer, l'éblouissent et l'aveuglent ; et ce résultat est voulu. C'est un jugement. Pharaon, refusant de se soumettre après les premières leçons reçues, est endurci par les suivantes ; car s'il ne veut pas

se convertir, il doit servir du moins à la conversion des autres par l'éclat de son châtement. Tel était l'état du peuple juif au temps d'Esaië. Et cette même situation se répétait à l'époque de crise, dans le ministère de Jésus, à laquelle nous sommes parvenus. Israël, comme nation, repoussait de plus en plus la lumière qui brillait en Jésus. Voilà pourquoi cette lumière se couvrait du voile de la parabole qui, tout en dérochant l'œuvre divine qui s'accomplissait aux regards des indifférents et des impénitents, devenait de plus en plus transparent et brillant pour ceux qui avaient accueilli les précédentes révélations.

Ajoutons qu'il était, loisible à toute heure à chaque auditeur de Jésus de passer de la masse insensible ou hostile à la petite troupe des disciples. Sur tout ce passage comp. les admirables pages de *B. Weiss, Das Leben Jesu*, II, p. 25-30.

Avec τοῖς λοιποῖς, *les autres*, il n'y a pas autre chose à sous-entendre que δέδοται γνῶναι. Il y a connaître et connaître. — Les termes de *voir* et *entendre* se rapportent au tableau parabolique que tous comprennent naturellement; ceux de *ne pas voir* et *ne pas entendre*, à la pensée qui y est renfermée.

Versets 11-15. L'explication de la parabole :

**8.11 Voici la parabole : La semence, c'est la parole de Dieu. 12 Ceux qui sont ensemencés le long du chemin, ce sont ceux qui entendent<sup>a</sup>, puis le diable vient et enlève de leur cœur la parole, de peur qu'en croyant ils ne soient sauvés. 13 Ceux qui sont ensemencés sur le roc<sup>b</sup>, ce sont ceux qui, après avoir entendu, reçoivent avec joie la parole, mais qui ne poussent pas de racine; aussi ne croient-ils que pour un temps, et au moment de la tentation ils font défection. 14 Ce qui est tombé parmi les épines, ce sont ceux qui ont entendu, mais chez qui, à mesure qu'ils**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit ἀκούοντες; (*entendant*); ⋈ B L U Ξ ἀκούσαντες; (*ayant entendu*).

<sup>b</sup>⋈ D X lisent τὴν πέτραν, au lieu de τῆς πέτρας que lit T. R. avec tous les autres Mjj.

vont et viennent, la semence est étouffée par les soucis et par la richesse et par les plaisirs de la vie, et ils n'arrivent pas à maturité. 15 Mais ce qui est semé dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole, la retiennent dans un cœur honnête et bon et portent du fruit avec persévérance.

L'expression : *Voici la parabole* (v. 11), signifie que l'essence du tableau n'est pas le tableau, mais l'idée. — Le point de comparaison entre la Parole et la semence est la puissance de vie renfermée sous une enveloppe sans apparence. — En disant : *la parole*, Jésus parle sans doute avant tout de son enseignement, mais en y comprenant toute prédication qui le reproduira fidèlement. — Jésus discernait dans la foule quatre espèces de figures : des visages inintelligents et distraits, des physionomies enthousiastes et ravies, des figures à l'expression grave, mais préoccupée, enfin des regards d'une joyeuse sérénité, qui annonçaient un plein abandon à la vérité enseignée. — Dans l'explication qui suit, la Parole est le plus souvent identifiée avec la vie nouvelle qui en doit sortir, et celle-ci avec les individus eux-mêmes en qui s'accomplit ce phénomène ; ainsi s'expliquent les expressions étranges : *ceux qui sont (ensemencés) le long du chemin* (v. 12 ; comp. 13, 14, 15) ; *ils ne poussent pas de racine* (v. 13) ; *ils sont étouffés* (v. 14). — La première classe renferme ceux qui sont atteints d'une insensibilité religieuse complète : nul travail de conscience ; nulle douleur sur le péché ; nul effroi de la condamnation ; nul besoin de salut ; par conséquent nulle affinité avec l'Évangile de Christ. La Parole, ne se rattachant à rien dans leur cœur, succombe naturellement aux agents de destruction extérieurs. Un seul est relevé dans l'explication qui suivra : *le diable* (Luc), *Satan* (Marc), le *malin* (Matthieu), qui se sert de divers moyens de distraction pour faire oublier à chacun d'eux ce qu'il a entendu. Si Jésus ne croyait pas à l'existence de Satan, il ne le poserait pas comme une réalité correspondante à l'image de la parabole. — Οἱ ἀκούοντες : *qui entendent*, doit être expliqué ainsi : « qui entendent, et rien de plus. » Cela renferme le : *ne pas*

*comprendre*, de Matthieu.

Les seconds sont des cœurs légers, mais inflammables, chez qui l'imagination et la sensibilité suppléent un instant à l'absence de sens moral. Les nouveautés de l'Évangile, l'opposition qu'il affiche aux idées reçues, les charment ; mais c'est un moyen nouveau de jouissance qu'ils cherchent et non la force d'accomplir le sacrifice d'eux-mêmes. De tels hommes forment, presque dans chaque réveil, une portion considérable des nouveaux convertis. Mais la Parole se heurte bientôt chez eux à un obstacle intérieur : le cœur de pierre, que l'humiliation de la repentance et le désir sérieux de la sainteté n'ont pas brisé. Elle se trouve donc à la merci des circonstances défavorables qui surviennent, la *tentation* (Luc), la *tribulation* et la *persécution* (Matthieu et Marc). L'inimitié des chefs, la fureur des pharisiens, la honte de l'excommunication, la nécessité de souffrir, en un mot, pour rester fidèle, tout cela refroidit bientôt ceux qui n'ont cherché dans l'Évangile qu'un moyen de jouissance spirituelle, et ils succombent. — Il faut sous-entendre, v. 13, le verbe εἰσὶν et faire de οἱ ὅταν l'attribut : *sont ceux qui, lorsque...* Le οἱ à la fin du verset est un développement de οὗτοι, et signifie : *lesquels, comme tels*.

Les troisièmes sont des cœurs sérieux, mais partagés ; ils cherchent le salut et reconnaissent le prix de l'Évangile ; mais ils veulent aussi jouir du bien-être terrestre et se procurer une vie commode. Ils ne sont pas décidés à mettre le règne de Dieu au-dessus de tout. Ces personnes se trouvent souvent aujourd'hui parmi ceux qu'on envisage comme les vrais chrétiens du troupeau. Le cœur terrestre persiste à côté de l'intérêt religieux et empêche jusqu'à la fin une conversion complète. — L'avortement de la semence provient ici d'une cause interne, qui est à la fois triple et une : les *soucis* (chez ceux qui sont dans l'indigence), la *richesse* (pour ceux qui sont en train de faire fortune), et les *jouissances de la vie* (pour ceux qui sont déjà riches). Ces gens ont, comme Ananias et Saphira, surmonté la crainte de la persécution, mais ils succombent, comme eux, à l'obstacle in-

térieur d'un cœur partagé. — Πορευόμενοι, littéralement : *s'en allant*, dépeint le train de la vie active : on va, on vient, faisant ses affaires (2Sam.3.1). C'est surtout dans ce verset que la semence est identifiée avec la vie nouvelle dans le croyant. La forme diffère trop complètement dans les trois synoptiques pour qu'une source écrite commune soit vraisemblable. Chez les quatrièmes, les besoins spirituels dominant absolument. La conscience morale ne dort pas comme chez les premiers ; c'est elle, et non, comme chez les seconds, l'imagination ou la sensibilité, qui règle la volonté ; elle règne enfin sur les préoccupations terrestres qui l'emportent chez les troisièmes. Ce sont les âmes que décrit Paul Romains ch. 7. Ἐν καρδίᾳ et τὸν λόγον dépendent des deux verbes réunis ἀκούσαντες κατέχουσιν, qui ne désignent qu'une seule et même chose ; *entendre* et saisir de manière à *retenir*, pour de telles personnes, c'est un même acte. Le terme de *persévérance* rappelle les nombreux obstacles qu'a eu à surmonter la semence pour arriver à son développement complet ; comp. le καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (Rom.2.7). Jésus pensait certainement ici à ses disciples et aux femmes dévouées qui l'accompagnaient (v. 1-3). Luc ne mentionne pas plus dans l'explication que dans la parabole les différents degrés de fécondité indiqués par Matthieu et Marc ; et ces derniers les indiquent, comme dans la parabole, dans un ordre opposé.

Nous ne croyons pas qu'un seul verset, dans cette explication de la parabole, soit compatible avec la supposition que les évangélistes ont usé d'un texte commun ou que l'un a copié l'autre. — Weiss pense que Jésus n'a eu en vue que l'idée centrale de la parabole : le contraste entre la manière brusque et magique en laquelle les Juifs se représentaient l'établissement du règne de Dieu par le Messie et la voie lente, purement morale, laborieuse, par conséquent progressive, en laquelle doit s'opérer cette fondation par l'action intérieure de la parole évangélique. Il faut selon ce savant s'en tenir uniquement à cette pensée générale. Tout ce qui se rap-

porte à la distinction des différentes classes de terrains provient de Marc qu'ont suivi les autres évangélistes. Weiss allègue contre l'exactitude du tableau de Marc ce qui est dit des différents degrés de fécondité même dans la bonne terre. Car, dit-il, ce trait ne pourrait convenir qu'à un cas particulier, tandis que toute la parabole renferme une description absolument générale. Mais pourquoi ne pourrait-il pas y avoir des degrés de fécondité différents même dans un bon terrain, dont les différentes parties sont plus ou moins bien situées ? Il me paraît impossible que l'imagination des évangélistes se soit ainsi donné libre carrière en amplifiant volontairement l'enseignement de Jésus, soit les tableaux paraboliques, soit leurs applications. Sans doute les disciples devaient comprendre avant tout par la parabole du semeur que le règne du Messie s'établirait tout autrement qu'ils ne l'avaient pensé jusqu'alors. Mais ne résultait-il pas de là que sa réalisation dans les cœurs dépendrait des dispositions morales et de la liberté de chacun, que chaque auditeur devait par conséquent veiller sur les causes extérieures ou intérieures qui pouvaient paralyser l'effet de la prédication, et enfin que les apôtres ne devaient pas se décourager si dans le plus grand nombre des cas le succès ne répondait pas à leur travail ?

Versets 16-18. Conclusion pratique :

**8.16** **Personne, après avoir allumé une lampe, ne la couvre d'un vase, ou ne la place sous un lit; mais il la met<sup>a</sup> sur un<sup>b</sup> chandelier, afin que ceux qui entrent voient la lumière<sup>c</sup>. 17** **Car il n'y a rien de caché qui ne doive devenir manifeste et rien de secret qui ne doive être connu<sup>d</sup> et venir à la lumière. 18** **Prenez donc garde comment vous écoutez; car quiconque a, on lui donnera; et quiconque n'a pas, même ce qu'il croit avoir lui sera ôté.**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. : επιτιθησιν; N B et 4 Mjj. : τιθησιν

<sup>b</sup>N D et 5 Mjj. lisent επι την λυχνιαν (*le chandelier*), au lieu de επι λυχνιας (*un chandelier*) que lisent tous les autres (d'après Matth. et Marc).

<sup>c</sup>B omet ινα — φως (comme Marc).

<sup>d</sup>T. R. lit avec A et 14 Mjj. : ο ου γνωσθησεται; N B L Ξ : ο ου μη γνωσθη.



Cette conclusion est un avertissement donné aux disciples. *Bleek* n'aperçoit aucune liaison entre ces paroles et ce qui précède. Mais le flambeau que quelqu'un allume peut-il représenter ici autre chose que la vérité sur le royaume divin, que Jésus fait briller dans le cœur de ses auditeurs par la parabole et l'explication qu'il en a donnée ? Cette lumière, il ne l'allume pas en eux pour qu'ils la gardent pour eux, mais pour qu'ils la répandent dans le monde ; comp. [Marc.4.21-25](#). Le *λύχνος* désigne la soucoupe remplie d'huile et pourvue d'une mèche, qui est le moyen d'éclairage ordinaire en Orient. On peut placer ce lumignon sous un ustensile, tel que le boisseau qui sert à la fois de mesure, de table et de plat chez les pauvres, ou sous le divan (*κλίβη*), banc garni de coussins, élevé de 1 à 3 pieds, sur lequel on s'établit pour la conversation ou pour le repas. Les lits proprement dits ne sont pas en usage en Orient ; on couche généralement par terre, sur des couvertures et des tapis<sup>a</sup>. — *Λυχνία*, le *chandelier*, désigne le support élevé sur lequel on place le lumignon, pour qu'il éclaire toute la chambre. Par cette image Jésus représente l'office de prédicateurs confié aux apôtres. En effet, v. 17, l'enseignement de Jésus n'est pas fait pour rester caché et ignoré ; comp. [12.3](#) : Ce que Jésus dit maintenant entre les parois d'une chambre devra être un jour publié du haut des toits. Et par qui, si ce n'est par ses disciples ? Le sentiment de Jésus s'exalte à cette pensée et sa parole prend le rythme du parallélisme poétique. La première proposition conserve encore le caractère de l'image ; suit dans la seconde l'expression propre. — Le futur *γνωσθήσεται* (*sera connu*) place expressément l'acte de la publication dans l'avenir, tandis que l'aoriste *γνωσθή* des alex. indique la réalisation de la loi ici formulée sans rapport au temps (rien qui ne *doive être* connu, une fois ou l'autre).

Verset 18. De là résulte la gravité de la mission des disciples et le soin avec lequel ils doivent s'y préparer pendant qu'ils sont à l'école de Jésus. Pour bien reproduire un enseignement comme celui de Jésus, il faut

<sup>a</sup>F. Bovet. *Voyage en Terre-Sainte*, p. 348 et 349.

l'avoir bien écouté, c'est-à-dire se l'être approprié, non seulement par l'intelligence, mais par le cœur et la conscience. C'est à cette vraie manière d'écouter que se rapporte le πῶς, *comment*, chez Luc. Marc dit τί ἀκούετε, « *ce que* vous entendez. » Il me paraît que la forme de Luc est préférable. Il s'agit plutôt du mode de l'audition que de son objet. — Cette assimilation de la Parole par l'homme tout entier, moral autant qu'intellectuel, est ce qui le rend capable de recevoir toujours davantage et de posséder toujours mieux ; on n'acquiert qu'au moyen de ce que l'on a déjà. Là où cette assimilation intime n'a pas lieu, non seulement on ne progresse pas, mais on perd toujours plus ce que l'on avait. Jésus fait ici allusion à cette expérience de la vie ordinaire : « Le riche s'enrichit ; le pauvre s'appauvrit. » — Marc dit : « Ce qu'il a ; » Luc : « Ce qu'il *croit* avoir. » Cela revient, au même. De ce que l'on a, sans se l'être approprié, il est également vrai de dire qu'on l'a et qu'on *croit*, l'avoir. [Luc.19.26](#) présente la forme de Marc. Jésus a répété plusieurs fois ([Matth.13.12](#) ; [25.29](#)) cette maxime dans laquelle est formulée l'une des lois les plus profondes de la vie humaine.

Marc continue en rapportant la parabole de l'épi, qu'il raconte seul. Dans Matthieu, six paraboles sur le règne de Dieu se rattachent à celle du semeur. Elles forment un admirable ensemble : la *fondation* du royaume, dans la parabole du semeur ; le *mode anormal* du développement de ce royaume, dans celle de l'ivraie ; sa *puissance*, présentée sous ses deux aspects (extension et transformation), dans celles du grain de sénevé et du levain ; son *prix* incomparable, dans celles du trésor et de la perle ; enfin sa *consommation*, dans celle du filet. Ce plan systématique appartient-il à Jésus ? Je ne le pense pas. Il était trop bon pédagogue pour raconter ainsi sept paraboles tout d'une haleine<sup>a</sup>. D'un autre côté, n'aurait-il raconté, en cette occasion, que la parabole du semeur ? Certainement pas, car Matthieu dit de ce moment-là ([Matt.13.3](#)) : « *Et il leur dit beaucoup de choses en paraboles,* » et [Marc.4.2](#)) : « *Il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles.* » Jé-

<sup>a</sup>Je maintiens cette assertion malgré la contradiction de *Gess*.

sus aura donc raconté en ce jour-là, outre la parabole du semeur, celle de l'ivraie (Matthieu) et celle de l'épi (Marc), dont les images sont empruntées au même domaine, et qui suivent immédiatement la première, l'une dans un évangile, l'autre dans l'autre. Quant aux autres paraboles, Matthieu les a réunies ici aux précédentes, selon son procédé constant de grouper les paroles du Seigneur autour d'un sujet donné. Des arrangements aussi différents ne paraissent pas compatibles avec la dépendance où seraient ces écrits d'un même document.

## 8. Visite de la mère et des frères de Jésus. (8.19-21)

**8.19 Et sa<sup>a</sup> mère et ses frères vinrent le trouver<sup>b</sup>, et ils ne pouvaient arriver jusqu'à lui à cause de la foule. 20 Et des gens le lui annoncèrent disant<sup>c</sup> : Ta<sup>d</sup> mère et tes frères sont là dehors, qui désirent te voir. 21 Lui répondant leur dit : Ma mère et mes frères, ce sont ceux-ci qui écoutent la parole de Dieu et la<sup>e</sup> pratiquent.**

Comparez [Matth.12.46](#) et [Marc.3.21-22,30](#) et suivants. Nous ignorerions le vrai but de cette visite, si, dans ce cas comme dans plusieurs autres, le récit de Marc ne venait compléter celui des deux synoptiques. D'après Marc, le bruit était parvenu aux frères de Jésus qu'il était dans un état d'exaltation voisin, delà folie ; c'était l'écho de cette accusation des pharisiens : « il chasse les démons par Béalzébub. » Ses frères venaient donc dans l'intention de *se saisir de lui* (κρατῆσαι αὐτόν, v. 21) et de le ramener à la maison.

<sup>a</sup> N D Syr. lisent αὐτοῦ (*sa*) qu'omettent les autres.

<sup>b</sup> T. R. avec N A et 15 Mjj. : παρεγενοντο (*vinrent*) ; B D X : παρεγενετο (*vint*).

<sup>c</sup> T. R. avec A et 13 Mjj. lisent λεγοντων (*des gens disant*) après αὐτω ; N B D L Δ Ξ omettent ce mot.

<sup>d</sup> N omet σου (*ta*).

<sup>e</sup> T. R. lit αὐτον après ποιουντες avec E et 11 Mjj. ; omis par N A B D et 4 Mjj.

Matthieu place cette arrivée à la suite de cette même accusation (12.24,46), mais sans établir, comme Marc, une relation entre les deux faits. Chez Jean nous trouvons, comme dans Marc, les frères de Jésus prenant, à peu près à cette époque, vis-à-vis de lui une attitude de doute et presque d'hostilité. Quant à Marie, nos évangélistes ne disent point qu'elle partageât l'incrédulité de ses fils. Prévoyant un conflit pénible et public, elle pouvait désirer de l'adoucir. Peut-être aussi, comme Jean-Baptiste, ne savait-elle plus s'expliquer la marche suivie par Jésus et son cœur était-il combattu entre des impressions contraires.

Verset 20. Le mot *dehors* pourrait fort bien signifier ici : « hors du cercle qui entourait Jésus. » Mais Marc parle en toute lettre à cette occasion de la maison où il recevait l'hospitalité (v. 20 et 21) et d'une grande foule « qui était là assise autour de lui » (v. 32 et 34). — Par les *frères de Jésus* faut-il entendre des frères aînés de Jésus, nés d'un premier mariage de Joseph, ainsi que le dit une très antique tradition ? Ou bien des cousins-germains de Jésus, enfants de Clopas, le frère de Joseph, et élevés dans la maison de leur oncle et de leur tante, Joseph et Marie, comme on l'a admis depuis Jérôme ? Ou enfin tout simplement des fils de Joseph et de Marie, cadets de Jésus ? Nous ne saurions discuter ici cette question. (Voir notre *Commentaire sur l'évangile de Jean*, à 2.12.) Ce qui est certain, c'est que le sens littéral du mot *frère* placé, comme il l'est ici, à côté du mot *mère*, est le seul vraisemblable. — La réponse de Jésus ne renferme point, comme le croit M. *Renan*, un reniement du sentiment de la famille. Mais pour un cœur chrétien, il y a des liens plus étroits que ceux du sang ; ce sont ceux de la communion spirituelle. Pour Jésus, en particulier, qui était chargé d'une mission envers toute l'humanité, la vie de famille ne pouvait plus dès son baptême avoir qu'une valeur subordonnée. En général les liens du sang, s'ils ne se transforment pas en relations d'une nature spirituelle et supérieure, ne sont qu'une fleur qui se flétrit. Comp. [Jean2.4](#) ; [19.26](#). Dans ces femmes qui l'accompagnent, prenant de lui des soins maternels (v. 2

et 3), et dans ces disciples qui s'associent avec dévouement à son œuvre, n'a-t-il pas dès longtemps retrouvé une famille qui lui remplace celle qu'il a dû quitter ? Et cette relation nouvelle, spirituelle, éternelle comme Dieu même, n'est-elle pas le vrai lien, tandis que celui du sang n'est qu'extérieur, passager et accidentel ? Dans cette parole s'expriment une tendresse et une reconnaissance profondes pour ces êtres dévoués, dont l'amour lui tenait lieu chaque jour des affections domestiques les plus chères. Il ne parle pas d'un père, dans ce sens spirituel ; cette place n'appartient qu'à Dieu seul. Le tableau de la situation historique, conservé par Marc, nous aide à comprendre l'à-propos de cette parole. Luc n'a donc connu ni le récit de cet évangéliste, ni celui d'un prétendu Proto-Marc.

Comment eût-il, de gaieté de cœur, négligé le trait qui éclairait cette scène ?

## 9. L'apaisement de la tempête (8.22-25)

Nous arrivons ici à une série de récits qui se trouvent réunis aussi dans les deux autres synoptiques. ([Math.8.18](#) et suiv. ; [Marc.4.35](#) et suiv.) : la tempête, la guérison du démoniaque, la résurrection de la fille de Jaïrus, ainsi que la guérison de la femme malade d'une perte de sang. La liaison de ces morceaux dans nos trois écrits évangéliques est un des faits que l'on cite avec une pleine confiance pour conclure de là à celui d'une source écrite commune à tous les trois ou à deux d'entre eux. Mais comment, dans ce cas, cette grande série occuperait-elle dans Matthieu une tout autre place (immédiatement après le sermon sur la montagne) que dans les deux autres ? Et comment arriverait-il que le premier évangile intercale, entre le retour de Jésus et l'histoire de la fille de Jaïrus, deux morceaux de la plus haute importance : la guérison du paralytique ([Matt.9.2](#) et suiv.), et la vocation de

Matthieu avec le repas et l'entretien qui la suivent (v. 9 et suiv.), morceaux qui occupent dans Marc et Luc une place toute différente ? L'emploi d'une source écrite ne comporterait pas des procédés aussi libres. Je crois donc plutôt que dans l'enseignement traditionnel on racontait les trois faits indiqués plus haut, à la suite l'un de l'autre, parce qu'ils étaient liés chronologiquement et qu'ils présentaient le tableau d'une excursion unique, dont le souvenir s'était profondément gravé dans la mémoire des témoins. Mais cela n'empêchait pas qu'on n'y rattachât parfois, comme le fait le premier évangile, quelques autres récits qui n'appartenaient pas historiquement à ce moment-là. — Ce qui rend ce morceau particulièrement remarquable, c'est que nous y contemplons la puissance miraculeuse de Jésus à son point culminant : puissance sur les forces de la nature (tempête), sur les puissances des ténèbres (démoniaque), et sur la mort (fille de Jaïrus).

**8.22 Et il arriva dans<sup>a</sup> l'un de ces jours-là qu'il<sup>b</sup> entra dans un bateau avec ses disciples, et il leur dit : Passons de l'autre côté du lac ; et ils prirent le large. 23 Et comme ils naviguaient, il s'endormit. Et un tourbillon de vent fondit sur le lac, et la nacelle s'emplissait et ils étaient en péril.**

Remarquez le cachet entièrement hébraïque des premiers mots (*vajehi, hajom, vajéred... vajjomer...*). Et Luc aurait pour source l'un des deux autres qui ne présentent rien de semblable ! D'après le récit de [Matthieu.8.18](#), cette excursion aurait eu lieu le soir du jour où fut prononcé le sermon sur la montagne. Mais ne s'était-il pas passé trop de choses en ce jour-là, d'après Matthieu lui-même, pour une seule journée ? Comp. [Matth.8](#). Marc, ([Marc.4.35](#)) place ce départ le soir du jour où Jésus raconta la parabole du semeur ; cette date est plus vraisemblable. Celle de Luc, plus vague : *en un de ces jours-là*, ne la contredit point. Jésus, conformément au plan tracé [8.4](#), voulait évangéliser aussi la contrée située de l'autre côté de la mer de Gali-

<sup>a</sup>ὄ omet εν (*dans*).

<sup>b</sup>ὄ omet και αυτος (*et il*).

lée, la Décapole ou le pays des dix villes. Il était fatigué, tellement, que, d'après le récit très détaillé de Marc, il ne sortit pas même du bateau d'où il avait enseigné et que ses disciples, après avoir congédié eux-mêmes le peuple, emmenèrent Jésus *tel qu'il était là*, c'est-à-dire assis dans la barque. D'autres bateaux partirent avec eux. C'était une petite flottille qui prenait le large. Le temps était calme ; bientôt Jésus, cédant à la fatigue, s'endormit. Le fidèle pinceau de Marc nous le représente couché à la poupe, la tête sur un oreiller peut-être placé là pour lui par une main amie. Le verbe ἀφύπνοϋν signifie ici, non sortir du sommeil, mais tomber endormi. Il appartient au grec postérieur. — Il arrive souvent, sur les lacs entourés de montagnes, que des coups de vent violents et subits descendent des hauteurs voisines, surtout vers le soir dans les jours chauds. C'est ce phénomène connu que désigne le mot κατέβη, *descendit* — Dans l'expression : συνεπληροϋντο, littéralement *ils étaient remplis*, il y a confusion du bateau avec ceux qu'il porte.

Sur ces ouragans auxquels est exposé, en particulier, le lac de Génézareth, comp. W. Thompson, *The Land and the Book*, London 1868, p. 375 : « Les coups de vent se déchaînent par les gorges profondes qui descendent du nord et du nord-est, et sont non seulement violents, mais subits ; ils surviennent souvent quand le temps est parfaitement clair. » — Mac-Gregor, cité par *Morison* dans son *Commentaire sur Marc*, s'exprime ainsi (*Rob-Roy on the Jordan*, p. 736-739) : « Sur la mer de Galilée le vent possède une force et une soudaineté extraordinaires. Cela tient à ce que cette mer est située à une si grande profondeur de l'écorce terrestre (180 m au-dessous du niveau de la Méditerranée), que l'air y est énormément raréfié par le soleil. Lorsque le vent, après avoir glissé rapidement sur le vaste plateau qui l'entoure, a acquis une force extraordinaire, au moment où il arrive au bord de cet immense enfoncement, il s'y précipite avec une incroyable violence. On voit alors, pour ainsi dire à l'œil, les tourbillons se ruer sur le lac,

comme les flots pressés d'une cascade. » Voici la description d'un ouragan dont Mac-Gregor fut témoin vers l'embouchure du Jourdain dans cette mer : « Une forte brise de Basan (nord-est) rafraîchissait l'air... La mer grossissait de plus en plus ; les vagues écumaient en glissant rapidement sur les eaux qui avaient pris une couleur verdâtre comme celle de l'Océan. L'autre rive était plongée dans l'obscurité... L'ouragan dura ainsi tout le jour suivant. »

**8.24 Et s'approchant ils le réveillèrent, disant : Maître, maître, nous périssons ! Et lui s'étant réveillé<sup>a</sup> parla sévèrement au vent et au bouillonnement de l'eau ; et ils s'apaisèrent<sup>b</sup>, et il se fit un grand calme. 25 Et il leur dit : Où est<sup>c</sup> votre foi ? Et saisis de crainte ils s'étonnèrent, se disant les uns aux autres<sup>d</sup> : Qui est donc celui-ci, qu'il ordonne aux vents et à l'eau, et ils lui obéissent<sup>e</sup> ?**

Le v. 24 retrace l'un des spectacles les plus sublimes que la terre ait contemplés : l'homme, calme en Dieu, dominant, par l'union entière de sa volonté avec celle du Tout-Puissant, le déchaînement des forces aveugles de la nature. Luc dit selon son habitude : ἐπιστάτα ; Marc : διδάσκαλε ; Matthieu : κύριε. — Le terme ἐπετίμησε, littéralement *tança*, fait allusion au caractère hostile de cette puissance dans sa manifestation actuelle. Jésus s'adresse non seulement au vent, mais à l'eau ; car l'agitation des flots (κλύδων) persiste encore après que l'ouragan est calmé.

Dans Marc et Luc, Jésus commence par sauver, puis il réprimande. Dans Matthieu, c'est le contraire. La dernière méthode paraît moins conforme à la sagesse du Seigneur. On n'écoute bien que quand on est rassuré. — Mais en quoi les apôtres avaient-ils mérité le reproche de manquer de

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 14 Mjj. lit εγερθεις ; N B L : διεγερθεις.

<sup>b</sup>N et 4 Mjj. : επαυσατο (impers, *apaisement se fit*) ; tous les autres επαυσαντο (ils s'apaisèrent).

<sup>c</sup>N A B L X omettent εστιν (est).

<sup>d</sup>N omet προς αλληλους (les uns aux autres).

<sup>e</sup>B omet και υπακουουσιν αυτω (et ils lui obéissent).



foi ? Auraient-ils dû laisser la tempête suivre son cours, dans l'assurance qu'avec Jésus ils ne couraient aucun péril, ou qu'il se réveillerait à temps ? Il est plus simple d'admettre que ce qu'il blâme chez eux, c'est l'état de trouble et d'agitation dans lequel il les trouve, à son réveil. Quand il y a de la foi dans le cœur, la prière peut-être émue, pressante ; elle n'est pas accompagnée d'agitation.

Verset 25. L'exclamation attribuée aux témoins a été trouvée étrange dans la bouche des apôtres ; comme s'ils n'avaient pas vu déjà bien d'autres faits semblables ! Mais d'abord il y avait là d'autres personnes qu'eux ([Marc.4.36](#)) ; puis de tels faits paraissent toujours nouveaux lors même qu'on en a déjà vu de semblables ; à chaque fois celui qui les accomplit paraît plus grand. Enfin, c'était la première fois que les apôtres eux-mêmes voyaient leur Maître aux prises avec les puissances aveugles de la nature.

*Strauss* admet ici un mythe pur. *Keim* lui oppose l'antiquité évidente du récit (majesté sublime du tableau de Jésus, absence de toute ostentation dans ses paroles et ses actes, expression simple de l'admiration des témoins). Le récit doit donc selon *Keim* reposer sur un fait quelconque, une aventure toute naturelle de navigation que l'on aura idéalisée d'après des paroles telles que [Ps.107.25](#) et suiv., et l'allocution à [Jonas.1.4-6](#) : « Réveille-toi, dormeur. » Le rationalisme a supposé que Jésus après avoir bien considéré le temps avait discerné des symptômes favorables et annoncé la fin de la tourmente. Mais Pierre et les autres pécheurs ne devaient-ils pas connaître aussi les symptômes du temps ? Le texte, qui reproduit simplement la teneur de la tradition apostolique, ne permet aucune explication semblable. Le monde avec ses lois est l'œuvre de la volonté créatrice ; la volonté reste la maîtresse de l'univers.

## 10. La guérison du démoniaque. (8.26-39)

Ce morceau nous met en face d'une victoire plus saisissante encore que la précédente. Car le théâtre de la lutte est ici l'âme humaine, et le principe qui la bouleverse, est une puissance d'un ordre supérieur à celui de la nature et de l'humanité elle-même. Ce récit se trouve dans les trois synoptiques, mais avec des différences caractéristiques ([Marc.5.1](#) et suiv. ; [Matth.8.28](#) et suiv.).

Versets 26 et 27 : La rencontre.

**8.26 Et ils abordèrent dans la contrée des Guéraséniens<sup>a</sup> qui est vis-à-vis de la Galilée. 27 Et quand il fut descendu à terre, au-devant de lui<sup>b</sup> s'avança un homme de la ville qui avait<sup>c</sup> des démons depuis longtemps<sup>d</sup> ; il ne portait pas de vêtements, et il ne demeurait pas dans une maison, mais dans les sépulcres.**

Les trois leçons, relatives au nom des habitants, se retrouvent aussi chez les deux autres synoptiques, quoique avec une répartition un peu différente des autorités<sup>e</sup>. Epiphane mentionne déjà les formes suivantes : Γεργερσηνῶν chez Marc et Luc (mais il est probable que, quant à Luc, il faut lire chez ce Père Γερασσηνῶν) ; Γαδαρηνῶν chez Matthieu (Γεργερσαίων, dans quelques manuscrits). D'un passage d'Origène (*ad Joh.* T. VI, c. 24) il paraît résulter que la leçon la plus répandue de son temps était Γερασσηνῶν, que la leçon Γαδαρηνῶν ne se lisait que dans un petit nombre de manuscrits, et que Γεργερσηνῶν n'est qu'une conjecture de sa part. Il expose que *Guérasa* est une ville d'Arabie, près de laquelle ne se trouve ni mer ni lac ; que *Gadara*, ville de Judée, connue par ses bains chauds,

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. Syr. lit γαδαρηνων (*Gadaréniens*) ; B D It : γεργερσηνων (*Guéraséniens*) ; N L X Ξ Cop. : γεργερσηνων (*Guerguéséniens*).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 16 Mjj. lit αυτω (*lui*) qu'omettent N B E Ξ.

<sup>c</sup>N B : εχων (*ayant*) au lieu de ος ειχε (*qui avait*).

<sup>d</sup>. R. avec A et 15 Mjj. It. : εκ χρονων ικανων (*depuis de longs temps*) ; N B L N Cop. : και χρονων ικανω (*et depuis un long temps*).

<sup>e</sup>Dans Matthieu, en faveur de γαδαρηνων : N B C M Δ ; de γερασσηνων : It. Vg. ; de γεργερσηνων : E et 7 Mjj. — A a une lacune.

Chez Marc, en faveur de γαδαρηνων : A et 10 Mjj. ; de γερασσηνων : N B D It. ; de γεργερσηνων : L U Δ.

n'a dans son voisinage ni bassin d'eau aux côtes abruptes, ni mer ; tandis que, près du lac de Tibériade, on voit les restes de la ville de *Guerguésa*, près de laquelle se trouve un précipice descendant dans la mer, et où l'on montre encore l'endroit où se jeta le troupeau de porcs. Nos Mjj. se répartissent aussi de la façon la plus capricieuse. *Tischendorf* lit Γαδαρηνῶν dans Matthieu, Γερασηνῶν dans Marc, Γεργεσηνῶν dans Luc. *Bleek* pense que l'évangile primitif, sur lequel reposent, selon lui, nos trois synoptiques, lisait Γερασηνῶν, mais qu'en raison de l'invraisemblance de cette leçon, elle fut changée par certains copistes en Γαδαρηνῶν, par Origène en Γεργεσηνῶν. Guérasa étant située à vingt lieues au S.-E. du lac, en Arabie, la leçon Guéraséniens paraît devoir être exclue. Car la banlieue de cette ville ne pouvait s'étendre jusqu'à la mer. La ville de Gadara, aujourd'hui Om-Keis, dont il reste de fort belles ruines, n'était qu'à deux lieues et demie du bord de la mer, dans la direction S.-E. Elle était bien connue à cause de ses bains. Aussi Josèphe l'appelle-t-il la métropole de la Pérée. Sa banlieue pouvait bien s'étendre jusqu'à la mer. Mais sa célébrité même ne permet guères de penser que son nom ait été remplacé par un autre ; on doit plutôt supposer que c'est son nom que l'on a substitué à tel autre moins connu. Quant au nom de Guerguéséniens, il a en sa faveur le témoignage d'Origène qui prétend avoir vu dans cette localité les ruines d'une ville de Guerguésa, témoignage confirmé par Eusèbe et Jérôme, ainsi que par les récits de plusieurs voyageurs modernes. *Porter*<sup>a</sup>, *Thomson*<sup>b</sup>, *Mac-Gregor*<sup>c</sup> ont trouvé sur le bord oriental du lac, un peu au sud de l'embouchure du Wadi Sémach, le pourtour encore reconnaissable des murailles d'une ville (*Thompson*, p. 375). Ces ruines portent le nom de Khersa ou Guersa. Il est probable que c'est ce nom qu'Origène a confondu avec celui de l'ancienne peuplade cananéenne des Guirgasiens ou Guerguéséniens dont il est parlé [Gen.10.16](#) ; [Jos.3.10](#), etc. Si le vrai nom était Guersa, on comprend aisément qu'il

---

<sup>a</sup>*Syria and Palestine.*

<sup>b</sup>*The Land and the Book.*

<sup>c</sup>*Rob-Roy on the Jordan.*

ait été adouci par l'intercalation d'une voyelle entre l'*r* et l'*s* et soit devenu Guérasa — soit parce qu'on l'a confondu avec celui de la ville de Guérasa ou simplement par euphonie. *Guéraséniens*, proprement *Guerséniens* ou *Kherséniens*, serait donc dans les trois évangiles la leçon primitive<sup>a</sup> ; elle expliquerait le plus facilement les deux autres.

Sur les démoniaques, voir à 4.33. — Le v. 27 présente un tableau du démoniaque qui ne contient que ce qui s'offrait *immédiatement* aux regards d'un témoin. Puis la description est interrompue ; elle est complétée, v. 29, à l'occasion de l'ordre de Jésus, qui, pour être compris, exigeait un exposé plus détaillé de l'état du malade. Cette interruption n'a point lieu chez Marc ; elle démontre l'indépendance respective des récits. Chez Matthieu manquent complètement tous ces détails. Mais la différence la plus étonnante, c'est qu'il parle de deux démoniaques et non pas d'un seul. *Ebrard* et *Holtzmann* pensent que l'évangéliste, ayant omis la guérison du démoniaque dans la synagogue de Capernaüm, a voulu réparer cette omission en en mettant deux à Gadara. Ce serait tout à la fois trop et trop peu de conscience ! Il eût mieux valu condamner à l'oubli ce possédé que de le transporter ainsi d'une rive à l'autre. Et d'ailleurs, comme l'observe *Weiss*, Matthieu fait ressortir tant d'autres guérisons de possédés qu'il mentionne en masse (4.24 ; 8.16) ! *Weiss* lui-même pense que c'est le v. 12 de Marc où le possédé dit : « Envoie-nous, » qui a donné lieu au malentendu de Matthieu. Il faudrait dans ce cas que le rédacteur du premier évangile eût lu bien étourdiment l'écrit de son devancier. Il vaut mieux admettre que deux malades vivaient réellement ensemble en cet endroit, mais que la guérison seule de l'un des deux a présenté les caractères remarquables retracés ici, l'autre n'ayant joué qu'un rôle effacé dans toute la scène. Le pluriel δαιμόνια (*des démons*) est expliqué plus tard (v. 30) par le malade lui-même ; il exprime sans doute la gravité et la multiplicité des symptômes (mélan-

---

<sup>a</sup>Comp. *Heer*, dans le *Kirchenfreund* de Bâle, 13 mai 1870. *Morison*, dans le *Comment*, sur Marc, à V, 1 : « Le *Guerguésa* d'Origène est juste le *Guérasa* de l'évangéliste et le *Kersa* des modernes. »

colie, manie, violence), occasionnés par une nombreuse série de rechutes (voir à 8.3 et 11.24-26). Le refus de vêtements et de domicile se lie à l'éloignement pour la vie sociale qui caractérise de tels états. D'après la leçon alex., les mots : « depuis longtemps, » seraient précédés de *καί, et*, de sorte qu'ils appartiendraient à la proposition suivante. Mais cette indication de durée ne peut se rapporter à une circonstance aussi secondaire que le rejet des vêtements. — L'impureté lévitique des tombeaux était pour cet homme une garantie de solitude. Les sépulcres se trouvaient dans les cavernes des rochers qui bordent le lac. Il y a tout près des ruines de Khersa une montagne assez élevée qui, dit Thompson, est toute percée de grottes funéraires.

**8.28 Et à la vue de Jésus<sup>a</sup>, poussant un cri, il tomba à ses pieds et dit à voix forte : Qu'y a-t-il entre toi et moi, Jésus, Fils du Dieu<sup>b</sup> très haut; je te prie, ne me tourmente pas! 29 En effet Jésus ordonnait<sup>c</sup> à l'esprit impur de sortir de cet homme; car à plusieurs reprises il avait été saisi par l'esprit; car on le gardait lié de chaînes<sup>d</sup> et les fers aux pieds; et<sup>e</sup> rompant tous les liens il était poussé par<sup>f</sup> le démon<sup>g</sup> dans les endroits déserts.**

C'est ici l'un des plus grands périls qu'ait sans doute courus Jésus durant sa vie; il est en face d'une force brutale sans contrôle. Mais la vue de son calme parfait, de sa majesté sainte et de la compassion profonde qui s'exprime dans son regard imposent à ce forcené; le sentiment du contraste réveille même chez lui celui de sa dégradation morale. Il se sent à la fois attiré et repoussé par cet homme qui le tient sous la puissance de son regard souverain. Une crise se déclare; elle se révèle par un cri; puis, semblable à la bête féroce en face de son dompteur, il accourt et tombe à

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit ici *καί (et)*, qui est omis dans  $\aleph$  B L X  $\Xi$  It. Syr.

<sup>b</sup>D  $\Xi$  omettent *του θεου (du Dieu)*.

<sup>c</sup>3<sup>e</sup> d'Et. avec B F M  $\Lambda$   $\Xi$  lit *παρηγγειλε (il ordonna)*; T. R. (elz.) avec  $\aleph$  A C et 13 Mjj. Syr. : *παρηγγελλεν (il ordonnait)*.

<sup>d</sup>T. R. lit avec A C et 14 Mjj. *εδεσμειτο*;  $\aleph$  B et 3 Mjj. : *εδεσμευετο*.

<sup>e</sup> $\aleph$  omet *καί (et)* devant *διαρρησων*.

<sup>f</sup>D  $\Xi$  lisent *απο* au lieu de *υπο*.

<sup>g</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit *του δαιμονος*;  $\aleph$  B C D et 3 Mjj. : *του δαιμονιου*.

genoux, mais tout en protestant au nom de l'esprit qui le possède contre la puissance qui s'exerce sur lui. Quel spectacle pour les assistants ! Luc dit : προσπίπτειν, non προσκυνεῖν, comme le fait Marc. Le premier terme n'implique pas un sentiment religieux. — Sur l'expression : *Qu'y a-t-il entre... ?* voir à 4.34. Dans l'allocution, le mot *Jésus* manque chez Matthieu. Ce nom étonne ; comment le malade pouvait-il le connaître ? Faudrait-il penser à une lumière surnaturelle ? Il est plus simple de supposer que l'on pouvait s'entretenir avec le possédé dans ses moments lucides, qu'il avait entendu raconter quelques-uns des miracles de Jésus et qu'il le reconnaissait à l'impression unique qu'il produisait sur lui. Ou bien Jésus aurait-il lui-même prononcé son nom en donnant l'ordre au démon ? « Moi, Jésus, je te commande, » — Gadara était une ville grecque (Josèphe) ; le possédé était-il païen ? On pourrait le conclure du terme ὕψιστος θεός ; (Act.16.17). Mais le v. 39 montre plutôt qu'il était juif.

Verset 29. Dans sa prière le possédé s'identifie avec l'esprit qui le domine. Le tourment qu'il redoute, c'est d'être renvoyé *dans l'abîme* (v. 31). Matthieu ajoute : « avant le temps. » La faculté d'habiter et d'agir dans ce monde est pour ces êtres séparés de Dieu le seul moyen d'apporter un soulagement au vide et au malaise dont ils sont tourmentés. La privation de cette jouissance est pour eux ce qu'est pour le captif la rentrée dans sa prison. Si on lisait παρήγγειλε (il ordonna), il faudrait prendre cet aoriste dans le sens de plus-que-parfait : « Il lui *avait ordonné*, » à cause du *car*. Mais ce *car* parle plutôt en faveur de l'imparfait παρήγελλεν : « Car il lui *ordonnait*. » Ce temps indique une action continuée, qui ne produit pas immédiatement son effet et qui par cette raison persiste. Le cri de détresse du démon : *Ne me tourmente pas*, était précisément motivé par cette pression énergique et continue qu'exerçait sur lui l'ordre de Jésus. De là le *car*. Cette expression de Luc correspond au ἔλεγε γάρ de Marc. On retrouve dans ces deux formes analogues le type commun de la narration traditionnelle. L'expression : *à l'esprit impur*, fait antithèse au sujet du ver-

set précédent qui était le possédé s'identifiant toujours avec l'esprit. Jésus oppose ces deux êtres (πνεῦμα et ἄνθρωπος); car il va les séparer. — De même que le : *il ordonnait*, motive la prière du démon, ainsi la description suivante motive l'ordre du Seigneur (*car* après πολλοῖς). La persistance de l'ordre de Jésus provenait de l'affreux état dont il s'agissait de tirer le malheureux. — Πολοῖς χρόνοις peut signifier *depuis longtemps* ou à *plusieurs reprises*. Nous préférons le second sens avec *Erasme*, *Grotius* et d'autres. Car d'abord pourquoi répéter la même idée qu'au v. 27? Puis le plus-que-parfait : *il l'avait saisi*, convient bien à l'idée d'une répétition des crises. Et s'il n'y avait eu des intervalles de calme, comment eût-on pu le mettre aux fers et dans les ceps?

Versets 30-33 : La guérison.

**8.30 Et Jésus l'interrogea disant<sup>a</sup> : Quel est ton nom ? Et il dit : Légion, parce que plusieurs démons étaient entrés en lui. 31 Et ils le suppliaient<sup>b</sup> de ne pas leur ordonner de s'en aller dans l'abîme.**

Dans cette prière, la victime se faisait involontairement l'avocat de son bourreau. Jésus veut rompre cette monstrueuse solidarité : il demande au malade son nom. Rien comme une question parfaitement calme, n'est propre à ramener à lui-même un forcené. Mais surtout il n'y a pas de moyen plus efficace de réveiller, chez l'homme qui n'a plus la conscience de lui-même, le sentiment de sa personnalité, que de lui rappeler et de lui faire redire son nom. Notre nom n'est-il pas l'expression de notre caractère et le sommaire de notre histoire? Tous les souvenirs de notre passé se réveillent en l'entendant, surtout quand nous le prononçons nous-mêmes. Or, la guérison du malade avait pour première condition le retour au sentiment distinct de sa personnalité. — Il y avait à cette époque une puissance qui paraissait irrésistible; c'était celle de ces 4000 guerriers dont se composait une légion romaine. Aussi est-ce par ce terme que le malade

<sup>a</sup> N B It. omettent λεγων (*disant*).

<sup>b</sup> T. R. avec A et 15 Mjj. : παρεκαλει; N B C D F L S : παρεκαλου.

caractérise le pouvoir qui l'opprime et avec lequel il se confond encore. L'expression : *plusieurs démons*, s'explique par la multiplicité des rechutes et la diversité des symptômes. — v. 31. Cependant l'ordre de Jésus subsistait. Le démon comprend qu'il faut lâcher sa proie. Si on lit παρεκάλει, *il suppliait*, ce mot peut avoir pour sujet en grec *les démons*; car comme pluriel neutre ce mot se construit avec le verbe au singulier; mais le sujet peut être aussi le démoniaque, qui supplie pour ses hôtes avec lesquels il s'identifie. — Le démon allait forcément obéir quand un expédient s'offre à lui.

**8.32 Or il y avait là un nombreux troupeau de pourceaux qui paissaient<sup>a</sup> sur la montagne, et ils le supplièrent<sup>b</sup> de leur permettre d'entrer dans ces pourceaux; et il le leur permit. 33 Et les démons étant sortis de cet homme entrèrent dans les pourceaux; et le troupeau se jeta du haut de la berge dans le lac et fut noyé.**

Marc dit : « de ne pas les renvoyer *hors de la contrée*; » ce qui peut signifier : au *désert*, où les esprits impurs non captifs étaient censés habiter, ou : dans *l'abîme*, d'où ils étaient sortis pour habiter momentanément sur la terre. La suite montrera qu'il faut préférer le second sens. — Jésus ne répond pas à cette prière. L'on envisage ordinairement ce silence comme une réponse affirmative. Mais le silence de Jésus signifie tout simplement qu'il persiste dans l'ordre qu'il vient de donner. Quand il veut répondre affirmativement, comme à la fin du v. 32, il le fait nettement. Cette explication est confirmée par Matthieu : « *Si tu nous chasses. . .* » Leur demande d'entrer dans les pourceaux ne se rapporte donc qu'à la voie par laquelle ils pourront rentrer dans l'abîme. Comment expliquer et cette prière et la permission de Jésus ? Quant à ces esprits malfaisants, on comprend qu'il leur soit doux, avant de perdre toute faculté d'agir, de trouver encore le moyen de

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 15 Mjj. lit βοσκομενων (*qui paissaient*); N B D et 3 Mjj. : βοσκομενη (*qui paissait*), de Matthieu et Marc.

<sup>b</sup>T. R. avec N A D et 15 Mjj. Cop. lit παρεκαλουν (*ils priaient*); B G L Ξ It. : παρεκαλεσαν (*ils prièrent*).



nuire et peut-être de compromettre l'œuvre de Jésus dans cette contrée. De son côté, Jésus vise à un double résultat. Les exorcistes juifs, pour donner aux malades la certitude de leur guérison, plaçaient ordinairement, dans l'appartement où avait lieu l'expulsion, une cruche d'eau ou quelque autre objet que le démon avait soin de renverser en sortant. Ce qu'ils faisaient en charlatans, Jésus trouve bon de le faire en médecin. L'identification du malade avec son démon avait été un fait de conscience très prolongé (v. 27 et 29). Il fallait un signe décisif dans lequel éclatât la réalité du départ de la puissance malfaisante, pour amener le possédé à la pleine certitude de sa délivrance. A cette raison s'en ajoutait probablement une autre. Le sens théocratique de Jésus avait été froissé par la vue de ces immenses troupeaux d'animaux que la loi déclarait impurs. Une telle industrie montrait combien était effacée dans cette contrée la ligne de démarcation entre le judaïsme et le paganisme. Jésus voulait, par un jugement sensible, ramener à elle-même cette population de plus en plus déjudaisée

L'influence exercée par les démons sur les pourceaux n'est nullement une possession. Un être moral peut seul être moralement possédé. Mais on sait que plusieurs espèces d'animaux sont accessibles à des influences collectives, qu'en particulier les pourceaux sont souvent atteints de terreurs paniques. L'idée qui a été émise et que *Weiss* partage encore que ce fut le démoniaque lui-même qui, en se jetant dans le troupeau, l'épouvanta, est incompatible avec le texte. — Marc, dont le récit se distingue toujours par l'exactitude des détails, rapporte que le nombre des pourceaux était de deux mille. Un trait de son invention, dit *de Wette*; un appendice de la tradition postérieure, selon *Bleek* : voilà en effet la conséquence nécessaire des systèmes critiques d'après lesquels Marc aurait travaillé sur le texte des deux autres ou sur un document commun. — Ce chiffre ne peut servir à prouver la possession *individuelle* des pourceaux par les démons. Une légion (v. 30) comprenait 4000 hommes. — *Mac-Gregor* décrit ainsi la localité : « Le bord est ici abrupt, de sorte que lorsque je longuais le ri-

vage avec mon bateau, même en me tenant debout, je ne pouvais voir par dessus. Et en même temps l'eau est si profonde que quand j'enfonçais verticalement ma rame dans l'eau, quoiqu'elle fût longue de sept pieds, elle disparaissait tout entière, et cela à quelques pieds du bord seulement. » Ainsi se rencontrent tout près des ruines de Khersa toutes les conditions nécessaires pour expliquer la chute et l'immersion d'un troupeau aussi considérable. Le même voyageur ajoute : « Sur le bord occidental du lac je n'ai pas vu un seul endroit où le fait raconté ne fût frappé d'une complète invraisemblance. »

On a demandé si Jésus avait le droit de disposer ainsi d'une propriété étrangère ? C'est comme si l'on demandait si Pierre avait le droit de disposer de la vie d'Ananias et de Saphira. Il est des cas où le pouvoir d'exécution garantit le droit du juge.

Versets 34 à 39 : L'effet produit.

**8.34 Et ceux qui paissaient le troupeau, voyant ce qui était arrivé<sup>a</sup> s'enfuirent, et en apportèrent la nouvelle dans la ville et dans les campagnes. 35 Et les gens sortirent pour voir ce qui était arrivé; et ils vinrent vers Jésus et trouvèrent l'homme de qui les démons étaient sortis<sup>b</sup>, vêtu et dans son bon sens, aux pieds de Jésus, et ils furent saisis de crainte. 36 Et ceux qui avaient vu<sup>c</sup> le fait leur racontèrent comment le démoniaque avait été guéri. 37 Et tous les habitants du pays des Guéraséniens<sup>d</sup> le prièrent de s'éloigner d'eux; car ils étaient saisis d'une grande crainte; et lui, montant dans la barque, s'en retourna.**

L'effet produit d'abord sur les gens de la contrée (34-37), puis sur le malade (38-39). — Les propriétaires du troupeau habitaient la ville et les cam-

<sup>a</sup>T. R. avec E et 9 Mjj. lit γεγενημευον; N A B C D et 7 Mjj. : γεγονος. — T. R. lit ici avec quelques Mnn. απελθοντες; (s'en allant) devant απηγγειλαν; ce mot est omis par tous les Mjj.; tiré de Matthieu.

<sup>b</sup>N B : εξηλθεν, au lieu d'εξεληλυθει que lisent tous les autres.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit και (aussi), devant οι ιδοντες, qu'omettent N B C D et 3 Mjj.

<sup>d</sup>N L P X Cop : γερασηνων T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. : γαδηρηνων; B C D It. : γερασηνων.

pagnes environnantes. Ils viennent se convaincre par leurs propres yeux de la catastrophe que les gardiens leur avaient, annoncée. En arrivant, ils sont témoins d'un spectacle qui les saisit profondément. Le démoniaque était connu dans toute la contrée, et il était pour elle un objet de terreur. Ils le trouvent calme et rendu à lui-même. Un tel miracle leur révèle la puissance de Dieu et réveille leur conscience. Cette impression de crainte est fortifiée par le récit que leur font de toute la scène qui vient de se passer, les personnes qui entourent Jésus et qui en ont été les témoins (οἱ ἰδόντες ; v. 36). Ces personnes ne sont pas les gardiens ; car la guérison s'était opérée à une certaine distance du lieu où paissait le troupeau (Matth.8.30) ; ce sont les apôtres et les gens qui avaient passé la mer avec eux (Marc.4.36). Le *καί, aussi*, est certainement authentique ; ce récit complétait celui des gardiens, qui portait uniquement sur la perte du troupeau. — Cette crainte des habitants était sans doute d'une nature superstitieuse. Néanmoins Jésus ne voulait point s'imposer, car c'était encore le temps de la grâce, et la grâce ne fait que s'offrir. Il cède à la prière des habitants qui, voyant en lui un juge, redoutaient de sa part d'autres châtiments plus terribles. Il consent donc à les quitter, mais non sans leur laisser un témoin de sa grâce dans la personne de celui qui en était devenu le vivant monument.

**8.38 Et l'homme duquel les démons étaient sortis le pria de pouvoir rester avec lui. Mais Jésus le renvoya disant : 39 Retourne en ta maison et raconte quelles grandes choses Dieu t'a faites. Et il s'en alla publiant dans toute la ville quelles grandes choses Jésus lui avait faites.**

Le malade guéri sentait son existence morale comme liée à la personne de Jésus ; il tremble d'être séparé de lui ; car il craint une rechute. Jésus, qui était déjà dans la barque (Marc), n'agréa point cette demande. En Galilée, où il fallait se garder d'accroître l'effervescence populaire, il interdisait, aux malades de publier leur guérison. Mais dans cette contrée reculée, si rarement visitée par lui et qu'il devait si brusquement quitter, il avait besoin d'un missionnaire qui rendit témoignage de la grandeur de l'œuvre

messianique que Dieu accomplissait en ce moment pour son peuple. Il y a un beau contraste entre l'expression de Jésus : « les choses que *Dieu* t'a faites, » et celle de cet homme : « les choses que *Jésus* lui avait faites. » Jésus rapporte tout à Dieu ; mais le malade ne saurait oublier l'instrument. Toute la dernière partie du récit est omise par Matthieu. Marc désigne comme champ de travail de ce nouvel apôtre non seulement sa ville, mais encore toute la Décapolis.

*Volkmar* applique ici son système d'interprétation allégorique. Ce fait représenterait l'œuvre de Paul chez les Gentils ; le démoniaque, le monde païen ; les chaînes dont on a tenté de le lier, les législations, telles que celles de Lycurgue et de Solon ; les pourceaux, les ordures de l'idolâtrie ; l'invitation adressée à Jésus de se retirer, l'irritation provoquée en pays païen par les succès de Paul (l'émeute d'Ephèse, par ex.) ; le refus de Jésus d'obtempérer au désir du démoniaque guéri, les obstacles que mettaient les judéo-chrétiens à l'entrée des païens convertis dans l'Eglise. *Keim* rejette cette allégorisation effrénée. Il objecte avec raison que le démoniaque n'est pas même (comme cela a lieu dans le cas de la femme cananéenne) désigné comme païen ; que la localité précise et peu connue à laquelle le fait est rattaché, est un indice de sa réalité historique ; que l'invitation adressée à Jésus de quitter la contrée est un trait sans exemple, qui ne sent pas l'imitation et qui a le caractère de la vérité. En définitive, il n'a d'objection que contre l'épisode des pourceaux qui lui paraît une amplification légendaire. Mais comment un fait si marquant, contre lequel pouvait s'inscrire en faux la population de toute une contrée nettement désignée, serait-il entré dans la tradition orale et cela sous les yeux des apôtres, s'il n'était point historique ? Le tableau forme un tout dans lequel chaque trait suppose tous les autres. L'invitation à Jésus de quitter la contrée, dans laquelle *Keim* reconnaît une preuve d'authenticité, ne s'explique que par la perte des pourceaux. *Keim* admet trop ou trop peu. Ou *Volkmar* et ses extra-

vagances, ou l'acceptation franche du récit : voilà la seule alternative. Ne peut-on pas reconnaître dans le phénomène des possessions, si fréquent à cette époque dans le monde juif et dans la partie du domaine païen qui en était la plus rapprochée, le commencement d'un jugement qui se serait étendu successivement et qui, par l'invasion croissante de la puissance diabolique, aurait conduit l'humanité à une complète dissolution morale et sociale, — si le destructeur des œuvres du diable n'avait paru pour la sauver pendant qu'il était temps encore (κατὰ καιρόν Rom.5.6) ?

## 11. Résurrection de la fille de Jaïrus.(8.40-56)

Chez Marc et Luc, le fait suivant se rattache immédiatement au retour de la Décapolis. D'après Luc, la foule que Jésus avait quittée en partant, ne s'était point séparée ; elle l'attendait et le reçut au débarquement, tandis que d'après, Marc, elle se reforma dès que son arrivée fut connue. Dans le premier évangile (9.1 et suiv.), deux faits sont intercalés entre l'arrivée et la résurrection de la fille de Jaïrus : la guérison du paralytique de Capernaüm et la vocation du péager Matthieu. Comme la maison de péage était probablement située près du port, le second de ces faits pourrait avoir suivi immédiatement le débarquement ; seulement dans ce cas le repas donné par l'ancien péager n'aurait eu lieu qu'après ce qui se passa chez Jaïrus. Mais cette dernière supposition ne peut s'appliquer à la guérison du paralytique, qui doit être placée, comme chez Marc et Luc, à un tout autre moment (Luc.5.17 et suiv. ; Marc.2.1 et suiv.).

Versets 40 à 42. La demande :

**8.40 Et il arriva que<sup>a</sup>, comme Jésus revenait<sup>b</sup>, la foule l'accueillit ; car**

<sup>a</sup>T. R. avec N A C D et 4 Mjj. It. lit εγενετο δε εν τω (*il arriva que comme*) ; B L R : εν δε τω (*et comme*).

<sup>b</sup>N B R lisent υποστρεφειν au lieu d'υποστρεψαι.

tous l'attendaient. 41 Et voici, un homme appelé Jaïrus — il<sup>a</sup> était chef de la synagogue — vint et tombant aux pieds de Jésus le pria de venir dans sa maison. 42 Car il avait une fille unique, âgée d'environ douze ans, et elle se mourait. Et comme il allait<sup>b</sup>, les foules le pressaient<sup>c</sup>.

Le terme ἀποδέχεσθαι indique un accueil plein d'empressement. — Marc et Luc (v. 42) mentionnent l'âge de la jeune fille, qu'omet Matthieu. — Le trait : fille *unique*, qu'ajoute Luc, fait mieux comprendre la détresse du père. La critique ne manque pas de tirer des conclusions de ce que le même trait se trouve déjà 7.12. Comme s'il ne pouvait pas se trouver un fils et une fille uniques simultanément en Israël ! D'après Marc et Luc, la jeune fille se mourait. Dans Matthieu, elle est déjà morte. Cet évangéliste raconte, ici comme toujours, sommairement ; il réunit en une seule venue l'arrivée du père et celle du messager qui vient plus tard annoncer la mort. C'est le même procédé que nous avons déjà remarqué dans le récit de la guérison du serviteur du centenier. Ce qui seul importe à ses yeux, c'est le fait du miracle et les paroles dont Jésus l'a accompagné.

Versets 43 à 48 : L'interruption.

8.43 Et une femme qui avait une perte de sang depuis douze ans et qui, ayant dépensé en<sup>d</sup> médecins tout son avoir, n'avait pu être guérie par<sup>e</sup> aucun d'eux, 44 s'étant approchée par derrière, toucha la frange de son vêtement ; et à l'instant sa perte de sang s'arrêta.

La préposition πρὸς dans προσαναλώσασα signifie *qu'en outre de ces* longues souffrances, elle se trouvait maintenant sans ressources. — Marc fait, ressortir avec un peu plus de force le mal que lui avaient fait les médecins. *Hitzig* et *Holtzmann* prétendent que Luc, médecin lui-même, a at-

<sup>a</sup>B D R lisent ουτος ; au lieu d'αυτος.

<sup>b</sup>C D P lisent και εγενετο εν τω πορευεσθαι, au lieu de εν τω υπαγειν.

<sup>c</sup>C L U lisent συνεθλιβον (*le foulèrent*), au lieu de συνεπνιγον (littéralement *l'étouffèrent*).

<sup>d</sup>T. R. avec quelques Mnn. lit εις ιατρους au lieu de ιατροις.

<sup>e</sup>T. R. lit avec 8 et 15 Mjj. : υπο ; A B R Ξ : απο.

ténué, avec intention, ces détails du Proto-Marc ! Nous retrouvons simplement ici la prolixité ordinaire de Marc. — Le mal dont souffrait cette femme la rendait lévitiquement impure ; de là son désir d'obtenir cette guérison furtivement et sans avoir à déclarer publiquement sa maladie. La foi qui la poussait à Jésus, n'était pas exempte de superstition ; elle se représentait la force miraculeuse qui était en lui, agissant d'une manière purement physique. — Le mot κράσπεδον désigne ici la houppes que Dieu avait commandé aux Israélites d'attacher aux quatre coins du vêtement de dessus dont ils s'enveloppaient comme d'un châle. Ces houppes tenaient au vêtement par un cordon couleur d'hyacinthe et devaient rappeler la loi (Nomb.15.38 ; Deut.22.25). Il ne s'agit donc pas du bord inférieur du vêtement. Le mot κράσπεδον vient, selon Passow, de κέρασ et πέδον : la partie la plus avancée d'une plaine ; ou mieux, selon Schleusner, de κεκραμένον εἰς πέδον, *ce qui pend vers le sol*. — C'est de l'instant même du toucher que Luc et Marc datent la guérison. Matthieu la met en relation avec la parole que Jésus adressa à la femme après qu'elle se fut fait connaître. Reuss trouve là une différence de point de vue avec Luc et Marc, et il donne la préférence à l'intuition de Matthieu. Mais la différence peut n'être qu'apparente et provenir de l'omission dans le récit de Matthieu de toute la scène qui va suivre et qui sépare chez les deux autres la guérison d'avec la parole de Jésus. La difficulté dans l'explication de ce miracle, tel que le racontent Luc et Marc, c'est qu'il semble s'être opéré en dehors de la conscience et de la volonté de Jésus, et qu'il prend ainsi un caractère en quelque sorte magique. Sans doute Marc raconte Marc.3.10 ; 6.56 que les malades cherchaient à se jeter sur lui pour le toucher, et qu'ils le priaient de leur permettre de toucher son vêtement et qu'ils étaient guéris. Mais tout cela ne se faisait pas à son insu et sans son consentement, tandis que dans ce cas il n'apprend la guérison de cette femme qu'après qu'elle est opérée. C'est un cas unique dans la vie de Jésus, et nous devons chercher à en donner l'explication après en avoir étudié les détails.

8.45 Et Jésus dit : Qui est celui qui m'a touché ? Et comme tous niaient, Pierre et ceux qui étaient avec lui<sup>a</sup> dirent : Maître, les foules te pressent jusqu'à t'étouffer, et tu dis : Qui est celui qui m'a touché<sup>b</sup> ? 46 Mais Jésus dit : Quelqu'un m'a touché ; car j'ai connu qu'une vertu est sortie<sup>c</sup> de moi. 47 Et la femme, voyant qu'elle n'était point restée cachée, vint tout tremblante, et se jetant à ses pieds<sup>d</sup> déclara devant tout le peuple la raison pour laquelle elle l'avait touché et comment elle avait été guérie à l'instant même. 48 Et il lui<sup>e</sup> dit : Prends courage<sup>f</sup>, ma fille ; ta foi t'a sauvée ; va en paix.

Jésus ne reste pas inconscient de la vertu qui émane de lui. Il faut remarquer qu'il ne dit pas : « Qui m'a touché ? » Mais : « . Qui est *celui qui* m'a touché ? » comprenant bien, à ce qui s'est passé en lui, que cet attouchement a été un acte personnel accompli avec réflexion ; c'est au reste ce qu'implique le mot ἅπτεσθαι, proprement palper. — Si Jésus trouva bon de se livrer à cette espèce d'enquête, c'est que, comme le développe très bien Riggenschbach (*Leben Jesu*, p. 442), il avait compris qu'à la foi du malade inconnu se joignait un alliage de superstition dont il fallait la purifier, et il devait pour cela connaître l'auteur du fait. A moins d'imputer à Jésus une sorte de feinte, il faut bien reconnaître qu'il ne le connaissait pas encore. — Pierre essaie de faire la leçon à Jésus ; mais il est faux de voir dans ce détail une invention malveillante de Luc, car il attribue la même faute à tous les disciples, d'accord en cela avec Marc. — Jésus ne s'arrête pas à cette interruption présomptueuse et continue simplement son investigation. Seulement, en réponse indirecte à l'observation de Pierre, il affirme la réalité de l'acte, sans appuyer cette fois sur la personne de l'auteur.

<sup>a</sup>B Π omettent les mots οἱ μετὰ αὐτοῦ selon N A C D etc. τὸν αὐτῶ (*ceux qui étaient avec lui*).

<sup>b</sup>N B L omettent après ἀποθλιβουσιν les mots καὶ λεγεις — μου (*et tu dis — m'a touché*).

<sup>c</sup>N B lisent ἐξεληλυθειαν au lieu d'ἐξεληθουσας.

<sup>d</sup>T. R. avec C et 12 Mjj. lit ici αὐτῶ (*lui*).

<sup>e</sup>N omet αὐτῆ (*lui*).

<sup>f</sup>N B D L Ξ omettent θαρσει, (*prends courage*).



Autre différence plus grave entre Luc et Marc : celui-ci avait simplement mentionné l'impression que Jésus avait reçue du dégagement de force qui s'était produit en sa personne ; Luc place l'énoncé de ce fait dans la bouche de Jésus lui-même et à ce moment-ci seulement, ce qui écarte plus péremptoirement encore la critique de sa conduite que se permettaient les disciples. Après cela, d'après Marc, Jésus promène tout autour de lui son regard scrutateur, sûr de découvrir bientôt celui qu'il cherche. La leçon reçue, ἐξελθοῦσαν, désignerait le moment où l'émission de la force s'est accomplie ; elle est probablement tirée de Marc. La leçon ἐξελθῆλυθοῦσαν considère la force au point de vue de son action après que l'émission a eu lieu. La seconde leçon convient, seule au contexte de Luc.

Verset 47. La femme préfère avouer tout plutôt que d'être découverte. Les mots : *devant tout le peuple*, font comprendre tout ce que lui coûte l'aveu public d'une telle infirmité. Luc et Marc disent : *toute tremblante*, expression que Marc fait précéder de celle d' « effrayée. » Elle craint d'avoir péché contre le Seigneur et d'être punie par le retrait de la guérison qu'elle a en quelque sorte dérobée. Les mots de Marc : « Sachant ce qui s'était fait en elle, » sont d'accord avec ceux de Luc : *comment elle avait été guérie à l'instant*, pour affirmer que la guérison était déjà un fait accompli.

Verset 48. Le θάρσει, *prends courage* est peut-être, chez Luc, importé de Matthieu. En disant : *Ta foi t'a guérie*, Jésus veut lui faire comprendre que ce n'est pas le contact de sa main qui, comme elle le croyait, a opéré la guérison ; c'est celui de sa foi. Jésus fait ainsi rentrer le miracle dans le domaine moral, et cela dans Luc et Marc aussi bien que dans Matthieu. — Σέσωχε : « t'a guérie » (8.26). — Le mot *dès cette heure-là*, dans Matthieu, se rapporte, d'après l'expression elle-même, non au moment particulier où Jésus prononça *cette parole*, mais à celui où se passa la scène tout entière. Chez Luc et, Marc, Jésus confirme simplement à la femme la guérison obtenue, en lui donnant l'assurance qu'elle ne lui sera pas retirée, comme elle le craignait (v. 47). Voir à 4.40.

On voit qu'en réalité il n'y a pas de différence de fond entre les trois récits ; ceux de Luc et de Marc sont seulement plus détaillés et plus complets. Et c'est aussi pourquoi ce sont eux qui soulèvent la difficulté principale qui s'attache à ce miracle et qui provient de cette parole de Jésus dans Luc : « J'ai connu qu'une vertu est sortie de moi, » et des termes équivalents de la narration de Marc. On pourrait admettre que, par un effet de la communion constante de Jésus avec Dieu et sous l'action puissante du souffle de l'Esprit, le corps de Jésus était dans une situation particulière (que l'on pense à la marche sur les eaux, à la transfiguration et à la résurrection !) et qu'il possédait ainsi des vertus supérieures aux qualités de nos corps actuels. Mais cette explication ne conviendrait, absolument pas à certains miracles tels que les guérisons opérées à distance ([Jean.4.46-53](#) ; [Luc.7.2-10](#) ; [Matth.15.22-28](#)), ni à la résurrection de morts tels que le fils de la veuve de Naïn avec lequel Jésus n'entre en contact que par l'intermédiaire du bois de la bière, ou Lazare qu'il ne touche ni directement, ni indirectement. Jésus lui-même donne une tout autre explication de ce dernier miracle ([Jean11.41-42](#)). Je pense donc qu'au moment où l'appel fut adressé à Jésus par l'attouchement de son vêtement de la part, de la malade, la volonté générale et constante d'aider et de soulager qui l'animait au milieu de ses frères, reçut subitement par un avertissement divin une direction spéciale et particulièrement efficace, direction dont il eut la conscience distincte, mais dont l'objet lui resta inconnu jusqu'à ce que ce secret lui fut dévoilé.

En tout cas nous touchons ici au mystère qui se retrouve partout où il s'agit des relations entre l'esprit et le corps. — Remarquons que dans chaque miracle de Jésus il y a en quelque sorte deux pôles : la réceptivité du malade et l'activité du Sauveur. Au maximum d'action de l'un correspond d'ordinaire le minimum d'action de l'autre. A Béthesda ([Jean.5](#)), où Jésus doit réveiller chez l'impotent jusqu'à la volonté de la guérison, et dans les résurrections de mort, la réceptivité humaine est au minimum

et l'activité de Jésus s'élève au plus haut degré d'initiative. Dans le cas présent, c'est l'inverse. Jésus est comme passif et l'initiative de la femme lui arrache en quelque sorte la guérison. Entre ces deux extrêmes s'échelonne la foule des cas ordinaires. — Eusèbe (*Hist. eccl.* VII, 18, éd. Læmmer) raconte que cette femme était une païenne de Panéas. On montrait encore de son temps sa maison qu'il déclare avoir visitée lui-même. Devant la porte étaient deux statues en airain représentant, l'une, une femme à genoux, les mains tendues en avant, comme celles d'une suppliante ; l'autre, un homme debout avec le manteau rejeté pardessus l'épaule et tendant la main à la femme. La seconde reproduisait, disait-on, les traits de Jésus : On rapporte, ajoute Eusèbe, qu'à ses pieds croît sur le même piédestal une plante inconnue qui guérit Je toutes les maladies.

Versets 49 à 56 : L'exaucement.

**8.49 Comme il parlait encore, quelqu'un arrive de chez le chef de la synagogue<sup>a</sup>, disant : Ta fille est morte ! Ne fatigue pas davantage<sup>b</sup> le Maître. 50 Jésus, ayant entendu cela, lui répondit<sup>c</sup> : Ne crains pas ; crois<sup>d</sup> seulement ! et elle sera sauvée.**

On peut se représenter ce que ce retard avait eu de pénible pour le père de l'enfant. Le message qu'il reçoit en ce moment, achève de le réduire au désespoir. Matthieu, dans son récit très sommaire, omet toutes ces phases, et les interprètes qui, comme *de Wette*, *Keim*, etc., prétendent faire de cet évangile la source des deux autres, sont obligés de ne voir dans les détails de Marc et de Luc que des enjolivements de leur invention ! Le présent πίστευε dans la leçon reçue signifie : « Persévère dans la foi que tu as montrée ; ne faiblis pas ! » Les alex. lisent πιστεῦσον : « Fais acte de foi ! Un dernier effort en face de l'obstacle ! » Celle seconde leçon est plus conforme à la position de μόνον, *seulement*, devant le verbe. L'autre est

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 16 Mjj. Syr. lit οὕτω (*lui*) qu'omettent B L X Ξ.

<sup>b</sup>B D lisent μηχέτι (*plus*) ; les autres μη (*pas*).

<sup>c</sup>T. R. avec A C D et 13 Mjj. ajoute ici λέγων (*disant*).

<sup>d</sup>B L Ξ lisent πιστευσον, au lieu de πιστευε.

peut-être due à Marc.

**8.51 Et étant arrivé<sup>a</sup> dans la maison, il ne laissa entrer personne<sup>b</sup> avec lui si ce n'est Pierre et Jacques et Jean<sup>c</sup> et le père de l'enfant et la mère. 52 Et tous pleuraient sur elle et se lamentaient. Et il leur dit : Ne pleurez pas ; elle n'est pas<sup>d</sup> morte, mais elle dort. 53 Et ils se moquaient de lui, sachant bien qu'elle était morte.**

Il faut sans le moindre doute lire ἐλθών, (*étant arrivé*) ; au lieu d'εἰσελθών, *entrant*, que lit le T. R. ; les documents sont décisifs, et le contexte également ; ce mot en effet ne peut se rapporter au moment de l'entrée *dans la maison* ; car cela supposerait que la mère se trouvait dans la rue, ce qui est impossible. Cette leçon est provenue de Marc.5.37 où est raconté le renvoi des autres disciples et de la foule immédiatement avant l'entrée dans la maison. — Le εἰσελθεῖν, *entrer*, qui suit, se rapporte à l'entrée dans la chambre mortuaire. Au moment d'y entrer lui-même, Jésus interdit de le suivre aux gens qui étaient dans le vestibule, les domestiques, les pleureuses, etc., qui étaient curieux de voir ce qui allait se passer. Ce moment est aussi signalé par Marc, le plus détaillé des trois, v. 40. Seul en effet Marc distingue les deux renvois, v. 37 et 40, celui devant la maison et celui dans la maison.

Verset 52. D'après *Olshausen*, *Néander* et d'autres, Jésus voudrait dire que l'enfant est en léthargie. Mais dans ce sens, Luc aurait dit (v. 53) δοκοῦντες, *croyant que*, et non εἰδότες, *sachant que*. Jésus veut dire que dans l'ordre de choses auquel il préside, la mort n'est plus la mort ; elle prend le caractère d'un simple assoupissement momentané (*Jean.11.11*, expliqué par v. 14). *Baur*, en raison du πάντες, *tous* (v. 52), a prétendu que les apôtres aussi étaient compris par Luc parmi ceux qui se moquaient de Jésus (*Evang.*

<sup>a</sup>ℵ A B C et 13 Mjj. It. Syr. lisent ἐλθών (*étant arrivé*) ; T. R. avec D V : εἰσελθών (*entrant* ou *étant entré*).

<sup>b</sup>T. R. avec ℵ A et 12 Mjj. lit οὐδενα (*personne*) ; B C D L X : οὐκ. . . τινα.

<sup>c</sup>B C D et 11 Mjj. It. lisent Ἰωαννην και Ἰακωβον ; T. R. avec ℵ A et 4 Mjj. : Ἰακωβον και Ἰωαννην.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. lit οὐκ, (*elle n'est pas*) ; ℵ B C D et 4 Mjj. : ου γαρ (*car elle n'est pas*).

p. 458). Et le père et la mère aussi, par la même raison ?

**8.54 Mais lui<sup>a</sup>, la prenant par la main, lui dit à voix forte : 55 Enfant, lève-toi. Et son esprit revint et elle se leva immédiatement. Et il ordonna de lui donner à manger. 56 Et ses parents furent tout hors d’eux-mêmes. Mais il leur enjoignit de ne dire à personne ce qui était arrivé.**

Les mots : *les ayant tous mis dehors et*, dans le T. R., sont une glose tirée de Marc et Matthieu. Les copistes avaient appliqué à tort le mot *entrer* (εἰσελθεῖν), Luc v. 51, à l’entrée de Jésus dans la maison. On a donc cru devoir suppléer ici ce qui paraissait omis par Luc, le récit de ce qui s’était passé à l’entrée de la chambre mortuaire ; probablement on le fit en marge d’abord ; puis l’annotation fut importée dans le texte. — L’ordre de donner à manger à l’enfant (v. 55) est rapporté par Luc seul. Il fait ressortir le calme parfait du Seigneur en face de l’œuvre la plus prodigieuse. Aussi simplement qu’un médecin qui vient de tâter le pouls à son malade, il règle son régime pour la journée. — Marc, qui aime la couleur locale, a conservé la forme araméenne de la parole de Jésus, ainsi que ce détail pittoresque : aussitôt l’enfant se mit à marcher. On reconnaît le récit d’un témoin à l’oreille duquel retentit encore la voix de Jésus et qui voit l’enfant revenu à la vie aller et marcher. Matthieu omet tout détail. Le fait en lui-même importe seul à la démonstration messianique qu’il a en vue. Chacun suit ainsi son propre chemin, tout en reproduisant le fond commun, tel que la tradition l’avait conservé. — Sur la défense de Jésus, v. 50, voir 5.14 et 8.39.

Selon *Volkmar*, la femme malade serait la personnification de la Judée croyante que les rabbins (les *médecins* du v. 43) n’avaient pu guérir moralement, mais que Jésus sauvera, après avoir guéri les païens (le démoniaque de Gadara). La fille de Jaïrus figure le judaïsme de la Synagogue complètement mort, que l’Evangile seul peut ressusciter. *Keim* reconnaît l’impuis-

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit ici εἰσβαλῶν ἐξω παντας και (*les ayant tous chassés dehors et*) ; ces mots ne se lisent pas dans N B D L X.

sance du symbolisme à expliquer de tels récits. Il voit dans la guérison de la femme un fait réel, mais un fait qui est uniquement l'œuvre de sa foi. Quant à la résurrection de la fille de Jaïrus, il y voit, soit un mythe moulé sur le récit de la résurrection du fils de la veuve de Sunem par Elisée (retour à Strauss), soit un réveil naturel à la suite d'une léthargie (rechute dans Paulus). Mais la couleur locale n'est-elle pas tout aussi prononcée dans ce récit que dans celui du possédé de Gadara, dont *Keim* maintient la vérité historique par cette raison ? Et quant à un réveil léthargique, qu'y a-t-il à répondre à *Zeller* (voir p. 471, note) ? Jésus n'avait pas tâté le pouls de la petite fille avant de prononcer ce mot : « Elle n'est pas morte. » C'est donc à choisir, ici encore, entre un miracle de puissance et un miracle de connaissance.

## IV.

### De l'envoi des Douze au départ de Galilée

#### (9.1-50)

Cette section retrace la dernière période du ministère galiléen. Elle comprend sept récits :

1. La mission des Douze et l'impression produite sur Hérode par l'activité publique de Jésus (v. 1 à 9).
2. La multiplication des pains (v. 10 à 17).
3. La première communication de Jésus à ses apôtres au sujet de ses prochaines souffrances (v. 18 à 27).
4. La transfiguration (v. 28 à 36).

5. La guérison de l'enfant lunatique (v. 37 à 43<sup>a</sup> ).
6. La seconde annonce de la Passion (v. 43<sup>b</sup> à 45).
7. Le dernier entretien avant le départ de Galilée (v. 46 à 50).

### **1. La mission des Douze et les craintes d'Hérode. (9.1-9)**

Jésus est arrivé au faite de son travail personnel en Galilée; mais il n'a pu l'accomplir que dans des limites assez restreintes. Il désire adresser un appel plus général et plus énergique encore à cette population qu'il doit bientôt quitter. Et pour cela, il se multiplie en quelque sorte par la mission qu'il confie aux Douze. Cette mission signale en même temps un progrès dans le développement des apôtres. Ces croyants dont Jésus avait fait des disciples, ces disciples dont il avait, fait des apôtres, il les emploie maintenant comme tels. Leur nom de missionnaires commence dès aujourd'hui à devenir une réalité. Ils font pour ainsi dire sous les yeux de Jésus lui-même l'apprentissage de leur apostolat futur. Marc ([Marc.6.7](#) et suiv.) rattache, comme Luc, ce récit au cycle précédent, mais en plaçant en entre deux la visite à Nazareth ([Marc.6.1-6](#)) qui, comme dernier appel adressé à cette localité qui lui est chère, convient bien à cette situation. Matthieu (ch. 10) mentionne aussi cette mission des Douze, en y rattachant l'indication du catalogue apostolique et une longue instruction sur l'apostolat. Comme il paraît placer ce fait beaucoup plus tôt que Luc, *Keim* (II, p. 308) pense que Luc l'a déplacé pour le rapprocher de la mission des LXX disciples qu'il raconte au ch. 10, et cela afin d'éclipser plus sûrement la première mission par cette seconde ! En imputant à Luc ce machiavélisme, le critique oublie seulement que selon lui tout le récit, de l'acte d'élection des Douze chez Luc (ch. 6) était une invention destinée à donner une solennelle consécration à leur ministère ! — Le fait est tout simplement que Matthieu, ayant

placé le cycle précédent (tempête, démoniaque, Jâirus) beaucoup plus tôt que Luc, et le récit actuel se liant, chez les trois évangélistes, à ce cycle-là, il résulte de là que cette mission des Douze se trouve aussi placée plus tôt chez Matthieu.

1<sup>o</sup> Versets 1 et 2. L'envoi :

**9.1 Puis, ayant convoqué les Douze<sup>a</sup>, il leur donna puissance et autorité sur tous les démons et [le don] de guérir les maladies; 2 et il les envoya pour publier le royaume de Dieu et pour guérir<sup>b</sup>.**

Jésus travaille à élever les apôtres à son propre niveau. L'expression : συγκαλεσάμενος, *ayant convoqué*, indique une assemblée solennelle ; elle dit plus que le terme προσκαλεῖσθαι, *appeler à soi*, de Marc et de Matthieu. Si la première expression se trouvait dans Matthieu et la seconde dans Luc, Baur, qui voit partout dans le récit de ce dernier l'intention de dénigrer les Douze, ne manquerait pas de tirer parti de cette différence.

Au point de vue juif, le pouvoir par excellence est celui de faire des miracles. C'est donc par là que Jésus commence : δύναμις, le pouvoir d'exécution ; ἐξουσία, l'autorité, qui en est la base ; les démons leur *devront* obéissance en raison de l'autorité et la leur *rendront* en vertu de la puissance. Ces deux termes sont opposés aux pratiques anxieuses et laborieuses des exorcistes. — Πάντα : tous les genres de maladie rentrant dans cette catégorie, mélancolie, violence, manie, etc. — Θεραπεύειν, *de guérir*, dépend soit de δύναμις et de ἐξουσία, soit de ἔδωκεν, *il leur donna*, ce qui vaut mieux ; car le terme d'ἐξουσία ne s'applique pas très bien aux maladies. — Mais les guérisons ne sont qu'un moyen destiné à appuyer le message. Le vrai but de la mission est indiqué v. 2. Il s'agit de faire sentir à tout le peuple galiléen la gravité du moment présent en lui annon-

<sup>a</sup>A B D et 8 Mjj. lisent τους δωδεκα (*les douze*), tout court. T. R. avec E et 4 Mjj. ajoute ; μαθητας αυτου (*ses disciples*) ; N C et 5 Mjj. It. ajoutent à δωδεκα le mot αποστολους (*apôtres*).

<sup>b</sup>T. R. avec C et 13 Mjj. lit ici τους ασθενουντας ; (*les malades*) ; N A D L Ξ : τους ασθενεις (id.) ; B Syr<sup>cur</sup> omettent ces mots.



çant l'avènement du royaume de Dieu depuis si longtemps attendu. Ce message, déjà préparé par celui de Jean-Baptiste, était simple. Il suffisait de raconter les faits de la vie de Jésus, de reproduire quelques-uns de ses enseignements, d'en expliquer la portée décisive et, comme conclusion, d'appeler tout le peuple à la repentance et à la foi. Quelle sensation ne devait pas produire une telle mission, surtout appuyée par des guérisons miraculeuses ! — D'après Marc, le Seigneur les envoya *deux à deux*, ce qui rappelle la répartition par paires, [Act.1.13](#) (en partie) ; [Matth.10.3-4](#).

2° Versets 3 à 5. L'instruction :

**9.3 Et il leur dit : Ne prenez rien pour le chemin<sup>a</sup>, ni bâton<sup>a</sup>, ni sac, ni pain, ni argent; et n'ayez<sup>b</sup> point chacun<sup>c</sup> deux tuniques. 4 Et dans la maison où vous entrerez, demeurez-y, et que ce soit de là que vous partiez<sup>d</sup>. 5 Et quant à tous ceux qui ne vous recevront pas, en sortant de<sup>e</sup> cette ville-là, secouez même<sup>f</sup> la poussière de vos pieds, en témoignage contre eux<sup>g</sup>.**

Verset 3. L'instruction pour le départ. L'idée est celle-ci : « Ne faites pas de préparatifs comme on en fait pour un voyage. Allez tout simplement tels que vous voilà ! Il sera pourvu à tout. » Cette direction, les apôtres pouvaient la puiser journallement dans l'exemple de Jésus lui-même. La réponse des apôtres [22.35](#) prouve que cette promesse n'a pas été trompeuse. — La négation générale *μηδέν*, rien, est détaillée dans les *μήτε*, ni... ni, suivants. — Luc dit : *ni bâton* (*ῥάβδον*, le bâton de chacun). La leçon reçue *ῥάβδους*, bâtons, peut être tirée de Matthieu (leçon byz.) ; ce sont les bâtons de tous. Une différence plus grave existe entre Matthieu et Luc, d'une part,

<sup>a</sup>T. R. avec A et 9 Mjj. lit *ῥάβδους* (bâtons) ; N B C D et 5 Mjj. It. Syr. : *ῥάβδον* (bâton).

<sup>b</sup>N omet *εχειν* (ayez).

<sup>c</sup>N B C F L Ξ omettent *αυα*.

<sup>d</sup>Vg. lit ici *ne* [μη] (*ne sortez pas*) avec 1 Mnn.

<sup>e</sup>N D : *εχ* au lieu de *απο*.

<sup>f</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. lit *και* (*même*) devant *τον κονιορτον* (*la poussière*) ; omis dans N B D L X Ξ.

<sup>g</sup>N : *αυτους* pour *επ αυτους*.

et Marc, de l'autre ; car celui-ci dit : « Si ce n'est un bâton seulement. » La contradiction dans les termes est flagrante ; mais la pensée exprimée sous ces deux formes est pourtant la même. D'après Marc, Jésus veut dire : « Partez sans le moindre préparatif, n'emportant que le bâton que vous avez en main. » D'après Matthieu et Luc : « Ne faites aucune acquisition de voyage (μη κτήσησθε, Matthieu), pas même celle d'un bâton. » Ainsi dans les deux cas le sens est : Partez tels que vous êtes là (sans même vous procurer un bâton *de voyage*, Matthieu et Luc ; avec le bâton que vous avez en main, Marc). Il n'y a donc pas besoin de l'ingénieuse explication proposée par *Ebrard*, d'après laquelle Jésus aurait dit : *Ki im matthé* ; « car si un bâton. . . , » forme elliptique très usitée en hébreu, qui peut se compléter, soit par : *c'est suffisant* (Marc), soit par : *c'est déjà trop* (Matthieu et Luc). — En tout cas il est difficile de comprendre comment l'on pourrait déduire l'une de ces formes de l'autre ou les faire provenir d'une source grecque commune. — *Deux tuniques*, c'est-à-dire : en en prenant une de rechange, comme on le fait en vue d'un voyage. Comme ils ne devaient pas prendre un sac de voyage, ils auraient dû porter cette seconde tunique sur leur propre corps ; c'est ce qui explique la forme étrange de Marc : *Et ne revêtez pas deux tuniques*. — L'infinitif ἔχειν peut dépendre de εἶπε, ou être pris ici, comme cela arrive souvent, dans le sens d'impératif. L'intention de Jésus est que cette mission ait le caractère le plus simple et le plus naturel possible.

Dans Matthieu le discours d'instruction commence par la recommandation « de ne pas se rendre chez les païens ni dans une ville des Samaritains, » mais de s'adresser plutôt « aux brebis perdues de la maison d'Israël. » *Baur* et son école voient dans l'omission de ces paroles, chez Luc, un retranchement intentionnel, au service de sa tendance paulinienne. Mais, à supposer que l'on pût prouver que Luc a connu ces paroles et qu'elles ne fussent pas déjà omises dans sa source particulière, rien n'empêcherait de

penser qu'il les a retranchées parce que cette recommandation, due à un motif purement temporaire, n'avait plus aucune application dans le moment et dans le milieu où il écrivait. Jésus imposait ici aux apôtres une limite qu'il a en général observée lui-même pendant son ministère terrestre et qui tenait à son caractère de *serviteur de la circoncision* que fait ressortir Paul lui-même (Rom.15.8). Mais tôt après la résurrection, il leva cette barrière (qu'il n'avait du reste pas imposée d'une manière absolue ; comp. le  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ , *plutôt*, Matth.10.6) et donna l'ordre de prêcher à *toutes les nations* (Matth.28.19). La meilleure preuve à alléguer en faveur de cette manière de voir, c'est que Marc, qui écrivait à peu près dans les mêmes conditions que Luc, a, comme lui, omis ces paroles, quoiqu'il y ait en général une relation beaucoup plus étroite entre les deux premiers évangiles qu'entre Matthieu et le troisième.

Verset 4 : Instruction pour la mission, en cas d'accueil. Qu'ils s'établissent dans la maison où ils auront dès l'abord trouvé accès ( $\epsilon\iota\varsigma\ \eta\tilde{\nu}\ \alpha\tilde{\nu}$ ), ce qui n'exclut, pas certaines informations préalables (Matth. v. 11). Puis, une fois reçus dans cette maison, qu'ils y restent, cherchant à en faire le foyer de l'œuvre divine dans cet endroit. Echanger une demeure contre une autre, ce serait se donner l'air de chercher plus de confort et d'agréments et jeter dans la société naissante le germe de fâcheuses rivalités. Par conséquent, ce sera de cette maison aussi qu'ils devront partir quand ils quitteront l'endroit. Voir le  $\epsilon\chi\epsilon\tilde{\iota}\theta\epsilon\nu$ , *de là*, chez Marc, qui a le même sens. La leçon de la Vulg. : « *Ne sortez pas*, » est une correction provenant de ce qu'on a rapporté cette défense, non au moment du départ, mais à la conduite de l'apôtre durant le séjour. Mais dans ce sens ces mots ne feraient que répéter ce qui précède. — Au sein des églises primitives, l'œuvre chrétienne se concentra également dans certaines maisons qui en demeurèrent le foyer (comp. dans les épîtres de Paul l'expression : « *L'église qui est dans sa maison* »).

Verset 5 : Instruction pour la mission, en cas de rejet. L'Évangile ne s'impose pas ; force élastique, il pénètre là où il trouve accès, et il se retire là où il est repoussé. Ainsi a agi Jésus lui-même, dans le cours de son ministère (8.37 ; Jean.3.22). — En rentrant des pays païens en Terre-Sainte, les Juifs avaient coutume de secouer la poussière de leurs pieds à la frontière. C'était le symbole de la rupture de toute solidarité avec la vie du monde idolâtre. Les apôtres doivent en agir ainsi envers leurs propres compatriotes dans les villes qui repousseront l'annonce de la venue du royaume de Dieu. Καί : même la poussière, ce qu'il y a de moindre. Par cet acte, ils doivent déclarer qu'ils n'ont rien de commun avec le sort qui attend ces gens-là. Le καί, même, est omis par les alex., mais admis par Tischendorf. Il a facilement pu être omis, d'autant plus qu'il ne se trouve pas chez les deux autres synoptiques. Selon Weiss, il aurait été introduit d'après 10.11. — Le terme de *témoignage*, avec le régime à l'accusatif. ἐπ' αὐτούς, sur eux, renferme l'idée d'une menace en vue de l'heure du jugement. Reuss : « C'est une plainte déposée aux pieds du Juge. » Le régime αὐτοῖς, pour eux, de Marc (voir la leçon de 8) ferait de cet acte un appel actuel à la conscience des coupables.

3° Verset 6 : Le résultat :

### 9.6 Et partant ils allaient de bourgade en bourgade, évangélisant et guérissant partout.

Le διά, dans διήρχοντο (ils traversaient), a pour régime la contrée en général. Κατά, qui est distributif, fait ressortir l'exécution détaillée de la mission ; ils s'arrêtaient dans chaque bourgade. — Marc mentionne seul l'emploi de l'huile dans la guérison des malades, circonstance remarquable de laquelle est probablement provenu le précepte Jacq.5.14. — En outre Marc diffère des deux autres dans ces trois détails : deux à deux, v. 8 ; si ce n'est un bâton, v. 8 ; revêtir deux tuniques, v. 13. Chez Matthieu, l'attention de l'historien est tellement absorbée par le discours relatif à la mission que la mention du résultat est entièrement omise à la fin du ch. 10. Ces différences

caractéristiques démontrent l'origine indépendante des trois récits.

Ce discours d'instruction si bref adressé aux Douze contraste avec le grand discours rapporté par Matthieu ch. 10, et *Baur*, fidèle à son idée fixe, prétend que Luc a voulu par là diminuer l'importance des apôtres, d'autant plus qu'il s'est plu à développer davantage le discours semblable adressé aux LXX disciples (ch. 10). « On le voit, dit *Baur*, en parlant du discours relatif aux Douze, chaque mot pour ainsi dire est de trop pour Luc » (*Evang.* p. 435). Mais 1. Nous avons vu que Luc a mis en relief le tableau de l'élection des Douze (6.12 et suiv.), comme ne l'ont fait ni Marc ni Matthieu qui ne mentionne pas même cet acte ! 2. Marc reproduit (6.8-10) notre discours d'instruction actuel absolument sous la même forme que Luc, et tout différemment de Matthieu ; ils le reproduisent donc simplement tous deux sous la forme où le leur fournissaient leurs sources propres. 3. Le discours placé ici par Matthieu a les mêmes caractères que tous les autres grands discours dans cet évangile. Il comprend des fragments d'enseignements très divers, chronologiquement parlant, mais tous en rapport avec le sujet de l'apostolat. C'est ce que constate *Holtzmann* (p. 183) : « Ce discours dépasse de beaucoup la situation actuelle et suppose des circonstances plus avancées ; » de même *Bleek*, *Ewald*, *Hilgenfeld*. La preuve évidente de ce caractère composite du discours de Matthieu ressort du fait que nous trouvons remis à leur place naturelle chez Luc tous ces éléments divers, réunis chez le premier pour former une *instruction générale sur l'apostolat*.

*Gess* a supposé que c'était pendant cette mission des Douze en Galilée que Jésus exécuta le voyage à la fête de Purim (*Jean.5*). Mais nous croyons avoir constaté dès longtemps en Galilée (⇒ ; ⇒ ; ⇒ ; ⇒) le contre-coup de ce grand conflit qui avait eu lieu à Jérusalem. L'intervention des scribes et des pharisiens de la capitale, dès le ch. 5, ne peut guères s'expliquer autrement.

4<sup>o</sup> Versets 7 à 9. Les craintes d'Hérode :

**9.7 Or Hérode le tétrarque apprit toutes les choses qui se faisaient par lui<sup>a</sup>, et il était en perplexité parce que quelques-uns disaient : Jean-Baptiste est ressuscité<sup>b</sup> des morts. 8 Et quelques-uns disaient : Elie a paru ; d'autres : L'un<sup>c</sup> des anciens prophètes est ressuscité. 9 Et<sup>d</sup> Hérode dit : Moi, j'ai décapité Jean-Baptiste ; mais qui est celui-ci de qui j'<sup>e</sup> entends dire de telles choses ? Et il cherchait à le voir.**

Ce récit est lié au précédent dans Marc (Marc.6.14 et suiv.), comme dans Luc ; il en est entièrement séparé chez Matthieu (ch. 14). Il paraît qu'aux yeux de Marc et de Luc ce fut le bruit produit par la mission des Douze qui fit parvenir la réputation de Jésus jusqu'à Hérode. Comp. Marc.6.14 : « Son nom devenait célèbre. » On s'explique que ce roi n'eût pas encore entendu parler de Jésus, si l'on tient compte de la circonstance, rappelée par Keil, qu'il était alors au milieu des terribles complications de sa guerre avec Arétas, roi d'Arabie. — Si cette mention tout à fait accidentelle du meurtre de Jean-Baptiste ne se trouvait ici chez Luc, la critique, d'après ses procédés habituels, ne manquerait pas de dire que Luc ignore, nie même ce fait dont il ne parle nulle part ailleurs. — *Elie... , l'un des prophètes...* : tout cela ne signifiait rien moins que : le Messie est proche (Matth.16.14; Jean.1.20 et suiv.). — D'après Marc et surtout Matthieu, Hérode se prononce nettement en faveur de la première des trois opinions émises : Jésus est Jean ressuscité. La vérité psychologique est certainement du côté de Luc qui ne met cette opinion dans la bouche du roi que d'une manière dubitative : « Pour Jean, nous savons bien ce qui en est de lui ; mais quel est donc celui-ci qui surgit à sa place ? » Et il restait perplexe (διηπόρει) devant cette question, qui lui remuait la conscience. — Quoi de plus naturel que ce récit ? Weiss suppose

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit ὑπ' αὐτοῦ (*par lui*) ; omis par  $\aleph$  B C D L  $\Xi$ .

<sup>b</sup> $\aleph$  B C L  $\Xi$  : ηγγερθη au lieu d'εγγηγερται (tiré de Marc).

<sup>c</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit εις (*un*) ;  $\aleph$  B C et 4 Mjj. : τις (*quelqu'un*).

<sup>d</sup> $\aleph$  B C L X  $\zeta$  It : ειπεν δε (*mais Hérode dit*) au lieu de και ειπεν (*et Hérode dit*).

<sup>e</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. lit εγω (*moi*) devant ακουω ; omis par  $\aleph$  B C L  $\Xi$ .

que Luc a modifié la narration des deux autres, afin de ne pas prêter à un homme cultivé, tel qu'Hérode, une superstition aussi grossière. C'est une explication bien recherchée et bien peu vraisemblable chez les Juifs, où l'idée de la résurrection était si généralement répandue. — Ce détail : « Hérode désirait voir Jésus, » rappelle celui, tout semblable, que nous a conservé [Marc.6.20](#) : « Hérode aimait à entendre Jean-Baptiste et faisait bien des choses d'après ses avis. » Le trait, de nature intime, rapporté par Luc suppose non seulement qu'il suit une source qui lui est propre, mais encore que cette source provenait du milieu même qui entourait le roi. Ce pouvait être, soit Chuza, intendant d'Hérode, soit Manahen, élevé avec lui, deux chrétiens mentionnés [Luc.8.3](#) et [Act.13.1](#).

## 2. La multiplication des pains. (9.10-17)

Ce récit est, dans tout le ministère galiléen, le seul qui soit commun aux quatre évangiles ([Matth.14.13](#) et suiv. ; [Marc.6.30](#) et suiv. ; [Jean.6](#)). Il forme donc un point de repère important entre la narration synoptique et celle de Jean. Ce miracle est placé, dans les quatre évangiles également, à l'apogée du ministère galiléen. C'est peu de temps après, que dans les synoptiques Jésus commence à dévoiler à ses apôtres ses prochaines souffrances ([Luc.9.18-27](#) ; [Matth.16.13-28](#) ; [Marc.8.27-38](#)) ; chez Jean, ce fait, détermine une crise importante dans l'œuvre de Jésus en Galilée, et le discours qui le suit, fait allusion à la mort violente et prochaine du Seigneur ([6.53-56](#)).

1<sup>o</sup> Versets 10 et 11. L'occasion :

**9.10 Et les apôtres étant revenus lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait ; et les prenant à lui, il se retira à l'écart dans un lieu désert appelé**

**Bethsaïda<sup>a</sup>. 11 Mais les troupes, l’ayant appris, le suivirent; et les ayant accueillies<sup>b</sup>, il leur parlait du royaume de Dieu; et ceux qui avaient besoin de soins, il les guérissait.**

D’après Luc, ce qui engage Jésus à se retirer à l’écart, c’est le besoin de s’entretenir intimement avec ses apôtres des expériences qu’ils ont faites durant leur mission. Marc raconte, d’une manière un peu différente, que son but était de leur faire prendre du repos à la suite de cette course d’évangélisation, la foule de ceux qui allaient et venaient ne leur laissant aucun loisir. D’après Matthieu, ce serait la nouvelle du meurtre de son précurseur qui aurait engagé Jésus à chercher la solitude avec ses disciples; ce qui, cependant, ne signifierait nullement, comme le croit M. *Renan*, qu’il cherchât par là à se mettre à l’abri d’un coup de main de la part d’Hérode. Car comment, dans ce cas, serait-il rentré dès le lendemain dans les Etats de ce souverain ([Matth.14.34](#), comp. avec Marc et Jean)? Toutes ces données assez différentes prouvent l’indépendance respective des récits synoptiques; mais elles s’harmonisent sans peine, si l’on admet que la nouvelle du meurtre de Jean fut apportée à Jésus à peu près au moment du retour des apôtres, qu’elle lui fit vivement sentir l’approche de sa propre fin (sur la relation entre ces deux morts, voir [Matth.17.12](#)), et que ce fut sous ces impressions qu’il désira procurer à ses disciples un temps de repos afin d’avoir avec eux quelques entretiens intimes et de les préparer à la catastrophe qui s’approchait.

Le texte des derniers mots de ce verset paraît avoir été altéré de très bonne heure. La leçon du T. R. : « dans un lieu désert [dépendant] de la ville appelée Bethsaïda, » est la plus complète et la plus claire. Mais c’est précisément ce qui la rend suspecte. La leçon la plus brève, celle du *Si-*

---

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 13 Mjj. lit εις τοπον ερημον πολεως καλουμενης Βηθσαιδα (*dans un lieu désert de la ville appelée Bethsaïda*); B L X Ξ : et; εις πολιν καλουμενην Βηθσαιδα (*dans une ville appelée Bethsaïda*); N Syr<sup>cur</sup> : εις τοπον ερημον (*dans un lieu désert*); Syr<sup>sch</sup> It Vg. : *in locum desertum qui est (ou vocabatur) Bethsaïda (dans un lieu désert qui est [ou était appelé] Bethsaïda)*.

<sup>b</sup>N B D L X Ξ : αποδεξαμενος; au lieu de δεξαμενος.



*naïticus* et de la Syriaque de Cureton : « dans un lieu désert, » a pour elle sa sobriété même ; mais comment le nom de Bethsaïda se serait-il introduit dans tous les autres textes ? Les autres alex. lisent : « dans une ville nommée Bethsaïda. » Mais quand on cherche une retraite tranquille, afin d'être à part (καρῶ ἰδίαν), va-t-on dans une ville, et surtout dans une ville où l'on est aussi connu que Jésus et ses apôtres l'étaient à Bethsaïda (si du moins il s'agit de la ville de ce nom la plus fréquemment mentionnée dans nos évangiles) ? Et en tout cas on ne comprend pas d'où serait venu dans toutes les autres leçons le terme d'ἔρημος τόπος, *un lieu désert*. Il me paraît, en conséquence que l'on ne peut hésiter qu'entre la leçon de l'*Itala* et de la Syriaque de Schaaf : « dans un endroit désert qui est Bethsaïda, » ou celle du T. R. : « dans un endroit désert de la ville appelée Bethsaïda. » Or, on reconnaît au premier coup d'œil dans celle dernière une simple paraphrase explicative de la précédente. Un endroit désert qui est Bethsaïda : cette expression un peu dure a été adoucie dans le T. R. en ces mots : un endroit, désert dans la dépendance ou le voisinage d'une ville appelée... C'est donc la leçon de l'*Itala* qu'il faut préférer. Elle explique aussi les deux précédentes. Le *Sinait.* a supprimé *Bethsaïda* qui semblait, contredire le terme de *lieu désert*, et les autres alex. ont fait l'inverse. On voit que la critique ne saurait, s'assujettir au joug des règles *externes* que l'on voudrait lui imposer.

La vraie leçon chez Luc indique donc comme but du départ de Jésus un endroit 1<sup>o</sup> retiré et peu habité, 2<sup>o</sup> situé dans le voisinage d'une localité nommée Bethsaïda. La ville la plus ordinairement mentionnée sous ce nom dans nos évangiles était située dans le voisinage de Capernaüm sur la côte occidentale du lac (10.13; Matth.11.21; Marc.6.45; Jean.1.45). Mais d'après Marc, Matthieu et Jean, ce n'est certainement pas sur la côte occidentale qu'a eu lieu la multiplication des pains. Car avant le miracle, Jésus et les disciples passent en bateau sur la rive opposée ; et après, Jésus les renvoie sur la rive occidentale (*dans la contrée de Génézareth*, Matth. v. 34 ; à *Bethsaïda*,

Marc, v. 45 ; à *Capernaïm*, Jean, v. 49). Si donc Luc n'a pas fait erreur en plaçant le théâtre de la multiplication près d'une ville nommée Bethsaïda, il doit être question ici d'une autre ville de ce nom que celle qui était située sur la rive occidentale. Et c'est à quoi nous conduit forcément l'intention manifestée par Jésus de se retirer dans un endroit solitaire où il put être seul avec ses disciples. Car Bethsaïda (dans le sens ordinaire de ce nom) était située au centre même de son activité et ne se prêtait point à ce but. Or, l'on sait qu'il existait une autre ville du nom de Bethsaïda en Pérée, un peu à l'est de l'embouchure du Jourdain. Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 1 ; *Bell.jud.* III, 10, 7) et Pline (V, 15) mentionnent expressément celle ville, que le tétrarque Philippe avait fait bâtir en cet endroit. Comme Bethsaïda signifie *endroit de pêche*, il existait sans doute plusieurs hameaux de ce nom sur les bords du lac ; et c'était sur l'emplacement de l'un de ces hameaux qu'avait été construite la ville que Philippe avait surnommée, en l'honneur de la fille d'Auguste, du nom de Julias, et dont Pococke (*Morgenl.* II, 106<sup>a</sup>) a retrouvé les ruines nommées aujourd'hui *Telui* (colline de Julia). Luc serait ainsi d'accord avec les autres évangiles. Seulement Weiss et d'autres objectent 1° que Luc ne parle point du passage de Jésus et des disciples sur la rive orientale, et 2° que lui-même emploie le nom de Bethsaïda (10.13) dans le sens que lui donnent constamment les autres évangélistes ; de là ce savant conclut que Luc a placé par erreur la scène de la multiplication des pains à l'ouest du lac. Mais comment dans ce cas serait-il possible que, comme le veut aussi Weiss, il tirât son récit de Matthieu et Marc ? N'est-il pas plus naturel d'admettre que le fait particulier de la traversée n'était point mentionné dans la source de Luc ? Et quant aux deux sens du nom Bethsaïda, rien n'empêche que dans le discours de Jésus rapporté 10.13 et suiv., ce nom ait eu une application différente de celle qu'il a ici dans la narration de Luc, puisque l'existence des deux localités ainsi nommées est incontestable.

---

<sup>a</sup>Winer, *Realwörterbuch*.

Le terme ὑπεχώρησε, *il se retira*, ne dit rien sur le mode de transport. Luc l'ignorait peut-être. Les autres récits nous apprennent que le voyage se fit par eau. Aussitôt que les troupes se furent aperçues du départ, elles se mirent, à les suivre πεζῶν, *à pied* (Matthieu et Marc), en faisant le tour de la rive septentrionale du lac, de telle sorte que les plus pressés arrivèrent en même temps que Jésus ou même, d'après la leçon la plus probable de Marc, *avant* lui. La courbure de la rive septentrionale du lac se rapprochant beaucoup de la ligne droite, le chemin de terre de Capernaüm à Julias pouvait se faire aussi rapidement que la traversée par eau<sup>a</sup>.

L'arrivée inattendue du peuple fait donc échouer le plan de Jésus. Mais le Seigneur est profondément ému de l'amour que lui témoigne cette foule semblable à un troupeau sans berger (Marc) ; il la reçoit avec une tendre bienveillance (δεξάμενος Luc) ; et tandis que les troupes arrivent les unes après les autres durant tout le cours de la matinée (Jean.6.5), une pensée mûrit dans son cœur. Jean nous la fait comprendre (6.4). C'était l'époque de la Pâque. Jésus n'avait pu se rendre à Jérusalem avec les siens, tant la haine, dont il était devenu l'objet, était violente. Eh bien ! dans ce rassemblement inattendu, semblable à celui du peuple à Jérusalem, il discerne un signal d'en-haut, et il se décide à célébrer une fête au désert, comme dédommagement de la fête pascale pour ceux qui l'entourent.

2<sup>o</sup> Versets 12 à 15. Les préparatifs :

**9.12 Et le jour commença à baisser, et les Douze s'approchant lui dirent : Congédie la multitude afin qu'ils aillent<sup>b</sup> se loger dans les ha-meaux et dans les campagnes d'alentour et qu'ils y trouvent des vivres ;**

<sup>a</sup>Konrad Furrer. ouvr. cité, p. 24, prétend que Jean (pour lui, le pseudo-Jean du II<sup>e</sup> siècle) place la multiplication des pains beaucoup plus au sud, *en face de Tibériade*. La preuve de cette assertion ? Jean.6.23 : « Mais il était arrivé d'autres bateaux, de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain. » Comme si l'on ne pouvait traverser un lac que par le milieu de sa longueur ! Pourquoi donc le lendemain, de bonne heure, des bateaux n'auraient-ils pas pu se rendre de Tibériade à Bethsaïda-Julias, où l'on avait appris qu'une grande foule s'était portée à pied ?

<sup>b</sup>T. R. avec E et M Mjj. lit ἀπελθοντες ; N A B C et 4 Mjj. : πορευθεντες.

car nous sommes ici dans un lieu désert. 13 Et il leur dit : Donnez-leur vous-mêmes à manger. Mais ils dirent : Nous n'avons pas plus de cinq pains et de deux poissons, à moins que nous n'allions et que nous n'achetions des vivres pour tout ce peuple. 14 Car<sup>a</sup> ils étaient environ cinq mille hommes. Jésus dit à ses disciples : Faites-les asseoir par rangées de cinquante<sup>b</sup> chacune. 15 Et ils agirent ainsi et les firent tous asseoir.

Il était absolument impossible de trouver dans cette localité des aliments suffisants pour une telle foule ; et Jésus se sent en quelque sorte responsable de cette situation. Ce miracle n'est donc pas, comme le prétend *Keim*, un pur prodige d'ostentation. Mais pour le comprendre tout à fait, il faut se mettre au point de vue de Jean. Chez les synoptiques, ce sont les disciples qui, quand le soir approche, rendent Jésus attentif à la situation, et il leur répond en les invitant à pourvoir eux-mêmes aux besoins des foules. Chez Jean, c'est Jésus qui prend l'initiative, en s'adressant spécialement à Philippe ; puis il s'entretient avec André, qui a réussi à découvrir un jeune garçon muni de quelques provisions. Il n'est pas difficile d'accorder ces deux récits. Les disciples inquiets expriment à Jésus leur préoccupation. Jésus alors leur répond comme il est dit v. 13, mais en adressant spécialement cette réponse à Philippe (comme le raconte Jean) ; c'était lui sans doute qui avait porté la parole. On reconnaît dans la forme synoptique les contours un peu effacés de la tradition ; la forme précise du fait nous a été conservée par Jean. — Les *deux cents deniers de pain* sont un trait commun à Jean et à Marc. Et pourtant Jean ne dépend pas de Marc, puisque son récit se distingue par tant de détails originaux ; et Marc n'a pas copié Jean ; car il n'eût pas effacé les traits plus nettement accusés dans le récit de ce dernier. Marc dépend de la tradition et de Pierre ; Jean de lui-même seulement. Ces coïncidences entre Marc et Jean, comme il s'en rencontre plusieurs, prouvent combien *de Wette*, *Bleek*, *Keim*, etc., font tort à Marc, en traitant les petits coups de pinceau de cet évangéliste

<sup>a</sup> L It<sup>aliq</sup> Vg. : δε (*or*), au lieu de γαρ (*car*).

<sup>b</sup> B C D L R Ξ ajoutent ωσει (*environ*) devant ανα.

d'amplifications de son invention.

Jésus n'a pas plus tôt appris la trouvaille d'André, la découverte des cinq pains et des deux poissons (Jean), qu'il donne l'ordre de faire asseoir la foule. C'est comme s'il voulait dire : J'ai ce qu'il nous faut ; le repas est prêt ; qu'on prenne place ! Mais il tient à ce que dans ce banquet règne un ordre digne du Dieu qui l'accorde. Tout doit y être calme et solennel ; car c'est une espèce de repas pascal. D'ailleurs nul ne doit être oublié. Par les soins des apôtres, il fait asseoir ses hôtes (Matthieu), par rangées de cinquante (Luc) ou doubles rangées de cinquante (Marc). Cet arrangement fut ce qui permit de compter facilement les convives. Le v. 1-4 justifie (*car*) l'expression très forte du v. 13 : *tout ce peuple-là*. Il a été à tort remplacé par δέ dans le Sinaït. Le ὠσε', *environ*, des alex. devant ἀνά est condamné par Tischendorf lui-même.

Marc décrit d'une manière dramatique le ravissant spectacle que présentaient ces troupes régulières formées chacune de deux lignes égales et échelonnées sur la pente de la colline (συμπόσια συμπόσια, πρασιαί, πρασιαί Marc.6.39-40). Le terme de κλισία qu'emploie Luc seul désigne proprement le gîte, puis la tente du berger et du soldat, et de là le divan, enfin la ligne des personnes qui y sont assises. La steppe était alors dans toute sa splendeur printanière, et Jean et Marc se rencontrent de nouveau pour faire ressortir la beauté de ce tapis naturel (χόρτος πολύς, Jean ; χλωρὸς χόρτος, Marc ; Matthieu dit : οἱ χόρτοι). Conformément aux usages de l'Orient, d'après lesquels les femmes et les enfants doivent se tenir à l'écart, les hommes seuls (οἱ ἄνδρες, Jean v. 10) paraissent s'être placés dans l'ordre indiqué. Cela explique pourquoi, d'après les synoptiques, ils furent *seuls* comptés, comme le disent Luc (v. 14), Marc (v. 44) et, plus expressément encore, Matthieu (v. 21 : « sans les femmes et les enfants »).

3° Versets 16 et 17. Le repas :

**9.16 Et ayant pris les cinq pains et les deux poissons, levant les yeux au ciel, il les<sup>a</sup> bénit et les rompit, et il les donnait aux disciples afin qu'ils les servissent à la foule ; 17 et ils mangèrent et tous furent rassasiés, et on ramassa de ce qu'il y avait eu de trop, douze corbeilles pleines.**

Le trait de l'action de grâces prononcée par Jésus s'est conservé dans les quatre récits. Il doit avoir produit sur tous les témoins une impression particulière. Chacun sentit que dans cet acte était renfermé le secret de la prodigieuse puissance déployée à cette heure. Bénir pour peu, c'est le moyen d'obtenir beaucoup. Dans Matthieu et Marc εὐλόγησε, il bénit, est absolu ; l'objet sous-entendu est *Dieu*. Mais Luc ajoute αὐτούς *eux* (les aliments) ; le *Sinaït.* retranche à tort ce mot sous l'influence des deux autres synoptiques C'est une espèce de consécration sacramentale. Jean emploie le mot εὐχαριστεῖν, choisi peut-être pour faire allusion au nom du repas pascal postérieur (*eucharistie*). — L'imparfait ἐδίδου dans Luc et Marc, fait tableau : « *il donnait, donnait toujours.* » — Ces restes recueillis sont la preuve du complet rassasiement. Chez Jean, c'est Jésus lui-même qui donne l'ordre de les recueillir, par respect filial pour le don du Père. — Les *douze corbeilles* sont mentionnées dans les quatre récits. Elles appartenaient au mobilier d'une caravane. C'étaient probablement celles dont les apôtres s'étaient munis en partant. — Le nombre des personnes rassasiées est indiqué ici par Matthieu et Marc. Luc l'avait placé déjà au v. 14, nous avons vu par quelle raison. Jean l'indique un peu plus tard que Luc (v. 10), au moment où les troupes s'asseyaient. Chaque évangéliste suit ainsi sa propre marche.

La critique qui part de la négation du surnaturel est condamnée à effacer ce fait de l'histoire de Jésus. Ce miracle en effet ne peut s'expliquer ni par les « forces cachées de la spontanéité, » ni par le « charme qu'une personne exquise exerce sur des nerfs malades, » ni par aucun expédient

---

<sup>a</sup>N D Syr<sup>sch</sup> omettent αὐτούς (*les*).

psychologique. Il n'est pas possible non plus de supposer ici avec quelques commentateurs une accélération miraculeuse des procédés de production naturels. Car il s'agit de pain fabriqué, non de froment : de poissons rôtis, non d'êtres vivants. M. *Renan* en revient donc ici à l'interprétation de *Paulus* : A l'exemple des disciples, chacun tira ses petites provisions ; on les mit en commun, et avec de la frugalité on vécut. *Keim* essaie de combiner cette explication avec l'explication mythique qu'il applique ici sous ses deux formes : 1° l'imitation de l'A. T. (la manne et le repas d'Elisée, [2Rois.4.42](#) et suiv.) et 2° l'idée chrétienne de la Parole divine se multipliant pour devenir l'aliment des âmes. — Avec l'explication de Paulus et Renan, on se demande ce qui dans un fait aussi simple aurait pu enthousiasmer le peuple au point de lui faire prendre la résolution de proclamer immédiatement Jésus roi. Quant à l'explication mythique, elle renferme dans ce cas des difficultés toutes particulières : une scène qui doit s'être passée avec une si grande publicité ; une si grande quantité de détails historiques minutieux, positifs (place bien marquée dans la tradition évangélique, immédiatement après les perplexités d'Hérode et le retour des disciples ; lieu positivement indiqué ; les 5 pains et 2 poissons ; les 5000 hommes ; les rangées de 100 et de 50 ; la verte pelouse printanière ; les 12 corbeilles de restes) ; autant de traits qui nous placent dans la pleine réalité terrestre et bien au-dessous des régions vaporeuses du mythe ; absence dans le texte de toute trace de l'idée en vue de laquelle le mythe aurait été inventé ; enfin quatre récits parallèles, sobres, parfaitement prosaïques, indépendants dans les détails et se complétant pour former un ensemble très naturel... Nous ne pensons pas que parmi les miracles de Jésus dont la critique accepte la réalité historique, il y en ait un seul mieux accrédité que celui-ci.

*Weiss* le reconnaît, et pourtant la difficulté de se représenter le mode d'un tel miracle le porte à revenir en partie à l'explication de Renan et Paulus. Mais si l'on accepte les textes, il suffit des termes de Jean (v. 13) :

« Douze paniers des morceaux *des cinq pains d'orge* qui étaient restés... » pour exclure l'idée de tout autre aliment que celui que Jésus avait réparti lui-même. — Nous ne comprenons pas le mode du miracle, mais nous constatons pourtant qu'il n'y a pas eu création proprement dite, mais, comme toujours, emploi d'une matière fournie par la nature, ce qui distingue le miraculeux du magique.

Si, comme cela ressort du récit de Jean et de toute la situation extérieure, la multiplication des pains a eu lieu à l'époque de la Pâque, au printemps par conséquent, on se demande s'il s'est écoulé toute une année depuis *sabbat second-premier* de 6.1, qui se place nécessairement à la même saison de l'année, ou bien si tout ce qui a été raconté dès ce moment-là, s'est accompli en quelques jours seulement. Ni l'une ni l'autre de ces suppositions ne paraissant possible, il faut admettre que la scène sabbatique de 6.1 se trouve placée là par suite d'une association d'idée avec l'autre scène du même genre qui suit immédiatement, 6.6 et suiv. Le *écrire par ordre* 1.3 n'était possible à Luc qu'au moyen de ses sources.

### **3. Première annonce de la Passion : l'entretien de Césarée de Philippe. (9.18-27)**

Jusqu'au récit de la multiplication des pains, il est impossible d'établir un parallélisme continu entre les trois narrations synoptiques, surtout entre celle de Matthieu et les deux autres. Les mêmes récits se retrouvent sans doute par intervalle, mais le plus souvent diversement, placés. La seule série uniforme est le cycle que j'appellerais Gadara (Gersa)-Jairus, quoique là même encore des différences se retrouvent entre Matthieu d'un



côté, Marc et Luc de l'autre, par l'intercalation chez le premier de deux récits importants, la vocation de Matthieu et la guérison du paralytique. Un coup d'œil sur une synopsis suffit pour montrer la différence générale constante dans l'ordre des récits. C'est comme si l'on tirait d'un sac au hasard et à trois reprises les mêmes numéros. Cependant à mesure qu'on approche du récit de la multiplication des pains, un parallélisme suivi commence à s'établir entre Matthieu et Marc (visite à Nazareth, craintes d'Hérode, meurtre de Jean-Baptiste, multiplication des pains). Le synchronisme continue, en s'accroissant de plus en plus entre ces deux évangiles, jusqu'à l'entretien de Césarée de Philippe (tempête et marche de Jésus sur les eaux ; purification ; femme cananéenne ; guérison ; seconde multiplication ; demande d'un signe céleste ; levain des pharisiens). Chez Luc, toute cette dernière section, à peu près identique chez Marc et Matthieu, manque complètement.

A la suite de cet entretien, qui est l'un des points saillants de la narration évangélique, un synchronisme presque complet s'établit entre les trois narrations jusqu'au retour de Jésus à Capernaüm, qui termine cette excursion au nord de la Palestine, et au départ de Jésus pour Jérusalem ([Luc.9.51](#) ; comp. [Marc.10.1](#) et [Matth.19.1](#)) ; les faits communs aux trois récits sont, à la suite de l'entretien de Césarée : la transfiguration, la guérison de l'enfant lunaatique, la seconde annonce de la Passion, l'arrivée à Capernaüm et l'enfant proposé en exemple aux disciples à l'occasion de leur dispute (« lequel est le plus grand ? ») pendant le voyage. Nous omettons les quelques traits propres à chacun ou à deux d'entre eux.

Comment nous expliquer ces deux faits : d'un côté la lacune considérable que présente le récit de Luc depuis la première multiplication des pains jusqu'à la scène de Césarée de Philippe, et qui correspond à deux chapitres entiers de Matthieu ([Matt.14.22](#) à [Matt.16.12](#)) et de Marc ([Marc.6.45](#) à [Marc.8.26](#)) ? de l'autre le parallélisme suivi et à peu près complet qui s'établit dès cette scène entre les trois narrations ?

Quant au premier, il est très embarrassant pour ceux qui font de Luc le copiste de Matthieu ou de Marc ou de tous les deux. *Meyer* renonce à expliquer l'omission. *Reuss* pense que l'exemplaire de Marc dont Luc se servait avait ici une lacune accidentelle. *Beyschlag* suppose que Luc a passé sans s'en douter de la première à la seconde multiplication. *Weizsäcker* et *Weiss* ne trouvent vraisemblable aucune de ces explications. Le premier découvre d'une manière très ingénieuse les raisons variées qui peuvent avoir engagé Luc à supprimer chacun des récits dont se compose cette section<sup>a</sup> : la purification, la demande d'un signe, l'avertissement contre le levain des pharisiens, se retrouvent ailleurs (comp. [Luc.11.29](#) et suiv. ; [11.38](#) et suiv. ; [12.2](#)) ; le récit de la seconde multiplication a paru superflu après celui de la première ; de même du récit de la marche sur les eaux après celui de l'apaisement de la tempête ; enfin le récit de la femme cananéenne, qui restreignait les bienfaits de l'Évangile au peuple d'Israël, ne pouvait convenir à Luc. *Weiss* explique à peu près de même cette grande lacune. C'est la seule explication vraiment discutable. Et elle-même ne paraît pas soutenable, déjà par la raison que les motifs allégués pour la suppression des divers récits étant, comme on le voit, entièrement différents les uns des autres, il serait bien étrange qu'ils se trouvassent, tous porter accidentellement sur les morceaux d'une même section. D'ailleurs plusieurs de ces motifs sont évidemment cherchés et invraisemblables. Comment le récit précédent de l'apaisement de la tempête pouvait-il rendre superflu celui de la marche sur les eaux ? L'enseignement [12.2](#) sur le levain des pharisiens n'a rien de commun avec celui de Jésus dans Matthieu et Marc, qu'il doit remplacer. Si la parole : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël... » dans le récit de la Cananéenne, gênait Luc, il lui suffisait de retrancher ce mot, en gardant le reste du récit qui était tout en faveur de la foi et du salut des païens. Le fait est que si Luc a eu en mains Marc ou même Matthieu et Marc, l'omission de ce cycle nettement tranché, qui

---

<sup>a</sup>*Untersuchungen*, p. 65-67.

se trouve dans les deux, est absolument incompréhensible. Je crois que dès que l'on voudra s'en rendre compte d'une manière satisfaisante, on se trouvera poussé à l'explication suivante. Dans l'évangélisation orale, les récits particuliers s'étaient groupés en certains cycles plus ou moins fixes, déterminés tantôt par la liaison chronologique naturelle (la vocation de Matthieu, le repas et les entretiens qui suivirent, la tempête, Gadara et Jaïrus), tantôt par l'analogie des sujets (les scènes sabbatiques, 6.1-11)<sup>a</sup>. Ces cycles avaient été mis par écrit, d'une manière libre et assez variée, soit par les narrateurs-évangélistes pour leur propre usage, soit par leurs auditeurs qui désiraient en conserver exactement le souvenir. Les écrits les plus anciens dont parle Luc (1.1), ne furent probablement que des collections plus ou moins complètes de ces groupes de récits (ἀνατάξασθαι διήγησιν). On comprend facilement, dans ce cas, l'omission accidentelle de l'un ou de l'autre de ces cycles dans quelques-uns de ces recueils. Un accident de ce genre explique naturellement la lacune que nous rencontrons ici chez Luc. — Mais comment se fait-il que dès ce moment la suite des faits dans les trois récits se trouve être exactement la même jusqu'à la fin du ministère galiléen (Luc.9.50)? Ce phénomène s'explique par la double relation chronologique et morale qui unissait ici les faits et qu'il était plus aisé de se rappeler que d'oublier. Ils se rattachent tous, comme ceux du cycle de Gadara (Guersa) à une excursion unique. Plus importante qu'aucune autre, cette excursion septentrionale avait clos le ministère galiléen; elle avait été marquée d'un sceau ineffaçable pour le souvenir des apôtres par la première communication que Jésus leur avait faite de ses prochaines souffrances. Tout se groupe dès maintenant autour de cette pensée nouvelle : le Christ souffrant. Elle est l'objet de l'entretien de Césarée et le motif de la scène de la transfiguration, à laquelle se lie naturellement la guérison de l'enfant lunatique qui eut lieu au pied de la montagne. La seconde annonce de la Passion suivit de près la première et s'y rattache chronologiquement

<sup>a</sup>Comp. aussi 9.57-62 — Voir le développement, d'une idée analogue dans le beau travail de *Lachmann : Stud. u. Critiken*, 1835.

et moralement ; elle eut lieu dans le voyage de retour de la Haute-Galilée à Capernaüm. Ce fut enfin l'attente d'une crise décisive très prochaine que leur faisait pressentir cette annonce, qui occasionna la dispute entre les apôtres ainsi que la leçon d'humilité que Jésus leur donna à l'arrivée à Capernaüm. A cette dispute, fruit de l'orgueil, se rattache naturellement le récit de quelques manifestations d'intolérance, de la part des apôtres, qui termine cette partie chez Marc et chez Luc.

Ainsi s'était formé dans la tradition orale ce cycle si fermement lié qui clôt dans les trois synoptiques le ministère galiléen. Si ce parallélisme exact des faits dans les trois narrations reposait sur le procédé de copie pourquoi la même cause n'aurait-elle pas produit le même effet dès le commencement ?

L'entretien suivant (comp. [Matth.16.13](#) et suiv. et [Marc.8.27](#) et suiv.) porte sur trois points :

1. *le Christ* (v. 18 à 20) ;
2. *le Christ souffrant* (v. 21 et 22) ;
3. *les disciples* du Christ souffrant (v. 23 à 27).

Jésus ne pouvait tarder à reprendre le projet d'un temps de retraite qui avait deux fois échoué, à Bethsaïda-Julias par l'empressement des foules à le suivre, et dans la contrée de Tyr et de Sidon où, malgré son désir de *rester caché* ([Marc.7.24](#)), sa présence avait été ébruitée à la suite du miracle accordé à la femme cananéenne. Après cela il était revenu au sud, en visitant une seconde fois cette Décapolis qu'il avait dû quitter précédemment presque au moment où il y abordait. Maintenant, il repart pour le nord, mais en se dirigeant cette fois plus à l'est, vers les vallons retirés où le Jourdain jaillit du pied du Hermon. Là se trouvait la ville de Césarée de Philippe, habitée par une population en majeure partie païenne (Josèphe, *Vita*, § 13). Jésus espère trouver dans cette contrée retirée la solitude qu'il a cherchée en vain dans d'autres parties de la Terre-Sainte. Il ne se rend pas dans la ville

même, mais *dans ces quartiers-là*, comme dit Matthieu, ou plus précisément *dans les hameaux* qui avoisinent la ville (Marc); et là enfin il trouve le lieu et le moment pour s'entretenir intimement avec ses apôtres.

1<sup>o</sup> Versets 18 à 20. Le Christ :

**9.18 Et il arriva que, comme il était en prière dans la solitude, ses disciples étaient avec lui<sup>a</sup>; et il les interrogea disant : Qui disent les foules que je suis ? 19 Eux répondant lui dirent : Jean le baptiste ; d'autres : Elie ; d'autres : qu'un prophète d'entre les anciens a paru. 20 Et il leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ? Et Pierre répondant dit : Le Christ de Dieu.**

Selon Marc, l'entretien suivant eut lieu pendant le voyage (ἐν τῇ ὁδοῦ). La mention du voyage et du nom de Césarée de Philippe est omise chez Luc. La critique réussira-t-elle à trouver un motif dogmatique à ces omissions ? Chez un écrivain qui aime, comme Luc, à préciser les lieux (v. 10) et les moments (v. 28), l'omission de tous ces détails ne peut s'expliquer que par l'ignorance ; il ne possédait donc ni Marc, ni Matthieu, ni les documents dont les autres ont pu se servir. En échange, Luc décrit la situation morale : Jésus venait de prier dans la solitude. « Scènerie arbitraire et maladroite, » dit *Holtzmann* (p. 224). On désirerait connaître les considérants de ce jugement. Jésus, au moment d'ouvrir pour la première fois à ses disciples la perspective terrifiante de sa mort prochaine, prévoyant l'impression que cette communication produirait sur eux, ne pouvait-il pas préparer ce moment pour eux et s'y préparer lui-même par la prière ? Il est d'ailleurs probable que les disciples furent associés à cette prière de Jésus. L'imparfait *συνῆσαν*, *ils étaient réunis avec lui*, paraît l'indiquer. Et l'expression *καταμόνας* (à sous-entendre le substantif *ὁδοῦς*), *dans la solitude*, sert à exclure, non la présence des disciples, mais celle du peuple ; comp. l'antithèse v. 23 : « et il dit à tous, » et surtout Marc, v. 34 : « Ayant appelé *la foule*. »— L'expression : *ils étaient avec lui*, annonce quelque chose

<sup>a</sup>B : *συνητησαν* (*le rencontrèrent*), au lieu de *συνησαν*.

de grave. Jésus fait d'abord formuler aux disciples les opinions diverses qu'ils ont recueillies de la bouche du peuple, pendant leur mission. Le but de cette première question est évidemment de préparer la suivante (v. 20). — Sur les opinions ici énumérées, voir v. 8 et [Jean.1.21](#). Elles reviennent à ceci : « On t'envisage généralement comme l'un des précurseurs du Messie. » La question adressée aux disciples sur leur propre manière de voir est destinée, d'abord, à les amener à la conscience distincte de la distance qui sépare les opinions populaires de la conviction à laquelle ils sont eux-mêmes parvenus, puis à faire de cette profession le point de départ de la communication nouvelle que Jésus va leur adresser relativement à la manière dont il réalisera la charge de Christ qu'ils lui reconnaissent. — La profession de Pierre est différemment formulée dans les trois récits : *le Christ, le Fils du Dieu vivant* (Matthieu) ; *le Christ* (Marc) ; *le Christ de Dieu* (Luc). La forme de Luc tient le milieu entre les deux autres. Le génitif *de Dieu* signifie, comme dans l'expression *agneau de Dieu*, le Christ qui appartient à Dieu et qu'il envoie. Mais si, comme cela ne me paraît pas douteux, cet entretien est le même que celui dont Jean nous a conservé le récit à la fin du ch. 6 et qui eut lieu un certain temps après la multiplication des pains (ἐκ τούτου, v. 66, *dès ce moment*, indique un temps prolongé), la vraie teneur de la réponse de Pierre aurait été : « *Tu es le Saint de Dieu* » (vraie leçon chez Jean). Comme cette expression était moins usitée, elle aura été remplacée dans le récit traditionnel par la formule plus ordinaire que nous trouvons dans les synoptiques.

La critique (*Strauss, Keim*, etc.) a conclu de cette question de Jésus que jusqu'ici il ne s'était point encore posé auprès de ses disciples comme le Messie, et même que ce fut dès ce moment seulement qu'il prit la résolution d'accepter ce rôle, moitié par accommodation à la pensée populaire, qui paraissait exiger que son œuvre revêtît cette forme reçue, moitié par concession à l'attente des disciples, qui venait de se manifester hautement

par la bouche du plus influent d'entre eux, Pierre. Mais la question : « Et vous, qui dites-vous... ? » ne fait nullement l'effet d'une accommodation. Elle paraît au contraire destinée à provoquer la profession d'une foi qui existe déjà dans le cœur des disciples. Quant à Jésus lui-même, se serait-il déclaré l'Époux (5.34), aurait-il parlé comme il l'a fait (5.36) du vêtement neuf qu'il vient substituer au vieil habit israélite, aurait-il par l'élection des Douze commencé à instituer un nouvel Israël et pris sur la montagne une position analogue à celle du législateur de Sinäi, s'il ne s'était pas encore envisagé comme le Messie promis dans l'Ancien Testament ? Il est également impossible de se rendre compte des paraboles sur le royaume de Dieu (Matth.13), si Jésus n'avait pas une conviction bien arrêtée à cet égard. La portée de sa question est donc tout autre que celle que supposent les critiques ci-dessus nommés. Le moment était venu pour lui de passer à un sujet tout nouveau de son enseignement. Il avait jusqu'ici appelé l'attention de ses disciples sur l'avènement prochain du royaume de Dieu et sur lui-même comme fondateur et chef de ce royaume ; ils avaient compris qu'il était le Christ. Il restait à leur apprendre *comment* il devait l'être. Mais avant de s'engager sur ce terrain nouveau, où les attendait la plus pénible et la plus amère déception, il tient à leur faire formuler, dans une déclaration précise, le résultat de leurs expériences précédentes. En bon pédagogue, avant de commencer la leçon nouvelle, il leur fait résumer l'ancienne. En face des hésitations de l'opinion populaire et des dénégations ouvertes des chefs, il a besoin d'entendre de leur bouche l'expression de leur conviction. Ainsi sera constaté le résultat de son travail précédent et posé le fondement du travail nouveau que la situation actuelle le presse d'entreprendre. Le meurtre de Jean-Baptiste lui a fait sentir que sa propre fin n'est plus éloignée. Il s'agit donc de substituer, dans l'esprit de ses disciples, à la figure brillante du Christ, telle qu'ils se la représentent encore, l'image lugubre de l'homme de douleur et de la leur faire accepter. Ainsi aboutissent à l'entretien actuel, celui-là même que Jésus avait désiré avoir avec ses disciples en se rendant à Bethsaïda-Julias et dans le nord, toutes

les données que nous avons trouvées réunies alors, et qui motivaient ce désir ( $\Rightarrow$ ).

Nous avons identifié cet entretien avec celui que rapporte [Jean.6.67](#) et suiv. En effet il ne me paraît pas admissible qu'à une même époque aient pu avoir lieu deux interrogations et deux professions si semblables. Les deux entretiens, il est vrai, paraissent différemment motivés. Chez Jean une défection vient de se produire parmi les disciples de Jésus, et Jésus pose à ses apôtres la question de leur propre retraite. Mais les interrogations de Jésus dans les synoptiques peuvent aisément avoir trouvé place dans cet entretien dont Jean ne nous donne qu'une simple esquisse.

*Keim* dit admirablement : « On ne sait ce qu'on doit estimer le plus grand, de cet élan des disciples qui brisent le moule messianique juif, cassent le jugement des hiérarques, s'élèvent au-dessus des divers degrés de l'appréciation populaire et proclament haut et divin ce qui est bas et foulé aux pieds, parce que cela est grand et divin aux yeux de l'esprit, — ou de la personnalité de Jésus, qui obtient de ces faibles disciples, et cela malgré les expériences les plus accablantes, l'expression franche et pure de l'effet produit sur eux par toute son activité. » *Gess* dit également bien : « Les sages de Capernaüm étaient restés impassibles ; l'enthousiasme du peuple s'était refroidi ; Jésus s'en allait de côté et d'autre, menacé du sort du Baptiste... ; c'est alors que la foi des disciples éclate comme foi réelle, et sort de l'épreuve comme une prise de possession énergique de la vérité. »

2<sup>o</sup> Versets 21 et 22. Le Christ souffrant :

**9.21 Mais lui, parlant d'un ton sévère, leur défendit de dire cela à personne, disant : 22 Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par les Anciens et les grands sacrificateurs et les scribes, et qu'il soit mis à mort et qu'il ressuscite<sup>a</sup> le troisième jour.**

Littéralement : *Il leur interdit en les gourmandant*. Le motif de celle dé-

---

<sup>a</sup>T. R. avec  $\aleph$  B et 14 Mjj. lit  $\epsilon\gamma\epsilon\rho\theta\eta\nu\alpha\iota$  ; A C D et 2 Mjj. :  $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$ .



fense si sévèrement énoncée ressort de son contenu. Ils devaient se garder de le proclamer le Christ, à cause de la contradiction qui existait entre les glorieuses espérances qu'éveillait ce titre et la manière toute différente dont il devait, lui Jésus, réaliser cette charge. Pour bien comprendre cette interdiction menaçante, il suffit de se rappeler la tentative toute récente du peuple de le proclamer roi à la suite de la multiplication des pains, et les efforts que dut faire Jésus pour préserver ses disciples eux-mêmes de cette exaltation tout humaine qui pouvait compromettre si gravement son œuvre. Ce n'était qu'après que Jésus aurait été cloué à la croix, que la proclamation apostolique pourrait attacher sans danger à son nom le titre de Christ. « C'est ainsi, dit *Riggenbach* (*Vie de Jésus*, p. 318), que Jésus était obligé dans le même moment de se révéler et de se voiler, d'allumer le feu et de chercher à le couvrir. » — Δέ (v. 21) est adversatif : « Tu dis vrai, je suis le Christ ; *mais...* » — *Il faut* : en raison des prophéties et de la pensée divine dont elles sont l'expression.

Le Sanhédrin se composait de 71 membres appartenant à trois catégories : 1<sup>o</sup> les *grands sacrificateurs*, comprenant le grand sacrificateur en charge, ceux qui avaient occupé une fois cette charge et les membres appartenant aux quelques familles envisagées comme dignes de revêtir le pontificat ; 2<sup>o</sup> les *Anciens*, tirés des familles israélites qui pouvaient établir avec certitude par les tableaux généalogiques la pureté de leur origine israélite et dont les filles avaient le droit d'épouser des sacrificateurs ; 3<sup>o</sup> les *scribes*, proprement ceux qui étaient chargés de transcrire le texte de la loi, mais qui bientôt furent envisagés comme ayant seuls le savoir nécessaire pour l'expliquer, les experts ou juristes de profession<sup>a</sup>. Les trois synoptiques paraphrasent ici le nom de Sanhédrin en énumérant ces trois catégories officielles. Quel renversement du programme populaire qui était encore à bien des égards celui des disciples : le Christ rejeté par les hommes qui avaient l'autorité de la charge, de la position et de la science et de

<sup>a</sup>Voir E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, p. 99-100 et 290 et suiv. ; Schürer, *Neutest. Zeitgesch.*, p. 410.

qui on attendait précisément la reconnaissance et la proclamation de ce personnage attendu ! Ἀποδοκιμασθῆναι indique un rejet motivé, avec *appréciation* préalable. — Mais cette contradiction accablante entre l'avenir prochain et les espérances des disciples est, comme le dit *Klostermann*, résolue par les derniers mots : « *et il ressuscitera le troisième jour,* » parole qui, sans offrir à la pensée des disciples un sens distinct, leur ouvrait cependant une perspective triomphante au terme du sinistre passage à traverser.

*Strauss et Baur* ont déclaré les *détails* de cette prophétie inauthentiques et ajoutés *post eventum*. *Volkmar et Holsten* vont plus loin ; ils refusent à Jésus toute connaissance de sa Passion avant les moments qui l'ont immédiatement précédée. Selon le second, il se serait rendu à Jérusalem encore tout plein d'espérance, confiant dans l'intervention de Dieu et dans l'épée de ses adhérents. . . La sainte Cène elle-même ne lui aurait été inspirée que par un pressentiment passager. L'affreuse déception aurait surpris Jésus au moment suprême. *Keim*, au contraire, reconnaît (II, 556) l'impossibilité de nier l'authenticité de la scène et de l'entretien de Césarée de Philippe ; Jésus ne peut pas ne pas avoir prévu assez longtemps avant la catastrophe sa mort violente. Et en effet cela résulte de paroles telles que celles relatives à l'*Époux qui doit être ôté* et à la mort comme *chemin de la vie* (Luc.9.23-24) ; du message fait à Hérode et de l'apostrophe à Jérusalem qui tue les prophètes (13.32-34) ; de la réponse à la demande des fils de Zébédée (Matth.20.22), et des passages suivants : Luc.9.31 ; 12.50 ; Matth.20.28 ; Marc.10.45 ; Jean.2.19 ; 3.14 ; 6.53 ; 12.7,24 : autant de paroles caractéristiques et inimitables. — Quant aux *détails* de cette prophétie, n'avons-nous pas un certain nombre de faits qui ne permettent pas de douter du savoir surnaturel de Jésus (22.10,34 ; Jean.1.19 ; 4.18 ; 6.64, etc.) ?

Ce que les critiques contestent plus généralement aujourd'hui, c'est l'annonce de la résurrection. Mais si Jésus a prévu sa mort, il a dû prévoir également sa résurrection, aussi certainement qu'un prophète, croyant à la mission d'Israël, ne pouvait annoncer la captivité sans prédire aussi le

retour. Comment Jésus aurait-il poursuivi son œuvre s'il n'avait attendu la victoire après la défaite extérieure dont il ne doutait point ? Il croyait à l'A. T. ; il comprenait de qui parlait Esaïe dans son ch. 53 ; or la résurrection était prédite dans ce tableau messianique aussi clairement que la Passion. Le détail des *trois jours* et des *trois nuits* (Matth.12.40) n'aurait pas été inventé après que le temps passé dans le tombeau n'avait réellement duré qu'un jour et deux nuits. — On objecte que, si Jésus avait prédit sa résurrection, cet événement n'aurait pas si extraordinairement surpris les apôtres. Il y a là un problème psychologique dont les disciples eux-mêmes ont eu peine à se rendre compte : comp. les remarques des évangélistes v. 45 ; 18.34 et parall., qui ne peuvent provenir que des apôtres. Peut-être n'avaient-ils pas pris à la lettre les expressions de mort et de résurrection dont Jésus s'était servi. Il a fallu les faits pour leur ouvrir les yeux. Jésus parlait si fréquemment par images que jusqu'à la fin sans doute ils prirent ces expressions dans le sens d'une séparation violente et momentanée, suivie d'une réunion prochaine et glorieuse (Jean.14.5). Même après la mort de Jésus ils ne songeaient point à une résurrection de son corps ; ils s'attendaient à sa réapparition comme roi céleste (voir à 23.42). Ils confondaient en quelque sorte la résurrection et la Parousie, comme le dit Weizsäcker : « L'attente de la venue céleste remplissait tellement leur esprit qu'aucune attente de résurrection n'était concevable à côté. »

Luc omet ici la parole d'approbation remarquable que Jésus accorda à Pierre à la suite de sa réponse, puis l'audacieuse opposition que celui se permit de faire à l'annonce de la Passion, et la réprimande sévère que Jésus lui adressa (comp. Matth.16.17-19). Si l'on voit dans cette omission de Luc une suppression volontaire, résultat de la malveillance envers l'apôtre Pierre ou envers les judéo-chrétiens en général (Keim), on oublie que Luc omet la réprimande qui suivit (v. 22-23) non moins que l'éloge. Et que dire alors de Marc qui rapporte *in extenso* le blâme et qui omet l'éloge ! C'est bien lui

à qui l'on devrait imputer à ce compte-là un sentiment d'inimitié contre Pierre !

La foule qui se trouvait rassemblée dans le voisinage ne pouvait être initiée à la connaissance du Messie souffrant ; mais Jésus pouvait l'y associer indirectement, en lui décrivant les *conséquences morales* de ce fait pour ses vrais disciples. Décrire, comme Jésus le fait ici, le crucifiement moral de ses serviteurs, v. 23-27, c'était révéler au peuple la spiritualité de son royaume.

3° Versets 23 à 26. Les vrais disciples du Messie :

**9.23 Puis il disait à tous : Si quelqu'un veut venir<sup>a</sup> après moi, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix chaque jour<sup>b</sup> et me suive. 24 Car quiconque voudra sauver sa vie la perdra, et quiconque perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera. 25 Car à quoi sert-il à un homme de gagner tout le monde, et puis de se perdre ou seulement de se porter atteinte à soi-même ? 26 Car celui qui aura eu honte de moi et de mes paroles<sup>c</sup>, le Fils de l'homme aura aussi honte de lui, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges.**

L'entretien précédent avait eu lieu dans l'intimité du cercle apostolique (v. 18). Les paroles suivantes sont adressées à *tous*, c'est-à-dire à la foule qui, pendant que Jésus priait avec ses disciples, s'était tenue à distance. D'après Marc, Jésus la fait appeler pour entendre l'enseignement suivant. *Holtzmann* prétend que ce : à *tous*, de Luc, a été tiré de l'écrit de Marc. Mais pourquoi le même fait ne serait-il pas reproduit, sous ces deux formes différentes, dans deux récits indépendants ? — Jésus représente ici tous ceux qui s'attachent à lui, sous l'image d'un cortège de crucifiés. L'aoriste ἐλθεῖν du T. R. veut dire : faire, en général, partie de mon cortège ; et le

<sup>a</sup>T. R. avec 11 Mjj. lit ἐλθεῖν (de Matthieu) ; N A B C D et 4 Mjj. ἐρχεσθαι.

<sup>b</sup>T. R. avec N A B et 6 Mjj. lit καθ' ἡμεραν (*chaque jour*), qu'omettent C D et 10 Mjj. (comme Matthieu et Marc).

<sup>c</sup>C D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> omettent λόγους (*paroles*).

présent ἔρχεσθαι, dans les alex. : s’y ranger en ce moment. — L’image est celle d’un voyage ; elle est peut-être inspirée par la situation extérieure (Marc : ἐν τῇ ὁδῷ, *en chemin*). — Dans tout voyage, il y a une séparation à consommer, un bagage à emporter, un chemin à parcourir. Il en est de même pour celui qui s’engage au service du Christ. *Se renier soi-même*, c’est la rupture à consommer : dire adieu à son moi, c’est-à-dire à sa volonté propre, à ses goûts et à ses satisfactions personnelles. *Prendre sa croix*, c’est là le fardeau à emporter accepter les souffrances intérieures ou extérieures que ne manque pas d’attirer l’attachement fidèle à Christ. Jésus fait ici allusion à l’usage de faire porter aux condamnés leur propre croix jusqu’au lieu du supplice. Ce crucifiement de soi-même s’opère graduellement selon le mode fixé par Dieu pour chacun et pour chaque étape de la vie. C’est ce qu’expriment le ; mots *chaque jour* et « *sa croix*. » L’authenticité du καὶ ἡμέραν, *chaque jour*, n’est pas douteuse. Si c’était une glose, pourquoi ne se retrouverait-elle ni dans Matthieu ni dans Marc ? Enfin, *me suivre* ; voici la marche à accomplir : réaliser d’heure en heure l’œuvre indiquée par Christ lui-même ; mettre en quelque sorte à chaque pas le pied dans l’empreinte du sien. Pas de mortification ou de moyen de sanctification, pas d’œuvre pour le règne de Dieu, d’invention arbitraire. La volonté propre, sacrifiée en apparence, s’y retrouverait en réalité ; mais l’accomplissement humble du devoir journalier marqué par la situation providentielle et la direction de l’Esprit de Christ !

Le terme : *qu’il me suive*, pourrait exprimer exactement la même idée que celui de *venir après moi* au commencement du verset. Le sens serait : « Et à ces conditions-là (se renier et accepter la croix), qu’il réalise son dessein, qu’il vienne à ma suite ; » ainsi *Hofmann*. Mais il me paraît plus naturel de voir, comme nous venons de le faire, dans ces mots *me suive* une troisième condition : « Et qu’il me suive en m’obéissant de moment en moment ! » La conséquence sera qu’il pourra réaliser son dessein exprimé dans les premiers mots : celui de se ranger au nombre de mes serviteurs,

sans risquer de devenir infidèle à cet engagement.

Verset 24. Le *car* porte sur tout le v. 23 : qu'il ne craigne pas de se ranger parmi les miens en reniant son moi, acceptant sa croix et m'obéissant constamment ; car en agissant ainsi, bien loin de se perdre, il se gagnera lui-même. — Nous retrouvons ici la forme paradoxale qu'aime à revêtir le *maschal* hébreu. Chacune des deux voies indiquées fait parvenir l'homme précisément à l'antipode du terme auquel elle semblait le conduire. L'adage formulé dans ce verset serait vrai déjà de l'homme innocent ; il l'est doublement, appliqué à l'homme pécheur. —  $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , le *souffle de vie*, désigne l'âme avec tout son système d'instincts et de facultés naturelles. Cette vie psychique est bonne sans doute, mais uniquement comme point de départ et comme moyen d'acquérir une vie supérieure. Vouloir la *sauver*, c'est-à-dire la conserver telle quelle, en se bornant à la cultiver et à en satisfaire le plus complètement possible tous les instincts naturels, c'est le moyen de la perdre. Car c'est vouloir rendre stable ce qui, par essence, ne devait être que transitoire ; c'est changer le moyen en but. Même dans la supposition la plus favorable, la vie naturelle n'est qu'une fleur passagère qui, après s'être épanouie, ne peut tarder à se faner. Pour la préserver du dépérissement il n'y a qu'un moyen : consentir à la *perdre*, en la livrant au souffle à la fois mortifiant et régénérateur de l'Esprit saint, qui la pénètre d'une sève supérieure et lui communique une vitalité et une beauté impérissables. La garder pour soi, c'est donc la perdre et en même temps perdre la vie supérieure en laquelle elle eût dû se transformer, comme la fleur en son fruit ; la livrer, c'est la gagner d'abord sous la forme de la vie spirituelle en laquelle elle se transforme, et même comme vie naturelle, puisque dans ces nouvelles conditions tous ses instincts légitimes seront un jour complètement satisfaits, mieux qu'ils ne pouvaient l'être ici-bas. — Mais Jésus dit : « à cause de moi ; » dans Marc : « à cause de moi et de l'Évangile. » Ce n'est que sous la forme du don de nous-mêmes à *Christ*, que nous pouvons réaliser cette loi profonde de l'existence humaine. Nul en effet ne

peut consommer le plus grand des sacrifices, se perdre soi-même dans le sens où Jésus l'entend ici, s'il ne trouve un être meilleur que lui, à qui se donner. Le moi ne peut se renier lui-même que dans le but d'affirmer un moi supérieur à lui et dont il proclame l'excellence absolue. — Il n'est pas d'axiome que Jésus ait plus souvent répété que celui-là : c'est comme la base de sa philosophie morale. [Luc.17.33](#), il le prononce en le mettant en rapport avec le moment de la Parousie ; c'est alors en effet qu'il se réalisera pleinement. [Jean.12.25](#), il le proclame comme la loi de sa propre existence ; [Matthieu.10.39](#), il l'applique à l'apostolat.

Les versets 25 et 26 sont la confirmation (*car*) de ce *maschal*. Jésus suppose l'acte de *sauver sa vie propre* réalisé avec le succès le plus éclatant qui se puisse concevoir jusqu'à la prise de possession du monde entier. Et il montre que dans ce cas même la loi subsiste : Au moment où le maître de ce domaine magnifique se prépare à en jouir, le voilà condamné à périr ! Quel gain ! Gagner à la loterie une galerie de tableaux... et en même temps devenir aveugle ! L'expression : ἡ ζημιωθεῖς, *ou endommagé*, est difficile. Chez Matthieu et Marc, ce mot est l'équivalent du ἀπολέσας de Luc. *Weiss, Schanz, etc.*, identifient, chez celui-ci aussi, le sens de ζημιωθεῖς avec celui de ἀπολέσας. Avec un καί, *et*, ce sens serait possible à la rigueur, quoique bien oiseux ; mais avec ἡ il est impossible. Ce *ou* ne peut signifier que *ou même* et indique une gradation. Il n'est pas nécessaire que le châtement aille jusqu'à la perte totale ; la plus légère atteinte portée à la personnalité humaine, dans une certaine mesure ou pour un certain temps, se trouvera être un mal plus grand que tous les avantages qu'aurait pu procurer la possession du monde entier.

Verset 26. C'est ici la perte de lui-même que s'attire un tel homme ; *car* celui qui renie Jésus, sauve sa vie, mais il se prive de la participation à sa gloire. L'expression : *avoir honte de Jésus*, pourrait être appliquée aux Juifs, que la crainte des chefs empêchait de se déclarer pour lui ; mais, dans le contexte, il est plus naturel de l'appliquer aux disciples, dont la fidélité

succombe aux railleries ou à la violence. Le *Cantabrigiensis* omet le mot λόγους, ce qui conduit au sens : « honte de moi *et des miens*. » Cette leçon pourrait séduire, si elle était mieux appuyée, et si le mot λόγους ; (*mes paroles*) n'était confirmé par l'expression parallèle de Marc.8.35 : « à cause de moi *et de l'Évangile*. » — L'éclat de la venue royale de Jésus sera d'abord celui de sa propre apparition, puis celui de Dieu et des anges : autant de gloires distinctes qui se confondront en une splendeur unique, en ce jour suprême (2Thess.1.7-10). « Ainsi, dit Gess, être digne de cet homme, voilà le nouveau principe qui domine tout. Ce n'est point ici une simple spiritualisation de la loi mosaïque ; c'est une révolution dans l'intuition religieuse et morale de l'humanité. » Celle parole est la première dans notre évangile où Jésus énonce nettement l'idée de son retour glorieux. On a voulu n'y trouver autre chose que la promesse de la résurrection de Jésus, sous une autre forme (v. 22, fin). Cette interprétation serait possible si nous n'avions tant d'autres paroles dont il est impossible de réduire ainsi le sens ; comp. 12.36-38 ; 13.35 ; 17.24 ; 18.8 ; 19.15 ; 21.27.

Les v. 25 et 26 justifiaient la menace v. 24<sup>a</sup> ; le v. 27 justifie la promesse v. 24<sup>b</sup> : trouver sa vie en la donnant.

**9.27 Or je vous déclare en vérité<sup>a</sup> qu'il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici<sup>b</sup>, qui ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu.**

Cette parole forme dans les trois synoptiques la conclusion de ce discours et la transition au récit de la transfiguration. Aussi quelques Pères, *Chrysostome* lui-même, ont-ils vu l'accomplissement de cette parole dans le fait de la transfiguration. Mais il est impossible d'appliquer à un fait aussi spécial et passager ces expressions : *la venue du Fils de l'homme dans son règne* (Matthieu) ou *la venue du règne de Dieu* (Luc et Marc) *avec puissance* (Marc). — *Meyer* pense que cette parole ne peut s'appliquer qu'à la Parou-

<sup>a</sup>K M R Π lisent οτι après αληθως ; D place οτι avant αληθως.

<sup>b</sup>Ν B L Ξ lisent αυτου au lieu de ωδε (qui vient de Marc et Matthieu).



sie, à laquelle se rapportait le verset précédent et que l'on se représentait prochaine. Mais Jésus aurait-il été lui-même sous l'empire de ce préjugé ? C'est ce que pense *Weiss* ; nous espérons réfuter cette opinion au ch. 21. Plusieurs, insistant sur la différence entre les expressions citées pensent que la notion de la Parousie qui est renfermée dans le texte de Matthieu a été supprimée par les deux autres, parce qu'ils écrivaient plus ou moins longtemps après la ruine de Jérusalem, événement que l'on n'identifiait plus avec celui de la Parousie. Mais cette identification se retrouve dans le discours Marc ch. 13, absolument comme dans Matthieu ch. 26. Si Marc avait corrigé Matthieu dans notre passage par la raison alléguée, comment ne l'aurait-il pas fait aussi au ch. 13 ? La forme de l'expression, chez Marc, ne résulte pas d'une correction intentionnelle, mais d'une différence dans la transmission orale de cette parole. Et si c'est le cas pour Marc, pourquoi pas aussi pour Luc ? Il faut remarquer chez les deux évangélistes une gradation bien marquée entre cette parole et la précédente ; chez Luc, par la particule *δέ*, *et de plus* : « Et de plus je vous déclare que cette récompense promise aux fidèles confesseurs, quelques-uns d'entre vous en jouiront déjà durant leur vie ; » et chez Marc, d'une manière plus frappante encore, par le brisement du discours et le commencement d'une nouvelle phrase : « *Et il leur dit* » (Marc.9.1). Cette gradation ou opposition écarte l'idée de la Parousie. On peut même douter qu'elle se trouve dans l'expression de Matthieu ; comp. *Matth.26.64* : « *Dès maintenant* vous verrez le Fils de l'homme *revenant* sur les nuées du ciel. » Le terme *dès maintenant* ne permet pas ici de penser, du moins exclusivement, à la Parousie ; or cette parole a une grande analogie avec la nôtre. — On applique cette promesse à la ruine de Jérusalem ; ce n'est pas le sens naturel du mot *le royaume de Dieu*. D'autres pensent à l'établissement du règne de Dieu chez les païens, ou à la venue du Saint-Esprit à la Pentecôte. Mais pour autant qu'il s'agit de l'un de ces événements comme fait extérieur, le *τινές*, *quelques-uns*, ne se comprend plus dans cette application ; car la plus grande partie des auditeurs de Jésus ont été témoins de ces faits. Je pense avec *Hofmann* qu'il faut rap-

procher ce passage de paroles telles que celles-ci : 17.20 : « Le royaume de Dieu est *au-dedans de vous* » (voir l'explication de ce passage), et Jean.3.3 : « Si un homme ne *naît de nouveau*, il ne peut *voir* le royaume de Dieu. » Jésus veut dire : « Et même il ne s'écoulera pas si longtemps jusqu'à ce que ceux qui auront donné leur vie l'aient retrouvée et aient commencé à jouir de la contemplation du royaume de Dieu. » Le mot *voir* est pris ici dans le plein sens qu'il a dans l'expression : « voir la mort, » Jean.8.51, où il est synonyme de « goûter la mort » (v. 52), et dans l'expression : « voir le royaume de Dieu » (3.3), où il est synonyme « d'entrer » dans ce royaume (v. 5). Voir la mort, dans ce sens, ce n'est pas voir mourir ; c'est mourir soi-même ; voir la vie, ce n'est pas voir des vivants ; c'est vivre soi-même ; voir le royaume, ce n'est pas voir, comme les Juifs, l'Eglise de la Pentecôte ; c'est y entrer soi-même. Les τινές, *quelques-uns*, sont donc les disciples et tous ceux qui, recevant le Saint-Esprit à la Pentecôte, contempleront intérieurement les *choses magnifiques* que Jésus appelle le règne de Dieu. Même pensée chez Marc. Pour comprendre l'expression employée par Matthieu, il faut, je pense, comparer Matth.10.23 : « Vous n'aurez pas achevé le tour des villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu dans son règne » (absolument la même expression que dans notre passage). Comme celle parole du ch. 10 se rapporte évidemment à la destruction du peuple juif, envisagée comme le premier acte du retour du Christ et du jugement du monde (comp. Matth.26.64), il est probable que, dans la pensée de Matthieu, c'est à ce même événement que s'appliquait la parole qui nous occupe. Il en est peut-être ainsi de Jean.21.22 : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne... » cette parole ne serait que l'application à Jean de la promesse faite ici à tous les τινές. — Si le ἀληθῶς se liait à λέγω (*je vous dis en toute vérité*), dans le sens du ἀμὴν λέγω des deux autres synoptiques, il serait sans doute placé avant le verbe (12.44 ; 21.3). Cet adverbe porte donc plutôt sur εἰσίν : « Il y en a certainement parmi vous. » — La leçon alex. αὐτοῦ, *ici*, doit être préférée à la leçon reçue ὧδε, tirée des autres synoptiques — L'expression (*goûter la mort*, usitée en araméen, est empruntée à l'image d'une

coupe (Jean.8.52).

#### 4. La Transfiguration (9.28-36)

Il n'est fait qu'une seule fois allusion à cet événement mystérieux dans tout le N. T. (2Pier.1.16 et suiv.). Ce fait prouve à lui seul que la transfiguration n'appartient qu'indirectement à l'œuvre du salut. D'autre part, si elle est réellement un fait historique, on doit pouvoir démontrer sa signification normale dans le cours de la vie de Jésus<sup>a</sup>. — D'après le tableau de la transfiguration tracé dans nos trois synoptiques (Matth.17.1 et suiv. ; Marc.9.2 et suiv.), nous distinguons trois phases dans cette scène :

1. La glorification personnelle de Jésus (v. 28 et 29) ;
2. L'apparition des deux représentants de l'ancienne alliance (v. 30 à 33) ;
3. La déclaration divine (v. 34 à 36).

1<sup>re</sup> phase. — Verset 28 et 29 : La glorification de Jésus.

**9.28 Et il arriva après ces paroles-là que, huit jours après, Jésus<sup>b</sup>, prenant avec lui Pierre et Jean et Jacques<sup>c</sup>, monta sur la montagne pour prier ; 29 et comme il priait, l'aspect de son visage devint autre et son vêtement devint blanc, resplendissant.**

Les trois récits font ressortir la semaine qui s'écoula entre l'entretien de Césarée et la transfiguration. Seulement Matthieu et Marc disent : « six

---

<sup>a</sup>Personne ne nous paraît avoir saisi le sens réel et profond de la transfiguration aussi bien que Lange, dans son admirable livre, la *Vie de Jésus*, livre dont les défauts ont malheureusement été beaucoup plus remarqués que les rares beautés. En général, la théologie aurait pu, me paraît-il, apprendre de cet ouvrage beaucoup plus qu'elle ne l'a fait.

<sup>b</sup>N B H omettent και devant παραλαβων.

<sup>c</sup>D avec 4 Mjj. lisent Ιακωβον και Ιωαννην (*Jacques et Jean*).

jours après, » tandis que Luc dit : *environ huit jours après*. Cette différence se résout aisément si l'on tient compte de ce *environ* de Luc, ou si l'on admet que cet auteur compte le jour de l'entretien et celui de la transfiguration dans les huit, tandis que les deux autres ne comptent que les jours intermédiaires. Mais comment admettre que Luc, s'il copiait les autres, eût introduit gravement une modification aussi puérile ? *Holtzmann* ne trouve d'autre explication que celle-ci : « Il veut se donner l'air d'être meilleur chronologue que les autres. » Il eût mieux valu ne rien dire, comme les autres partisans de ce système critique, que d'imputer à Luc une telle ineptie. — Les constructions araméennes, qui caractérisent le style de Luc dans ce morceau, et dont il n'y a pas trace dans les deux autres synoptiques (ἐγένετο καὶ ἀνέβη, v. 28 ; ἐγένετο εἶπεν, v. 33), suffisent pour démontrer qu'il a une source à lui, à moins d'admettre qu'il a introduit les araméismes pour plaire à ses lecteurs grecs ! — Le nominatif ἡμέραι ὀκτώ, *huit jours*, est le sujet d'une phrase elliptique, en forme de parenthèse. — Luc dit : *après ces paroles-là*. Il fait ressortir par là très expressément la liaison morale qui rattache cet événement à l'entretien précédent. C'est ce qui ressort aussi de la détermination chronologique si exacte indiquée dans les trois récits. Il est probable que, comme le pense *Lange*, à la suite de l'annonce des prochaines souffrances de Jésus, un profond abattement s'était emparé des Douze. Ils avaient passé ces six jours, sur l'emploi desquels les trois récits gardent le silence, plongés dans une morne stupeur. Au moment même où ils pensaient, toucher au terme de leurs espérances, ils se voyaient tout à coup précipités comme dans un abîme. Un sentiment d'amère déception les avait saisis. Peut-être plusieurs étaient-ils même ébranlés dans leur foi en Jésus Messie. La parole de Jésus, v. 26, prend dans cette supposition tout son à-propos. Il fallait réagir contre cette impression non moins dangereuse pour eux que l'enthousiasme charnel qui avait suivi la multiplication des pains. Pour cela Jésus sent le besoin de recourir à la prière, non seulement en son particulier, mais avec ceux de ses apôtres dont la disposition morale peut avoir le plus d'influence sur celle de leurs collègues.

— On pourrait, supposer d’après les récits de Marc et de Matthieu qu’en conduisant ses trois disciples sur la montagne, il s’y rendait dans le but d’être transfiguré devant eux. Luc nous fait connaître la vraie pensée du Seigneur : προσεύξασθαι, *pour prier*. Ne pouvant les prendre tous, sans attirer l’attention des foules et échouer dans son désir d’être seul, il ne prend que ses trois plus intimes et, les conduit dans un endroit retiré sur la montagne. L’article τó, *la*, désigne cette montagne comme la plus voisine de l’endroit de la plaine où il se trouvait en ce moment. D’après une tradition dont nous ne recueillons les indices positifs que depuis le IV<sup>e</sup> siècle (*Cyrille de Jérusalem, Jérôme*), la montagne dont il s’agit aurait été le Tabor, cône élancé, situé à deux lieues au sud-est de Nazareth. Peut-être l’évangile des Hébreux offre-t-il déjà au II<sup>e</sup> siècle une trace de cette opinion dans cette parole qu’il met dans la bouche de Jésus : « . Alors ma mère, le Saint-Esprit, me prit par l’un de mes cheveux et me porta sur la grande montagne du Tabor. » Mais deux circonstances parlent contre cette tradition : 1. Le Tabor est très éloigné de Césarée de Philippe, où avait eu lieu l’entretien précédent. Sans doute, dans les six jours d’intervalle, Jésus aurait bien pu revenir jusques dans la contrée du Tabor. Mais le retour dans la contrée du lac de Génézareth, expressément mentionné par Marc ([Marc.9.30,33](#)), est placé après la transfiguration. Ou bien il faudrait supposer encore une nouvelle excursion dans le nord, et pourquoi ni Marc ni Matthieu ne l’auraient-ils mentionnée ? 2. Comme *Robinson* l’a démontré, le sommet du Tabor était, à cette époque, occupé par une ville fortifiée, ce qui ne convenait pas à la tranquillité que cherchait Jésus. Nous croyons donc probable que la montagne désignée ici est le *Hermon* ou *Panius*, dont les sommets, toujours plus ou moins couronnés de neige, attirent les regards de tous les points de la Palestine septentrionale. La montée est de sept heures. Le Jourdain jaillit à ses pieds. S’il en est ainsi, Jésus aurait fait aussi une fois une excursion alpestre.

Verset 29. La transfiguration de Jésus ne fut donc pas le but de cette course ; elle fut le moyen dont Dieu se servit pour exaucer la prière qu'il lui adressa. Cette relation entre la prière de Jésus et sa transfiguration est exprimée chez Luc par la préposition ἐν, qui indique à la fois la simultanéité et la relation de cause et d'effet. Chacun sait comment un sentiment élevé communique au regard de l'homme un éclat particulier. Un mouvement de vraie dévotion, un élan d'adoration illuminent sa figure tout entière. Et lorsque à cette disposition de l'âme correspond, de la part de Dieu, une communication positive, comme dans le cas de Moïse ou d'Etienne mourant, il peut arriver que le rayonnement intérieur, pénétrant, par l'intermédiaire de l'âme l'enveloppe matérielle, produise en elle comme un prélude de sa glorification future. C'est un phénomène de ce genre qui se produit en la personne de Jésus pendant qu'il prie. Luc en décrit l'effet de la manière la plus simple : « *Son visage devint autre.* » Comment Holtzmann peut-il prétendre « qu'il amplifie esthétiquement la vision ? » Cette forme n'est-elle pas plus simple que celle de Marc : « *il fut métamorphosé en leur présence ;* » ou que celle de Matthieu, qui à ces expressions de Marc ajoute celles-ci : « *et son visage resplendit comme le soleil.* » Mais quand on a fait de Luc le copiste de Marc et de Matthieu, il faut bien, contre l'évidence des faits, faire aussi de lui l'amplificateur. — Ce phénomène lumineux provenant du dedans pénètre tellement le corps de Jésus, qu'il devient perceptible à travers ses vêtements. Encore ici l'expression très simple de Luc : « *son vêtement devint blanc, resplendissant,* » contraste avec les descriptions plus emphatiques de Marc et de Matthieu.

La grandeur des miracles précédents avait prouvé que Jésus était alors parvenu au faite de sa puissance vivifiante. Or, comme tout était en harmonie dans sa vie, ce moment devait être aussi celui où il atteignait l'apogée de son propre développement intérieur. Une fois arrivé là, quel était son avenir normal ? Il ne pouvait avancer ; il ne devait pas reculer. L'existence terrestre devenait donc dès ce moment un cadre trop étroit pour

cette personnalité accomplie. Il ne restait que la mort ; mais la mort est l'issue du pécheur, ou, comme dit Paul, *le salaire du péché* (Rom.6.23). Pour l'homme sans péché, l'issue de la vie n'est pas le passage sombre du sépulcre ; c'est la voie royale de la transformation glorieuse. Le moment de cette glorification avait-il sonné pour Jésus ? La transfiguration était-elle le commencement du renouvellement céleste ? C'est la pensée de *Lange* ; elle rend cet événement en quelque sorte rationnel et normal<sup>a</sup>. *Gess* exprime en ces termes la même idée : « Ce fait indique que Jésus était mûr pour l'entrée immédiate dans l'existence éternelle. » Si Jésus lui-même n'eût volontairement arrêté la transformation qui commençait à s'opérer en lui, ce changement lut sans doute devenu son ascension.

2<sup>e</sup> phase. — Versets 30 à 33 : L'apparition de Moïse et d'Elie.

**9.30 Et voici, deux hommes s'entretenaient avec lui, lesquels étaient Moïse et Elie ; 31 apparaissant en gloire, ils parlaient du départ qu'il devait accomplir à Jérusalem. 32 Mais Pierre et ceux qui étaient avec lui étaient appesantis par le sommeil ; et s'étant réveillés ils virent sa gloire et les deux hommes qui s'entretenaient avec lui. 33 Et il arriva que comme ils se séparaient d'avec lui, Pierre dit à Jésus : Maître, il est bon que nous soyons ici ; faisons trois tentes, une pour toi et une pour Moïse et une pour Elie ; ne sachant pas ce qu'il disait.**

Non seulement on voit parfois le regard du mourant s'illuminer d'un éclat céleste ; mais on l'entend même s'entretenir avec les êtres chéris qui l'ont précédé dans les demeures invisibles. Par la porte qui déjà s'entr'ouvre pour lui, le ciel et la terre communiquent. De même, à la prière de Jésus, le ciel descend, ou ce qui revient au même, la terre s'élève. Les deux domaines entrent en contact. *Keim* dit : « Une descente d'esprits célestes sur la terre n'a de garantie ni dans la marche ordinaire des choses, ni dans

---

<sup>a</sup>Ce point de vue n'exclut pas tout progrès subséquent dans la vie de Jésus. Il est clair que, s'il continuait à vivre ici-bas, chaque expérience nouvelle devait lui apporter un profit spirituel.

l'A. T. et le N. T. » « Sommes-nous sûrs, répond *Edersheim*, que les esprits séparés du corps soient privés de toute enveloppe matérielle ou qu'ils ne puissent revêtir une apparence visible ? » — Moïse et Elie sont là, *s'entretenant avec lui*. Luc ne les désigne pas d'abord par leur nom. Il dit : *deux hommes*. Cette expression reflète l'impression qu'éprouvèrent les témoins de la scène. Ils s'aperçurent d'abord de la présence de deux personnages inconnus ; ce ne fut que plus tard qu'ils les connurent par leur nom. Ἰδοὺ, *voici*, fait ressortir l'imprévu de l'apparition. L'imparfait *ils s'entretenaient* prouve que l'entretien durait déjà depuis un certain temps, quand les disciples s'aperçurent de la présence de ces étrangers. Οἵτινες est emphatique : « lesquels n'étaient rien moins que... » Moïse et Elie ont été les deux serviteurs de Dieu les plus zélés et les plus puissants dans l'ancienne alliance. Aussi ont-ils eu tous deux une fin privilégiée ; Elie, par son ascension, a été préservé du dépouillement de la mort ; il y a eu également quelque chose de mystérieux dans la mort et la disparition de Moïse. Leur apparition sur la montagne est peut-être en relation avec ce caractère exceptionnel de la fin de leur vie terrestre. Mais, demande-t-on, comment les apôtres les ont-ils reconnus ? Peut-être Jésus les a-t-il nommés dans le cours de l'entretien ou désignés de telle sorte que l'on ne pouvait s'y tromper. Ou bien les glorifiés ne portent-ils pas sur leur figure l'empreinte de leur individualité, leur *nouveau nom* (Apoc.3.17) ? Serions-nous longtemps à contempler saint Jean ou saint Paul dans leur gloire céleste, sans leur donner leur nom ? — Remarquez qu'il est dit : « Etant réveillés, ils virent. » Les deux personnages étaient donc déjà là quand les disciples se réveillèrent, et en plein cours d'entretien avec Jésus.

Le sujet de l'entretien nous est dévoilé par le récit de Luc : « Ils s'entretenaient, dit-il littéralement, *de la sortie que Jésus devait accomplir à Jérusalem*. » Comment certains théologiens se sont-ils imaginé que Moïse et Elie venaient instruire Jésus de ses prochaines souffrances, lui qui, six jours auparavant, en avait instruit les Douze ? Ce sont donc bien plutôt les deux



envoyés célestes qui sont en ce moment à l'école de Jésus, comme l'étaient six jours auparavant les apôtres, à moins qu'on ne se les représente s'entretenant avec lui sur le pied de l'égalité. En face de cette croix qui va se dresser, Elie apprend à connaître une gloire supérieure à celle d'être enlevé sur un chariot de feu, la gloire de renoncer par amour à l'ascension elle-même et d'y préférer une mort douloureuse et ignominieuse ; Moïse comprend qu'il y a une fin plus sublime que celle d'expirer, selon la belle expression des docteurs juifs, « du baiser de l'Éternel » ; c'est de consentir à livrer son âme au tourment de l'abandon divin. Cet entretien sanctionnait en même temps, dans la conscience des disciples, la révélation qui depuis six jours les remplissait, d'effroi. Le terme ἔξοδος, *sortie*, est remarquable ; Luc choisit avec intention une expression qui renferme à la fois les deux notions de mort et d'ascension. L'ascension était pour Jésus la voie naturelle pour sortir de la vie, comme l'est la mort pour nous pécheurs. Il pouvait donc opter en ce moment pour ce mode de sortie qui lui était dû. Il pouvait remonter avec ses deux interlocuteurs célestes. Mais remonter maintenant, c'eût été remonter sans nous. Là-bas, dans la plaine, Jésus voit une humanité courbée sous le poids du péché et de la mort. L'abandonnera-t-il à son sort ? Non, il ne remontera que quand il pourra la ramener avec lui. Et, pour cela, il faut qu'il affronte l'autre mode de sortie, la sortie qui se consomme à Jérusalem. Le terme πληροῦν, *accomplir*, désigne non simplement le terme de la vie (*Bleek*), mais s'explique par l'idée de la tâche renfermée dans une fin si cruelle. L'expression : à Jérusalem, est profondément tragique : Jérusalem, la ville qui tue les prophètes (13.33) ! — Ce mot du récit de Luc, sur le sujet de l'entretien entre Jésus et les deux personnages célestes, illumine toute la scène. C'est, comme le reconnaît *Reuss*, « la clef du récit. » Il explique en effet la relation entre cette apparition et la scène de Césarée de Philippe. L'entretien sur ce sujet fait comprendre aux disciples que le Messie souffrant est bien le Messie divin, celui que reconnaît le ciel. On peut apprécier ici les conséquences fâcheuses auxquelles conduisent les systèmes d'après lesquels Luc composerait son récit sur ce-

lui des deux autres synoptiques ; *Meyer* dit de cette parole : « C'est une supposition de la tradition postérieure ; » *Holtzmann* : « C'est une adjonction arbitraire de Luc ; » *Weiss* : Luc *croit savoir* qu'ils se sont entretenus de la sorte. » Ne serait-il pas plus juste de reconnaître que Luc possède une source particulière et particulièrement excellente, puisque ce mot, qui lui est propre, jette la lumière sur tout le fait ?

C'est également par Luc que nous pouvons nous faire une idée de l'état des disciples pendant cette scène. L'imparfait *ils s'entretenaient*, v. 30, nous a montré que l'entretien de Jésus avec Moïse et Elie durait déjà depuis un certain temps quand les disciples s'aperçurent, de la présence des deux personnages célestes. Ils s'étaient donc endormis pendant la prière de Jésus. Cela résulte encore du plus-que-parfait ἦσαν βεβαρημένοι, *ils étaient appesantis*. L'apparition, des deux hommes de Dieu n'était donc pas seulement pour les disciples ; elle avait aussi en vue Jésus lui-même et répondait en quelque manière à sa prière pour lui-même. Le terme διαγρηγορεῖν n'est employé nulle part ailleurs dans le N. T. Dans le grec profane où il est fort peu usité, il signifie : *persévérer à veiller*, passer la nuit en veillant. *Meyer* en reste à ce sens : « ils persévéraient à se tenir éveillés, surmontant l'assoupissement qui les accablait. » Cependant le δέ, *mais*, qui indique une opposition à l'état d'assoupissement, conduit plutôt à penser que ce verbe désigne le retour à la pleine conscience du moi, à travers (διά) ce moment de sommeil. On pourrait même admettre qu'en choisissant ce terme inusité, Luc a voulu caractériser un état étrange dont bien des personnes ont fait l'expérience, où l'âme, après s'être assoupie en état de prière, lorsqu'elle revient à elle, ne se sent plus dans le milieu terrestre, mais se trouve élevée dans une sphère supérieure où elle devient accessible à des impressions d'ineffable jouissance.

Le v. 33 se rattache en réalité au v. 31 ; le v. 32 est une parenthèse explicative. Pendant, la partie de l'entretien à laquelle ils avaient assisté, les disciples étaient demeurés dans le silence. Mais au moment où l'entretien

allait cesser et où les deux envoyés célestes se disposaient à se séparer d'avec le Seigneur, Pierre, désireux de prolonger ce moment unique, s'enhardit à prendre la parole. Il s'offre à leur construire un abri, comme si c'était la crainte de passer la nuit à la belle étoile, qui les forçait à se retirer ! C'est donc ce prochain départ qui motive la parole de Pierre, accompagnée chez Luc, comme chez Marc, de cette remarque : « *ne sachant ce qu'il disait,* » Cette parole caractéristique de saint Pierre s'était stéréotypée dans la tradition, avec cette petite différence que, dans Matthieu, Pierre appelle Jésus *Seigneur* (κύριε), dans Marc *Maître* (ῥαββί), dans Luc *Chef* (ἐπιστάτα) (voir à 8.24). Weiss prétend que Pierre ne voulait pas dire, comme on le croit ordinairement, qu'il serait bon de prolonger ce moment de bonheur céleste, mais qu'il était bon que lui et ses deux amis se trouvassent là pour construire une demeure à ces personnages descendus du ciel et à Jésus. Non seulement ce n'est pas le sens auquel conduit le καί, *et*, devant ποιήσωμεν, *faisons* (voir aussi Marc et Matth.) ; mais surtout peut-on se représenter sérieusement Pierre prenant la parole pour faire ressortir l'utilité de sa présence et de celle de ses compagnons en ce moment ?

3<sup>e</sup> phase. — Versets 34 à 36 : La voix divine.

**9.34 Et comme il disait cela, une nuée vint et répandit<sup>a</sup> sur eux son ombre ; et ils eurent peur quand ils<sup>b</sup> entrèrent dans la nuée ; 35 et du sein de la nuée sortit une voix disant : C'est ici mon Fils, l'Elu<sup>c</sup> ; écoutez-le.**

C'est ici le point culminant de cette scène. — La nuée n'est pas un nuage ; c'est le voile dont Dieu s'entoure quand il apparaît ici-bas. Elle est apparue au désert et à l'inauguration du temple de Salomon ; nous la retrouverons à l'ascension. Matthieu l'appelle une nuée *lumineuse*, et il dit en même temps, avec les deux autres, qu'elle *faisait ombre* sur cette scène. C'est que l'éclat du foyer lumineux, qui en formait le centre, perçait à tra-

<sup>a</sup> N B L : ἐπεσκιάζεν (*ombrageait*), au lieu d'ἐπεσκίασεν (*ombragea*).

<sup>b</sup> T. R. avec A D et 16 Mjj. It Syr<sup>sch</sup> lit ἐκείνουσ (*ceux-là*) ; N B C L : αὐτοὺσ (*ils*).

<sup>c</sup> T. R. avec A C D et 15 Mjj lit : ο ἀγαπητοσ μου (*le bien-aimé*) ; N B L Ξ : ο εκλελεγενος (*l'élus*).

vers l'enveloppe et projetait sur toute la scène une ombre mystérieuse. Si on lit ἐκείνους, avec le T. R., Jésus, Moïse et Elie furent seuls enveloppés dans la nuée, et la crainte qu'éprouvèrent les disciples provenait, non seulement de ce signe de la présence de Dieu, mais aussi de l'inquiétude d'être séparés d'avec leur Maître. Si on lit αὐτους avec les alex., tous les six furent enveloppés un instant par la nuée, et la terreur des apôtres fut causée par la proximité immédiate de Dieu. Il est difficile de se décider entre les deux leçons, du moins pour qui n'a pas un parti pris d'avance en faveur des leçons alexandrines. Le αὐτους des alex. peut avoir été amené par le αὐτοῦ (lui, Pierre) qui précède. Et l'on ne comprend pas bien le ἐκ νεφέλης, *du dedans de la nuée*, si les disciples, à qui la voix était adressée, étaient eux-mêmes dans la nuée. On pourrait dire cependant en faveur de la leçon alex. que le αὐτούς a été changé en ἐκείνους parce qu'on a trouvé trop honorable pour les disciples d'être enveloppés avec le Seigneur et les habitants du ciel dans cette nuée. Mais les raisons alléguées auparavant me paraissent avoir plus de poids et décider plutôt en faveur de la leçon byzantine.

La forme de la déclaration divine diffère dans nos évangiles. Chez Luc, il faut certainement lire avec les alex. : *c'est ici mon Fils, l'Elu*. La leçon reçue : *c'est ici mon Fils bien-aimé*, est tirée soit des deux autres récits, soit de l'allocution divine dans le baptême. Le terme « l'Elu » est employé absolument parlant, en opposition aux serviteurs, tels que Moïse et Elie, élus pour des missions spéciales. Comp. 23.35. L'exhortation : *écoutez-le*, est la reproduction de celle par laquelle Moïse, Deut.18.15, engageait Israël à accueillir un jour l'enseignement prophétique et messianique qui compléterait le sien. Cette parole finale indique clairement le but de toute cette scène : « Ecoutez-le, quoi qu'il vous dise ; suivez-le, où qu'il vous mène. » Qu'on se rappelle les paroles de Pierre : « *A Dieu ne plaise ! Cela ne t'arrivera point*, » dans l'entretien précédent (Matth.16.22), et l'on sentira toute la portée de cet avertissement divin. — Nous retrouvons ici la réalisation d'une loi

qui se produit dans toute la vie de Jésus : c'est que, à chaque acte d'abaissement volontaire de la part de Jésus, correspond un acte de glorification dont il devient l'objet de la part du Père. Il descend dans l'eau du Jourdain, se consacrant à mourir : Dieu le salue en l'appelant son Fils bien-aimé. Au milieu du trouble de son âme (Jean.12), il renouvelle son engagement de fidélité jusqu'à la mort : la voix du ciel lui répond par la plus magnifique promesse pour son cœur de Fils. Et de même ici.

**9.36 Et au moment où la voix se fit entendre, Jésus se trouva là seul ; et eux se turent et ne rapportèrent à personne en ces jours-là rien de ce qu'ils avaient vu.**

Matthieu mentionne ici le sentiment de crainte que les deux autres ont placé plus haut. — Le mot : *Jésus seul*, est commun aux trois récits. Il exprime avec vivacité l'impression des témoins après la disparition des personnages célestes ; voir à 2.15. Renferme-t-il une allusion à cette idée dont on a voulu faire l'âme du récit : La loi et les prophètes passent ; Jésus et sa parole seuls demeurent ? Rien de semblable n'est indiqué dans le texte. — Le silence gardé au premier moment par les apôtres est motivé, chez Matthieu et Marc, par un ordre positif de Jésus. L'intention du Seigneur était sans doute de prévenir l'exaltation charnelle que pourrait produire le récit, d'une telle scène dans le cœur des autres apôtres et dans l'esprit du peuple. Après la résurrection et l'ascension, le récit de la transfiguration n'avait plus rien de dangereux. Le ressuscité ne saurait être un roi de ce monde. Luc ne parle pas de cette défense de Jésus ; il n'avait aucune raison de la retrancher s'il l'eût connue. On peut s'expliquer au contraire qu'il ait omis à dessein l'entretien suivant sur la venue d'Elie. Cette idée n'ayant, cours que chez les Juifs, Luc pouvait ne pas juger nécessaire de rappeler pour les païens l'entretien auquel elle avait donné lieu. D'ailleurs 1.17 renfermait déjà sommairement ce qu'il y avait à dire sur ce sujet. — Toute cette scène, dans chacune de ses phases, a donc conduit au but que Jésus se proposait, l'affermissement de la foi des siens. Dans la première,

la contemplation de sa gloire, dans la seconde, la confirmation de la voie douloureuse dans laquelle il allait entrer et les conduire avec lui, dans la troisième, la sanction divine apposée à toutes ses paroles, devaient devenir de puissants appuis pour la foi des trois apôtres principaux. Rafferme, cette foi devenait, même sans paroles, l'appui de celle de leurs condisciples.

### Sur la transfiguration

Mythe, rêve, vision, fait réel, mais purement naturel, vraie histoire : telles sont les cinq manières de voir qui ont été présentées au sujet de ce récit.

1° D'après les uns, ce serait un récit *mythique*, créé par la conscience de l'Eglise, à l'imitation de la transfiguration du visage de Moïse dans l'A. T., pour illustrer soit cette idée : que les apôtres ont discerné pendant la vie terrestre de Jésus sa gloire divine cachée sous le voile de la chair, — le ἐθεασάμεθα de [Jean.1.14](#), — soit cette vérité : qu'en sa personne a été accompli l'Ancien Testament, loi et prophétie (Moïse et Elie) ; ainsi pensent, sous une forme ou sous une autre, *Weisse, Strauss, Keim*, etc. — Mais on ne comprend point dans ce cas la date si précise assignée à ce fait dans nos trois synoptiques (*six* ou *huit* jours après l'entretien de Césarée, d'une part, et, de l'autre, la veille de la guérison de l'enfant lunatique). Puis comment l'Eglise aurait-elle songé à introduire dans ce mythe une parole de Pierre que le récit lui-même déclare absurde ? Enfin comment aurait-on été jusqu'à inventer la défense de Jésus aux disciples de divulguer ce qu'ils avaient vu, quand en réalité rien n'aurait été vu par eux ?

2° D'après *Kühnöl, Néander*, etc., ce serait le récit d'un *rêve* des disciples. Durant la prière de Jésus et encore tout remplis des entretiens qu'ils ve-

naient d'avoir avec lui, ils s'étaient endormis, et les pensées qui les occupaient se reproduisirent en eux sous forme de rêve. — Quoi ! chez tous trois de la même manière ? Non, dit Néander ; mais le rêve de l'un, de Pierre probablement, aura été attribué à tous les trois. Il est malheureux pour cette hypothèse que le récit de Luc place justement au moment du *réveil* des disciples la perception qu'ils eurent de la présence des personnages célestes et leur entretien avec Jésus, c'est-à-dire précisément de l'objet de leur prétendu rêve. Il est également difficile de comprendre que Jésus eût attribué à un rêve une importance telle qu'il eût solennellement défendu aux disciples d'en parler maintenant, et qu'il leur eût expressément permis de le raconter après sa résurrection !

3° D'après d'autres, nous avons ici le récit d'une *vision*, qui fut accordée aux disciples pour raffermir leur foi ; ainsi Tertullien, Herder, Bleek, Reuss, Weiss. Il faut admettre dans ce cas que les trois disciples ont eu simultanément la même vision ; ce qui n'a rien d'impossible sans doute si elle était le produit de l'action divine. — Mais d'abord comment Jésus l'a-t-il connue, cette vision ? Y aurait-il été associé lui-même ? Mais Weiss reconnaît que la vision ne peut avoir de place dans la vie intérieure de Jésus. Ou sont-ce les disciples qui lui ont raconté ce qu'ils avaient vu ? Mais nous ne pouvons concevoir l'esprit de Jésus placé dans la dépendance de celui des disciples. D'ailleurs l'apparition des deux personnages célestes avait eu lieu pendant le sommeil des disciples qui ne s'étaient réveillés que pour assister à la fin de l'entretien, ce qui prouve que la connaissance du fait ne lui venait pas d'eux. Jésus ne pouvant ni avoir eu la vision, ni l'avoir apprise des apôtres, la transfiguration ne peut avoir été un fait de cette nature. C'est ce que prouve encore la parole de Pierre. Dieu aurait-il fait entrer dans la vision de Pierre une parole dont il est dit : « Qu'il ne savait ce qu'il disait ? » Weiss sent bien l'impossibilité de la chose et pense que Pierre n'a prononcé cette parole qu'après la cessation de la vision. Mais l'état d'extase peut seul expliquer une proposition aussi absurde que celle

de Pierre. Et quel sens aurait encore cette idée de bâtir des tentes pour Moïse et pour Elie après que la vision et leur apparition avait cessé ? Enfin la défense faite aux disciples ne se comprend que s'il s'agit d'un fait envisagé comme réel. Quant au terme d'ὄραμα (Matth.17.9) sur lequel s'appuie *Reuss*, il ne prouve quoi que ce soit. Le dictionnaire montre qu'il s'applique à tout ce qui se voit, soit par le sens externe, soit par le sens interne ; comp. [Gen.3.3](#) et [Act.7.31](#), où il s'agit évidemment d'un objet extérieur puisque Moïse s'approche pour le mieux voir<sup>a</sup>.

4° L'ancien rationalisme a imaginé un fait tout naturel qui aurait donné lieu à ce récit : deux amis secrets de Jésus (Joseph d'Arimatee et Nicodème, ou bien aussi deux Esséniens vêtus de blanc) à qui Jésus avait donné rendez-vous sur la montagne ; une brillante coloration du sommet par les rayons du soleil levant ou couchant ; un orage subit et un violent coup de tonnerre qui met fin à la scène. . . *Hase* lui-même rejette toute cette fantasmagorie qui ne va à rien moins qu'à faire de Jésus un charlatan qui aurait laissé subsister volontairement dans l'esprit des disciples une idée complètement fautive sur la nature de cette scène. *Hase* finit par reconnaître comme faits réels ces deux choses : un éclat extraordinaire répandu sur la figure et les vêtements de Jésus, et deux hommes qui ont conversé mystérieusement avec lui. Il n'explique ni d'où venait cet éclat, ni qui étaient ces deux hommes. Il reconnaît que « s'il existe un pont sur l'abîme que nous appelons le tombeau, Jésus, qui disposait de tant de forces secrètes, a bien pu le franchir et réjouir par sa présence les esprits des pères qui avaient espéré et prédit sa venue. »

5° Ce que *Hase* reconnaît comme possible, nos trois récits le déclarent réel ; et plus on les examine de près, plus on comprend qu'il faut les prendre, non seulement sur ces deux points, mais sur tous — car tous se lient, — au

---

<sup>a</sup>*Weizsäcker* admet également une vision, mais accordée en premier lieu à Jésus et à laquelle il aurait dans le cours de sa prière associé les disciples. Les mêmes raisons, très particulièrement l'impossibilité d'admettre une vision dans la vie intime de Jésus, s'élèvent contre cette manière de voir.



sens simplement historique.

De l'innocence à la sainteté, de la sainteté à la gloire : tel est en deux mots le résumé de la destination de l'homme, le tracé de la voie royale ouverte devant lui. Une fois au moins cette ascension idéale devait se réaliser et s'est en effet réalisée dans l'histoire de l'humanité. — Jésus avait maintenant franchi le premier de ces deux degrés. Il était normal, rationnel, naturel, peut-on dire, qu'il fût dès ce moment admis à gravir le second. La transfiguration est le premier pas de cette élévation dans la gloire, le commencement de la transformation du corps psychique et mortel en corps pneumatique et impérissable. Mais Jésus fait comprendre aux deux hommes qui s'étaient le plus rapprochés de cet idéal durant l'économie théocratique, qu'il ne pourrait le réaliser qu'en renonçant à sa mission et que sa tâche l'appelle à une sortie de la vie toute différente. Y a-t-il là quoi que ce soit qui froisse le sentiment historique ou moral ?

*Weiss* objecte que Jésus ne peut ainsi avoir changé de corps, avoir revêtu le corps glorifié, puis repris immédiatement après le corps terrestre, sans cesser d'être un vrai homme. Mais le texte ne dit rien de semblable. Jésus ne change pas de corps ; un symptôme de la grande transformation future éclate en lui, mais pour s'évanouir aussitôt. — On demande encore avec quel corps Moïse et Elie ont pu apparaître, puisqu'ils ont déposé l'ancien et que la résurrection ne leur en a pas encore rendu un nouveau. Nous avons répondu à cette objection (v. 31). — On objecte l'entretien qui a suivi au sujet d'Elie (Matthieu et Marc) et dans lequel Jésus nierait toute venue réelle de ce prophète. Mais ce que Jésus nie, c'est uniquement qu'il faille voir dans cette apparition qui vient d'avoir lieu la venue d'Elie prédite par Malachie et attendue par les scribes ; celle-ci a déjà eu lieu en la personne de Jean-Baptiste. Cette réponse de Jésus aux disciples n'a même de sens que si l'apparition d'Elie sur la montagne est envisagée par lui comme un fait réel. — On objecte enfin le silence de Jean sur cette scène dont il avait été l'un des témoins privilégiés. Mais Jean, tout en indiquant nettement

dans son évangile la place du ministère galiléen décrit dans les synoptiques, n'en retrace aucun trait particulier, sauf la multiplication des pains, qu'il devait remettre dans son vrai jour avec tout ce qui a suivi, afin de motiver, par le discours prononcé le lendemain à Capernaüm, la grande crise de la foi galiléenne.

Nous comprenons ainsi et la transfiguration, comme fait rentrant dans le cours normal de la vie du Seigneur, et la raison pour laquelle les apôtres y furent associés en la personne de leurs principaux représentants. A la gloire du ciel, pour laquelle il était mûr, Jésus a préféré librement en ce moment sublime l'ignominie de la croix ; comp. [Hébr.12.2](#) De leur côté, les apôtres durent comprendre que le chemin par lequel leur Maître les conduisait, était conforme à la pensée de l'Ancien Testament, représenté par son fondateur et son restaurateur ; bien plus, que ce chemin était expressément approuvé par Dieu lui-même. Ils durent aussi comprendre que la gloire qu'ils attendaient pour leur Maître et pour eux-mêmes et qui leur était momentanément refusée, et lui et eux la retrouveraient un jour. C'était là, comme dit M. de Pressensé, « un rayon de lumière destiné à éclairer les jours sombres qui devaient suivre. » Et lors même qu'il ne leur était pas permis de parler encore de ce qu'ils avaient vu, leur foi raffermie devait servir à raffermir celle de leurs condisciples.

La transfiguration est, dans nos trois synoptiques, d'un côté, le terme du ministère galiléen, de l'autre, le prélude de l'histoire de la Passion.

## **5. La guérison de l'enfant lunatique (9.37 à 43<sup>a</sup>)**

Le récit suivant se rattache immédiatement au précédent, dans les trois synoptiques ([Matth.17.14](#) et suiv. ; [Marc.9.14](#) et suiv.). Sans doute le contraste mo-

ral entre les deux récits avait aidé la tradition à retenir le lien chronologique qui les rattachait l'un à l'autre.

Versets 37 à 40. La demande :

**9.37 Et il arriva<sup>a</sup> le jour suivant que, comme ils descendaient de la montagne, une grande foule vint à sa rencontre. 38 Et voici<sup>b</sup> un homme de la foule s'écria disant : Je te prie, jette les yeux sur mon fils ; car c'est mon unique. 39 Et voici un esprit le saisit et soudain il pousse un cri, et l'esprit l'agite<sup>c</sup> violemment en le faisant écumer et il ne le quitte qu'avec peine<sup>d</sup> après l'avoir tout meurtri. 40 Et j'ai prié tes disciples de le chasser, et ils n'ont pu.**

Le sommeil dont les disciples étaient accablés sur la montagne et l'offre d'un abri faite par Pierre paraissent prouver que la transfiguration avait eu lieu dans la soirée ou durant la nuit. Le lendemain matin, Jésus et ses trois compagnons redescendirent, dans la plaine. Une grande foule attendait Jésus et vint même à sa rencontre. D'après Marc, son arrivée excita une sorte de stupéfaction. Le peuple accourut et le salua. On pourrait attribuer cette émotion à un dernier reflet de gloire qui illuminait encore sa personne. Mais il est plus naturel de l'expliquer par la scène violente qui venait de se passer, en présence de celle foule, entre les disciples et des scribes, ce qui donnait à l'arrivée du Maître un à-propos particulier. Matthieu omet tous ces détails et va droit au fait. — Les symptômes de la maladie, crampes, écume, cris, montrent à quel genre de désorganisation physique elle appartenait ; c'était une forme de l'épilepsie. Mais le v. 42 et l'entretien suivant, chez Matthieu et Marc, prouvent que, dans la conviction de Jésus, l'altération du système nerveux était en relation de cause ou d'effet avec un état mental du genre de ceux dont nous avons déjà vu plusieurs exemples (4.33 et suiv. ; 8.20 et suiv.). D'après Matthieu, les crises

<sup>a</sup> N B L S retranchent εν devant η εξης.

<sup>b</sup> N Syr<sup>cur</sup> omettent ιδου (voici).

<sup>c</sup> N D It. lisent και ρησσει (et il le tire).

<sup>d</sup> B R lisent μολις, au lieu de μογις.

avaient un caractère périodique et se rattachaient aux phases lunaires (σεληνιαζεται). Marc ajoute trois traits au tableau de la maladie : le mutisme (dans l'expression *démon muet*, il y a confusion de la cause avec l'effet ; comp. 8.12-14,23 des exemples analogues), le grincement des dents et l'amai-grissement du malade. Ce sont des symptômes ordinaires dans l'épilepsie.

Les disciples s'étaient trouvés impuissants en face d'une maladie aussi invétérée (elle remontait à l'enfance du jeune homme, voir Marc, v. 22) ; et la présence des scribes, qui n'avaient sans doute épargné les moqueries ni à eux ni à leur Maître, les avait à la fois humiliés et exaspérés. L'attente du peuple était donc à son paroxysme. — Quel contraste, pour Jésus, entre les heures de divine paix qu'il venait de passer dans la communion du ciel, et le spectacle de la détresse de ce père et de toutes les passions diverses qui s'agitaient autour de lui !

Versets 41 à 43<sup>a</sup>. La guérison :

**9.41 Jésus répondant dit : O race incrédule et perverse, jusqu'à quand serai-je avec vous ? Jusqu'à quand vous supporterai-je ? Amène ici ton fils ! 42 Et comme l'enfant s'approchait encore, le démon le traîna et l'agita violemment. Mais Jésus parla sévèrement à l'esprit impur et guérit l'enfant et le rendit à son père.**

On a appliqué l'apostrophe sévère de Jésus : *Race, incrédule et perverse*, etc., aux disciples (*Meyer*) ; aux scribes (*Calvin*) ; au père (*Chrysostome, Grotius, Néander, de Wette, Weiss*) ; au peuple, au père et aux scribes (*Reuss*) ; au père et au peuple (*Keim*) ; à toutes les personnes présentes, père, peuple, scribes et disciples (*Olshausen, Bleek, Keil, Schanz*). Toutes ces explications sont vraies. Le père, dans Marc, confesse lui-même son incrédulité ; les disciples avaient échoué par incrédulité, comme Jésus le leur déclare dans Matthieu. Le terme de γενεά, *génération, race*, ne permet d'exclure ni le peuple, ni les scribes, ses représentants attitrés. Pour bien comprendre cette exclamation, il faut se représenter la situation d'âme du Seigneur en

ce moment. Il venait de jouir de la communion avec des êtres célestes, et tout à coup il se retrouve au milieu d'un monde où l'incrédulité règne plus ou moins chez tous. C'est ce contraste, non entre un homme et tel autre, mais entre toute cette humanité éloignée de Dieu, au milieu de laquelle il habite, et les habitants du ciel qu'il vient de quitter, qui lui arrache cette exclamation douloureuse. Διεστραμμένη, *pervertie de part en part*, expression empruntée à [Deut.32.5](#). — La question deux fois répétée : *Jusqu'à quand... ?* s'explique également par le contraste avec la scène précédente. Ce n'est pas l'expression de l'impatience. La scène de la transfiguration ne vient-elle pas de prouver que c'est librement que Jésus reste sur la terre ? Le terme de *supporter* exprime combien, malgré son amour, il se sent étranger dans ce milieu d'incrédulité. Il ne peut s'empêcher de soupirer après le moment où son cœur filial et fraternel ne sera plus froissé par des manifestations opposées à ses plus intimes aspirations. La fête de la veille a comme réveillé chez lui le mal du pays. Πρὸς ὑμᾶς, *auprès de vous*, dans Luc et Marc, exprime une relation plus active que μεθ' ὑμῶν, *avec vous*, dans Matthieu. — L'ordre : *Amène ici ton fils*, a quelque chose de brusque. Jésus semble vouloir secouer l'impression pénible dont il est obsédé ; comp. une forme semblable [Jean.11.34](#).

Il y a entre les trois récits une sorte de gradation. Matthieu rapporte uniquement la guérison sans faire mention de la crise qui l'a précédée ; l'essentiel, pour lui, c'est l'entretien final de Jésus avec les disciples. Chez Luc, le récit de la guérison est précédé du tableau de la crise. Marc enfin, à l'occasion de la crise, nous rapporte l'entretien remarquable que Jésus eut avec le père de l'enfant. Cet entretien, qui porte au plus haut degré le caractère de l'authenticité, ne permet d'admettre ni que Marc ait puisé son récit chez l'un des deux autres, ni que les deux autres aient eu son récit ou un récit semblable au sien sous les yeux ; comment Luc, en particulier, eût-il omis volontairement de pareils détails ?

Nous n'analyserons pas ici le dialogue que nous a conservé Marc, dans lequel Jésus transforme soudain la question de savoir s'il a la puissance de *guérir* en celle de savoir si son interlocuteur a celle de *croire* ; à quoi celui-ci répond avec l'angoisse d'un cœur accablé du sentiment de sa responsabilité. C'est la photographie du cœur humain, du cœur paternel. Ce chef-d'œuvre de Marc, les autres l'auraient eu sous les yeux et supprimé ! — Nous trouvons dans Luc ces deux expressions : *fils unique*, et : *il le rendit à son père*, qui rappellent le récit du fils de la veuve de Naïn. « Ils appartiennent à la manière de Luc, » dit la critique. Mais les détails originaux et caractéristiques dont abonde notre évangile (voir le récit précédent) ne devraient-ils pas inspirer un peu plus de confiance en ses récits ? — L'entretien qui suivit ce miracle, est omis par Luc. C'est l'un des passages où l'incrédulité des apôtres est le plus sévèrement réprimandée. Comment s'accorde cette omission avec le sentiment de malveillance pour les Douze qu'une certaine critique attribue à Luc ?

## 6. La seconde annonce de la Passion. (9.43<sup>b</sup> à 45)

**9.43 Et tous étaient saisis d'étonnement de la grandeur de Dieu. Et comme tous étaient dans l'admiration des choses que Jésus faisait<sup>a</sup>, il dit à ses disciples : 44 Mettez bien dans votre mémoire ces discours ; car le Fils de l'homme va être livré entre les mains des hommes. 45 Mais eux ne comprenaient pas cette parole, et elle leur était voilée afin qu'ils ne la saisissent pas ; et ils craignaient de l'interroger au sujet de cette parole.**

On peut conclure des deux autres synoptiques (Matth.17.22-23 ; Marc.9.30-32), plus spécialement de Marc, que ce fut pendant le retour de Césarée de

<sup>a</sup>T. R. avec E et 12 Mjj lit *εποιησεν* (*avait faites*) ;  $\aleph$  A B C D L  $\Xi$  It Syr : *εποιει* (*faisait*).

Philippe à Capernaüm, que Jésus eut avec ses disciples ce second entretien sur ses souffrances. Luc le met en relation avec l'état d'effervescence où les miracles précédents avaient jeté les esprits autour de Jésus. Le Seigneur veut abattre la dangereuse exaltation que cette admiration unanime risquait de produire chez ses disciples. Aussi ne mentionne-t-il pas cette fois la résurrection (comp. 9.22). — Par le pronom ὑμεῖς, *vous*, il oppose les apôtres à la multitude : « Vous qui devez être instruits du véritable état des choses. » L'expression θέσθε εἰς τὰ ὦτα, littéralement : *mettez ceci dans vos oreilles*, est très énergique. « Si même vous ne le comprenez pas, imprimez-le néanmoins dans votre mémoire ; tenez-vous le pour dit. » — Les λόγοι, *discours*, qu'ils doivent ainsi garder, sont, comme le montre le v. 44, ceux qu'il leur adresse en ce moment même sur ses prochaines souffrances, et non, comme le veut Meyer, les discours enthousiastes du peuple rappelés au v. 43. Le *car*, qui suit, ne s'oppose point à ce sens seul naturel : « Souvenez-vous de ces paroles ; *car*, si incroyables qu'elles vous paraissent, elles ne manqueront pas de se réaliser, et si, quand le moment viendra, vous ne vous rappeliez pas que cela vous a été annoncé, votre foi sombrerait sans doute. » Comp. Jean.12.19. — Le terme : *être livré entre les mains des hommes*, se rapporte au décret de Dieu, non à la trahison de Judas. — Il faut connaître bien peu l'influence que la volonté exerce sur l'activité de la raison pour trouver une difficulté dans l'inintelligence des disciples, décrite v. 45. La perspective que leur ouvrait Jésus les affectait désagréablement (Matt.17.23), et ils refusaient en conséquence d'y appliquer sérieusement leur attention, ou même d'interroger Jésus (Marc.9.32). Rien de plus conforme à l'expérience psychologique, que ce phénomène moral signalé de nouveau par Luc. Le récit suivant en prouvera la réalité. Le ἵνα, *afin que*, v. 45, ne signifie pas : *de sorte que*. L'idée de but, renfermée dans cette conjonction, se rapporte à la dispensation providentielle qui permettait cet aveuglement.

## 7. La fin du ministère galiléen. (9.46 à 50)

Cette fin fut marquée par deux traits qui tous deux sont des symptômes significatifs de l'état d'excitation dans lequel l'approche du terme mystérieux et décisif annoncé par Jésus jetait les apôtres : 1<sup>o</sup> la dispute sur la question : Lequel est le plus grand ? et 2<sup>o</sup> leur conduite à l'égard d'un disciple dissident. C'est le même orgueil qui éclate dans les deux cas, d'abord dans leur relation mutuelle, puis à l'égard d'un croyant étranger à leur cercle.

1<sup>o</sup> Versets 46 à 48 : L'exemple de l'enfant.

**9.46 Et entr'eux s'éleva la question de savoir lequel était le plus grand. 47 Et Jésus, discernant<sup>a</sup> la question qui occupait leur cœur, ayant pris un enfant le plaça auprès de lui ; 48 et il leur dit : Quiconque reçoit cet enfant en mon nom, me reçoit, et quiconque me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé ; car celui qui est le plus petit entre vous tous, celui-là est<sup>b</sup> grand.**

Matthieu et Marc placent ce trait à cette même époque (Matth.18.1 et suiv. ; Marc.9.33 et suiv.). Marc, toujours riche en détails précis, nous apprend que la question s'était soulevée *en chemin*, dans le voyage de retour de Césarée à Capernaüm. « *De quoi vous entreteniez-vous en chemin ?* » leur demande Jésus après l'arrivée (v. 33). Et c'est alors que, dans une maison qui, d'après Matthieu, est probablement celle de Pierre, se passe la scène suivante. Nous avons plusieurs autres indices d'un grave conflit survenu à cette époque entre les disciples : ainsi l'avertissement, conservé par Marc à la fin du discours tenu par Jésus en cette occasion (9.50) : « *Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous ;* » puis l'instruction de Jésus sur la

<sup>a</sup>ⲛ B et 4 Mjj. lisent εἰδῶς (*sachant*), au lieu de ἰδῶν (*voyant*).

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. lit : εσται (*sera*) ; ⲛ B C L Ξ : εστι (*est*).



conduite à tenir dans le cas d'offense entre frères, [Matth.18.15](#) : « *Si ton frère vient à pécher contre toi... ;* » enfin la question de Pierre : « *Combien de fois pardonnerai-je à mon frère ?* » et la réponse de Jésus, [Matth.18.21-22](#). Toutes ces paroles appartiennent à ce même moment du retour à Capernaüm, et sont les indices d'une sérieuse altercation entre les disciples. D'après le récit très dramatique de Marc, Jésus lui-même, prenant l'initiative, les interroge sur l'objet de la dispute. Le mot *διαλογισμός* paraît être employé ici dans deux sens différents, qui seraient tous deux admissibles : au v. 46, dans celui de *discussion* ; au v. 47, dans celui de *pensée*. Mais ce n'est pourtant qu'une apparence ; dans le premier cas, c'est la question en tant que discutée *entr'eux* ; dans le second, c'est la même question, mais en tant qu'agitée dans *leur propre cœur*. Comp. l'expression [24.38](#). Jésus n'avait pas entendu la discussion ; mais il avait discerné la pensée intime qui l'avait provoquée (voir *Hofmann*). — Honteux comme des enfants coupables pris sur le fait, ils gardent d'abord le silence, puis ils se décident à confesser le sujet de leur querelle. Chacun avait fait valoir ses prétentions à la première place, et rabaissé celles des autres. Pierre avait naturellement joué le premier rôle dans cette discussion ; sans doute il avait été le plus maltraité. De là sa question [Matth.18.21](#) et la réponse de Jésus. On voit combien peu l'annonce des souffrances de leur Maître avait modifié leurs idées sur la grandeur messianique. Jésus s'assied ([Marc.9.35](#)) et, les rassemblant autour de lui, leur donne l'instruction qui suit. Tous les détails de cette situation sont omis dans Matthieu, qui, contre toute vraisemblance morale, place la question : *Qui est le plus grand ?* dans la bouche des disciples eux-mêmes. C'est qu'il vise uniquement à l'enseignement donné par Jésus à cette occasion. Quant à Luc, *Bleek* et *Weiss* ne pensent pas qu'il s'agisse chez lui d'une contestation extérieure (comp. v. 47 τῆς καρδίας). Mais le terme εἰσῆλθε, *survint*, ne permet pas de douter que la discussion n'ait réellement éclaté entr'eux.

Jésus fait de l'enfant le sujet de sa démonstration, non qu'il veuille le présenter comme l'image du disciple humble, ainsi que le pense *Meyer* ; il

fait de lui simplement le type de l'être faible, ignorant, pauvre. C'est une loi du ciel, que l'être le plus faible ici-bas se trouve jouir de la plus riche mesure de tendresse et d'assistance divines (Matth.18.10). Conformément à cette loi, Jésus voue aux enfants un intérêt spécial et fait d'eux ses recommandés particuliers auprès de tous les siens. Celui qui, entrant dans son esprit, les accueille en cette qualité, l'accueille lui-même. Car, en accueillant sur la recommandation de Jésus ce qu'il y a de plus petit, il se fait le plus petit, et il reçoit au dedans de lui le plus grand qui s'est fait lui-même pour nous le plus petit. Jésus, Dieu en Jésus, voilà la compensation qui lui est accordée pour cet anéantissement volontaire. L'expression : *en mon nom*, caractérise, non la qualité de celui qui est reçu, comme si ce mot signifiait qu'il vient de la part de Jésus, mais le sentiment de celui qui reçoit ; il le fait en vue de Jésus qui lui recommande cet être encore faible. — Le comparatif *plus petit* prend, en raison de l'article, le sens de superlatif : « Celui qui est plus petit (que tous les autres), en se faisant tel. » — Jésus ne dit pas : *le plus grand*, mais seulement *grand*, pour ne pas entrer dans le sentiment d'ambition personnelle qui avait provoqué cette discussion entre les disciples. — La leçon alex. ἐστὶ, *est*, est plus spiritualiste que le ferai, *sera*, des byz., qui est eschatologique. Elle me paraît préférable dans ce contexte.

Dans Matthieu l'enfant mis en scène n'est pas d'abord présenté aux disciples comme l'objet de leur accueil affectueux, mais comme l'exemple du sentiment d'humilité qu'ils doivent eux-mêmes revêtir. C'est au v. 5 que Matthieu passe de cette idée à celle que renferme renseignement de Jésus dans Luc et Marc. Il est probable que la première partie de l'enseignement dans Matthieu est empruntée à une autre scène, que nous trouvons plus tard dans Marc.10.13-16 et Luc.18.15-17, et dans Matthieu lui-même (Matthieu.19.13-15). Cet évangile combine ici, comme d'ordinaire, en un seul discours des éléments appartenant à des situations diverses.

2° Versets 49 et 50 : Le disciple dissident.

**9.49 Jean répliquant dit : Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en<sup>a</sup> ton nom, et nous l'avons empêché<sup>b</sup> parce qu'il ne te suit pas avec nous. 50 Et Jésus lui dit : N'empêchez<sup>c</sup> point; car celui qui n'est pas contre vous, est avec vous<sup>d</sup>.**

Jean ne joue que dans quelques cas très rares un rôle actif dans l'histoire évangélique. Mais il paraît avoir été, à cette époque, dans un état de surexcitation; comp. le trait, qui suit immédiatement (9.54 et suiv.) et un autre non moins frappant qui a eu lieu un peu plus tard (Matth.20.20 et suiv.). Il avait sans doute été le principal acteur dans le fait, qu'il rapporte ici lui-même. La liaison est plus simple que ne le juge la critique. Dans la parole précédente Jésus venait, d'attribuer à *son nom* une importance capitale, ce qui fait craindre à Jean d'avoir lésé par précipitation la majesté de ce nom auguste. Une fois en voie de confession (au sujet de la discussion entre les apôtres), il sent le besoin d'aller jusqu'au bout. Cette relation est indiquée par les termes ἀποκρίθεις (Luc) et ἀπεκρίθη (Marc). — Ce trait, placé ici immédiatement après le précédent, nous aide à nous rendre compte de quelques éléments du grand discours Matthieu ch. 18, qui, dans son contenu essentiel, appartient certainement à cette époque. Ces *petits*, qu'il faut craindre de scandaliser (v. 6), que le bon berger cherche à sauver (v. 11-13), et dont *pas un*, d'après la volonté de Dieu, ne doit périr (v. 14), sont sans doute les commençants en la foi, tels que celui envers lequel les disciples venaient d'user d'intolérance. C'est ainsi qu'en rapprochant les pierres dispersées dans nos trois récits, on parvient à reconstruire tout, le pan de l'édifice auquel elles appartiennent.

<sup>a</sup>ℵ B L et 3 Mjj. lisent εν τω, au lieu de επι τω.

<sup>b</sup>ℵ B L Ξ lisent εκωλυομεν (*nous empêchions*) au lieu de εκωλυσαμεν (*nous avons empêché*).

<sup>c</sup>C D F L M X ajoutent αυτον (*le*), qu'omet T. R. avec tous les autres.

<sup>d</sup>T. R. avec E et 8 Mjj. lit : καθ ημων. . . υπερ ημων (*contre nous. . . pour nous*), comme Marc; ℵ A X Δ : καθ υμων. . . υπερ ημων (*contre vous. . . pour nous*); B C D K L M Ξ Π It Syr. καθ υμων. . . υπερ υμων (*contre vous. . . pour vous*).

Le fait mentionné ici a un intérêt particulier. « On voit, comme le dit *Meyer*, que, même hors de la sphère des disciples permanents de Jésus, il y avait des hommes chez qui sa parole et ses œuvres avaient éveillé une force supérieure et miraculeuse ; ces étincelles, tombées en dehors du cercle des disciples, avaient fait jaillir ci et là des flammes détachées du foyer central. » Fallait-il éteindre ces feux-là ? La question était délicate. De tels hommes, qui n'avaient pas vécu dans la société habituelle de Jésus, acquéraient une autorité et pouvaient en user pour répandre des erreurs. A cette crainte légitime se mêlait sans doute chez les Douze un sentiment de jalousie ; ils cessaient par là d'avoir le monopole de l'œuvre du Christ. Jésus discerna immédiatement cet alliage dans la conduite qu'ils venaient de tenir. — Dans Luc, comme dans Marc, au lieu de l'aoriste ἐκωλύσαμεν, *nous l'avons empêché*, plusieurs alex. lisent l'imparfait ἐκωλύομεν : « Nous étions là l'empêchant, et en cela croyant bien faire ; nous trompions-nous ? » Leur opposition n'est qu'une tentative, aussi longtemps que Jésus ne l'a pas ratifiée. Le sens est excellent et cette leçon est sans doute préférable dans Marc. Mais dans Luc elle a probablement été importée par les copistes (voir *Tischendorf*).

La réponse de Jésus est pleine de largeur et d'élévation. Les forces divines qui émanent de lui, ne sauraient être complètement renfermées dans aucune société visible, fût-ce même celle des Douze. Le fait de l'union spirituelle avec le Maître prime celui de la communion sociale avec les serviteurs. Bien loin de traiter un homme qui se réclame de son nom comme un adversaire, il faut plutôt l'envisager, même dans sa position isolée, comme un utile auxiliaire. — Des trois leçons offertes par les Mss. au v. 50, et qui se retrouvent aussi dans Marc (*contre vous — pour vous ; contre vous — pour nous ; contre nous — pour nous*), il me paraît qu'il faut préférer la première, qui a pour elle, outre l'autorité des Mjj. alex., celle des anciennes versions, l'*Itala* et la *Peschito*. Elle convient bien au contexte, même mieux que les deux autres. En effet la personne de Jésus est hors de cause dans le conflit

actuel ; car c'est *en son nom* que cet homme guérit ; le grief est : « Il ne va pas avec nous. » C'est donc à bon droit que Jésus dit ici, non pas « contre moi, » mais *contre vous* ; tandis que dans l'autre parole analogue, et en apparence opposée, c'est l'inverse : c'est la nature de l'œuvre et du caractère personnel de Jésus qui est en cause ; il oppose les guérisons de possédés qu'il accomplit, à celles qu'opèrent les exorcistes juifs, afin de montrer la différence des principes qui président aux unes et aux autres, de sorte que ces œuvres, qui semblent les mêmes, sont en réalité opposées. Les exorcistes des écoles pharisiennes (*vos fils*), qui paraissent travailler avec Jésus contre l'ennemi commun, Satan, par l'appui qu'ils donnent en Israël à l'esprit pharisaïque, travaillent pour Satan contre Christ et Dieu, de sorte que dans ce cas Jésus doit dire : « n'est pas avec *moi*,... contre *moi*. » Ces deux paroles qui semblent se contredire sont donc également vraies, parce qu'elles s'appliquent à deux situations opposées. Autant il est vrai qu'un homme sympathique à notre cause, lors même qu'extérieurement il est parmi nos adversaires, doit être traité par nous en futur collaborateur, autant il est vrai qu'un homme appartenant extérieurement au même camp que nous, mais travaillant dans un esprit opposé au nôtre, doit être considéré comme un réel adversaire.

Marc intercale entre les deux parties de cette réponse une parole remarquable, dont le sens est qu'il n'est pas à craindre qu'un homme qui opère de telles œuvres au nom de Jésus, passe tout à coup au nombre de ceux qui le calomnient, c'est à-dire, de ceux qui l'accusent de chasser les démons par Béalzéboul. Après avoir invoqué le nom de Jésus pour faire une guérison, accuser ainsi Jésus, ce serait s'accuser soi-même.

Nulle part, peut-être, le rapport d'emboîtement, mais d'emboîtement inconscient, entre les synoptiques, n'est plus remarquable. Chez Matthieu : les paroles, mais sans le fait (la dispute entre les disciples) ; chez Luc : le fait avec une courte parole qui s'y rapporte ; chez Marc enfin : le fait

avec des détails très pittoresques et beaucoup plus circonstanciés que chez Luc, et un discours qui rappelle celui de Matthieu, mais qui en diffère par des omissions et des adjonctions importantes. Ne touche-t-on pas du doigt à la fois l'accord et l'indépendance de ces trois formes de la narration traditionnelle ?

# QUATRIÈME PARTIE :

## Le voyage à Jérusalem

### 9.51 à 19.28

Un grand contraste domine la narration synoptique : celui du ministère de Jésus en Galilée et de la semaine de la Passion à Jérusalem. La transition de l'une de ces parties à l'autre fut, d'après les trois récits, le voyage de Galilée en Judée par la Pérée. Mais il semble, d'après Matthieu ([Matt.19.1](#) à [Matt.20.34](#)) et Marc (ch. 10), que ce voyage fut court ; car il ne comprend que les faits suivants : un entretien sur le divorce, la présentation des petits enfants, l'entretien avec le jeune homme riche, une troisième annonce de la Passion, la prière des fils de Zébédée et la guérison de l'aveugle à Jéricho. Puis suit immédiatement l'arrivée de Jésus à Jérusalem. Ces faits peuvent s'être passés en quelques jours. Luc, au contraire, raconte, depuis [9.51](#), un voyage continu à travers les contrées méridionales de la Galilée qui confinent à la Samarie. Sans doute Jérusalem reste le but constant du voyage ; Luc a soin de le rappeler en replaçant, de temps en temps le lecteur dans la situation générale nettement établie dans les premiers mots [9.51](#) (littéralement) : « Et il affermit son visage pour se rendre à Jérusalem. » Comp. particulièrement [13.22](#) : « Et il traversait les villes et les bourgades enseignant et se rendant à Jérusalem ; » et [17.11](#) : « Et il se rendait à Jérusalem et

traversait la contrée entre Samarie et Galilée. » Mais d'après le tableau qu'il trace de ce voyage, qui comprend chez lui dix chapitres, le tiers de l'évangile entier, Jésus n'avancait que lentement et à petites journées, s'arrêtant dans chaque localité pour enseigner et évangéliser. Il paraît s'être dirigé, d'abord, vers l'est à travers les contrées méridionales de la Galilée, limitrophes de la Samarie ; puis, après avoir traversé le Jourdain et être passé en Pérée, il se tourne vers le sud et par l'autre côté du Jourdain arrive enfin à Jérusalem. Une telle pérégrination doit avoir rempli quelques mois.

Les trois récits concordent donc en ce point qu'ils indiquent le chemin de Pérée comme celui par lequel Jésus se rendit, à Jérusalem pour la dernière Pâque ; mais ils diffèrent en ce que, d'après Matthieu et Marc, ce voyage peut avoir duré des jours, et d'après Luc, des mois.

La plupart des interprètes (*de Wette, Reuss, Weizsäcker, Weiss*) refusent d'attribuer à ce trait si saillant du récit de Luc une réelle valeur historique. Selon eux les récits de Matthieu et de Marc excluent un voyage prolongé, tel que celui que suppose Luc. De plus Luc se contredit lui-même en plaçant la visite chez Marthe et Marie, à Béthanie (10.38-42), au beau milieu de ce prétendu voyage galiléen. La parole de Jésus : « Jérusalem, Jérusalem. . . » (13.34-35), qui ne peut avoir été prononcée qu'en Judée, est également placée à tort par lui dans ce même voyage ; de sorte que le récit de Luc ne saurait retracer un voyage réel. M. *Sabatier* lui-même, qui reconnaît l'importance d'un tel voyage pour établir un accord relatif entre les synoptiques et Jean, conclut néanmoins en disant : « On voit de combien de contradictions et d'impossibilités morales fourmille ce récit<sup>a</sup> » (celui de Luc).

Selon *de Wette, Reuss, etc.*, le voyage raconté par Luc ne serait qu'un cadre fictif imaginé par lui pour y mettre tous les matériaux qu'il n'avait pu placer dans le récit du ministère galiléen. « La formule de 9.51, dit M. *Reuss*, n'est qu'un simple titre pour ranger sous ce chef tout ce qui suit. » Mais on ne voit pas pourquoi Luc n'aurait pas pu prolonger de quelques

---

<sup>a</sup>*Essai sur les sources de la vie de Jésus*, p. 29.



chapitres le récit de l'activité galiléenne pour y faire rentrer tout ce qui va suivre, sans recourir à une invention aussi arbitraire. — *Holtzmann*, dans son écrit sur les synoptiques, pense que Luc a placé ici tout le contenu des Logia de Matthieu, cette seconde source qu'il employait à côté du Marc primitif ; et *Weiss*, qui se rapproche ici de lui, suppose que la forme d'un récit de voyage suivi provient de ce que Luc a attribué à ce Matthieu apostolique (les Logia) un ordre historique que cet écrit n'avait point, et a cru trouver dans ce document l'exposé d'une activité extra-galiléenne de Jésus. C'est là ce qui aurait déterminé chez Luc la forme d'un récit de voyage. *Weizsäcker*, qui retrouve au contraire la forme des Logia dans les grands discours de notre Matthieu canonique (ch. 5 à 7, 10, 13, etc.), pense que Luc a tiré de cet écrit le contenu de ces dix chapitres (10 à 18), mais en disséminant ces grands enseignements dans une foule de circonstances particulières, afin de les adapter aux principales questions agitées dans les églises apostoliques au moment où il écrivait. Les préambules historiques par lesquels Luc motive ces enseignements particuliers seraient dûs à sa propre imagination<sup>a</sup>. Ni l'une ni l'autre de ces explications ne peuvent à mes yeux se soutenir ; d'abord, parce que le récit de voyage suivant ne contient pas seulement des paroles de Jésus, mais aussi des faits (la mission des septante disciples, ch. 10 ; la guérison des dix lépreux, ch. 17), ce qui prouve que Luc pense raconter et non seulement enseigner ; puis, parce que les différences entre Matthieu et Luc ne portent pas seulement sur les situations dans lesquelles les paroles de Jésus sont placées, mais bien souvent aussi sur la teneur et le sens de ces paroles, ce qui implique inévitablement, dans ma manière de voir, des sources différentes ; enfin, parce que les courts préambules, dont on fait peu de cas, ont le plus souvent, comme nous le verrons, une importance décisive pour l'exégèse et donnent à chaque fois la clef des enseignements qu'ils introduisent, ce qui suppose leur caractère historique.

---

<sup>a</sup>*Holtzmann* ne les traite guères plus respectueusement, quoique son point de vue dût le rendre plus favorable à Luc.

Quant à la supposition de Weiss, que Luc a attribué au Matthieu apostolique, sa principale source, un ordre chronologique qui n'existait pas dans cet écrit, on se demande comment un critique du XIX<sup>e</sup> siècle peut espérer d'être mieux renseigné sur la nature d'un écrit aujourd'hui perdu que l'auteur qui l'a eu en mains pour composer son propre ouvrage. Du reste le titre même que Weiss donne à cette partie du livre de Luc me paraît exprimer une idée entièrement fautive : « l'activité extra-galiléenne » du Seigneur. Ce titre repose au fond sur la leçon alexandrine de [Marc.10.4](#) : « Il vint dans le territoire de la Judée et en Pérée, » d'après laquelle Jésus semble être venu en Judée avant de se rendre en Pérée. Mais venu par où ? Par la Samarie ? Jésus est repoussé de cette contrée au moment même où il l'aborde ([Luc.9.53](#)) ; et aurait-il envoyé septante disciples ([10.1](#) et suiv.) en Samarie pour y préparer sa propre visite, lui qui disait aux apôtres, [Matth.10.5](#) : « N'entrez pas dans une ville des Samaritains. » Par la Pérée ? Mais Weiss prétend lui-même que Jésus a été en Judée avant de se rendre en Pérée. Ainsi la leçon de Marc : *et en Pérée*, ou doit s'entendre différemment, ou doit céder le pas à celle des byz. et des gréco-lat. : « *par la Pérée*, » qui a le même sens que le parallèle dans [Matthieu.19.1](#). Jésus, tout en se mettant en route pour Jérusalem, ne songe point à s'y rendre directement, et ce n'est point dans ce but qu'il aborde la Samarie dans le morceau qui va suivre ; il commence une pérégrination dans la contrée où confinent la Galilée et la Samarie, et se dirige ainsi vers la Pérée. C'est précisément là la situation dans laquelle nous le retrouvons, [17.11](#), et nous constaterons facilement les raisons qui ont déterminé cette marche.

La forme d'un récit de voyage chez Luc me paraît se justifier par les trois observations suivantes :

1<sup>o</sup> Si la multiplication des pains a eu lieu au printemps, à peu près à l'époque de Pâques, comme cela résulte des quatre récits, il n'y a certainement pas dans les quelques faits mentionnés par Matthieu et Luc, entre cet événement et l'arrivée à Jérusalem pour la dernière Pâque, de quoi remplir

cet intervalle de toute une année ! Il doit donc y avoir dans le récit des deux premiers évangiles une lacune très considérable. Ce qu'ils racontent après la multiplication des pains, l'entretien sur la purification et la demande d'un signe céleste, l'excursion du côté de la Phénicie, le voyage à Césarée de Philippe avec la transfiguration et le retour à Capernaüm (Matthieu ch. 16 à 18 ; Marc ch. 8 et 9), a bien pu remplir la fin du printemps et l'été, mais pas davantage. Et néanmoins le récit de ces deux évangélistes nous place ([Matth.19.1](#) ; [Marc.10.1](#)) au commencement d'un voyage qui, après cinq ou six faits fort peu importants, aboutit aux portes de Jérusalem ! Ces deux récits ne sauraient rendre compte des mois d'automne et d'hiver de cette année et des premiers mois de la suivante.

2° A cette lacune chronologique, vient s'en joindre une autre d'un caractère géographique. Nous voyons dans Matthieu et Marc Jésus visiter Capernaüm et ses environs, puis rayonner dans trois directions, à l'est (Gadara), à l'ouest (Nazareth), au nord (Phénicie et Césarée de Philippe). Il y avait donc, d'après ces évangiles eux-mêmes, une lacune à combler, pour que la Galilée eût été évangélisée tout entière. Ne restait-il pas toute la partie méridionale de cette province, voisine de la Samarie, qui n'avait point entendu la parole de vie ? On doit donc s'attendre à ce que Jésus avant son départ définitif de Galilée ait aussi visité cette contrée.

Voilà les deux postulats auxquels répond exactement le récit de Luc. Il comble le vide, qui autrement resterait absolument incompréhensible, entre l'été de la seconde année du ministère de Jésus et la fête de Pâques suivante où il mourut, et il nous montre le Seigneur consacrant un travail suivi d'évangélisation à une partie du pays galiléen qui avait été privée des bienfaits de son ministère.

3° Enfin, si nous comparons le récit du IV<sup>e</sup> évangile, dont la forme est très précise, il tend à confirmer le récit de Luc ainsi compris. Après la multiplication des pains et l'entretien de Césarée (faits rappelés aussi par [Jean.6.1-71](#)), nous trouvons, [Jean.7.1](#), la mention très brève d'une activité

prolongée de Jésus en Galilée, depuis les semaines qui suivirent la fête de Pâques passée en Galilée jusqu'à la fête des Tabernacles ([Jean.7.2](#)), c'est à-dire d'avril en septembre. Cette activité, si sommairement indiquée, correspond à la période des deux excursions de Jésus vers le nord (en Phénicie et aux sources du Jourdain) qui dans les synoptiques aboutissent au retour à Capernaüm et au départ pour la Judée par la Pérée. Le départ qui suit dans le récit de Jean, pour le voyage à la fête des Tabernacles (ch. 7), pourrait donc bien, comme le pensent plusieurs interprètes, correspondre au départ pour Jérusalem dont parlent les synoptiques. Mais celui-ci eut lieu avec la plus grande publicité— comp. [Matth.19.2](#) et [Marc.10.1](#) : « Des foules nombreuses l'accompagnaient, » et dans Luc l'envoi des septante disciples (ch. 10) ! — tandis que le départ pour la fête des Tabernacles eut lieu *comme en cachette* (ὥς ἐν κρυπτῷ), c'est-à-dire que Jésus partit en quelque sorte incognito. C'est un contraste complet. La question est de savoir ce que fit Jésus à la suite de cette fête. Resta-t-il à Jérusalem ou en Judée, ou bien revint-il en Galilée ? Jean ne le dit pas. On admet le plus souvent la première alternative ; *Luthardt* et *Keil* seuls font, je crois, exception. Mais elle contredit absolument le récit de Jean qui précède. Jésus avait dû venir à Jérusalem comme par surprise parce qu'on cherchait là à le faire périr ([Jean.7.1](#)) ; comment donc, après les scènes violentes des ch. 8 à 10, aurait-il pu demeurer tranquillement pendant des mois dans cette capitale ou dans la contrée environnante soumise au pouvoir du Sanhédrin ? C'est là une supposition réellement inadmissible. Après cette courte apparition, il a donc dû s'éloigner promptement et revenir en Galilée. Si ce retour n'est pas mentionné par Jean, c'est qu'il s'entend de soi-même, la Galilée étant le séjour habituel de Jésus. La situation est la même qu'après le voyage à Jérusalem du ch. 5, à la suite duquel aussi le retour en Galilée n'est pas mentionné, quoiqu'il soit supposé par tout le récit du ch. 6. Jésus, n'ayant point encore pris congé de la population galiléenne au milieu de laquelle il avait travaillé, dut naturellement regagner pour quelque temps encore le théâtre de son activité, avant de le quitter pour toujours. Il revint donc en

Galilée, après le séjour à Jérusalem à la fête des Tabernacles, et c'est alors que nous devons placer et le départ et le voyage racontés par les trois synoptiques. Après cela le voyage en Pérée qui suit chez ceux-ci, coïncide exactement avec le séjour dans cette contrée mentionné par [Jean.10.40-42](#), peu avant le dernier voyage à Jérusalem.

Nous devons encore mentionner trois tentatives d'expliquer la partie que nous allons étudier.

*Schleiermacher*<sup>a</sup> a supposé que ce récit de voyage dans Luc provenait de la fusion des narrations de deux voyages différents fournies par le journal de voyage de deux compagnons de Jésus. L'un aurait décrit le voyage à Jérusalem dont le *commencement* est raconté [9.51](#) ; l'autre, le voyage qui *se termina* par l'entrée à Jérusalem, au jour des Rameaux. Et Luc aurait combiné ces deux récits en un seul. Ce savant pensait pouvoir expliquer ainsi la visite de Jésus à Béthanie que Luc place au milieu de ce récit de voyage ([10.38-42](#)). Mais dans ce cas il faudrait que Luc eût retranché du journal d'un des disciples la fin du premier voyage et de celui de l'autre le commencement du second voyage, ce qui ne se comprend pas. Cependant, nous devons donner pleinement raison à Schleiermacher quand, après avoir dit à tort : « Nous devons abandonner l'idée d'un seul journal de voyage continu, » il ajoute : « Mais nous ne pouvons abandonner celle d'un récit de voyage. »

*Wieseler* a pensé que le récit de Luc comprend proprement trois voyages à Jérusalem ; le premier commençant à [9.51](#) et correspondant chez Jean au voyage à la fête des Tabernacles (ch. 7) ; le second commençant à [13.22](#) et répondant chez Jean au voyage à Béthanie depuis la Perse (ch. 11) ; le troisième, dont [17.11](#) indiquerait le point de départ, ne serait autre que le dernier voyage d'Ephrem à Jérusalem pour la fête de Pâques (XI, 55). Cette combinaison n'a été admise, je crois, que par *Edersheim*. D'abord nous avons vu qu'il est impossible d'identifier le départ [Luc.9.51](#) avec le départ pour la fête des Tabernacles (Jean ch. 7). Puis il est évident que les deux

---

<sup>a</sup>*Ueber die Schriften des Lukas*, p. 161.

indications [Luc.13.22; 17.11](#) ne sont point destinées à indiquer des *départs* différents, mais uniquement la continuation du même voyage dont le point de départ avait été si expressément indiqué [9.51](#).

Un moyen commode a été employé par *Keil* pour échapper à l'idée d'un récit de voyage, tout en maintenant la vérité du récit, de Luc. Il pense que l'intervalle entre la *résolution* de Jésus de quitter la Galilée et son arrivée à Jérusalem au jour des Rameaux a été envisagé par Luc comme le moment favorable pour exposer tous les enseignements de Jésus sur la nature et le mode du développement de son règne, sur les conditions pour y entrer et d'autres vérités semblables; de là cette partie de l'évangile à laquelle il ne faut point attacher la notion d'un récit chronologiquement suivi. Et ce serait là écrire  $\kappa\alpha\theta\epsilon\tilde{\xi}\tilde{\eta}\varsigma$ , *par ordre*, comme l'a promis Luc! A quoi serviraient, s'il en était ainsi, les remarques [13.22](#) et [18.11](#), qui rappellent si expressément la continuation d'un voyage, et surtout la parole [9.51](#), qui fait énergiquement ressortir la résolution et *le fait* d'un départ, ainsi que le but final du voyage qui va suivre?

Le contenu de ces dix chapitres de Luc s'adapte exactement à la situation actuelle de l'œuvre de Jésus. Il quitte la Galilée, où il a achevé son œuvre, accompagné de tout ce qu'il a trouvé de croyants fidèles, c'est-à-dire de tous ceux qui doivent former un jour le noyau de son Eglise, en particulier de l'élite de cette armée d'évangélistes qui sera appelée à commencer, sous la direction des apôtres, la conquête du monde. Il les prépare, chemin faisant, à cette tâche, d'abord en les employant, comme précédemment les apôtres, à un premier apprentissage missionnaire auprès de leurs compatriotes; puis en faisant porter ses enseignements sur l'affranchissement du monde et de ses biens, sur son œuvre de salut envers le monde et sur l'attente de son retour. L'héroïque génération de missionnaires que décrit Eusèbe (III, 38, éd. Læmmer), et qui sous le règne de Trajan remplit le monde de l'Évangile, était comme la fille de celle que Jésus forma durant ce voyage.

**I**  
**Le départ de Galilée.**  
**Commencement du voyage.**  
**(9.51 à 13.21)**

**1. Le mauvais accueil des Samaritains. (9.51-56)**

Verset 51. Préambule :

**9.51 Et il arriva que, comme s'accomplissait le temps où il devait être enlevé du monde, il tourna résolument sa face pour se rendre à Jérusalem.**

Le style de ce verset a quelque chose de solennel et donne à la mention de ce départ une gravité particulière ; en même temps il trahit très clairement une source araméenne, comme *Weiss* le reconnaît. Le verbe συμπληροῦσθαι, *s'accomplir*, indique, comme *Act.2.1*, l'accomplissement graduel d'une période qui atteint lentement son terme ; comp. le πλησθῆναι (*2.21-22*). Cette période est celle des derniers jours de l'existence terrestre de Jésus ; cette dernière phase avait commencé avec la première annonce de la Passion ; elle arrive maintenant à l'un de ses moments les plus marquants, le départ de Galilée. Le mot ἀναληψις auquel correspond bien notre mot *assomption*, désigne le départ d'ici-bas et le retour à l'état céleste, mais comme œuvre divine ; c'est Dieu qui prend Jésus à lui. Le génitif indique que ce départ appartient aux ἡμέραι, comme leur terme voulu. *Wieseler*, dans sa *Synopsis*, a donné à ce mot le sens de *bon accueil* : « Lorsque s'achevait le temps

de l'accueil favorable que Jésus avait trouvé en Galilée. » Dans les *Beiträge*, il entend par là : « les jours du bon accueil que Jésus *aurait dû* trouver chez les hommes. » L'une de ces explications est aussi forcée que l'autre. Meyer conclut d'Act.1.2 que ce terme désigne uniquement l'ascension. Cela est vrai pour le passage des Actes, parce qu'à ce moment la mort était déjà un fait accompli ; mais ici le mot ἀνάληψις comprend évidemment tout ce qui constitue le départ, la mort et l'ascension. — Le pronom « αὐτός, en relevant fortement le sujet, fait ressortir le caractère libre et réfléchi de la résolution indiquée, et le καί, qui indique l'apodose, selon la forme hébraïque connue, rappelle l'exacte corrélation entre cette décision de Jésus et le plan divin dont l'idée est impliquée dans le mot συμπληροῦσθαι, s'accomplir. — Πρόσωπον στηρίζειν, affermir la face, se diriger fermement vers un but, répond au hésim panim hébreu (Gen.31.21 ; Jér.21.10). Cette expression suppose une énergie à déployer, une crainte à surmonter. Partir pour Jérusalem, Jésus le sait, c'est marcher à la mort. Les disciples eux-mêmes pressentent le danger ; comp. 9.31 ; Marc.10.32.

Versets 52 et 53. Le refus des Samaritains :

**9.52 Et il envoya des messagers devant lui, et s'en étant allés, ils entrèrent dans une bourgade<sup>a</sup> des Samaritains pour<sup>b</sup> lui préparer [le logement]. 53 Et ils ne le reçurent point parce qu'il se dirigeait vers Jérusalem.**

Cette tentative de Jésus ne prouve nullement, comme le croient Meyer, Bleek et la plupart, que Jésus eût l'intention de pénétrer plus avant en Samarie, afin de se rendre par cette voie à Jérusalem ; car il y avait encore cinq à six mois jusqu'à la fête de Pâques, et par ce chemin Jésus serait arrivé à Jérusalem en trois jours. Qu'aurait-il fait dans l'intervalle, lui qui ne pouvait demeurer, même durant un temps très court (Jean.7.1-10), en sûreté dans cette ville ? Il n'y a pas de raison d'admettre que Luc contredise ici

<sup>a</sup>Ν Γ Δ lisent πολιν (une ville) au lieu de χωμην.

<sup>b</sup>Ν Β lisent ως ; au lieu de ωστε.



les deux autres synoptiques qui indiquent expressément pour ce voyage la route de la Pérée. Jésus voulait donc seulement essayer de faire au nord de la Samarie une œuvre semblable à celle qui lui avait si bien réussi dans la partie méridionale de cette province (Jean ch. 4). Il habitua par là peu à peu ses disciples à secouer le préjugé qui séparait si profondément Juifs et Samaritains. — L'envoi des messagers était motivé par le nombreux cortège qui l'accompagnait. La leçon κώμην est mieux appuyée que celle de πόλιν. — Les Samaritains d'ordinaire ne mettaient pas obstacle au passage des Juifs par leur pays ; mais cette tolérance n'allait pas jusqu'à leur accorder l'hospitalité. — L'expression de τὸ πρόσωπον πορευόμενον (*panim holekim*, Ex.33.14; 2Sam.17.11) suppose de nouveau un document araméen.

Versets 54 à 56. L'offre des disciples :

**9.54 Et ses<sup>a</sup> disciples Jacques et Jean, voyant cela, dirent : Seigneur, veux-tu que nous ordonnions que le feu descende du ciel et les consume<sup>b</sup> ?**  
**55 Mais lui se retournant les réprimanda<sup>c</sup> et dit : Ne savez-vous pas de quel esprit vous êtes [fils] ?<sup>d</sup>** **56 Et ils s'en allèrent dans une autre bourgade.**

Peut-être les deux frères étaient-ils eux-mêmes les messagers qui avaient essuyé le refus. Leur conduite trahit à cette époque un état d'exaltation particulier, produit peut-être par la scène récente de la transfiguration et l'apparition d'Elie ; comp. 9.49 et Marc.10.35,55. Les mots : *comme le fit Elie*, ne sont probablement qu'une glose explicative ; mais ils peuvent aussi avoir été retranchés parce que les gnostiques exploitaient ce passage pour attaquer l'autorité de l'Ancien Testament (*Tertullien, adv. Marc. IV, 23*). Quoi

<sup>a</sup> N B omettent αὐτοῦ.

<sup>b</sup> T. R. lit ici avec A C D et 13 Mjj. It. Syr<sup>sch</sup> les mots : ὡς καὶ Ηλίας ἐποίησεν (*comme aussi a fait Elie*), qu'omettent N B L H Syr<sup>cu</sup> Vg.

<sup>c</sup> T. R. lit ici avec D et 6 Mjj. Syr. ces mots : καὶ εἶπεν οὐκ οἶδατε οἴου πνεύματος ἐστε ὑμεῖς (*et il dit : Ne savez-vous pas ... fils ?*), qui sont omis par N A B C et 9 Mjj.

<sup>d</sup> T. R. lit ici avec K et 5 Mjj. It. Syr. Cop. les mots οὐ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολεῖσαι ἀλλὰ σῶσαι (*car le fils de l'homme... pour les sauver*), qui sont omis dans N A B C D et 9 Mjj.

qu'il en soit, la demande des deux frères peut être en relation avec l'impression que leur avait laissée l'apparition d'Elie à la transfiguration.

Verset 55. Le terme *se retournant* s'explique par le fait que quand la réponse lui fut rapportée, Jésus se trouvait en tête du cortège. Malgré ce que dit *Weiss*, je crois avec *Meyer* qu'il est difficile d'expliquer comment les mots : *Ne savez-vous pas de quel esprit vous êtes [fils] ?* s'ils sont inauthentiques, ont pu entrer dans le texte. Ce reproche si concis et si frappant peut difficilement être provenu d'un interpolateur. Il peut avoir été retranché par la raison alléguée à l'égard des mots précédents du v. 54 ; le reproche semblait tomber sur Elie. On peut les entendre interrogativement : « Ne connaissez-vous pas l'esprit de grâce et de débonnairé dont vous êtes les agents ? » ou affirmativement, à peu près dans le même sens : « .Vous ne connaissez donc pas encore de quel esprit. . . ? » ou enfin dans un sens beaucoup plus sévère : « En m'adressant cette demande, vous ne savez pas de quel esprit (diabolique) vous vous faites les instruments. » Ce dernier sens est celui de *saint Augustin* et de *Calvin*. Il ne me paraît pas répondre à l'impression première que fait le οὐκ οἴδατε, qui a plutôt l'air d'une interrogation. Le premier sens est celui qui paraît le plus conforme à la bonté de Jésus. Par le mot *esprit*, il entend la nouvelle puissance spirituelle qu'il apporte ici-bas, et par le terme : *être (fils) de*, la dépendance où se placent les croyants par rapport à cet esprit. Elie appartenait à une autre époque qui réclamait des manifestations d'un genre tout différent. — On a supposé que le surnom de *fils du tonnerre*, donné à Jacques et Jean, datait de cette circonstance. Mais Jésus n'eût pas ainsi perpétué le souvenir d'une faute commise par ses deux disciples bien-aimés.

Verset 56. Les mots : « Car le Fils de l'homme. . . pour sauver, » ont pour eux de fortes autorités dans les anciennes versions ; d'autre part il leur manque l'appui des anciens Mjj. en y joignant cette fois le *Cantabrigiensis* ; c'est probablement là une glose tirée de [19.10](#) et de [Matthieu.18.11](#).

## 2. Les trois disciples. (9.57-62)

Les deux premières de ces trois courtes scènes sont réunies aussi par [Matthieu.8.19-22](#). Marc les omet toutes trois. Il n'est pas probable qu'elles se soient passées immédiatement à la suite l'une de l'autre ; elles ont probablement été réunies, comme les scènes sabbatiques (6.1-11), en raison de leur relation morale. Elles formaient l'un de ces cycles dont se composait la narration orale. Elles doivent cependant avoir eu lieu dans une situation analogue, à l'occasion d'un départ. D'après Matthieu, ce serait au moment où Jésus partait pour l'excursion de Gadara (Guersa). D'après Luc, il s'agirait du moment bien plus solennel où Jésus quitta définitivement la Galilée pour aller mourir en Judée (v. 51). L'étude détaillée des trois entretiens fera voir à laquelle des deux situations ils conviennent le mieux.

1<sup>o</sup> Versets 57 et 58.

**9.57 Et il arriva, comme ils étaient en chemin, que quelqu'un lui dit : Je te suivrai partout où tu t'en iras, Seigneur<sup>a</sup>. 58 Et Jésus lui dit : Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.**

Les mots ἐν τῇ ὁδῷ, *en chemin*, sont liés par Meyer, Weiss, Schanz, etc., à εἶπε, *il dit*. Mais il est plus naturel en soi et plus conforme au contexte de les rapporter à πορευομένων : « Comme déjà ils étaient en route. » Ces mots rappellent la situation établie par le v. 51 et servent à indiquer que le voyage annoncé s'accomplissait. Ce fut donc sans doute à des moments différents, mais peu après le départ, qu'eurent lieu les trois scènes. Luc dit : *quelqu'un* ; Matthieu, plus précis cette fois, dit : *un scribe*. On pourrait même conclure de l'expression dont se sert celui-ci, en passant au second entretien ([Matt.8.21](#)) : « un autre de ses disciples, » que ce scribe suivait déjà Jésus

<sup>a</sup>T. R. lit ici avec A C et 8 Mj. Syr. κυριε (*Seigneur*), omis par B D L Ξ.

depuis un certain temps, comme auditeur permanent. Gagné par la vue de ses miracles et par la beauté de ses enseignements, il désirait maintenant s'attacher à lui définitivement ; mais il n'avait pas encore fait le compte de sa propre faiblesse comparée à la tâche à laquelle il pensait se consacrer. Jésus le connaissait mieux qu'il ne se connaissait lui-même (Jean.2.24-25). Cette expression : « où que tu t'en ailles, » l'a frappé ; car lui, il sait où il va et quel est le terme de ce voyage ! Il ne suffit pas pour le suivre jusque-là d'un moment d'enthousiasme ; il faut la mort à soi-même, le sacrifice de sa propre vie, dont Jésus a parlé 9.23. « Es-tu décidé à pousser jusque-là la dépense nécessaire pour élever la tour (14.28) ? Arrête-toi et réfléchis encore ! » — *Le Fils de l'homme*, le représentant normal de l'humanité, le vrai roi de la création, a, par un effet de l'état où le péché nous a réduits, un sort moins enviable que celui des animaux eux-mêmes dont les uns possèdent une demeure aérienne, les autres un gîte souterrain. M. *Renan* conclut de cette réponse que « la vie vagabonde de Jésus, d'abord pleine de charmes, commençait à lui peser. » Rien de moins découragé, au contraire, rien de plus viril que cette déclaration par laquelle il met cet homme à l'épreuve. — Il me paraît bien moins naturel de placer un tel entretien au moment d'une excursion de quelques heures qu'à celui où Jésus quittait définitivement la contrée.

2° Versets 59 et 60.

**9.59 Et il dit à un autre : Suis-moi. Celui-ci dit : Seigneur<sup>a</sup>, permets-moi de m'éloigner d'abord et d'ensevelir mon père. 60 Mais Jésus lui dit : Laisse les morts ensevelir leurs morts ; toi, pars et annonce le royaume de Dieu !**

Luc dit : *un autre* (individu) ; Matthieu : « un autre d'entre les disciples, » ce qui à la rigueur pourrait signifier « un autre homme, d'entre les disciples, » et n'impliquerait pas que le précédent fût aussi un disciple. Cependant ce sens est moins naturel. — C'est Jésus qui prend cette fois

<sup>a</sup>B D V omettent κυριε (*Seigneur*).

l'initiative ; il a reconnu dans ce disciple un caractère solide, un esprit réfléchi, circonspect même jusqu'à l'excès ; c'est le cas non d'arrêter, mais de stimuler. Il veut mettre fin à son hésitation et l'appelle à le suivre. L'excuse qu'allègue cet homme paraît fondée, et la réponse de Jésus contraire à un sentiment de convenance naturelle et à l'obligation filiale. Et certainement, s'il ne s'agissait que d'une excursion d'un ou deux jours, je renoncerais à justifier cette parole, même ou surtout si on l'entendait dans le sens impossible qu'y donne *Hase* : « Permits qu'avant de te suivre je ferme les yeux de mon père qui est près de mourir. » Il en est autrement si Jésus quitte pour jamais le théâtre de son activité précédente et part pour ne plus revenir. Si en ce moment décisif cet homme reste en arrière, viendra-t-il jamais le rejoindre ? Une fois rentré dans le milieu de sa famille et de ses affaires, il se trouvera de nouveau enlacé et n'aura plus la force de tout quitter. Il est dans la vie morale des heures critiques où ce qui ne se fait pas au moment même ne se fera jamais. Le vent souffle ; une fois qu'il sera tombé, le navire ne pourra plus sortir du port. Mais enterrer un père, n'est-ce pas un devoir sacré ? Il est vrai... si un devoir supérieur ne s'y oppose pas. Courir immédiatement à la frontière menacée par l'ennemi est un devoir qui prime même celui d'inhumer un père. Il y aura toujours assez de gens pour accomplir ce dernier office ; mais y aura-t-il assez de bras pour défendre la patrie ? La loi elle-même exemptait le grand-prêtre et les Naziréens des obligations envers les morts, fût-ce pour un père ou une mère ([Lévit.21.41](#) ; [Nomb.6.6-7](#)). Le règne de Dieu est plus que la patrie et que le culte du temple. Les cérémonies funèbres, en raison de la souillure contractée par le contact d'un mort, duraient sept jours. Jésus serait déjà bien éloigné quand elles seraient terminées ; une décision prompte était ici une condition de salut et de vie. — Le double sens du terme : *les morts*, sur lequel roule la réponse de Jésus montre l'impression que produisait sur lui la vie humaine tant qu'elle n'a pas été renouvelée par l'Évangile. Cette déclaration marche de pair avec cette autre : « Si vous, *qui êtes mauvais*, savez donner de bonnes choses à vos enfants. » Paul dit de de même : « Vous étiez morts dans vos

fautes et dans vos péchés. » « *Leurs* morts, » dit Jésus. Par cet adjectif *leurs*, il veut dire que ceux qui sont morts, au sens propre, appartiennent au même ordre de choses que ceux des leurs qui ne connaissent rien de plus élevé que les intérêts et les biens de la vie naturelle. — L'appel à *annoncer le royaume de Dieu* justifie par la sublimité de ce but nouveau le sacrifice social réclamé de cet homme. Le *διά*, dans *διάγγελλε*, indique la diffusion, et le *σύ*, *toi*, fait sentir toute la distance que l'attachement à Jésus a mise désormais entre cet homme et tout ce passé avec lequel il doit rompre.

3° Versets 61 et 62.

**9.61 Et un autre lui dit aussi : Je te suivrai, Seigneur. Mais auparavant permets-moi de prendre congé des personnes de ma maison. 62 Mais Jésus lui dit : Nul homme qui a mis<sup>a</sup> sa<sup>b</sup> main à la charrue et qui regarde en arrière, n'est propre au<sup>c</sup> royaume de Dieu.**

Ce troisième trait ne se trouve que dans Luc. *Weiss* reconnaît lui-même qu'il doit le tenir de la tradition. C'est comme une synthèse des deux autres. Cet homme s'offre de lui-même, comme le premier ; mais il temporise, comme le second. Jésus ne l'arrête, ni ne le pousse ; il l'invite à se décider réellement et à en finir avec le partage intérieur, entre le monde et Dieu, qu'il discerne chez lui. Le terme ἀποτάσσεισθαι signifie proprement *quitter son rang*, de là : *prendre congé*. Il s'applique parfois aux propriétés, comme 15.33, mais plus naturellement et plus souvent aux personnes (Marc.6.46; Act.18.18; 2Cor.2.13). Ici le second sens n'est pas douteux ; car dans le premier il y aurait, τοῖς ἐν τῷ οἴκῳ et non τοῖς εἰς τὸν οἶκον qui implique une relation active (entrer dans la maison et en sortir). — L'image employée par Jésus est celle d'un homme qui, au lieu de regarder le sillon qu'il est occupé à tracer, se tourne en arrière pour chercher à voir quelque objet qui l'intéresse. N'étant qu'à demi à son œuvre, il la fera mal ; le sillon

<sup>a</sup>A D L lisent ἐπιβαλλῶν (*qui met*) ; tous les autres : ἐπιβαλῶν (*qui a mis*).

<sup>b</sup>B omet αὐτοῦ(*sa*).

<sup>c</sup>N B L Ξ lisent τη βασιλεια, au lieu de εἰς βασιλειαν.

déviara de la ligne droite<sup>a</sup>. Il en est ainsi de celui qui se consacre à l'œuvre de Dieu ici-bas en se préoccupant encore des intérêts et des jouissances de la vie présente. Son activité spirituelle sera paralysée par ce partage intérieur. Jésus ne dit à cet homme ni : Arrête-toi ! ni : En avant ! mais : Décide-toi !

Dans le terme de *royaume de Dieu* se réunissent ici les deux idées du salut personnel et du travail pour la conversion des autres. On doit reconnaître, me paraît-il, que dans ce cas, comme dans les deux autres, l'invitation de Jésus s'explique mieux en face d'un départ définitif comme celui dont parle Luc, qu'à l'occasion d'une simple excursion (Matthieu).

Dans ce groupe de récits la narration orale avait réuni quelques exemples de la sagesse variée avec laquelle Jésus savait discerner et traiter les caractères les plus divers. *Holtzmann*, qui veut que Matthieu et Luc l'aient tiré des Logia, est tenu d'expliquer pourquoi notre Matthieu canonique a omis le troisième trait. Voici la réponse : L'auteur de cet écrit a deviné que ce troisième personnage n'était autre que le jeune homme riche dont il racontera plus tard l'histoire d'après le Marc primitif ; Luc n'a pas eu la même perspicacité, et, sans s'en douter, a raconté deux fois la même histoire d'après deux récits différents. Différents, en effet, car il est difficile de voir ce qu'ils ont de commun. La situation d'âme du jeune homme riche est tout autre que celle de notre troisième personnage. Il désire faire une œuvre qui assure son salut ; le second veut se consacrer à la prédication de l'évangile. L'entretien qui suit diffère non moins complètement.

Selon *Weiss*, Luc ayant reproduit le récit de l'excursion à Gadara d'après Marc, chez lequel ces trois traits manquaient, mais les trouvant à cette place-là dans le Matthieu apostolique, les a transportés en tête de ce morceau où il commence à décrire l'activité extra-galiléenne de Jésus. Mais

---

<sup>a</sup>*Schanz* cite le mot de Pline : *Arator, nisi incurvus* (s'il n'est courbé sur sa charrue), *præraricabitur*.

d'abord cette explication ne s'applique pas au troisième entretien qui, d'après Weiss lui-même, manquait dans les Logia et que Luc doit à une source traditionnelle écrite ou orale. Et pourquoi, s'il avait les Logia entre les mains, ne pas ajouter simplement ces trois récits en tête de l'excursion de Gadara qu'il tirait de Marc ? Enfin ce serait un fait singulier que Luc fût tombé justement sur une situation dans laquelle ces trois traits s'expliquent beaucoup mieux que dans celle des Logia conservée dans notre Matthieu. Il est vrai que Weiss n'admet pas notre préférence pour la situation indiquée par Luc. Mais par quelles raisons ? Ces trois traits ne conviennent pas à la place qu'ils ont dans Luc, parce que le premier démontre que le Cercle des disciples permanents n'était pas encore formé, comme le suppose la situation de Luc, et parce qu'il résulte du second que les disciples ne s'étaient pas encore habitués à tout subordonner aux devoirs de la communion avec Jésus. Le lecteur appréciera la valeur de pareilles raisons. Nous croyons qu'il est plus simple d'admettre que ces traits avaient été réunis, comme dit *Reuss*, « d'après l'analogie des idées, » et qu'ils formaient un des cycles traditionnels, cycle qui n'était pas parvenu à Marc, et que Luc possédait sous une forme un peu plus complète que Matthieu.

### **3. L'envoi des soixante-dix disciples. (10.1-24)**

Lors même que Jésus s'avancait lentement de ville en ville et de bourgade en bourgade, il n'avait que peu de temps à consacrer à chaque endroit. Il lui importait donc de trouver à chaque fois son arrivée préparée, les esprits éveillés, les cœurs désireux de sa visite. Cette précaution était d'autant plus importante, que cette première visite devait être la dernière. Comme donc il avait envoyé les Douze dans les parties septentrionales de la Galilée, au moment où il les visitait pour la dernière fois, il appelle main-



tenant une troupe plus nombreuse de ses adhérents à remplir une mission analogue dans les contrées méridionales de cette province. Ils font ainsi, en quelque sorte sous ses yeux, l'apprentissage de leur vocation future d'évangélistes. Ce morceau comprend : 1° le récit de l'envoi des soixante-dix disciples (1-16) ; 2° celui de leur retour (17-24).

1° Versets 1 à 16 : L'envoi.

Verset 1. Le fait :

**10.1 Après ces choses, Jésus en désigna encore<sup>a</sup> soixante et dix<sup>b</sup> autres et les envoya deux à deux<sup>c</sup> devant lui en toute ville et tout endroit où il devait venir lui-même.**

Le μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, nous place immédiatement après le départ auquel se rattachaient les trois scènes qui viennent d'être racontées. *Schleiermacher, Meyer, Weiss, etc.*, pensent que par le terme ἑτέρους, *d'autres*, Luc fait allusion à l'envoi des deux messagers (9.52). Mais ces deux envois sont de nature si différente que Luc ne peut avoir voulu les mettre sur la même ligne. D'ailleurs, le terme ἀνέδειξεν ne saurait en aucune façon convenir au premier de ces envois. Ce mot indique un choix et une désignation solennelle, en vue d'une mission ayant le caractère d'une charge (1.80). C'est donc à la mission des Douze racontée 9.1 et suiv. que Luc fait allusion par le mot ἑτέρους et plus distinctement par le mot καί, *aussi* ou *encore*, s'il est authentique, comme cela paraît résulter de la grande majorité des Mjj. et des deux plus anciennes versions, l'*Itala* et la *Syriaque* de Cureton. — De cette expression : *d'autres encore*, il résulte que les Douze n'étaient pas compris dans ces Septante. Jésus les garda auprès de lui, afin de les préparer lui-même à leur mission future. Quant aux Septante, il les distingua de la foule des autres disciples par cet envoi momentané,

---

<sup>a</sup>B L Ξ omettent καί (*encore*).

<sup>b</sup>T. R. avec N A C L et 13 Mjj. Syr<sup>sch</sup> Cop. lit εβδομηκοντα (*septante*) ; B D M R Syr<sup>cur</sup> : εβδομηκοντα δυο (*septante-deux*).

<sup>c</sup>B K Π lisent avec ανα δυο δυο au lieu d'ανα δυο.

comme plus spécialement propres à l'œuvre d'évangélisation que l'avenir du règne de Dieu réclamerait. — La différence des leçons *soixante-dix* et *soixante-douze* se retrouve ailleurs, dans la légende relative aux traducteurs alexandrins de l'A. T., par exemple. On peut expliquer la première leçon par le précédent des septante Anciens que Moïse avait établis au désert (*Nomb.11.16-25*); comme d'autre part la seconde leçon peut provenir de la multiplication des deux nombres 12 et 6 usités dans la symbolique sacrée. Le fait que le *Sinaïticus*, le Ms. C et la version copte, qui marchent ordinairement avec les alex., appuient ici la leçon byz. (70), me paraît faire pencher la balance en faveur de celle-ci<sup>a</sup>. Jésus voulait-il par ce nombre septante faire allusion à quelque fait connu, de même qu'en appelant les Douze il avait, certainement eu égard aux douze tribus d'Israël? S'il en est ainsi, on peut supposer qu'il pensait aux septante membres dont se composait le Sanhédrin, et que, comme en nommant les Douze il avait institué un patriarcat nouveau, d'où devait sortir un nouvel Israël, ainsi, en désignant les Septante, il avait voulu établir un anti-Sanhédrin. Mais cette élection a été quelque chose de trop passager pour qu'on puisse s'arrêter à cette explication. Il est bien plus vraisemblable que par le nombre septante Jésus a voulu rappeler l'idée, énoncée dans le Talmud et peut-être déjà répandue à cette époque, des septante peuples et langues dont se compose l'humanité, d'après une addition plus ou moins arbitraire des noms renfermés dans le tableau ethnographique *Gen.10*. Dans ce cas, le rapport entre la nomination des Douze et l'élection actuelle des Septante est facile à saisir. Si la première représente la prédication de l'Évangile aux douze tribus, la seconde préfigure l'évangélisation de tous les peuples de la terre. Le v. 2 confirmera ce sens. Plus les temps s'avançaient, plus Jésus faisait entrevoir aux siens un champ plus vaste que celui de l'ancien peuple de Dieu. — Jé-

<sup>a</sup>L'auteur des *Homélies Clémentines* (au II<sup>e</sup> siècle) lisait, il est vrai, 72. Il fait dire à saint Pierre : « Il nous a d'abord élus nous, douze, qu'il a appelés apôtres; puis il élut encore *soixante-douze* autres disciples d'entre les plus fidèles. » Cependant le rapprochement fait ici même entre les deux nombres 12 et 72 (6 × 12) peut avoir exercé une certaine influence sur le texte.

sus les envoie *deux à deux* ; les dons de l'un devront servir de complément à ceux de l'autre. D'ailleurs, leur tâche sera de rendre témoignage de ce qui se passe en ce moment ; or l'adage légal disait : « Sur la parole de deux ou de trois témoins. » — *Lange* traduit le ἔμελλεν, non par *devait*, mais par « aurait dû, » comme si le témoignage des disciples devait suppléer à la visite que Jésus ne pourra pas faire lui-même à ces localités. Mais les mots : *devant lui*, excluent ce sens. Les disciples ne doivent pas remplacer Jésus, mais préparer son arrivée.

Versets 2 à 12 : L'instruction pour la mission.

Et d'abord, la nécessité de l'évangélisation présente et future :

**10.2 Il leur disait donc<sup>a</sup> : La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers ; priez donc le maître de la moisson, afin qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson.**

Dans Matthieu cette parole est placée à la fin du chapitre 9, comme introduction à l'envoi des Douze raconté au chapitre 10. *Bleek* et *Weiss* lui-même donnent la préférence à la manière dont elle est placée chez Luc. « Le champ c'est le monde, » avait dit Jésus dans la parabole de l'ivraie. C'est à ce vaste domaine que s'appliquent naturellement les expressions très fortes de ce verset. Elles rappellent la parole que Jésus prononça en Samarie, comme sur le seuil du monde païen : « Voyez les campagnes, comme elles sont déjà blanches pour la moisson. » — D'après la leçon alex. δέ (*or*), l'instruction suivante s'ajoute à la nomination des Septante ; d'après la leçon byz. οὖν (*donc*), elle en est la conséquence et le complément. — L'envoi de nouveaux et plus nombreux ouvriers doit être le fruit des prières de ceux qui les ont précédés. C'est la grandeur même de la tâche imposée à ceux-ci qui leur fait sentir leur insuffisance et qui les pousse à presser Dieu de leur donner des aides et des successeurs. La préposition ἐκ, dans ἐκβάλλειν, *faire sortir*, peut signifier : hors de la maison du Père, du ciel,

<sup>a</sup> N B C D L Ξ lisent δε (*or*), au lieu de οὖν (*donc*).

d'où procèdent les vocations ; ou bien aussi : hors de la Terre-Sainte, qui est le point de départ de l'évangélisation du monde. A la suite de l'idée de prière, le premier sens est plus naturel.

Puis, l'esprit de la mission :

**10.3 Partez ; voici, je<sup>a</sup> vous envoie comme des agneaux au milieu des loups ; 4 ne portez ni bourse, ni sac, ni<sup>b</sup> chaussure, et<sup>c</sup> ne saluez personne en chemin.**

L'esprit qui doit animer les disciples dans le cours de cette mission est celui de la confiance, et quant à leur sûreté personnelle (v. 2), et quant à leur entretien matériel (v. 3). Ils partent faibles et sans armes, pour s'adresser à des populations hostiles. Leur confiance doit reposer sur celui qui les envoie ; le ἐγώ (*moi, je*) des byz. dans ce contexte convient parfaitement. — Comme c'est lui, Jésus, qui se charge de les protéger, c'est lui aussi qui pourvoira à leurs besoins dans ce voyage pour lequel ils n'emportent ni provisions, ni vêtements : voir à 9.3. — Ἰποδήματα : des sandales *de rechange* ; cette restriction est exigée par le verbe βαστάζειν, porter *un fardeau*. — Les derniers mots indiquent-ils la hâte, comme 2Rois.4.29 ? Mais ce voyage de Jésus n'a rien de précipité. Ou veut-il par là les empêcher, comme on l'a pensé, de rechercher la faveur des hommes ? Mais, dans ce sens, les mots *en chemin* seraient oiseux. *Hofmann* pense que Jésus veut prévenir la distraction que leur causeraient de vaines conversations. Ce sens est plus rapproché de la vérité. Ils doivent voyager en hommes préoccupés d'un intérêt suprême et ne pas perdre leur temps en cérémonies inutiles ; on sait combien les salutations orientales sont compliquées et fastidieuses. C'est le foyer domestique qu'ils doivent chercher ; c'est là qu'ils trouveront la tranquillité nécessaire pour délivrer salutairement leur message. A cette idée se rattachent naturellement les recommandations suivantes sur

<sup>a</sup> N A B omettent ἐγώ après ἰδοὺ.

<sup>b</sup> N B D L Ξ : μη au lieu de μηδε.

<sup>c</sup> N A omettent και (*et*).

la manière de remplir leur tâche. Et d'abord, la conduite à tenir là où on ne les repoussera pas : versets 5 à 9.

**10.5 Et dans quelque maison que vous entriez<sup>a</sup>, dites avant tout : Paix à cette maison ! 6 Et s'il<sup>b</sup> se trouve là un<sup>c</sup> enfant de paix, votre paix reposera<sup>d</sup> sur lui ; sinon elle reviendra à vous. 7 Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant de ce qu'il y a chez eux ; car l'ouvrier est digne de son salaire ; ne passez pas de maison en maison.**

Il s'agit d'abord d'une simple maison. Le présent εἰσερχησθε des byz. exprime mieux que l'aoriste des alex. la simultanéité de l'entrée et du vœu. L'impulsion dominante dans le cœur du serviteur de Christ est le désir de communiquer la paix dont il est rempli lui-même (sa paix, v. 6). — Si l'article ὁ, le, du T. R. et du *Sinaiticus* devant υἱός (*l'enfant de paix*) était authentique, il caractériserait cet individu comme l'objet d'un décret divin spécial (« celui qui doit se trouver là ») ; cette idée est peu naturelle. — L'expression : *enfant de paix*, est hébraïque. Dans les locutions de ce genre, la notion abstraite (ici celle de paix) est représentée comme une force réelle qui prend vie dans l'individu. Les deux plus anciens Mss. lisent ἐπαναπαύσεται, futur régulier venant de l'aoriste ἐπάνη. S'il ne se trouve pas là une âme disposée à recevoir l'effet de la salutation évangélique, celle-ci ne sera pas pour cela perdue ; elle reviendra avec un redoublement de force sur celui qui l'aura sincèrement adressée. — Envisageant son entrée dans cette maison-là, avant toute autre, comme un fait providentiel, le messager de Christ doit y fixer sa demeure pour tout le temps de son séjour en cet endroit ; voir à 9.4 ; ἐν αὐτῇ οἰκίᾳ : non « dans la même maison » (ἐν τῇ αὐτῇ οἰκίᾳ), mais « dans cette maison même où vous êtes entrés d'abord. » — Ils doivent s'envisager aussitôt comme membres de la famille et manger sans scrupule le pain de leurs hôtes. Ce n'est pas une aumône ; leur

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. Syr<sup>cu</sup> lit εἰσερχησθε ; N B et 5 Mjj. It. : εἰσελθόντε.

<sup>b</sup>T. R. lit μεν après εαν avec quelques Mnn. seulement.

<sup>c</sup>T. R. avec N lit ο devant υἱος ; (*l'enfant*).

<sup>d</sup>N B : ἐπαναπαύσεται au lieu d'ἐπαναπαύσεται.

message est digne de ce salaire.

Même conduite à l'égard d'une ville entière qu'à l'égard d'une famille :

**10.8 Et dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous reçoit, mangez ce qui vous est présenté, 9 et guérissez les malades qui sont dans cette ville, et dites-leur : Le royaume de Dieu s'est approché de vous.**

Dans une telle ville l'arrivée des disciples ressemble à une entrée triomphale : on leur sert à manger ; on amène les malades ; ils délivrent publiquement leur message qui est reçu avec respect. C'est une erreur de voir dans l'expression de Paul : Πᾶν τὸ παρατιθέμενον ἐσθίετε (1Cor.10.27), une allusion à ce verset 8. L'intention des deux paroles est entièrement différente ; il n'est nullement question ici de la pureté ou de l'impureté des aliments ; les envoyés sont encore dans le monde juif. — Le régime à l'accusatif ἐφ' ὑμᾶς, *sur vous*, exprime l'efficacité du message, son action sur les individus. — Le parfait ἤγγικε signifie que l'approche du royaume est désormais un fait accompli, et cela par la présence en Israël de Celui qui va suivre ses messagers. Quelle attente ne devait pas exciter un tel langage !

La conduite à tenir envers la ville qui les repoussera :

**10.10 Mais dans quelque ville que vous entriez<sup>a</sup> et où on ne vous reçoit pas, sortez sur ses places publiques et dites : 11 Et même la poussière de votre ville qui s'est attachée à<sup>b</sup> nous, nous la secouons contre vous ; mais sachez ceci : le royaume de Dieu s'est approché<sup>c</sup>. 12<sup>d</sup> Je vous dis qu'en ce jour-là Sodome sera traitée plus tolérablement que cette ville-là.**

Cette proclamation et l'acte symbolique qui la suit ne sont pas des faits sans conséquence : ils joueront un rôle dans le jugement de ces populations. — Καί : *même* cette poussière. Le datif ὑμῖν, *à vous*, exprime cette

<sup>a</sup> N B C P L Ξ lisent εἰσελθῆτε au lieu d'εἰσερχοσθε.

<sup>b</sup> N D R Syr<sup>cu</sup> lisent ici εἰς τοὺς ποδας (à nos pieds).

<sup>c</sup> T. R. avec A C et 13 Mjj. Syr. lit ici ἐφ' ὑμᾶς (*sur vous*), omis par N B D L Ξ.

<sup>d</sup> N D et 4 Mjj. ajoutent ici δε (*or ou mais*).

idée : « *Nous vous la rendons, en la secouant de nos pieds.* » C'est une manière de rompre toute solidarité avec les habitants (voir à 9.5). — Πλήν indique, comme toujours, une restriction : « Du reste, nous n'avons pas autre chose à vous annoncer, *si ce n'est que...* » Si même ce mauvais accueil empêche la visite de Jésus, ce moment n'en reste pas moins pour eux une époque décisive. — Ἐφ' ὑμᾶς, *sur vous*, dans le T. R., est une glose tirée du v. 9. — *Ce jour-là* peut désigner la destruction du peuple juif par les Romains ou bien le jugement dernier. Je pense que ces deux châtiments, dont l'un est plutôt national, l'autre individuel, se confondent dans cette menace du Seigneur, comme dans celle de Jean-Baptiste (3.9). Cependant l'idée du jugement dernier paraît dominer ici, d'après ce qui suit v. 14. — Cette menace contre les villes qui, sans égard aux signes du temps, rejetteront ses envoyés, ramène la pensée de Jésus sur les villes qui ont joui si longtemps de sa présence et n'en ont pas profité. En quittant pour toujours leur voisinage, il leur envoie sous forme d'adieu le sérieux avertissement suivant :

Versets 13 à 16 : L'adieu aux villes où Christ avait prêché.

**10.13 Malheur à toi, Chorazin ! malheur à toi, Bethsaïda ! parce que si les miracles qui ont été faits chez vous, eussent été faits<sup>a</sup> à Tyr et à Sidon, depuis longtemps ces villes se seraient repenties, assises<sup>b</sup> dans le sac et la cendre. 14 Mais Tyr et Sidon seront traitées au jugement plus tolérablement que vous. 15 Et toi, Capernaüm, qui as été élevée<sup>c</sup> jusqu'au ciel, tu seras abaissée<sup>d</sup> jusqu'en enfer. 16 Celui qui vous écoute, m'écoute ; et celui qui vous rejette, me rejette ; et celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé.**

La ville de Chorazin n'est nommée ni dans l'A. T., ni dans Josèphe.

<sup>a</sup> N B D L Ξ lisent ἐγενήθησαν au lieu καθήμενοι.

<sup>b</sup> N A B C et 6 Mjj. lisent καθήμενον (*assis*), au lieu de καθήμενοι (*assises*).

<sup>c</sup> T. R. avec A C et 13 Mjj. Syr. lit η υψωθείσα (*qui as été élevée*) ; N B D L Ξ It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cu</sup> : μη... υψώθηση (*seras-tu élevée ?*).

<sup>d</sup> B D Syr<sup>cu</sup> : καταβήση (*tu descendras*), au lieu de καταβιβασθήση (*tu seras abaissée*).

Mais la tradition juive la mentionne, sous le nom de *Chorazaim*, comme produisant un froment de seconde qualité<sup>a</sup>. D'après Eusèbe (*Onomasticon*), Chorazin était située à 12 milles (3 lieues) — Jérôme dit dans la traduction 2 milles (40 minutes) — de Capernaüm. Cette indication s'applique assez exactement aux ruines qui portent encore le nom de *Bir-Kirâzeh*, au nord-est de Tel-Hum. Ces ruines, d'après le rapport du capitaine Wilson, sont aussi considérables que celles de Tel-Hum. En tout cas Chorazin devait être une ville importante puisque Jésus la compare à Tyr et à Sidon et la met sur la même ligne que Capernaüm. — Nous ne connaissons aucun des nombreux miracles que suppose cette parole. De ceux de Bethsaïda nous n'en connaissons qu'un seul. — M. *Colani* a proposé d'entendre par *δυνάμεις* non des miracles, mais les œuvres de *sainteté* de Jésus ; cette interprétation ne se discute pas. — Les deux villes détruites qui servent de point de comparaison sont personnifiées ; elles sont représentées comme deux femmes assises, revêtues du cilice et couvertes de cendre, les emblèmes du deuil. La leçon byz. *καθήμενοι* est une correction du masculin *καθημένοι*, qui se rapporte aux *habitants* des villes. Le *πλήν*, *excepté*, s'explique par une idée sous-entendue : « Tyr et Sidon aussi seront trouvées coupables ; *seulement* à un moindre degré que vous. » La responsabilité qui résulte du refus de la grâce est proportionnée à la grandeur de la grâce offerte.

Verset 15. Le ton de Jésus s'élève à mesure que se présente à son esprit le souvenir de celle des villes de Galilée qui avait été le plus richement partagée dans cette effusion de grâce, Capernaüm. C'était là qu'il avait fixé son domicile ordinaire, tellement qu'on l'appelait *sa ville* (*Matth.9.1*) ; il avait fait de cette cité le berceau du règne de Dieu, la nouvelle Jérusalem. — On conçoit à peine que, des interprètes sensés aient rapporté ces mots : *élevée jusqu'au ciel*, à la prospérité commerciale de Capernaüm, encore moins que *Stier* ait pu y voir une allusion à sa situation sur une colline au bord

<sup>a</sup>Tr. *Menachoth*, fol. 85, 1. *Baba Bathra*, fol. 15, 1 (voir Caspari, *Chronol. geogr. Einleitung in das Leben Jesu Christi*, p. 76).



de la mer. La pensée de Jésus se meut dans un ordre de choses plus élevé ; il s'agit du privilège qu'il a accordé à cette localité en en faisant le centre de son activité terrestre. *Tischendorf* et *Hort-Westcott* adoptent la leçon de quelques alex. : « μὴ ὑψωθήσῃ : Est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel ? Puis la réponse : Non, tu seras abaissée jusqu'en enfer. » *Weiss* lui-même déclare cette leçon absolument inacceptable (*schlechterdings unpassend*), et avec raison. Rien en effet ne motive la supposition, qu'impliquerait cette question, que Capernaüm puisse prétendre être élevée jusqu'au ciel. Il y a toute probabilité à ce que le ὑψωθήσῃ, soit une forme moulée sur celle du καταβιβασθήσῃ qui suit ; et quant au μ joint au η suivant pour faire μή, il est possible que ce ne soit que le μ final de Capernaüm qui a été redoublé et joint à la lettre suivante. La leçon byz. ἡ . . . ὑψωθεῖσα, *qui as été élevée*, est parfaitement claire et simple. — Comme le ciel est ici l'emblème du plus haut privilège qui puisse être accordé par la grâce divine, l'enfer, proprement l'Adès, est celui de l'abaissement profond auquel est réduit l'homme qui repousse cette grâce. C'est dans l'A. T. le lieu souterrain, le séjour d'obscurité et de silence, où toute activité terrestre a cessé et où toute grandeur humaine retombe dans son néant ([Ez.13.9](#) et ss. ; [Es.31.17-18](#) ; [32.19](#) et ss.). — Le voyageur, assis aujourd'hui sur l'emplacement de Tel-Hum, ne contemple autour de lui que des ruines et des chardons. Le silence règne sur cette campagne solitaire et desséchée, qui descend des coteaux voisins vers le rivage du lac. — Au lieu de καταβιβασθήσῃ, *tu seras précipitée*, le *Vaticanus* et le *Cantabrigiensis*, lisent dans Matthieu, aussi bien que dans Luc, καταβήσῃ, *tu descendras*. Il me paraît probable qu'originellement l'un de ces termes se trouvait dans un évangile, l'autre dans l'autre ; le premier plutôt chez Luc, le second chez Matthieu (où καταβήσῃ a pour lui quelques autorités secondaires de plus). Ce fait montre bien l'influence exercée par le texte d'un évangile sur celui de l'autre ou des autres, dans

les passages rigoureusement parallèles, tels que celui-ci<sup>a</sup>.

Dans le premier évangile (Math.11.20-23), cette parole est placée au milieu du ministère galiléen, à la suite du discours de Jésus provoqué par la députation de Jean-Baptiste. La relation d'idée qui a présidé à cet arrangement est aisée à comprendre. L'impénitence du peuple en face du ministère de Jean était le prélude de son incrédulité envers Jésus. Mais il saute également aux yeux que ces douloureuses paroles d'adieu conviennent mieux au moment où la mission de Jésus auprès du peuple galiléen est terminée et où il quitte pour toujours cette contrée, — c'est la situation chez Luc, — qu'à celui où il était encore en pleine activité dans cette province.

Verset 16. Luc rapporte ici une parole par laquelle Jésus revient à la mission actuelle des disciples, et qui clôt parfaitement toute cette instruction en donnant une sérieuse sanction aux promesses et aux menaces qu'elle renferme. Comme les disciples ne faisaient que reproduire dans leurs récits les actes et les enseignements de Jésus, en entendant le disciple, c'était Jésus qu'on entendait et voyait ; la position que l'on prenait à l'égard du messenger équivalait ainsi à une position prise à l'égard de Jésus ; de même que, à un degré supérieur, Jésus ne faisant que ce que le Père lui montrait et ne disant que ce qu'il lui enseignait, la position prise vis-à-vis de Jésus devenait une position prise à l'égard de Dieu lui-même ; comp. [Math.10.40-42](#) et [Jean.13.20](#), où la même pensée est appliquée au ministère des Douze, et [1Thess.4.8](#), où elle est appliquée aux prédicateurs de l'Évangile en général. Elle convient à toutes ces situations, sous les formes différentes où elle est énoncée. Rien n'était plus propre à soutenir les Septante dans l'accomplis-

---

<sup>a</sup>Outre les deux principales variantes μή ou ἦ et ὑψωθήσῃ ou ὑψωθεῖσα, qui se trouvent aussi chez Matthieu, celui-ci en présente une troisième renfermée dans 7 documents byzantins, que Weiss déclare absurde (sinnlos), je ne sais pourquoi, et qui pourrait bien (voir Keil) être la clef des deux autres ; c'est la leçon ἡ ὑψώθης, qui a été élevée. Le sens est le même que celui de la leçon ἡ ὑψωθεῖσα. De cette forme a aisément pu provenir ὑψωθήσῃ par l'adjonction du η final sous l'influence du verbe parallèle καταβιβασθήσῃ, ce qui a entraîné le changement du ἦ en μή (peut-être aussi par le redoublement du μ final du mot Καπερναοῦμ). Et d'autre part ὑψώθης est facilement devenu ὑψωθεῖσα, si l'on prenait le pronom relatif ἧ pour l'article ἡ.

sement de leur tâche que le sentiment de son importance, tel qu'il devait ressortir pour eux de cette parole.

2° v. 17 à 24 : Le retour des disciples.

Jésus avait, vraisemblablement donné rendez-vous aux disciples en un lieu déterminé. Le régime sous-entendu de ὑπέστρεψαν, *ils revinrent*, n'est pas : dans le lieu d'où ils avaient été envoyés, mais : auprès de Jésus, qui avait lentement continué son pèlerinage. Son intention était maintenant de visiter successivement toutes les localités où il avait ainsi été annoncé ; comparez le *devant lui*, v. 1. Il n'y a donc dans ce récit aucune des invraisemblances ou incohérences que l'on a prétendu y trouver.

Le retour des disciples fut signalé par un entretien de Jésus avec eux sur le succès de leur mission (v. 17-20), qui fut suivi d'un moment d'épanchement que l'on peut appeler *unique* dans sa vie, et qui avait pour objet la marche inattendue, mais admirable, de son œuvre (v. 21-24).

Versets 17 à 20 : La joie des disciples.

**10.17 Or les soixante-dix<sup>a</sup> revinrent avec joie disant : Seigneur, les démons mêmes se soumettent à nous en ton nom. 18 Et il leur dit : Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. 19 Voici, je vous donne<sup>b</sup> puissance pour fouler aux pieds les serpents et les scorpions, et [puissance] sur toutes les forces de l'ennemi ; et rien ne pourra vous nuire. 20 Seulement ne vous réjouissez pas de ce que les esprits se soumettent à vous, mais réjouissez-vous<sup>c</sup> de ce que vos noms sont inscrits<sup>d</sup> dans les cieux.**

Les mots *avec joie* expriment le ton de tout ce morceau ; la joie des disciples se communique au cœur de Jésus, d'où elle s'épanche exaltée et pu-

<sup>a</sup>B D lisent δύο εβδομηκοντα (*septante-deux*).

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 11 Mj. Syr. Just. Ir. lit διδωμι (*je vous donne*) ; Ⲛ B C L X It<sup>pleriq</sup> : δεδωκα (*je vous ai donné*).

<sup>c</sup>T. R. lit ici μαλλον (*plutôt*) avec X seul.

<sup>d</sup>Ⲛ B L X lisent ενγεγραπται (*sont inscrits*), au lieu de εγραφη, (*ont été écrits*).

rifiée (v. 21 et ss.). — Confiant en la promesse de leur Maître, les disciples s'étaient mis à guérir les malades en invoquant sur eux son nom, et bientôt ils en étaient venus, quoique Jésus ne leur eût fait à cet égard aucune promesse, comme aux apôtres (9.1), à attaquer la maladie la plus grave, celle de la possession, et ils avaient réussi ! Leur surprise avait été grande ; ils l'expriment avec la vivacité d'une expérience toute fraîche. « Seigneur, et même (καί) les démons s'assujettissent à nous (présent ὑποτάσσεται).

Verset 18. Le terme ἐθεώρουν, *je contemplais*, ne désigne pas une vision — Jésus n'a pas eu de vision depuis celle de son baptême, — mais une vive intuition. Les deux actes, dont l'imparfait *je contemplais* indique la simultanéité, sont l'aperception interne de Jésus et les triomphes des disciples : « Tandis que vous expulsiez les suppôts, je voyais tomber le maître. » Il semble que l'aoriste πεσόντα ait ici le sens du participe présent πίπτοντα, *tombant*. Mais le présent indiquerait la simultanéité entre la vue de Jésus et la chute de Satan, ce qui n'est pas l'idée qu'il veut exprimer. L'aoriste exprime au contraire parfaitement la coïncidence entre la vue de Jésus et les expulsions opérées par les disciples ; nous ne pouvons le rendre en français que par l'infinitif.

Quelle est cette chute de Satan que contemplait Jésus durant la mission de ses disciples ? Ce serait, selon *Hofmann*, l'acte par lequel Dieu a précipité Satan du séjour céleste après sa révolte ; car c'est de cette chute que résulte l'impossibilité pour les démons de résister, quand on leur commande de la part de Dieu d'abandonner leur proie. Mais en disant : « Je contemplais, » Jésus ferait-il allusion à un fait dont il a été témoin dans son état de préexistence ? Il eût dû dire au moins dans ce sens : « J'ai contemplé. »

Plusieurs Pères pensent, à la défaite de Satan qui a commencé avec l'incarnation de Jésus ; *Lange*, à la retraite forcée de Satan lorsque Jésus lui a dit au désert : « Retire-toi de moi ! » Rien ne justifie des allusions à des faits si éloignés. *Weiss*, se tenant plus rigoureusement au contexte, pense qu'il s'agit uniquement des expulsions accomplies par les disciples et qui ont

mis fin au pouvoir de Satan sur les possédés guéris ; *Meyer* à peu près de même, en rapportant les mots : « Je contemplais, » au moment où Jésus a envoyé les disciples avec la prévision assurée de ce succès. Ce sens me paraît trop restreint et presque mesquin en face d'une parole aussi solennelle, aussi extraordinaire, peut-on dire, que celle que prononce ici Jésus. Il semble sortir d'une contemplation profonde. Pendant que ses disciples remportaient ces victoires, il avait conscience de la chute du pouvoir dont Satan était, encore investi sur notre terre, de même que dans la première flamme d'un incendie on voit déjà en feu la maison entière. Il me paraît impossible de ne pas tenir compte ici du fait que dans l'Écriture l'œuvre capitale de Satan sur la terre, c'est le paganisme. L'idolâtrie est due à un diabolique prestige ; c'est, comme on l'a appelée, « une possession en grand. » Satan et ses anges ont trouvé moyen de détourner sur eux-mêmes l'adoration due à Dieu (1Cor.10.20), sans que pourtant il faille conclure de là ce que l'Écriture ne dit nulle part : que chaque divinité païenne représente un démon particulier. C'est la fin de cette immense fascination que Jésus contemple en assistant en esprit à l'œuvre de ses disciples.

*Le ciel* pourrait être ici, comme au v. 15, l'emblème d'un état élevé ; mais il est plus probable que, comme le ἐν ἐπουρανίοις, dans les lieux célestes, Eph.6.12, il a un sens local et désigne la sphère supérieure du sein de laquelle Satan exerce son pouvoir sur le cœur des hommes. Apocalypse.12.7, décrit le dernier acte de cette chute que Jésus contemple ici dans son commencement. L'image de *l'éclair* qui s'éteint en tombant représente un pouvoir d'un éclat éblouissant qui s'évanouit brusquement. C'est ainsi que Jésus a vu par une intuition intérieure disparaître, comme en un clin d'œil, le pouvoir actuel de Satan devant la pauvre petite armée dont, il dispose pour le combattre.

Verset 19. Cette parole peut être envisagée comme étant simplement l'explication des guérisons que viennent d'accomplir les disciples, et cela dans le but d'opposer ce pouvoir miraculeux à un privilège plus grand,

plus réel, plus réjouissant, celui de leur propre salut (v. 20). C'est ainsi que l'entend *Hofmann*. Dans ce cas il faut nécessairement lire avec les alex. : δέδωκα, *je vous ai donné*. « Si vous avez fait ces œuvres, c'est que je vous en ai donné le pouvoir. » Mais le ou, *voici*, s'oppose à ce sens ; car il annonce quelque chose de nouveau, propre à exciter la surprise. *Meyer* et *Weiss* lisent aussi le parfait δέδωκα ; mais ils lui donnent ce sens assez différent : « Le pouvoir que je vous ai donné, dépasse de beaucoup celui de faire les œuvres de guérison qui vous réjouissent tant. Vous ferez à l'avenir, par son moyen, des choses bien plus grandes, » celles décrites ensuite au v. 19. Ce sens est possible. Cependant je me demande si le ἰδοῦ, *voici*, n'annonce pas quelque chose de plus nouveau encore, et si par conséquent la leçon byz. δίδωμι, *je vous donne*, n'est pas préférable ; en voici le sens : « Vous avez reçu déjà une puissance ; mais voici, je vous donne dès maintenant un pouvoir plus grand encore, celui de fouler aux pieds tous les agents de Satan et de remplacer ici-bas son règne par celui de Dieu. » Le passé δέδωκα est probablement dû à l'idée que Jésus voulait uniquement expliquer aux disciples les actes de puissance qui les avaient tant étonnés. — L'image des serpents et des scorpions est empruntée au Ps.91.13. Il ne s'agit plus seulement de possédés à délivrer ; les messagers de Christ vont se trouver bientôt exposés à une foule de moyens de nuire que Satan découvre soit dans la nature, soit dans la société humaine et qui sont représentés ici par ces animaux rusés et malfaisants. L'expression suivante plus générale : *et sur toute puissance de l'ennemi*, signifie : « et en général sur... » et comprend, avec les moyens extérieurs, les moyens purement spirituels par lesquels Satan peut entraver l'œuvre des serviteurs de Jésus. Le ἐπί, *sur*, dépend non de πατεῖν, *fouler*, mais du substantif ἐξουσία, *pouvoir*. — Au milieu de tous ces agents diaboliques, intérieurs et extérieurs, le fidèle serviteur marche invulnérable aussi longtemps que son Maître est satisfait de son travail et a besoin de son ministère. Qu'on se rappelle l'emprisonnement de Pierre par Hérode, la vipère de Malte, l'ange de Satan qui soufflette Paul, etc. Dans Marc.16.18, nous trouvons la même promesse un peu différemment ex-

primée. — Il est peu naturel de faire de οὐδέν, *rien*, un objet de ἀδικήση, en prenant δύναμις τοῦ ἐχθροῦ pour sujet ; οὐδέν est simplement le sujet. v. 20. Et pourtant les victoires sur Satan déjà remportées par eux et même celles bien plus grandes encore que Jésus leur promet, n'auraient aucun prix pour eux-mêmes, si elles ne reposaient sur leur état de salut personnel. On peut avoir chassé les démons et fait toute sorte de miracles au nom de Jésus sans posséder le salut ; comp. [Matth.7.22-23](#). Que l'on pense à Judas ! Tout motif de joie tiré des œuvres faites, des succès remportés, s'évanouit dans ce cas. Les succès les plus magnifiques, les plus beaux mouvements d'éloquence, les temples remplis, les conversions par milliers, ne donnent réellement droit de se réjouir qu'à celui qui peut se dire certainement : Je suis sauvé. Il n'est donc pas besoin pour justifier cette parole d'ajouter un μᾶλλον, *plutôt*, après χαίρετε δέ, *mais réjouissez-vous*, comme le fait le T. R. avec un seul Mj. — Le πλήν, *seulement*, est destiné à réserver cette vérité, bien plus importante que le fait que Jésus a affirmé par une sorte de concession, v. 19. Au point de vue de la propre personne de l'ouvrier, ce sujet de joie est vraiment l'unique, car tout autre disparaît avec celui-là. — L'image d'un registre céleste dans lequel sont inscrits d'avance les noms des humains sauvés est fréquemment employée dans l'A. T. ([Ex.32.32-33](#) ; [Es.4.3](#) ; [Dan.12.1](#)). Elle est empruntée au fait de l'existence d'un registre dans lequel étaient inscrites toutes les familles israélites. Mais l'Écriture rappelle souvent aussi qu'on peut être effacé de ce livre, emblème du décret divin ([Ex.32.33](#) ; [Jér.17.13](#) ; [Ps.69.29](#) ; [Apoc.22.19](#)). Ainsi est maintenu le rôle de la liberté humaine à côté de celui de la prescience et de la vocation divines. — La leçon ἐγγέγραπται, *est inscrit*, a probablement été remplacée par le terme plus ordinaire ἐγράφη, *a été écrit*.

Verset 21-24 : La joie de Jésus.

Le caractère exceptionnel de ce moment dans la vie de Jésus ressort de cette détermination précise : *En cette heure-là même*. C'est l'heure qui vient d'être désignée comme celle où il a été rejoint par ses disciples et

où il a entendu le récit de leurs expériences. Ces pêcheurs ignorants, ces simples campagnards, ces pauvres gens que les puissants et les savants de Jérusalem nomment « une maudite populace » (Jean.7.49), « la vermine de la terre » (selon l'expression rabbinique), ce sont donc là les instruments que Dieu lui donne pour renverser ici-bas le règne de Satan ! Peut-être Jésus s'était-il souvent posé cette question : Comment une œuvre qui n'obtient le concours d'aucun des hommes de savoir et d'autorité en Israël, réussira-t-elle ? Le succès de la mission des septante disciples vient de lui apporter la réponse divine : Les chétifs, voilà les humbles agents par lesquels Dieu a décidé d'accomplir la plus grande des œuvres. A la vue de cette dispensation si contraire aux prévisions humaines, mais si admirablement grande, Jésus reconnaît la sagesse du Père et se livre à un mouvement d'adoration.

**10.21 En cette heure-là même, il<sup>a</sup> tressaillit en esprit<sup>b</sup> et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux yeux des sages et des intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants ; oui, Père, de ce que tel a été ton bon plaisir.**

Si on lit avec le T. R. τῷ πνεύματι tout court, le sens naturel est : *en esprit*. L'esprit est dans ce cas celui de Jésus lui-même, comme élément de sa personne humaine ; comp. 1Thess.5.23 ; Hébr.4.12 ; Rom.1.9. L'*esprit* dans ce sens diffère de ψυχή, *l'âme* en ce que celle-ci est le siège des émotions qui tiennent à la vie naturelle (Jean.12.27), tandis que l'esprit est l'organe de celles qui se rapportent aux intérêts divins ; car l'esprit est dans l'âme humaine l'organe de la relation avec le monde supérieur. Nous avons vu chez Marie, au moment où elle entonne son cantique, une émotion de la nature de celle qui se manifeste en ce moment dans la personne de Jésus ; comp. 1.46-47. Là se trouve le même verbe ἀγαλλιᾶσθαι indiquant le tressaillement intérieur de l'âme en contact immédiat avec l'être divin. Jean.11.33 signale dans

<sup>a</sup>T. R. avec A G et 12 Mjj. lit ici ο Ἰησοῦς ; (*Jésus*) qu'omettent N B D Ξ It. Syr<sup>cur</sup>..

<sup>b</sup>T. R. lit avec A B C et 12 Mjj. : τῷ πνεύματι au lieu de ἐν τῷ πνεύματι que lisent N D et 3 Mjj. — De plus, N B C D et 5 Mjj. It. Syr. lisent τῷ ἁγίῳ (*le saint*) après πνεύματι (*esprit*).



l'esprit de Jésus un mouvement non moins profond, mais de nature opposée ; le verbe est ici ἐμβριμᾶσθαι, *frémir d'horreur*. D'après le *Sinaiticus*, il faudrait lire ἐν devant πνεύματι, et τῷ ἁγίῳ après ; il s'agirait dans ce cas de l'Esprit divin. Mais je ne connais pas de cas où depuis le baptême l'action du Saint-Esprit sur Jésus soit spécialement mentionnée. L'union entre son esprit et celui de Dieu a été dès ce moment trop complète et trop permanente, sans doute, pour laisser place à une pareille action brusque et momentanée. Ces mots sont donc primitivement des gloses marginales qui sont peu à peu entrées dans le texte. Ajoutons néanmoins qu'en parlant de l'esprit de Jésus, Luc n'a pas voulu faire abstraction de l'Esprit divin qui le remplissait. — La réaction puissante des faits extérieurs sur le cœur de Jésus, que nous constatons ici, montre combien son humanité est prise au sérieux dans nos récits évangéliques.

Le verbe ἐξομολογεῖσθαι, proprement « déclarer, confesser, » correspond chez les LXX à l'hébreu ηοδαη, louer ([Gen.29.35](#)). Il exprime l'acquiescement confiant et joyeux du cœur de Jésus à la dispensation divine. — Les mots *Père* et *Seigneur* se rapportent, le premier, à l'amour particulier de Dieu dont Jésus se sent l'objet dans la marche de son œuvre, et le second à la souveraineté magnifique avec laquelle Dieu, maître de l'univers, se passe, quand il lui plaît, de toutes les conditions humaines de réussite et ne doit le succès de ses plans qu'à lui-même. — On pense souvent, que l'action de grâces de Jésus ne porte que sur le second des deux faits mentionnés dans ce qui suit ; le sens serait : « de ce que, *tandis que* tu as caché... , tu as révélé... » L'acte de révélation serait, seul l'objet de cette louange. Une forme semblable se trouve, il est vrai, [Es.50.2](#) et [Rom.6.17](#). Mais je pense avec *Weiss* que par là on n'atteint pas toute la profondeur de la pensée du Seigneur. Dieu, dans la manière dont il dirigeait l'œuvre de Jésus en Israël, ne voulait décidément pas du concours des habiles politiciens et des savants légistes de Jérusalem. Qu'on se rappelle la parole sur les vieilles outres et les outres neuves ([5.36-38](#)), si du moins nous l'avons bien comprise.

Il fallait au Seigneur des instruments exclusivement formés à son école et n'ayant d'autre sagesse que celle qu'il leur avait communiquée lui-même de la part du Père (Jean.17.8). Les rabbins de Jérusalem n'auraient pu s'empêcher de mêler l'alliage de leur propre science à l'enseignement du divin révélateur. C'est pourquoi il a donné son salut sous une forme sous laquelle les humbles et les petits peuvent seuls se l'approprier. Si jamais Jésus décide d'appeler un savant à l'apostolat, avant de l'employer il devra commencer par le briser par l'expérience de sa folie. Jésus constate en ce jour avec une sainte joie l'excellence de cette marche imprimée par Dieu à son œuvre. Et ce sont ces premiers résultats visibles qu'il célèbre dans un tressaillement d'adoration. Qui donc s'y serait attendu ? La plus grande et salutaire révolution dans l'histoire du monde accomplie par des gens qui avaient à peine jusqu'à ce moment rang dans le monde ! C'est ce que saint Paul constatait de nouveau à l'occasion de la fondation de l'église de Corinthe 1Cor.1.25 ; et il explique la raison de ce procédé divin, v. 29 et 31. D'un côté les sages qui, si on les eût employés, eussent été tentés de se glorifier, sont humiliés en ce qu'on se passe de leur sagesse ; et de l'autre les petits dont il plaît à Dieu de se servir, ne peuvent s'enorgueillir de ce privilège, conscients qu'ils sont de leur ignorance. — *Hofmann* fait remarquer avec raison l'omission de l'article devant les mots σοφῶν et συνετῶν, *sages et habiles*. Le sens est *des sages, des habiles*. L'exclusion sous cette forme n'est pas absolue. Il peut y en avoir parmi eux qui, devenant ignorants et pauvres à leurs propres yeux, rentrent ainsi dans la catégorie des petits enfants ; comme à l'inverse, il peut y avoir des ignorants fort présomptueux et sages à leurs propres yeux, à qui Dieu ne révélera rien ; c'est pourquoi l'article est omis aussi devant νηπίοις. — Le ταῦτα, *ces choses*, désigne naturellement la nouvelle révélation des choses divines (v. 22), qui s'accomplit en la personne et par l'enseignement de Jésus.

Ce procédé divin est si étrange, si inattendu, que Jésus l'énonce une seconde fois en le réaffirmant avec un nouvel élan d'adoration. Il est résumé

dans le mot οὕτως, *ainsi*. Le ναί, *oui*, exprime énergiquement l'acquiescement filial du cœur de Jésus à cette marche des choses. Le nominatif ὁ πατήρ, *le Père*, substitué au vocatif πάτερ, *Père* (dans la phrase précédente), est un qualificatif : « Toi qui agis *en Père* à mon égard, en dirigeant ainsi mon œuvre. » — Le ὅτι est pris par plusieurs dans le sens de *parce que* ; Jésus motiverait sa louange. Mais en réalité, ce qui suit ne la motive pas du tout et ne fait que la répéter. Il vaut donc mieux donner à ὅτι le sens de *que* et le faire dépendre encore de « je te loue. » « Oui, je te loue de ce qu'il t'a plu d'en décider de la sorte. » — La locution εὐδοκία ἐμπροσθεν est hébraïque ; elle correspond à *leratson liphené Jahveh* (Ex.28.38). Jésus se réjouit de ce que « Dieu dans son plan n'a pas fait dépendre la connaissance du salut de la mesure du savoir et de l'habileté naturelle de l'homme » (*Hoffmann*). *Gess* résume bien la pensée de ce verset en disant : « A l'orgueil de l'intelligence il est répondu par l'aveuglement ; à la simplicité du cœur qui désire la vérité, par la révélation. » — Les mots suivants sont destinés à expliquer la réussite de cette marche.

**10.22 <sup>a</sup>Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et personne ne connaît ce qu'est le Fils que le Père, et ce qu'est le Père que le Fils et celui à qui le Fils le veut révéler.**

Les mots : *et s'étant tourné vers les disciples*, qu'omet le T. R. avec les alex., ont beau être défendus par *Tischendorf* et *Meyer*, qui prétendent que leur omission est due au parallèle de Matthieu ; ils n'en doivent pas moins être considérés comme inauthentiques. Comment en effet comprendre ici l'expression *s'étant tourné* ? *Meyer* dit : Jésus se tourne de Dieu vers les hommes, car dès ce moment il cesse de prier. Mais l'expression « se tourner » serait-elle bien à sa place dans ce sens ? *Weiss* pense au contraire, et avec plus de raison, que c'est le fait de la cessation de la prière qui a occasionné l'interpolation de ce membre de phrase ; ou bien l'on peut penser

<sup>a</sup>T. R. omet ici avec Ɱ B D L M Ξ Π It<sup>pleri</sup>q Syr<sup>cur</sup> les mots και στραφεις προς μαθητας ειπεν (*et s'étant tourné vers les disciples, il dit*) que lisent A C et 11 Mjj. Syr<sup>sch</sup>.

qu'elle est due au *κατ' ἰδίαν*, *en particulier*, du v. 23 qui semblait établir une distinction entre une première communication plus générale à tous les témoins de la scène (v. 22) et une révélation tout à fait intime aux seuls disciples (v. 23). C'est ici l'un des passages peu nombreux où le T. R. diffère de la 3<sup>e</sup> édition d'Etienne qui admet cette phrase.

L'épanchement joyeux du v. 21 continue ; mais la vive impression première se change maintenant en une calme méditation. Après que le mouvement d'adoration a comme transporté Jésus dans le sein du Père, il s'y plonge, et sa parole devient un écho des joies de l'enfantement éternel.

La liaison à ce qui précède est celle-ci : Les instruments de l'œuvre de Jésus peuvent être la faiblesse et l'ignorance mêmes ; la volonté du Père n'en est pas moins la subordination de toutes choses au Fils ; et c'est là ce qui explique les succès naguères remportés, préludes des victoires futures et de la conquête finale de toutes choses. Plusieurs interprètes modernes, *Keim, Weiss, etc.*, rapportent ces mots : *Toutes choses m'ont été remises*, uniquement à la sphère spirituelle, à la possession et à la communication de la connaissance de Dieu. Et ce qui suit peut en effet conduire à limiter ainsi le sens de cette parole. Mais il ne faut pas oublier le point de départ de ce discours de Jésus, l'œuvre des disciples et les guérisons opérées par eux. Ce n'était pas là une affaire d'enseignement seulement ; il y avait eu un déploiement de force ; et combien plus ne devait-il pas en être ainsi de la destruction du règne de Satan sur la terre, dont Jésus venait d'ouvrir à leurs yeux la glorieuse perspective ? Si la liaison à ce qui suit exige le sens spirituel de « toutes choses » (la connaissance de Dieu et des choses de Dieu), la liaison à ce qui précède exige non moins impérieusement le sens tout à fait général de cette expression qui est du reste évidemment son sens naturel ; comp. [Matth.28.18](#) et [Jean.17.2](#). Sans doute l'établissement du règne de Dieu par Jésus reposera sur la connaissance parfaite du caractère divin, connaissance qu'il possède seul et que seul il communique aux hommes. Mais cette révélation est accompagnée de la

puissance par laquelle il conquiert les âmes et, par là, le monde et *toutes choses*. Connaître Dieu, c'est être initié à son plan ; c'est penser avec lui et par conséquent vouloir comme lui. Or, vouloir avec Dieu et se consacrer à lui servir d'organe, c'est le secret de la participation au pouvoir divin. Cette parole de Jésus rappelle sa réponse à Pilate (Jean.17.2), dans laquelle il présente le témoignage rendu à la vérité comme le moyen de rétablissement de son règne. Il faut donc admettre qu'en disant ces mots : « Toutes choses m'ont été remises, » Jésus pense à une domination extérieure qu'il envisage comme liée étroitement à sa domination spirituelle, non seulement comme conséquence, mais aussi comme moyen, puisque le pouvoir qui sera bientôt confié au Christ glorifié sera le soutien constant de l'Église dans l'accomplissement de sa tâche envers le monde. Du reste on ne peut conclure de cette parole de Jésus à la conversion universelle ; car, comme l'observe Gess, *remises* ne signifie pas seulement : « confiées pour le salut, » mais aussi « soumises pour le jugement. »

Le καί, *et*, qui lie les deux parties de ce verset peut se paraphraser ainsi : « Et cela parce que. . . » La connaissance parfaite de Dieu, que possède et communique Jésus, est le sceptre auquel l'univers devra finir par se soumettre. — Il y a dans les mots suivants entre Luc et Matthieu deux différences de rédaction assez frappantes. Le second emploie le verbe ἐπιγνώσκει, *connaître à fond*, mettre le doigt sur. Luc emploie le simple γινώσκειν qui est moins énergique ; mais il compense ce déficit en développant l'idée de l'objet par la forme τίς ἐστίν, « *quel est le Père. . .*, » « *quel est le Fils. . .*, » c'est-à-dire : ce que Dieu est comme Père pour celui qui a le bonheur de le connaître comme tel, et ce que renferme le nom de Fils pour celui qui s'entend appeler ainsi par le Père ; ou, si l'on ose parler ainsi, *ce qui en est* du Père par rapport au Fils et du Fils par rapport au Père. Les formes différentes employées ici par les deux évangélistes, sont donc au fond équivalentes, Luc rendant par cette périphrase ce qu'exprime Matthieu par le ἐπί. On peut seulement trouver une teinte un peu plus didactique dans la

forme de Matthieu, tandis que celle de Luc appartient davantage à l'ordre du sentiment. En tout cas, ces deux formes sont des essais différents et indépendants l'un de l'autre, de rendre la forme araméenne primitive ; celle-ci fut sans doute le *jadah al* de Job.37.16, terme qui correspond au *cognoscere* de des latins ; elle indique non seulement la connaissance extérieure de l'objet, mais sa pénétration intime par le sujet.

Les paroles suivantes de Jésus renferment trois idées : la première, qu'il y a dans son existence de Fils un mystère que le Père seul pénètre ; la seconde, que la connaissance complète du Père est un trésor que le Fils seul possède parfaitement ; la troisième, que nul homme ne peut être initié à cette connaissance du Père que par le Fils. Les deux premières propos, servent à expliquer la raison pour laquelle le Père a soumis au Fils toutes choses, et la troisième, qui résulte des deux premières, ramène la pensée à la circonstance actuelle ; car ceux que le Fils se plaît à initier à la connaissance du Père, sont, précisément ces disciples qu'il vient d'appeler *des petits enfants* et à qui « Dieu a trouvé bon de révéler ces choses. » Ainsi ce discours forme un tout bien lié et parfaitement approprié à la circonstance qui y a donné lieu.

L'article placé devant les mots *Père* et *Fils* donne à cette relation un caractère unique, essentiel, absolu, qui ne permet pas de la faire rentrer dans la catégorie de toutes les autres relations auxquelles sont parfois appliqués ces mêmes termes, celle de Dieu avec les hommes, ou avec les Israélites pieux, ou avec les rois théocratiques. Si Dieu est Père pour certains êtres, c'est qu'il est *le Père* absolument parlant, ce qui suppose un être qui est pour lui *le Fils* absolument parlant. L'idée de la dignité messianique elle-même n'épuise nullement, comme le reconnaît *Weizsäcker*, le contenu de cette parole. Comme le dit cet auteur, ce mot *le Fils* ne peut être l'expression que de la vie *personnelle* de Jésus ; il ne s'agit ni de son obéissance, ni de la protection dont il jouit de la part de Dieu, mais de cette unité avec Dieu qui peut être appelée son vrai « moi » (*Untersuch.*, page

434). On s'est étonné parfois (voir particulièrement *Keim*, II, 380 et 381) de ce que Jésus placé la connaissance exclusive du Fils par le Père *avant* celle du Père par le Fils. Il paraît à Keim que Jésus ne peut avoir parlé ainsi, et il donne la préférence à l'ordre inverse. C'est un fait que, dans les écrits des gnostiques (*Marcion, les Marcosiens, les Homélie Clémentines*) et même dans les citations de ce passage chez plusieurs Pères (*Justin, Irénée, Tertullien, Epiphane*), l'ordre des deux propositions se trouve plusieurs fois renversé. Mais la leçon canonique n'en est pas moins assurée au point de vue critique ; et c'est elle aussi qui convient le mieux au contexte et à la nature des choses. La raison la plus profonde pour laquelle le Père a tout soumis au Fils, n'est pas la connaissance que le Fils a de lui, mais celle qu'il a lui-même du Fils. C'est dans le même sens que le précurseur disait de Jésus : « Le Père aime le Fils et a tout remis entre ses mains » ([Jean.3.35](#)). Aimer et connaître sont au fond deux aspects d'un même fait spirituel. Si Dieu confie toutes choses au Fils, c'est qu'il le connaît comme le Fils et l'aime comme tel. C'est la relation du Père avec le Fils qui fonde la relation du Fils avec le Père, et non l'inverse. Il est remarquable que Jésus ne parle pas d'une révélation faite aux hommes par le Père de ce qu'est le Fils. Peut-être, comme le pense *Meyer*, cette révélation est-elle implicitement comprise dans la connaissance du Père à laquelle le Fils initie les hommes. Mais il me paraît plus probable que Jésus veut faire entendre par là que dans l'existence et l'essence du Fils il y a un mystère qui ne rentre pas dans la révélation accordée aux hommes par le moyen de son apparition actuelle, un fait intime et, si l'on peut dire ainsi, intra-divin que Dieu seul peut sonder. L'expression τίς ἐστίν, *quel est le Fils*, ne se rapporte pas seulement à la vie morale du Fils ; car Dieu n'est pas seul à connaître celle-ci ; le Fils la fait connaître au monde et spécialement aux croyants, aussi bien que la nature morale du Père, par sa vie entière ([Jean.14.19](#)). Il s'agit de son essence proprement dite, de l'existence mystérieuse d'un moi filial en Dieu.

La seconde pensée est corrélatrice de la première. Comme l'être du Fils ne renferme pas de secret pour l'œil du Père, celui du Père n'en renferme pas non plus pour l'œil du Fils. La communion de vie complètement unique, ici décrite, n'est possible qu'à la condition de la complète réciprocité. La différence de position, exprimée par les deux termes de Père et de Fils, se résout dans une parfaite union de sentiment et d'activité. On trouve fréquemment, chez les écrivains anciens qui citent cette parole, l'aoriste ἔγνω, *a connu*, au lieu du présent. Nous savons que c'était la leçon adoptée entre autres par Marcion. Elle lui convenait sans doute parce qu'il pouvait s'en servir pour prouver que Jésus avait refusé absolument la connaissance de Dieu aux saints et aux prophètes de l'A. T. Cependant le présent *connaît*, si on le prend au sens absolu, prouve au fond la même chose. Le sens réel de ce terme est le même que celui du mot *voir* dans la parole [Jean.1.18](#) : « Personne ne vit jamais Dieu ; le Fils unique qui est dans le sein du Père est celui qui nous l'a fait connaître. » La connaissance que l'homme a de Dieu en dehors de Jésus-Christ est une non connaissance en comparaison de la connaissance parfaite du Père qui est le privilège exclusif du Fils.

Il ne faudrait pas entendre la troisième proposition dans ce sens que le Fils communique à ceux qu'il trouve bon d'initier à sa propre connaissance du Père, la totalité de celle qu'il possède lui-même ; il y a des degrés dans cette communication. Il les associe progressivement à cette conscience filiale qu'il a du Père et qui est comme le soleil de son âme. Les mots ὅτι ἐὰν βούληται indiquent la plénitude de liberté avec laquelle le Fils distribue ce trésor de la connaissance du Père ; ils rappellent le οὓς θέλει, *ceux qu'il veut*, de [Jean.5.21](#). Par ces derniers mots Jésus revient aux disciples qui l'entourent, et, s'adressant à eux tout spécialement, il clôt ce moment remarquable, commencé dans l'adoration et continué dans une méditation recueillie, par une allocution du caractère le plus intime, destinée à leur faire sentir la grandeur des choses qui se passent en ce moment, et dont ils



sont eux-mêmes les instruments.

Après de telles paroles nous ne saurions admettre aucune différence foncière entre le Jésus des synoptiques et celui de Jean. On sent que, d'après les premiers comme d'après le dernier, l'existence du Fils appartient, aussi essentiellement à celle du Père que l'existence du Père à celle du Fils, ce qui implique la co-éternité de l'un et de l'autre.

M. Réville réduit, il est vrai, le sens de cette parole à peu de chose. Jésus aurait dit un jour avec un accent mélancolique : « Dieu seul lit dans mon cœur jusqu'au fond, et moi seul aussi, je le connais. » Et sous l'influence d'une « théologie ultérieure, » cette idée « parfaitement naturelle aurait pris la forme sous laquelle nous la trouvons ici » (*Histoire du dogme de la divinité de J.-C.*, p. 17). La preuve, selon M. Réville, c'est que cette parole, sous sa forme actuelle, brise le fil du discours. Nous avons vu qu'il n'en est point ainsi et qu'elle reste au contraire exactement dans le contexte ; et l'étude approfondie de la relation entre la forme de Luc et celle de Matthieu nous a conduits à en constater l'origine araméenne et tout à fait primitive. — M. Renan pense que c'est ici une intercalation postérieure introduisant dans le système synoptique le type johannique. Mais une intercalation postérieure se serait-elle ainsi fait jour dans deux écrits différents et dans tous les manuscrits et toutes les versions de ces écrits, et cela avec les différences que nous avons constatées et qui s'expliquent par l'araméen ?

Ces paroles, v. 21-22, dont nous venons de montrer la parfaite adaptation au contexte, sont placées, [Matth.11.26-27](#), à la suite de l'avertissement adressé aux villes galiléennes et du discours sur Jean-Baptiste. Je ne puis concevoir qu'il se trouve des critiques qui préfèrent cette situation à celle de Luc. Gess ne parvient à établir le contexte dans Matthieu qu'en admettant que Jésus oppose ici les disciples, non aux sages et aux docteurs de Jérusalem, mais aux populations incrédules de la Galilée, et qu'en para-

phrasant au v. 27 le mot *personne* de cette manière : « *Personne, pas même Jean-Baptiste.* » Il est aisé de voir combien ces antithèses sont artificielles et trouvées uniquement pour essayer de justifier la place donnée à ces paroles dans le premier évangile. La supériorité du contexte de Luc ne me semble pas discutable. Quant à Matthieu, nous retrouvons ici le procédé d'agglomération des paroles de Jésus que nous constatons dans tout cet écrit.

**10.23 Et se tournant vers les disciples, il leur dit en particulier<sup>a</sup> : Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24 Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré de voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, et d'entendre ce que vous entendez, et ne l'ont point entendu.**

Si élevée que fût l'idée, que se faisaient les disciples, de la personne et de l'œuvre de Jésus, ils étaient loin encore d'apprécier cette apparition à sa juste valeur. Jésus cherche à leur ouvrir les yeux, mais en leur parlant comme à voix basse. C'est un secret qu'il leur confie. Il est, lui, cette révélation parfaite du Père après laquelle a soupiré l'élite des hommes de l'ancienne alliance ! Ce dernier mot clôt admirablement ce morceau. Nous trouvons cette même parole dans [Matthieu.13.16-17](#), où elle est appliquée au mode d'enseignement en paraboles. S'il n'y avait que ces mots : « Ce que vous *entendez*, » cette application ne serait pas inadmissible ; mais les mots : « Ce que vous *voyez*, » qui se trouvent aussi dans Matthieu, décident sans réplique en faveur de la situation de Luc ; *Weiss* n'hésite pas à le reconnaître. — Luc omet ici le beau passage : « Venez à moi... », qui, dans [Matthieu.11.28-30](#), termine tout ce discours. S'il eût connu cet appel adressé aux cœurs travaillés et chargés, l'eût-il omis ? cette invitation miséricordieuse était en parfait accord avec l'esprit de son évangile. *Holtzmann* suppose qu'en bon paulinien Luc aura été choqué d'abord du mot *ταπεινός*, *humble*, appliqué à la personne de Christ, puis des termes *joug* et *fardeau*,

---

<sup>a</sup>D It. Syr<sup>car</sup> omettent les mots *κατ' ἰδίαν* (*en particulier*).

qui rappelaient la loi juive ; mais en face de paroles telles que [Luc.22.27](#) : « Je suis au milieu de vous comme *celui qui sert*, » et, [16.17](#) : « Il est plus facile que les cieux et la terre passent que de ce *qu'un seul trait de la loi tombe*, » comment est-il possible d'avancer de pareilles raisons ? *Weiss* en reconnaît franchement l'inanité. Et comment explique-t-il lui-même cette omission ? « La transition de l'entretien de Jésus avec Dieu et avec lui-même à l'allocution adressée au peuple a paru *trop dure* (brusque ?) à l'évangéliste. » J'avoue ne pas comprendre.

Ce morceau est l'un de ceux que la critique moderne a le plus maltraités. Selon *Baur*, cette mission des septante disciples a été imaginée par Luc pour rabaisser celle des Douze et pour exalter celle de Paul et de ses collaborateurs, dont nos Septante seraient comme les précurseurs. Dans ce but Luc est allé jusqu'à appliquer sciemment à ces derniers une partie des instructions qui dans Matthieu sont adressées aux Douze. Ce qui le confirme, c'est que les autres évangiles ne disent pas un mot de cet envoi des septante disciples. *Holtzmann* n'attribue pas à Luc une fraude réfléchie. Cet évangéliste avait raconté [9.1-6](#) la mission des Douze d'après le Marc primitif, l'une de ses sources. Trouvant ensuite dans son autre source, les *Logia*, le grand discours d'instruction adressé aux Douze pour leur mission, renfermé dans Matthieu ch. 10, il crut qu'il s'agissait d'un autre fait et imagina, pour lui trouver une situation, la mission de ces soixante-dix. *Weiss* juge à peu près de même. — Mais *Baur* ne nous explique pas comment Luc, après avoir imaginé les septante disciples pour faire pièce aux Douze, les oublierait complètement et dans la suite de l'évangile et dans le récit des Actes, et ne nous montrerait plus que les Douze formant le cortège de Jésus jusqu'à Jérusalem et agissant en son nom après la Pentecôte. Quand on a fait une invention pareille, c'est pour l'exploiter sans doute. — Luc veut rabaisser la mission des Douze ? Mais alors comment se fait-il que, tandis que Matthieu n'ajoute pas un mot sur le résultat de cette mission

(ch. 10, fin), Luc se complait à décrire expressément ce résultat (9.6) ? Que dirait cette critique si c'était l'inverse ? Quant à la supposition de *Holtzmann* et de *Weiss*, elle est incompatible avec [Matth.10.1](#), où nous voyons que dans les Logia la mission des Douze était positivement désignée comme celle en vue de laquelle fut prononcé le discours d'instruction qui suit dans ce même chapitre. L'auteur du Matthieu canonique ne s'y est pas trompé ; Luc, s'il avait tiré de cet écrit ce discours, aurait dû voir, aussi bien que Matthieu, qu'il était adressé aux Douze. D'ailleurs, si cet évangéliste a inventé une mission pour employer ce discours, d'où a-t-il tiré le nombre précis de soixante-dix ? L'a-t-il aussi arbitrairement imaginé ? Enfin, c'est un fait que dans un écrit du second siècle (*Récognit. Clém. I, 24*), l'auteur, haineusement anti-paulinien, met dans la bouche de Pierre ces paroles : « Il nous a d'abord élus, nous douze qu'il a appelés apôtres, puis il a élu encore soixante-douze autres disciples, d'entre les plus fidèles. » N'y a-t-il pas là une garantie de la vérité historique de ce récit ? Les anciens historiens ecclésiastiques ont sans doute un peu abusé de ce collège des soixante et dix, pour y ranger tous les hommes marquants de la primitive Eglise ; mais cet abus même atteste la réalité du fait.

Ce morceau d'une perfection irréprochable et d'une élévation sublime est le chef-d'œuvre de Luc, comme le récit de la guérison de l'enfant lunatique est celui de Marc, et le tableau de la comparution de Jésus devant Pilate, celui de Jean.

#### 4. L'entretien avec le scribe et la parabole du Samaritain. (10.25-37)

Jésus continue son voyage en s'arrêtant dans chaque localité. Les scènes les plus variées se succèdent sans relation interne et comme l'occasion les amène. *Weizsäcker*, partant de l'idée que ce cadre n'est point historique, cherche ici un plan systématique ; il croit trouver un ordre de matières. La parabole du bon Samaritain a le même but que l'envoi des soixante-dix, celui de prouver le *droit des évangélistes*, à quelque nationalité qu'ils appartiennent. Mais où trouver dans cette parabole le moindre indice d'un rapport entre l'œuvre du bon Samaritain et la fonction des évangélistes dans l'Eglise apostolique ? — *Holtzmann* pense que Luc combine, dans ce qui suit, deux récits distincts : celui du scribe (v. 25-28), que nous retrouvons dans [Marc.12.28](#) et [Matthieu.22.35](#), et la parabole du bon Samaritain, tirée des Logia. La liaison que notre évangile établit entre les deux faits (v. 29), ne serait qu'une combinaison assez maladroite de Luc. Mais rien ne prouve que le scribe de Luc soit le même que celui dont parlent Marc et Matthieu. C'est à Jérusalem, dans les jours qui précèdent la Passion, que nous trouvons ce dernier, et, comme le reconnaît *Meyer*, le fond de la discussion est tout différent. Le scribe de Jérusalem demande à Jésus quel est le plus grand commandement ; c'est une question théologique. Celui de Galilée désire, comme le jeune homme riche, que Jésus lui indique le moyen d'assurer son salut ; c'est une question toute pratique. Plus d'un rabbin en Israël ne pouvait-il pas entrer en discussion avec Jésus sur de tels sujets ? *Weiss*, qui admet l'identité de notre scribe avec celui de Marc et de Matthieu, pense que le récit a été remanié par Luc. En effet, tellement remanié qu'il en devient méconnaissable et ressemble plutôt à une invention pure. Si la parabole du bon Samaritain n'avait pas fait, dès la première narration, partie de l'entretien avec le scribe, à quoi se bornerait toute la scène ?

Elle deviendrait si insignifiante qu'on ne comprendrait plus pourquoi la tradition l'aurait conservée. La liaison qu'établit le v. 29 entre l'entretien et la parabole est pleinement confirmée par l'enseignement qui applique la parabole (v. 36-37) et dont l'authenticité ne saurait être douteuse.

1° Versets 25 à 28 : L'entretien avec le scribe.

**10.25 Et voici, un docteur de la loi se leva, voulant l'éprouver et disant : Maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? 26 Et il lui dit : Qu'est-il écrit dans la loi ? Comment lis-tu ?**

En Grèce on cherche la vérité ; en Israël on poursuit le salut et, pour l'obtenir, la justice. Aussi la même question se retrouve-t-elle dans la bouche du jeune homme riche. — L'expression : *se leva*, montre que Jésus et les personnes qui l'entouraient étaient assises. *Holtzmann* juge cette « scénérie » incompatible avec l'idée d'un voyage. Comme si, dans une course d'évangélisation, Jésus devait toujours se tenir sur ses pieds ! L'épreuve que le scribe voulait faire subira Jésus portait, soit sur son orthodoxie, soit sur son habileté théologique. Sa question reposait sur l'idée du mérite de l'œuvre. Proprement : *Quelle œuvre ayant fait hériterai-je certainement... ?* Le terme *hériter* fait allusion à la possession de la terre de Canaan, que les enfants d'Israël avaient reçue comme en héritage des mains de Dieu, et qui demeurerait, dans la pensée juive, le type du bonheur messianique. La question de Jésus distingue entre le contenu (τί) et le texte (πῶς) de la loi. On a cru qu'en disant : *comment lis-tu ?* Jésus montrait au scribe le phylactère attaché à son vêtement et sur lequel étaient écrits des passages de la loi. Mais au v. 28 il y aurait : *Tu as bien lu*, et non : *Tu as bien répondu*. Rien ne prouve d'ailleurs que ces deux passages fussent réunis sur les phylactères. Le premier seul paraît y avoir figuré.

**10.27 Lui répondant dit : Tu aimeras le Seigneur ton<sup>a</sup> Dieu de<sup>b</sup> tout**

---

<sup>a</sup>B H omettent σου.

<sup>b</sup>⋈ B L Ξ lisent les trois dernières fois εν au lieu de εζ. — D lit εν les trois premières fois et omet entièrement (avec Γ et It.) le quatrième régime.

**ton cœur et de toute ton âme et de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même.**

Il n'est pas étonnant que le scribe cite à l'instant la première partie du sommaire de la loi, tirée de [Deut.6.5](#) ; car les Juifs devaient réciter cette parole matin et soir. Quant à la seconde, tirée de [Lév.19.18](#), il est douteux qu'il ait eu assez de présence d'esprit pour la joindre de lui-même immédiatement à la première et composer ainsi ce magnifique résumé de la substance de la loi. C'est Jésus lui-même qui réunit dans ce but ces deux paroles [Marc.12.30-31](#) et [Matth.22.37-39](#). Il est donc probable que, comme le pense *Bleek*, Jésus, par quelques questions, amena le scribe à formuler ainsi sa réponse. Le v. 26 fait l'effet d'un commencement de catéchèse. — La première partie de ce sommaire de la loi renferme, dans Luc quatre termes, tandis que dans l'hébreu il n'y en a que trois : *leb*, cœur ; *néphesch*, âme ; *meod*, force. Mais en hébreu le terme *leb* renferme, avec le cœur, l'intelligence. Ce rapprochement du cœur et de l'intelligence est fortement marqué par les Septante, qui traduisent *leb*, cœur, par  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ , intelligence, et n'ont ainsi que trois termes comme l'hébreu. Dans Matthieu, il y en a trois aussi ;  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  est le dernier. Dans Marc, quatre :  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  remplaçant  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  et se trouvant placé le second.  $\text{Καρδία}$ , le cœur, dans Marc et Luc, est en tête ; c'est le terme le plus général : il désigne dans l'Écriture le foyer central d'où partent tous les rayons de la vie morale ; et cela, dans ses trois directions principales : les facultés sensibles ou les affects, *néphesch*, l'âme, le sentiment ; puis *meod*, la force, les facultés actives, les aspirations énergiques, la volonté ; enfin  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ , l'intelligence, les facultés intellectuelles, analytiques ou contemplatives. La différence entre le cœur, qui est comme le tronc, et les trois branches, le sentiment, la volonté et l'intelligence, est fortement accentuée, dans la variante alex., par la substitution de la préposition  $\acute{\epsilon}\nu$ , dans ou par, à  $\acute{\epsilon}\chi$ , de, dans les trois derniers membres. La vie morale sort du cœur, et elle se produit au dehors dans ou par les trois formes d'activité indiquées. Ainsi l'élan vers Dieu part du cœur ; puis il se réalise par le sen-

timent qui se nourrit de cet être suprême par la communion personnelle avec lui et par tout ce qui peut servir à l'entretenir, *par* la volonté qui se consacre énergiquement à l'accomplissement de sa volonté, et *par* l'intelligence qui recherche les traces de ses perfections dans toutes ses œuvres. — La seconde partie du sommaire est le corollaire de la première et n'est réalisable que dans la relation avec celle-ci. Il n'y a que l'amour dominant de Dieu qui puisse désintéresser assez chaque individu de sa propre personne pour que le moi du prochain prenne rang à ses yeux exactement sur la même ligne que le sien propre. Il faut aimer par-dessus tout le modèle pour que l'image nous apparaisse aussi digne de respect et d'amour chez les autres qu'en nous-mêmes. Aimer ainsi, c'est bien, comme le dit Jésus, le moyen de vivre, ou plutôt, c'est la vie. La vie de Dieu lui-même est amour.

**10.28 Et il lui dit : Tu as bien répondu ; fais cela et tu vivras. 29 Mais lui, voulant se justifier<sup>a</sup> lui-même, dit à Jésus : Et qui est mon prochain ?**

Cette réponse de Jésus n'est pas une simple accommodation au point de vue légal du scribe. L'œuvre qui sauve ou plutôt le salut lui-même dans son essence, c'est bien d'aimer. L'Évangile ne se distingue de la loi sur ce point qu'en ce qu'il fournit le moyen et donne la force d'accomplir ce devoir.

Comment arriver à aimer ainsi Dieu et le prochain ? Voilà la question qu'aurait faite le scribe, s'il eût été dans la disposition que décrit Paul (Romains ch. 7) et qui est la préparation intérieure de la foi. Il eût confessé son impuissance et répété, mais dans un sens plus profond qu'au commencement de l'entretien, cette question : « Que ferai-je » pour aimer de la sorte ? — *Bleek, Meyer, Weiss, Hofmann, Schanz, etc.*, pensent que ces mots : *voulant se justifier*, renferment celle idée : se justifier d'avoir fait une question qui manquait de sens, et cela en montrant qu'elle renfermait pourtant un sérieux problème. Mais ce sens est passablement puéril. Le scribe a senti une accusation et même une condamnation dans ces mots : « Fais ainsi et tu

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit δικαιουν : N B C D et 3 Mjj. : δικαιωσαι.



vivras. » Car s'il aimait réellement, il n'aurait plus besoin de demander : Que dois-je faire... ? Il aurait la vie. Se sentant ainsi condamné par la loi parfaite qu'il vient de formuler lui-même, il prétexte de son ignorance, en d'autres termes, de l'obscurité de la lettre de la loi, pour s'excuser de ne l'avoir pas observée : « Que signifie- le mot de *prochain* ? Jusqu'où s'étend son application ? » Tant que l'on ne sait pas au juste ce que signifie cette expression, il est bien impossible d'accomplir le commandement. Ainsi s'explique d'une manière plus naturelle la remarque de Luc : « voulant *se justifier* lui-même. » Le vrai but de la parabole du bon Samaritain sera donc de montrer à ce scribe que la réponse à la question théologique qu'il trouve bon de poser, est naturellement écrite dans tout cœur droit et qu'il suffit de *vouloir* comprendre pour savoir. Jésus ne veut nullement, dire par là que par sa disposition charitable et par sa bienfaisance le Samaritain ait obtenu le salut. Il ne faut pas oublier qu'une toute nouvelle question, celle du *sens* du mot *prochain*, est intervenue. C'est uniquement, à ce nouveau sujet que s'applique la parabole. Il fait comprendre au scribe que la question, posée par lui comme si difficile, un cœur droit la résout avant même que de se l'être posée. Ce Samaritain ignorant possédait spontanément (φύσει, Rom.2.14) la lumière que les rabbins n'avaient pas trouvée ou avaient perdue dans leurs élucubrations théologiques. Ainsi était écartée l'excuse qu'il avait, osé avancer. Il y a un remarquable accord entre la conduite que Jésus attribue au Samaritain et la parole de Paul sur la *loi écrite dans le cœur* et sur son accomplissement, partiel par les païens, Rom.2.14-16. — *Lightfoot* a prouvé que les rabbins n'envisageaient pas en général ceux qui n'étaient pas membres du peuple juif, comme des prochains. Peut-être y avait-il là-dessus, dans leurs écoles, de savants débats. Le mot πλήσιον, étant ici sans article, pourrait, à la rigueur, être envisagé comme adverbe. Il est plus simple d'y voir l'adverbe transformé en substantif (ὁ πλήσιον). Le καί, *et*, en tête de la question, la met en relation étroite avec la réponse précédente.

2° Versets 30 à 35 : La parabole du bon Samaritain.

Versets 30 à 32. Le sacrificateur et le lévite :

**10.30 Jésus<sup>a</sup> reprenant dit : Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba au milieu de brigands qui, l'ayant aussi dépouillé de ses vêtements<sup>b</sup> et frappé de coups, s'en allèrent, le laissant là à demi mort<sup>c</sup>. 31 Par aventure un sacrificateur descendait par le même chemin, et l'ayant vu, se détournant, il passa outre. 32 Et de même aussi un lévite étant arrivé<sup>d</sup> en ce lieu, et ayant vu<sup>e</sup>, se détourna et passa outre.**

L'expression : ὑπολαβών, *reprenant* (la parole), ne se retrouve pas dans le N. T. ; elle est substituée au terme ordinaire ἀποκριθεῖς, *répliquant*, afin de donner à ce qui suit plus de gravité. — La contrée montagneuse et en général déserte, que traverse le chemin de Jérusalem à Jéricho, était peu sûre. Jérôme (*ad Jerem.* III, 2) raconte que de son temps elle était, infestée par des hordes arabes. La distance entre les deux villes est de sept lieues. — Le καί, *aussi*, devant ἐκδύσαντες, v. 30, suppose un premier fait sous-entendu, soit celui de l'avoir arrêté, soit l'enlèvement de la bourse. — Il y a une certaine ironie dans le κατὰ συγκυρίαν, *d'aventure*. Ce n'est certes pas accidentellement que le narrateur fait arriver sur la scène ces deux personnages. — La préposition ἀντί, dans ἀντιπαρήλθε, *il passa outre*, désigne une courbe faite en sens opposé. Comp. l'antithèse προσελθών, *s'étant approché*, v. 34. — Le mot τυγχάνοντα, omis par les alex., n'a pas été ajouté. Il exprime bien l'état d'abandon où demeurerait le blessé.

Versets 33 à 35. Le Samaritain :

**10.33 Or un Samaritain en voyage arriva près de lui et le<sup>f</sup> voyant fut ému de pitié. 34 Et s'approchant il banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin ; et le faisant monter sur sa propre monture, il le condui-**

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 15 Mjj. It. lit ici δε ; omis par N B C Syr.

<sup>b</sup>E et 6 Mjj. : ἐξεδύσαν au lieu d'ἐκδύσαντες.

<sup>c</sup>T. R. avec A C et 13 Mjj. lit ici τυγχάνοντα qu'omettent N B D L Ξ.

<sup>d</sup>T. R. lit avec A C et 12 Mjj. γενομενος après λειπιτης, mot qu'omettent B L X Ξ. — D omet ελθών.

<sup>e</sup>A D Γ Δ ajoutent αυτον (*le*).

<sup>f</sup>T. R avec A C D et 12 Mjj. lit αυτον (*le*) après ιδων, qu'omettent N B L Ξ.

sit à l'hôtellerie et prit soin de lui. 35 Et le lendemain, étant sorti<sup>a</sup>, tirant deux deniers de sa bourse, il les donna à l'hôtelier et lui<sup>b</sup> dit : Prends soin de lui, et tout ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai à mon retour.

Pour faire contraste, Jésus choisit un Samaritain, un membre de ce peuple demi-païen, séparé des Juifs par une vieille haine nationale. Là où les prêtres ignorent, où le scribe discute encore, ce cœur simple et droit voit clair du premier coup-d'œil. Son prochain, c'est l'être humain, quel qu'il soit, dont Dieu le rapproche et qui a besoin de son secours. Le terme ὁδεύων, *qui était, en voyage*, rappelle qu'il eût pu facilement se croire dispensé du devoir de la miséricorde envers ce non compatriote. — Dans chaque détail de ce tableau, v. 34, se trahit le sentiment de la plus tendre compassion (ἐσπλαγχνισθη). — L'huile et le vin faisaient toujours partie des provisions de voyage. — On voit par ce qui suit que πανδοχεῖον désigne, non pas un simple caravansérail, mais une vraie hôtellerie où l'on était reçu contre paiement. — Ἐπί, v. 35, doit s'entendre comme Act.3.1 : *vers* le lendemain, c'est-à-dire au point, du jour. Le terme ἐξελθών, *étant sorti*, nous le fait voir déjà à cheval, prêt à partir. Ce mot est omis, sans doute à tort, par les alex. — Deux deniers équivalaient à deux journées de travail. — Après avoir amené le blessé jusqu'à l'hôtellerie, il eût pu s'envisager comme déchargé de toute responsabilité à l'égard de cet homme et le remettre aux soins de ses propres compatriotes, en leur disant : « C'est votre prochain plutôt que le mien. » Mais la compassion, qui l'a poussé à commencer, l'oblige à finir. — Quel chef-d'œuvre que ce tableau ! Quel peintre que son auteur ! Quel narrateur que celui qui nous l'a transmis ainsi, évidemment dans toute sa fraîcheur primitive !

3<sup>o</sup> Versets 36 et 37 : La conclusion de l'entretien.

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 13 Mjj. lit ἐξελθών (*étant sorti*) avant ἐκβαλῶν ; mot omis par B D L X Ξ.

<sup>b</sup>B D L Ξ omettent αὐτῷ (*lui*).

**10.36 Lequel<sup>a</sup> de ces trois-là te paraît avoir été le prochain de celui qui était tombé parmi les brigands ? 37 Et il dit : Celui qui a exercé la miséricorde envers lui. Jésus lui dit donc<sup>b</sup> : Va, et toi fais de même.**

La question par laquelle Jésus oblige le scribe à faire lui-même l'application de la parabole, semble mal posée. D'après le thème de la discussion : « Qui est mon prochain ? » (v. 29), il semble qu'il eût dû lui demander : Et toi, qui dois-tu envisager comme *ton* prochain, pour te conduire désormais envers lui comme ce Samaritain s'est conduit envers ton compatriote ? Mais, l'expression de prochain impliquant une relation de réciprocité, Jésus a le droit de renverser les termes et de demander plutôt : « Par qui penses-tu devoir être traité comme prochain ? » Le motif de cette forme préférée par Jésus est évident. Il est plus sûr, pour obtenir la réponse vraie, de se demander : « De qui aimerais-je à recevoir du bien ? » que : « A qui en dois-je faire ? » A la première question, la réponse n'est pas douteuse. L'égoïsme venant en aide à la conscience, chacun répondra : de tout le monde. Le scribe le sent bien. Aussi ne peut-il échapper en face de la question ainsi formulée. Seulement, comme son cœur se refuse à prononcer avec éloge le terme de Samaritain, il paraphrase ce nom odieux. Sur l'emploi de μετά, v. 37, voir à 1.58. — Dans sa déclaration finale, Jésus oppose le *faire*, tel que l'a pratiqué le Samaritain, à la vaine casuistique des rabbins, l'ignorant qui sait au savant qui ne sait pas. Mais il est à remarquer qu'en disant : *fais cela*, il n'ajoute nullement cette fois, comme au v. 28 : *et tu vivras*. La bienfaisance ne donne pas la vie, le salut. Fût-elle même la réalisation complète de la seconde partie du sommaire de la loi, il ne faut pas oublier la première partie dont l'accomplissement, non moins indispensable, peut rester étranger à l'homme le plus bienfaisant. Mais ce qui est certain, c'est que l'homme qui renie dans sa conduite la loi naturelle, est sur le chemin opposé à la voie qui conduit à la foi et au salut (Jean.3.19-21).

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. lit ici ουν (*donc*) qu'omettent N' B L Ξ It<sup>pleri</sup>q Syr<sup>cur</sup>.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit ουν (*donc*) ; N B C D et 5 Mjj. : δε.

Les Pères se sont, complu dans l'interprétation allégorique de cette parabole : Le blessé représenterait l'humanité ; les brigands, le démon ; le prêtre et le lévite, la loi et les prophètes. Le Samaritain serait Jésus lui-même ; l'huile et le vin, la grâce divine ; l'âne, le corps de Christ ; l'hôtellerie, l'Eglise ; Jérusalem, le paradis ; le retour attendu du Samaritain, l'avènement final de Christ. Cette exégèse valait celle à laquelle recouraient leurs adversaires, les gnostiques.

## 5. Marthe et Marie. (10.38-42)

C'est ici l'une des scènes les plus exquises que nous ait conservées la tradition évangélique ; encore un joyau que Luc avait recueilli en Palestine dans son écrin. *Hase* l'appelle : « une feuille volante de la tradition. » Ce qui étonne dans ce récit, c'est la place qu'il occupe au milieu d'un voyage en Galilée. D'un côté, en effet, les termes ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτούς, *comme ils cheminaient*, indiquent que c'est bien ici la continuation du voyage dont le récit a commencé 9.51 ; de l'autre, la connaissance que nous avons de Marthe et Marie par Jean ch. 11, ne permet pas de douter que le fait ne se soit passé en Judée, à Béthanie, près de Jérusalem. *Hengstenberg* a supposé que Lazare et ses deux sœurs avaient d'abord habité la Galilée et qu'ils étaient venus plus tard s'établir en Judée. Mais de l'automne au printemps suivant, l'intervalle est bien court pour y placer un pareil changement de domicile. [Jean.11. 2](#), Béthanie est appelée *le bourg de Marie et de Marthe*, expression qui suppose qu'elles habitaient là depuis plus longtemps. Il est une autre solution plus naturelle. [Jean.10.22](#), nous trouvons l'indication d'une courte visite de Jésus en Judée au mois de décembre de cette année, pour la fête de la Dédicace. C'est alors qu'a pu avoir lieu la visite racontée ici par Luc. Il suffit de supposer que Jésus a interrompu momentanément son

voyage d'évangélisation, et qu'il a fait une rapide excursion à Jérusalem, peut-être pendant le temps que les soixante-dix disciples exécutaient leur mission préparatoire. Après cette courte apparition dans la capitale, il serait revenu se mettre à la tête de la caravane pour achever de visiter les lieux où les disciples avaient pendant ce temps annoncé sa venue. Luc lui-même ignorait certainement l'endroit où cette scène s'était passée (*dans un certain bourg*); il nous transmet le fait comme il le trouvait consigné dans ses sources ou comme il l'avait reçu de la tradition orale, sans indication de lieu plus précise. On s'attachait, dans la tradition, à l'enseignement moral plutôt qu'aux circonstances extérieures. Il est remarquable que le théâtre de la parabole précédente soit précisément la contrée entre Jéricho et Jérusalem. Serait-ce là encore l'indice d'un voyage en Judée à cette époque ?

Il faut se rappeler ici deux choses : 1. Que la tradition orale, d'où sont venues nos rédactions écrites (à l'exception de celle de Jean), s'était formée immédiatement après le ministère du Sauveur, quand vivaient encore les acteurs du drame évangélique, et qu'elle était tenue à de grands ménagements relativement aux personnages qui y figuraient, surtout quand il s'agissait de femmes; de là l'omission de beaucoup de noms propres. 2. Que c'est l'évangile de Jean qui, composé plus tard, a rétabli ces noms dans l'histoire évangélique, tandis qu'au moment où Luc écrivait, la nécessité de cette espèce d'incognito durait encore.

Versets 38 à 40. La plainte de Marthe :

**10.38 Et comme il continuait sa route, il arriva<sup>a</sup> qu'il entra dans une certaine bourgade, et une femme nommée Marthe le reçut dans sa<sup>b</sup> maison. 39 Et elle avait une sœur appelée Marie, qui<sup>c</sup> aussi s'étant assise<sup>d</sup>**

<sup>a</sup> N B L Ξ Syr<sup>cur</sup> omettent le εγγενετο (*il arriva*) et lisent εν δε τω πορευεσθαι αυτους, αυτος.

<sup>b</sup> N C L Ξ lisent την οικιαν au lieu de τον οικον; N L Ξ omettent αυτης; B omet εις τον οικον αυτης (*dans sa maison*).

<sup>c</sup> N B C L Ξ omettent η (*qui*).

<sup>d</sup> N B C L Ξ lisent παρακαθισθαισασα προς, au lieu de παρακαθισασα παρα; et του κυριου (*du Seigneur*), au lieu de του Ιησου (*de Jésus*).

aux pieds de Jésus, écoutait sa parole. **40** Mais Marthe était tirée de côté et d'autre par les soins nombreux du service ; et se tenant devant Jésus, elle dit : Seigneur, ne te mets-tu pas en peine de ce que ma sœur m'a laissée<sup>a</sup> servir seule ? Dis-lui donc qu'elle vienne m'aider.

La forme de la première phrase est hébraïque et dénote une source araméenne. Il est impossible d'entendre le αὐτός dans le sens que lui donne Weiss : seul, sans ses disciples. Il n'y aurait pas eu dans ce cas un service si considérable, διακονία πολλή (v. 40) ; et à qui Jésus parlait-il donc, lorsque Marie est venue s'asseoir pour l'entendre ? — On voit clairement que Marthe était la maîtresse de la maison. De Matth.26.6 et Marc.14.3 on a voulu conclure qu'elle était, la femme de Simon le lépreux, et qu'elle avait recueilli sa sœur Marie chez elle ; mais il est impossible de prouver que le souper raconté dans ces deux passages ait eu lieu chez Marthe et Lazare ; le récit de Jean.12.1-2 prouve même clairement le contraire. — Si on admet dans le texte, v. 39, comme je pense qu'il faut le faire, le mot ἤ, les mots ἤ καί ne peuvent signifier que *laquelle aussi*. Hofmann et Weiss entendent cette expression dans ce sens : non seulement elle écoutait, mais encore elle s'assit afin de mieux écouter. Mais dans ce cas le mot *aussi* ne devrait pas être rattaché à l'acte mentionné le premier, celui de s'asseoir. Il vaut donc mieux expliquer ainsi : Marie avait commencé par servir ; seulement elle comprit qu'à ce service matériel il y avait des bornes et qu'avec un pareil hôte il y avait mieux à faire que de servir ; c'est de se laisser servir. C'est pourquoi elle vint *aussi* (après avoir servi) s'asseoir pour écouter. Comp. le κατέλιπεν, v. 40. — Jésus étant à demi couché sur le divan, les pieds étendus en arrière, c'était derrière lui qu'elle avait pris place (7.38). Le verbe περιεσπᾶτο, *elle était tirée de côté et d'autre*, indique un état à la fois extérieur et moral. — L'aoriste ἐπιστᾶσα avec δέ, indique un changement subit d'attitude : Survenant et se tenant là, à la vue de Jésus et de sa sœur qui l'écoute avec bonheur, Marthe prend une pose hardie, et son re-

<sup>a</sup>A B C et 12 Mjj. lisent κατελειπεν (*me laissait*) au lieu de κατελιπεν (*m'a laissée*).

proche s'adresse à Jésus lui-même : *Ne te soucie-t-il pas ?* comme s'il y avait de la partialité dans son fait. L'expression dont elle se sert : κατέλιπεν, *elle m'a laissée* (cette leçon est préférable à l'imparfait κατέλειπε), laisse entendre cependant que Marie avait jusqu'alors pris part au service. Dans le composé συναντιλαμβανέσθαι sont renfermées les trois idées : se charger d'un fardeau (le moyen) pour un autre (ἀντί) et en le partageant avec lui (σύν).

Versets 41 et 42. La réponse de Jésus :

**10.41 Mais Jésus<sup>a</sup> répliquant lui dit : Marthe, Marthe, tu te mets en souci et tu t'agites<sup>b</sup> pour beaucoup de choses. 42 Mais il n'est besoin que de peu de choses, ou même d'une seule<sup>c</sup>. Car Marie a choisi la bonne part qui ne lui sera point ôtée.**

Au reproche de Marthe, Jésus répond par celui d'exagération dans l'activité qu'elle déploie. Si elle a tant de peine, c'est qu'elle le veut bien. Μεριμνῶν, *s'inquiéter*, se rapporte à la préoccupation morale; τυρβάζεσθαι, *tourbillonner*, l'agitation extérieure. La leçon θορυβάζεσθαι se rapproche davantage du sens du premier verbe. — La répétition du nom de Marthe, dans l'allocution de Jésus, est destinée à la ramener doucement, mais fermement, de cette dissipation extérieure et intérieure au calme, à elle-même. Jésus justifie ce reproche par une parole qui nous a été diversement conservée et qui est interprétée de plusieurs manières. La leçon reçue dit : *Il n'est besoin que d'une chose*; ce qui pourrait s'entendre dans ce sens : « Il n'est pas besoin de cette multitude de mets; un seul suffirait. » Mais cette leçon de simplicité culinaire dans la bouche de Jésus me semble, comme à Weiss, bien triviale; ce sens ne pourrait en tout cas être admis qu'en y voyant une allusion à l'aliment seul indispensable à la

<sup>a</sup> N B L lisent ο Κύριος (*le Seigneur*) au lieu de ο Ιησους (*Jésus*).

<sup>b</sup> N B C D L lisent θορυβάζει (*tu te mets en trouble*) au lieu de τυρβάζει (*tu t'agites*).

<sup>c</sup> T. R. avec A C et 14 Mj. Syr lit ενο δε εστι χρεία, suit un δε (*mais il n'est besoin que d'une seule chose, mais...*); N B L: ολιγων δε εστι χρεία η ενος, suit un γαρ (*mais il n'est besoin que de peu de choses ou d'une seule, car...*).



vie de l'âme, ce qui est bien recherché. Il faudrait plutôt prendre la seule chose nécessaire au sens spirituel : le salut de l'âme ou Jésus et sa parole, comme seul moyen de parvenir au salut ; en ajoutant à cette idée celle de l'assistance divine assurée au fidèle pour les besoins de la vie présente. Cette explication est compliquée. Si c'est là la pensée de Jésus, il faut reconnaître qu'elle est beaucoup plus nettement exprimée par la leçon alex. : « Il n'est besoin que d'un petit nombre de choses (en opposition à ces mets nombreux que servait Marthe), et même, à le bien comprendre, que d'une seule, » l'aliment spirituel dont vit l'âme, la parole de vie, Christ lui-même qui se révèle et se donne dans cette parole, comme le prouve en ce moment même l'exemple de Marie. — Cette unique chose nécessaire, qui se distingue de ces *quelques choses* (les ὀλίγα opposés aux πολλά), est la *bonne part* choisie par Marie ; de là le *car* des alex. Il y a peut-être là allusion à la portion d'honneur dans les repas anciens. Le pronom ἥτις, *laquelle comme telle*, fait ressortir le rapport entre l'excellence de cette portion et son inamissibilité pour celui qui, après en avoir fait choix, y persévère. Les mots : *ne lui sera pas ôtée*, s'appliquent à ce moment même : Marie ne sera point obligée de suivre sa sœur. Mais cette assurance renferme en même temps celle d'une possession éternelle. Cette apologie de la conduite de Marie est en même temps une invitation à Marthe de l'imiter à l'instant même.

On envisage souvent ces deux sœurs comme représentant deux côtés également légitimes de la vie chrétienne, l'une la dévotion intérieure, l'autre l'activité pratique. Mais, d'après le texte, la bonne part n'est pas partagée entre elles ; elle appartient toute à Marie. D'un côté, l'agitation de Marthe prouve combien son amour-propre d'hôtesse était enjeu dans son activité extérieure, et de l'autre, la preuve que Marie ne représente point un quiétisme exclusif, résulte du fait qu'elle avait elle-même servi, aussi longtemps qu'elle l'avait jugé nécessaire, puis de l'acte qu'elle accomplit quelques mois plus tard envers Jésus ([Jean.12.3](#) et suiv.) et que Jésus a caractérisé en ces mots : « Elle a bien agi à mon égard. » En faisant du bien à Jésus

en cette circonstance, elle, a montré qu'elle savait non seulement recevoir, mais aussi donner.

Il est impossible de n'être pas frappé des rapports entre le tableau de cette famille dans une heure de paix et d'ineffable bonheur et le tableau de cette même famille en un jour de douleur et de deuil (Jean ch. 11). Marthe, active et tournée au dehors ; Marie, recueillie et se renfermant au dedans : telles nous les retrouvons chez Jean. Qu'il n'y ait pas imitation, c'est ce que prouve le silence complet de Luc au sujet de Lazare.

L'école de Tubingue a découvert dans ce récit des profondeurs qui avant elle n'avaient pas été soupçonnées. Dans le personnage de Marthe, Luc a stigmatisé le christianisme judaïsant, celui des œuvres ; en la personne de Marie, il a exalté le christianisme de Paul, celui de la justification sans les œuvres par la foi seule. La fausseté de cette hypothèse ressort du fait que l'activité de Marthe se déploie en faveur de la personne de Jésus lui-même, et nullement dans l'accomplissement des devoirs légaux, et que le christianisme paulinien ne s'est pas moins distingué par son activité extérieure que par son intensité spirituelle. Si ce récit d'une si exquise simplicité avait une provenance dogmatique ou polémique, il ne manquerait pas de porter la trace de cette origine théologique. Il arrivera un moment où ces appréciations de la critique apparaîtront comme les aberrations d'une imagination délirante. Ce moment n'est-il pas déjà arrivé ? *Hase* lui-même ne craint pas de dire que la tentative de changer ce récit si simple de Luc en une allégorie d'un sens général, ne provient que du désir d'enlever au récit des faits subséquents, qui ont eu lieu à Béthanie, leur solide terrain historique.

## **6. La prière. (11.1-13)**

Tout en continuant sa route, le Seigneur restait fidèle à ses habitudes de dévotion personnelle. Il ne se contentait pas de cette direction constante de l'âme vers son Père, à laquelle on réduit souvent le sens de ce mot : *prier sans cesse* ; il y avait dans sa vie des moments spéciaux, des actes positifs de prière. C'est ce que prouvent les mots suivants : *Lorsqu'il eut achevé de prier*. Ce fut à la suite d'un de ces moments qui étaient chaque fois, pour ceux qui l'entouraient, un signal de recueillement, qu'un de ses disciples réclama de lui une direction plus spéciale sur la prière. *Holtzmann* est assez juste pour ne pas envelopper ce préambule, v. 1 dans la réprobation générale dont la critique frappe ces courtes introductions de Luc. Il trouve une preuve d'authenticité dans ce détail si précis : « Enseigne-nous à prier, comme aussi Jean l'a enseigné à ses disciples. » Il conclut de là que c'était ici l'un des cas où la situation historique était expressément indiquée dans les *Logia*. — L'oraison dominicale, ainsi que les instructions sur la prière qui suivent, sont placées, chez Matthieu, dans le sermon sur la montagne, [Matt.6.9-13](#). *Gess* et d'autres pensent que ce modèle de prière a pu être proposé deux fois. Quelques mois après le sermon sur la montagne un disciple aura bien pu faire à Jésus la demande qui a engagé celui-ci à le répéter. Et quant au contexte dans Matthieu, on voit par [Luc.20.47](#) que la loquacité contre laquelle Jésus s'élève dans le sermon sur la montagne, appartenait aux habitudes de prière des pharisiens, non moins qu'à celles des païens. Ces raisons me paraissent faibles en comparaison des raisons contraires<sup>a</sup>. Rien dans la réponse de Jésus et dans le compte-rendu de Luc ne fait soupçonner que l'évangéliste rapporte un modèle de prière déjà proposé une fois aux disciples. Cependant il eût été naturel que soit Jésus, soit Luc, rappelât cette circonstance. De plus, il serait inadmissible que le Seigneur, après avoir donné le modèle complet tel qu'il se trouve dans Matthieu, l'eût abrégé ou même mutilé en le donnant une seconde fois tel que nous le lisons dans Luc. Enfin il est impossible d'établir, comme cherche à le

---

<sup>a</sup>Voir l'excellente dissertation de M. Page, *Critical Notes on the Lords Prayer. The Expositor*, juin 1888.

faire *Gess*, un contexte rationnel dans Matthieu. Ce que Jésus stigmatise chez les pharisiens dans ce passage sur la prière, ce n'est pas la *prolixité*, qui serait commune aux pharisiens et aux païens, c'est l'ostentation devant les hommes ; or, l'oraison dominicale n'a aucun rapport avec le reproche d'une recherche de la gloire humaine. C'est donc plutôt ici un de ces éléments nombreux, historiquement étrangers au contexte du sermon sur la montagne, qui sont réunis dans ce discours pour donner l'exposé complet de la *justice nouvelle*. Chez Luc, au contraire, l'occasion de cet enseignement sur la prière est aussi simple que la liaison de ses différentes parties est naturelle. Nous retrouvons ici les deux évangélistes tels que nous les connaissons : Matthieu enseignant, Luc racontant.

Ce récit comprend : 1° le modèle de la prière chrétienne (v. 1-4) ; 2° un encouragement, à prier de cette manière, fondé sur la certitude de l'exaucement (v. 5-13).

1° Versets 1 à 4 : Le modèle de prière.

Verset 1. L'occasion :

**11.1 Et il arriva que, comme il était en prière en un certain lieu, lorsqu'il eut fini de prier, un de ses disciples lui dit : Seigneur, enseignons à prier, comme Jean l'a aussi enseigné à ses disciples.**

On priait régulièrement chez les Juifs trois fois chaque jour. Jean paraît avoir maintenu cet usage, ainsi que celui du jeûne ; et c'était sans doute en vue de cet exercice journalier qu'il avait composé un formulaire pour ses disciples. Ce fait conservé par Luc seul est intéressant et ne peut être qu'authentique.

Versets 2 à 4. L'oraison dominicale :

**11.2 Et il leur dit : Quand vous priez, dites : Père<sup>a</sup>, ton nom soit**

---

<sup>a</sup>T. R. avec A C D et 15 Mjj. It<sup>pleriq</sup> Syr. (avec Syr.<sup>cur</sup>) lisent ici  $\eta\mu\omega\nu\ \omicron\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$  (*notre, qui es aux deux*) ; ces mots sont omis par  $\aleph$  B L.

sanctifié ; ton règne vienne<sup>a</sup> ; 3 donne<sup>b</sup>-nous chaque jour notre<sup>c</sup> pain nécessaire ; 4 et remets-nous nos péchés, car nous-mêmes aussi nous remettons<sup>d</sup> les dettes à quiconque nous doit ; et ne nous livre pas à la tentation<sup>e</sup>.

Dans ces mots. : *Quand vous priez, dites*, le terme προσεύχεσθαι, *prier*, désigne l'état général d'adoration, et le mol *dites*, la prière formulée. — Il est évident que par cet ordre : *Quand vous priez, dites...*, Jésus ne voulait pas imposer aux siens la répétition servile de ce formulaire, à chaque acte de prière ; il présentait le type dont l'empreinte devait se retrouver, mais d'une manière libre, variée, spontanée, dans toute, prière offerte par ses disciples. Le caractère distinctif de ce formulaire, c'est *l'esprit filial*, qui se montre d'abord dans l'allocution : *Père*, puis dans l'objet et dans l'ordre des demandes. Des cinq demandes que comprend l'oraison dominicale chez Luc, deux se rapportent directement à la cause de Dieu ; elles sont en tête ; trois aux besoins de l'homme ; elles n'occupent que la seconde place. Cette priorité absolue donnée aux intérêts divins implique chez l'homme qui prie de la sorte un dépouillement, de lui-même, un amour et un zèle pour Dieu et sa cause qui supposent un cœur pleinement régénéré, un cœur d'enfant de Dieu, tel que celui de Jésus, préoccupé avant tout des intérêts divins. Après s'être ainsi oublié et comme perdu en Dieu, le chrétien revient à lui ; mais, comme c'est en Dieu qu'il se retrouve, il ne se retrouve pas seul. Il se contemple comme membre de la famille de Dieu, et, après avoir dit : *toi*, il continue en disant : *nous*. *L'esprit fraternel* devient ainsi, dans la seconde partie de sa prière, le complément de l'esprit filial qui avait dicté la première ; l'intercession fraternelle se confond avec la sup-

<sup>a</sup>B L Syr<sup>cur</sup> Tert. Aug. omettent les mots : γενηθητω το θελημα σου ως εν ουρανω και επι γης (*que ta volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel*).

<sup>b</sup>N D lisent δος (comme Matthieu) au lieu de διδου.

<sup>c</sup>Marcion lisait σου (*ton pain*, le pain de Dieu, Jean ch. 6), au lieu de ημων (*notre*).

<sup>d</sup>T. R. avec N et 9 Mjj. Syr. lit αφιμεν ; B et 15 Mjj. : αφιομεν.

<sup>e</sup>N B L Or. Aug. omettent les mots αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου (*mais délivre-nous du malin*), que lit T. R. avec A C D et 14 Mjj. It<sup>pleriq</sup> Syr<sup>cur</sup>.

plication personnelle. L'oraison dominicale n'est donc autre chose que le sommaire de la loi mis en action sous la forme de la prière, le sommaire réalisé d'abord dans l'intimité du cœur, pour passer de là dans la vie entière.

Il paraît certain, par les Mss., que, dans le texte de Luc, l'allocution doit être réduite au seul mot : *Père*. Les mots suivants : *notre, qui es aux cieux*, sont dans notre évangile une importation de Matthieu ; mais l'allocution complète chez celui-ci est conforme sans doute à la teneur réelle de la parole du Seigneur. Dans le titre de *Père*, s'exprime le double sentiment de la soumission et de la confiance. Ce nom ne se trouve dans l'A. T. qu'[Es.63.16](#) (comp. [Ps.103.13](#)) et n'est employé que par rapport à l'ensemble de la nation. L'Israélite pieux se sentait le serviteur de Jéhova, non son enfant. La relation filiale du croyant avec Dieu qui s'exprime dans ce mot repose sur l'incarnation et la révélation du Fils. [Luc.10.22](#) : « *Celui à qui le Fils veut faire connaître le Père.* » Comp. [Jean.1.18](#). — Les mots : *qui es aux cieux*, dans Matthieu, rappellent la toute-puissance de cet être infini dont le nom de Père faisait ressortir la sagesse et la bonté.

Les deux premières demandes se rapportent à l'honneur de Dieu ; l'enfant de Dieu seul peut prier ainsi. *Welstein* a réuni un grand nombre de passages analogues à ces deux demandes, tirés des formulaires juifs. L'A. T. lui-même est rempli de textes semblables. Mais l'originalité de cette première partie de l'oraison dominicale n'est pas dans les mots ; elle est dans le sentiment filial qui s'exprime ici au moyen de ces termes déjà connus. — Le *nom de Dieu* désigne la révélation de l'être divin dans le cœur de la créature, le reflet, du caractère de Dieu dans la conscience des hommes. Voilà pourquoi ce nom n'existe parfait que dans un seul être, celui qui est lui-même l'image adéquate de Dieu, et qui seul le connaît parfaitement. Aussi Dieu dit-il de lui [Ex.23.21](#) : « *Mon nom est en lui.* » Et voilà pourquoi ce nom peut et doit devenir plus saint qu'il ne l'est : être rendu saint — c'est le sens du mot *sanctifié* — dans tous les êtres, qui ne connaissent en-

core Dieu qu'imparfaitement. Que de notions indignes de Dieu et de son caractère Jésus ne voyait-il pas encore régner parmi les hommes ! Il veut que ses disciples lui demandent d'affirmer son caractère saint dans chaque conscience humaine, afin que toute idolâtrie, grossière ou subtile, aussi bien que tout pharisaïsme formaliste, tombe à jamais, et que tout homme s'écrie avec les séraphins, dans le saisissement de l'adoration : *Saint, saint, saint* (Esaïe ch. 6) !

Une fois que la connaissance du Dieu saint resplendit au fond des cœurs, le règne de Dieu peut s'y établir. Car Dieu n'a besoin que d'être bien connu pour régner. Le terme de *règne de Dieu* désigne l'ordre de choses nouveau, fondé historiquement par le Christ et qui se développe ici-bas par la foi en lui jusqu'à ce que toute volonté soit soumise librement à celle de Dieu, et que de cette conformité de volonté résulte l'état extérieur et social qui réalisera la destination de l'humanité dans le plan divin. L'aoriste ἐλθέτω, *vienne*, comprend toute la série des faits historiques, qui amèneront cet état de choses. Cet impératif est le plus profond soupir de l'enfant de Dieu ; il exprime en même temps la certitude de l'exaucement.

La troisième demande : « *Que ta volonté...* », qui se lit dans le T. R. d'après plusieurs Mss., est certainement une importation de Matthieu, il n'est pas possible de découvrir un motif pour lequel tant de Mss. l'auraient retranchée dans Luc seul. Chez Matthieu, elle formule si bien l'état de choses qui résultera de l'établissement du règne de Dieu dans l'humanité, qu'il n'y a pas lieu de douter qu'elle n'appartienne à l'oraison dominicale, telle que Jésus l'a prononcée. Dans un passage de *Tertullien*, cette demande est placée entre les deux précédentes, ce qui peut provenir soit de ce qu'elle a été diversement interpolée dans Luc, soit de ce que, en vertu du sens eschatologique que l'on donnait au terme de *règne de Dieu*, on croyait devoir terminer la première partie de la prière par la demande qui se rapportait à cet état final.

Verset 3. De la cause de Dieu, l'adorateur passe aux besoins de la *famille*

de Dieu sur la terre : « Et, pour que nous puissions travailler nous-mêmes à cette œuvre divine dont nous te demandons le progrès, *donne-nous... , pardonne-nous... , etc.* » — Pour servir Dieu, avant tout il faut vivre. Les Pères ont en général compris le terme de *pain* dans un sens spirituel : *le pain de vie* (Jean ch. 6). Mais le sens littéral nous paraît ressortir avec évidence de la nature très générale de ce formulaire, qui exige au moins une demande relative à l'entretien de la vie présente. Jésus, qui vivait avec ses apôtres des dons journaliers de son Père, comprenait par expérience, mieux peut-être que bien des théologiens, le besoin que ses disciples éprouveraient d'une telle prière. Aucun indigent n'hésitera sur le sens à donner à cette demande. — Le mot ἐπιούσιος est étranger au grec profane et sacré. Il paraît, dit *Origène*, avoir été formé par les évangélistes. On peut le faire dériver de ἐπειμι, *être imminent*, d'où le participe ἡ ἐπιούσα (ἡμέρα), *le jour qui vient* (Prov.27.1 ; Actes.7.26, et ailleurs). Il faudrait traduire, dans ce sens : « Donne-nous chaque jour *le pain* du temps ou du jour *qui vient*. » C'était certainement le sens que donnait à ce mot l'évangile des Hébreux, où il était rendu, au rapport de *Jérôme*, par מחר לחם, *le pain de demain*. Parlant du même sens grammatical d'ἐπιούσιος ; *Athanase* l'explique : « Le pain du siècle à venir. » Mais ces deux sens sont alambiqués, le second surtout. Le premier n'est guères compatible avec Matth.6.34 : « Ne vous inquiétez pas du lendemain ; le lendemain aura soin de ce qui le regarde. » Comp. Ex.16.19 et suiv. Il vaut donc mieux envisager ἐπιούσιος, comme un composé du substantif οὐσία, *essence, existence, biens*. Sans doute ἐπί perd ordinairement son *l* quand il est composé avec un mot commençant par une voyelle. Mais il y a de nombreuses exceptions à cette règle. Ainsi, ἐπιεικής, ἐπίουρος (Homère), ἐπιорχεῖν, ἐπιετής (Polybe). Et dans ce cas-ci, l'irrégularité est motivée par l'opposition tacite qui existe entre ce composé et un autre analogue, περιούσιος, *superflu*. Le sens est : « Donne-nous chaque jour le pain qu'il faut pour l'existence. » Cette expression répond très exactement à celle de Proverbes.30.8 : לחם מן חקִי qu'on traduit par : « le pain de mon ordinaire, » et qui signifie littéralement : « le pain de ma ration ; » dans cette



expression le terme  $\sigma\tau\alpha\tau\upsilon\tau\omicron\mu$ , *statutum*, est tacitement opposé au superflu, τὸ περιούσιον, qui est l'aspiration naturelle du cœur humain. C'est cette expression biblique dont Jésus s'est probablement servi en araméen, et elle explique fort bien la nôtre. De ce fait remarquable que les deux évangélistes emploient une même expression grecque, d'ailleurs inusitée, on a conclu à la dépendance de l'un des évangélistes par rapport à l'autre ou à celle de tous deux par rapport à un document grec commun. Mais les différences très considérables que nous observons entre les deux rédactions de ce formulaire de prière, chez Luc et Matthieu, renferment précisément la réfutation la plus décisive de ces deux hypothèses. Nul écrivain chrétien ne se serait permis d'apporter volontairement et arbitrairement de pareilles modifications à un modèle de prière annoncé par Jésus en ces termes : « *Quand vous priez, dites...* » Les différences sont donc ici involontaires. Il faut par conséquent admettre que ce terme grec commun a été choisi, pour rendre l'expression araméenne dont Jésus s'était servi, au moment où la tradition orale primitive a été reproduite en grec pour les nombreux Juifs, parlant cette langue, qui habitaient Jérusalem et la Palestine (Act.6.1 et suiv.). Cette traduction, une fois fixée dans la tradition orale, a passé de là dans nos rédactions évangéliques. — Au lieu de « *chaque jour*, » Matthieu dit :  $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$ , *aujourd'hui*. Le terme de Luc, par son sens plus général et plus abstrait, répond peut-être moins bien que celui de Matthieu au sentiment de la supplication réelle et actuelle. De plus, Luc emploie le présent  $\delta\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$ , qui est en relation avec le mot *chaque jour*, car il désigne l'acte permanent : « *Donne-nous constamment le pain de chaque jour.* » L'aoriste  $\delta\acute{\omicron}\varsigma$ , de Matthieu, d'autre part, convient au mot *aujourd'hui* ; il désigne l'acte unique et momentané, et doit sans cloute aussi être préféré. — Quelle réduction des exigences humaines à leur *minimum*, sous les deux rapports de la qualité (le pain) et de la quantité (nécessaire à chaque jour) !

Verset 4. Le plus profond sentiment du disciple de Jésus, après celui de sa dépendance quant à l'existence terrestre, c'est celui de sa culpabi-

lité ; et la première condition pour pouvoir agir dans le sens indiqué par les premières demandes, c'est d'être déchargé de ce fardeau par le pardon. Car c'est sur le pardon que repose l'union de l'âme avec Dieu. Au lieu du terme de *péchés* (Luc), Matthieu emploie, dans le premier membre, celui de *dettes*. Tout devoir envers Dieu négligé constitue en effet une dette acquittable par une peine. Mais ce terme pourrait bien avoir été tiré de celui qui suit : *nos débiteurs*. — Dans la seconde proposition Luc dit : *Car aussi nous-mêmes* (αὐτοί)... ; Matthieu : *Comme aussi nous*... L'idée d'une imprécation contre nous-mêmes, en cas de refus de pardon de notre part, peut se trouver dans la formule de Matthieu plus facilement que dans celle de Luc. Celle-ci ne renferme pas même la notion d'une condition ; elle exprime simplement un *motif* tiré de la manière dont nous agissons nous-mêmes dans notre sphère. Il faut sans doute comprendre ce motif dans le même sens que celui du v. 18 : « *Si vous qui êtes mauvais savez donner des dons excellents à vos enfants...* » « *Tout mauvais que nous soyons, nous usons cependant nous-mêmes du droit de grâce qui nous appartient, en remettant les dettes à ceux qui nous doivent ; combien plus toi, Père, qui es la bonté même, n'useras-tu pas du tien envers nous ?* » Et c'est probablement aussi le sens dans lequel nous devons comprendre le *comme aussi* de Matthieu. La seule différence est que, ce que Luc allègue comme motif (*car aussi*), Matthieu le donne comme point de comparaison (*comme aussi*). Chez Luc le terme *quiconque nous doit* peut désigner aussi bien les débiteurs financièrement parlant, que ceux qui ont manqué à leurs devoirs moraux envers nous. — L'expression très absolue de Luc : *Nous remettons à quiconque nous doit*, suppose le croyant vivant déjà dans cette sphère de charité que Jésus vient créer sur la terre et qui a été posée en principe dans le sermon sur la montagne. — Cette demande journalière de pardon (*chaque jour*, v. 3) a fait encourir à l'oraison dominicale le déplaisir des frères de Plymouth, qui l'envisagent comme une prière formulée en vue d'un état plus juif que chrétien. Mais comp. [1Jean.1.9](#), qui s'applique certainement à des croyants : « *Si nous confessons...* » Et nous avons vu que dès ses premiers mots cette

prière suppose un cœur d'enfant de Dieu, un cœur qui a appris à mettre les intérêts de Dieu avant les siens propres. — L'absence de toute allusion au sacrifice de Jésus-Christ pour le pardon des péchés est une preuve bien frappante de l'authenticité parfaite de ce formulaire soit dans Luc, soit dans Matthieu. Si Luc en particulier y eût le moins du monde mis du sien, comment aucune expression empruntée à la dogmatique de l'épître aux Romains ne se fût-elle glissée sous sa plume ?

Au souvenir de ses fautes passées se rattache chez le chrétien le sentiment de sa faiblesse et par conséquent la crainte des fautes à venir. Il passe donc naturellement des péchés à effacer au péché à éviter. Car il sent bien que la sanctification est l'édifice à bâtir sur le fondement du pardon. Le mot *tenter* signifie : mettre à l'épreuve. Il est pris dans l'Écriture soit dans un sens favorable : mettre à l'épreuve pour amener l'homme à se décider librement entre le bien et le mal, et en ayant en vue la décision pour le bien ; c'est dans ce sens que Dieu peut tenter (Gen.22.1) ; ou bien mettre la force morale à l'épreuve en vue de la faire succomber ; c'est dans ce sens que tente Satan et que « Dieu ne peut pas tenter » (Jacq.1.13). Ce qui rend cette dernière demande difficile à comprendre, c'est que ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne paraît convenir ici, parce que si on prend le mot *tentation* dans le sens favorable, le fidèle ne peut demander à Dieu de lui épargner les épreuves nécessaires au développement de son être moral et à la manifestation de la puissance de sa foi (Jacq.1.3) ; et si l'on prend ce mot, dans le sens défavorable, il semble que ce soit faire injure à Dieu que de lui demander de ne pas accomplir envers nous un acte essentiellement diabolique. La solution de ce problème dépend de la question de savoir qui est l'auteur des tentations prévues dans cette prière. Or, il me paraît que la seconde partie de la demande, dans Matthieu : *Mais délivre-nous du malin*, ne laisse pas de doute sur ce point. L'auteur des tentations auxquelles se rapporte cette demande, n'est pas Dieu, mais Satan. L'expression : ῥῦσαι ἀπό, *arracher à*, est un terme militaire, qui désigne la délivrance d'un prisonnier

tombé ou prêt à tomber au pouvoir de l'ennemi. L'ennemi, c'est le malin, qui dresse ses pièges sur le chemin des fidèles. Ceux-ci, conscients du danger qu'ils courent, ainsi que de leur faiblesse, demandent à Dieu de ne pas les faire tomber dans les pièges qui leur seraient tendus par l'adversaire. On a donné au mot εἰσφέρειν les sens de : *exposer à*, ou de : *abandonner dans* ; ces traductions ne répondent pas à l'énergie du terme grec : *pousser dans, livrer à*. Dieu ne pousse pas au mal, sans doute, mais il nous fait tomber dans le piège en nous livrant, par le retrait de sa main, à la puissance de l'ennemi qui l'a tendu. C'est le παραδιδόναι, *livrer*, par lequel Dieu manifeste sa colère contre les païens (Rom.1.24,26-28). Et certainement Dieu peut parfois en agir ainsi envers les disciples de Jésus. C'est alors un châtiment par lequel il punit leur présomption, leur confiance en eux-mêmes, leur orgueil spirituel. Comp. le fait du reniement de saint Pierre. Pour cela il suffit à Dieu de ne plus garder ; et l'homme se trouve par cet abandon livré au pouvoir de l'ennemi (2Sam.24.1. Comp. avec 1Chron.21.1). Voilà ce que sent profondément le fidèle ; de là cette prière dont le sens me paraît être celui-ci : « Que je ne m'abandonne pas aujourd'hui à un état de contentement de moi-même ou de sécurité charnelle qui te force, pour m'humilier et me réveiller, à me livrer à l'un des pièges que le malin placera infailliblement sur mon chemin<sup>a</sup> ; » ou, comme le dit Gess (*Bibelst. über Joh. XIII-XVII*, p. 111) : « Par cette prière nous confessons que nous mériterions souvent d'être conduits en tentation et nous demandons que néanmoins il plaise à Dieu dans sa grâce de ne point nous traiter ainsi. » Il me paraît que l'emploi que Jésus fait deux fois de l'expression *entrer en tentation*, dans le récit de Gethsémané (22.40,46), est conforme au sens que nous donnons à cette demande. — Le second membre : *Mais délivre-vous...*, est, dans Luc, une interpolation tirée de Matthieu. Sans cette fin, la prière n'est pas réellement fermée comme elle doit l'être ; Matthieu est donc encore ici plus complet

<sup>a</sup>C'est ce qu'un homme pieux exprimait en ces termes, dans lesquels il paraphrasait cette demande : « Si l'occasion de pécher se trouve là, fais que le désir n'existe pas en moi ; si le désir est là, fais que l'occasion ne se présente pas. »

que Luc. — La doxologie par laquelle nous terminons l'oraison dominicale, ne se trouve dans aucun Ms. de Luc et manque dans les plus anciens documents de Matthieu. C'est un appendice dû à l'usage liturgique de ce formulaire, et qui a été ajouté dans le texte du premier évangile, le plus ordinairement employé pour la lecture publique.

Nous croyons avoir constaté : 1. Que c'est Luc qui nous a conservé de la manière la plus exacte la situation dans laquelle fut enseignée cette prière-modèle, mais que c'est Matthieu qui nous en a conservé la teneur de la manière la plus complète et la plus fidèle. Il n'y a nullement, comme le croit *Gess*, contradiction entre ces deux résultats. 2. Que les deux rédactions ne peuvent provenir ni l'une de l'autre, ni toutes deux d'un document commun. *Bleek* lui-même se voit forcé d'admettre ici une source particulière pour chaque évangéliste. On ne peut admettre comme changements volontaires ni les retranchements de Luc, ni les additions de Matthieu. *Holtzmann* pense que celles-ci proviennent du désir de Matthieu d'élever le nombre des demandes au chiffre sacré de *sept*. Mais d'abord la division en *sept* demandes est une fiction ; elle ne répond ni à la symétrie évidente des deux parties de la prière, composées chacune de *trois* demandes, ni au vrai sens de la dernière demande, qu'il faudrait, contre toute raison, partager en deux. Puis les parties que Matthieu possède seul, ont une vraisemblance interne très frappante. — On a conclu de ces différences que ce formulaire n'avait point été en usage dans le culte de la primitive Eglise. Mais si cet argument était valable, il s'appliquerait aussi à la formule d'institution de la sainte Cène ; ce qui est insoutenable. La formule de l'oraison dominicale s'était conservée primitivement, comme tout le reste de l'histoire évangélique, par le moyen de la tradition orale ; elle est ainsi restée sujette à des modifications secondaires, et celles-ci ont tout simplement passé dans les premières rédactions écrites, auxquelles ont puisé nos écrivains synoptiques. — Le plus ancien document qui té-

moigne de l'emploi de l'oraison dominicale est la *Didaché des douze apôtres* (VIII, 2). Dans cet écrit cette prière est citée assez exactement d'après Matthieu. L'auteur, conformément à son esprit judaïque, y exhorte les fidèles à la prononcer trois fois chaque jour !

2° Versets 5 à 13 : L'efficacité de la prière.

Après avoir indiqué à ses disciples les objets essentiels de leur prière, Jésus les assure de l'efficacité de cet acte. Il le prouve :

1. par un exemple, celui de l'ami indiscret (v. 5 à 8) ;
2. par l'expérience commune (v. 9 et 10) ;
3. par le caractère paternel de Dieu (v. 11 à 13).

Versets 5 à 8 : La parabole de l'ami importun.

**11.5 Et il leur dit : Si quelqu'un d'entre vous, ayant un ami, s'en va vers lui au milieu de la nuit et lui dit<sup>a</sup> : Mon ami, prête-moi trois pains ; 6 car il m'est arrivé un ami<sup>b</sup> en voyage et je n'ai rien à lui servir ; 7 et que celui-ci répondant de l'intérieur lui dise : Ne m'importune pas ; ma porte est déjà fermée et mes enfants sont avec moi au lit ; je ne puis me lever et t'en donner ;**

Cette parabole est propre à Luc. Holtzmann dit : « Tirée de  $\Lambda$  (*Logia*). » Mais pourquoi, dans ce cas, Matthieu l'aurait-il omise, lui qui, d'après ce critique, reproduit de  $\Lambda$  les versets précédents et les suivants (*Matth.7.7-11*) ? — Que l'on fasse, avec Hofmann et Keil, du v. 8 la réponse à une longue question (v. 5-7), ou que l'on envisage, avec les autres, ce v. 8 comme une principale sur laquelle s'appuient comme proposition conditionnelle et subordonnée les v. 5-7, peu importe. Il faut admettre dans les deux cas qu'avec les  $\epsilon\lambda\pi\eta$  des v. 5 et 7, il se fait un changement de construction en vertu duquel l'interrogation primitive : « Qui de vous aura un ami... ? » se transforme en se prolongeant en une proposition conditionnelle : « et qu'il lui

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 5 Mjj. lit  $\epsilon\rho\epsilon\iota$  (*et il dira*) ;  $\aleph$  B C et 12 Mjj. :  $\epsilon\lambda\pi\eta$  (*et qu'il dise*).

<sup>b</sup>T. R. avec  $\aleph$  A B L X It. Syr<sup>cur</sup> lit  $\phi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  (*un ami de moi*) ; C et 13 Mjj. omettent  $\mu\omicron\upsilon$  (*de moi*).

dise... » Le ἐρεῖ, *et il dira*, du v. 5, dans l'*Alexandrinus*, etc., est une tentative de remédier à cette incorrection, mais une tentative qui échoue en arrivant au second εἰπη, celui du v. 7. La forme interrogative convenait mieux pour commencer ; car elle prend plus directement à partie l'auditeur, mais elle ne pouvait se prolonger trop longtemps ; de là le passage à la construction nouvelle. — L'image des *trois pains* ne doit pas s'expliquer au moyen de l'allégorie ; elle est appropriée à l'ensemble du tableau. Il faut un pain pour l'étranger, un pain pour l'hôte qui doit se mettre à table avec lui, et un troisième comme réserve. L'idée exprimée par là est tout simplement celle qui est rendue au v. 8 par le : « autant qu'il en a besoin, » celle de la pleine suffisance.

**11.8 je vous déclare que, si même il ne se lève et ne lui en donne pas parce qu'il est son ami, se levant, il lui en donnera à cause de son importunité autant<sup>a</sup> qu'il en a besoin.**

Jésus écarte à dessein toute influence exercée sur l'ami ainsi prié par l'amitié qu'il pourrait avoir pour l'ami priant, afin de faire d'autant mieux ressortir la toute-puissance de la persévérance déployée par ce dernier ; comp. 18.1 et suiv. *A fortiori* n'en sera-t-il pas ainsi de Dieu, de la bonté duquel on ne saurait faire abstraction ?

Versets 9 et 10. L'expérience journalière :

**11.9 Et moi je vous dis : Demandez, et il vous sera donné ; cherchez, et vous trouverez ; heurtez, et il vous sera ouvert<sup>b</sup> ; 10 car quiconque demande, reçoit, et celui qui cherche, trouve, et à celui qui heurte, il sera ouvert<sup>c</sup>.**

Le v. 9 renferme l'application de l'exemple précédent ; toutes les images sont empruntées à cet exemple : celles de *heurter* et de *demander* et même

<sup>a</sup>T. R. avec N A B C et 4 Mjj. It. lit οσων ; D et 12 Mjj. : οσον.

<sup>b</sup>T. R. avec N A B C et 7 Mjj. lit ανοιγησεται ; D et 9 Mjj. : ανοιχθησεται.

<sup>c</sup>T. R. avec N C et 4 Mjj. lit ανοιγησεται ; A et 12 Mjj. : ανοιχθησεται ; B D Syr. : ανοιγεται (*on ouvre*).

celle de *chercher*, qui rappelle les efforts de l'ami en détresse pour trouver dans la nuit la porte de son ami et pour essayer de l'ouvrir. Ces images sont graduées de manière à faire ressortir l'énergie croissante de l'ami qui prie, en face des obstacles qui se multiplient. — Ce précepte, Jésus le tirait de son expérience personnelle (3.21-22).

Le v. 10 confirme l'exhortation v. 9 par des faits d'expérience journalière. Le futur *il sera ouvert* contraste avec les deux présents : *reçoit, trouve* ; il est employé parce que, dans ce troisième cas, ce n'est pas, comme dans les deux autres, le même individu qui accomplit les deux actes liés ensemble ; l'ouverture de la porte n'est pas le fait de celui qui heurte. Le présent ἀνοίγεται dans le *Vaticanus* est une correction. — Comment ne pas admirer ce compte-rendu de Luc si vivant dans tous ses détails, et qui, par le lien qu'il établit entre ce précepte et l'exemple de l'ami qui vient importuner son ami, fait sentir l'à-propos parfait des images employées par le Seigneur ? Chez Matthieu cette parole se trouve placée, au milieu d'une série de préceptes, à la fin du sermon sur la montagne, détachée de la parabole qui en motive les images, comme une corolle séparée de sa tige et gisant là où le vent l'a fait tomber. Comment hésiter entre ces deux narrations ?

Versets 11 à 13. Le caractère paternel de Dieu :

**11.11 Or quel<sup>a</sup> père, parmi<sup>b</sup> vous, quand son fils<sup>c</sup> lui demande un pain, lui donnera une pierre ? ou encore<sup>d</sup>, quand il lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu de poisson ? 12 ou encore<sup>e</sup>, quand il lui demande un œuf, lui donnera un scorpion ? 13 Si donc vous qui êtes<sup>f</sup> mauvais savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le**

<sup>a</sup> N D L X lisent τις ; (*quel fils demandera ?*), au lieu de τινά.

<sup>b</sup> T. R. avec E et 9 Mjj. lit υμων (*de vous*) ; N A B et 7 Mjj. It. : εζ υμων (*d'entre vous*).

<sup>c</sup> N L (qui lisent τις) omettent ο υις (*le fils*).

<sup>d</sup> Les mots αρον μη λιθον επιδωσει αυτω η και sont omis par B Sah. Or. ; peut-être tirés de Matthieu. T. R. lit ει και au lieu de η και avec quelques Mnn. seulement.

<sup>e</sup> T. R. avec A et 14 Mjj. lit η και εαν ; N B L : η και.

<sup>f</sup> T. R. avec A B G et 12 Mjj. lit υπαρχοντες ; N D et 4 Mjj. : οντες.



## Père<sup>a</sup> céleste donnera-t-il le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent !

Sans doute, il arrive quelquefois dans les relations humaines que la maxime du v. 10 ne trouve pas son application. Mais, dans une relation paternelle et filiale, telle que celle que suppose l'oraison dominicale, le succès est certain. C'est un père que prie le fidèle, et, en le priant conformément au modèle donné, il est sûr de ne lui demander que des choses qu'un tel père ne peut refuser à son enfant ou à la place desquelles il ne saurait lui en donner d'autres nuisibles ou seulement moins précieuses. La fin du morceau nous ramène ainsi au point de départ : le titre de *père* donné à Dieu et le caractère filial du disciple de Jésus. Δέ, *or*, se rapporte à *l'a fortiori* que nous venons de formuler. La leçon de quelques alex. : τίς... ὁ υἱός (ou υἱός), « *quel fils demandera à son père ?* » ferait appel au sentiment filial chez les auditeurs ; il faut évidemment y préférer la leçon τίνα... dots, « *quel père auquel son fils demandera ?* » qui fait appel au cœur des pères dans l'assemblée. — Les trois aliments énumérés par Jésus paraissent au premier coup-d'œil mis là au hasard. Mais, comme le fait remarquer M. Bovel<sup>b</sup>, des pains, des œufs durs et des poissons frits, ce sont là précisément les éléments ordinaires d'un dîner de voyageur en Orient. Matthieu omet le troisième ; Luc ne l'a certainement pas ajouté de son chef. La corrélation extérieure entre pain et pierre, poisson et serpent, œuf et scorpion, saute aux yeux. Tout est pittoresque, plein d'un à-propos exquis dans l'enseignement de Jésus, jusqu'aux plus minutieux détails. — Ἐπιδιδόναι : transmettre *de la main à la main*. Ce terme, non répété au v. 13, renferme cette idée : « *Quel père aura le courage de mettre dans la main de son fils... ?* »

La conclusion, v. 13, repose sur un nouvel *a fortiori* ; et l'argumentation est renforcée par les mots : *vous qui êtes mauvais*. La leçon ὑπάρχοντες indique plus expressément que le ὄντες (qui est tiré de Matthieu), l'état de

<sup>a</sup> N L X omettent ο devant εἰς οὐρανοῦ.

<sup>b</sup> Voir le charmant passage, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 362, 6<sup>e</sup> édition.

fait comme point de départ du raisonnement. — *Illustre testimonium de peccato originali*, dit avec raison Bengel. — La leçon des alex., qui omettent ὁ devant ἐξ οὐρανοῦ permettrait de traduire : *donnera du ciel*. Mais il n’y a pas de raison dans le contexte qui ait pu engager Luc à mettre si spécialement en relief ce régime. Ce complément *du ciel* dépend à la fois du substantif πατήρ et du verbe δώσει. Il y a comme un mélange de deux constructions : « le Père qui est du ciel » et « donnera du ciel ; » comp. Actes.10.23; 17.11-13; Hébr.13.24; et dans le grec classique Xén. *Anabas.* V, 2, 24. — Au lieu de : *le Saint-Esprit*, Matthieu dit. : *de bonnes choses*; et de Wette pense que c’est Luc qui a corrigé l’expression de Jésus dans un sens spiritualiste. Mais ce serait justement le procédé inverse de celui qu’on lui attribue dans la reproduction des béatitudes 6.20! N’est-il pas évident que Luc a puisé tout ce morceau dans une source qui lui appartient en propre et qu’il a simplement rendue telle quelle? Quant à la valeur relative des deux expressions, celle de Matthieu est plus simple, moins didactique, tandis que celle de Luc s’harmonise mieux avec la portée élevée de l’oraison dominicale qui est le point de départ du morceau. On peut donc hésiter sur la préférence à donner à l’une ou à l’autre. L’emploi du simple δώσει (au lieu d’ἐπιδώσει, v. 12) vient de ce qu’il ne s’agit plus ici d’un don à faire de la main à la main.

Ce morceau nous paraît être l’un de ceux où l’originalité et l’excellence des sources de Luc ressortent dans tout leur jour, quoique la comparaison de Matthieu soit indispensable pour rétablir dans leur teneur complète les paroles du Seigneur.

## 7. Le blasphème des pharisiens. (11.14-36)

Nous avons fait observer (voir à 6.11) le synchronisme remarquable qui existe entre les accusations provoquées en Galilée par les guérisons sabbatiques et celles que suscite vers la même époque, à Jérusalem, la guérison de l'impotent (Jean ch. 5). Il existe une corrélation semblable entre l'accusation plus grave encore de complicité avec Bézélzéboul, que l'on élève contre Jésus à l'occasion des guérisons de démoniaques, et cette injure qui lui est adressée à Jérusalem, à peu près dans le même temps, aux fêtes des Tabernacles et de la Dédicace : « *Tu es un Samaritain, tu as un démon !* » (Jean.8.48) ; « *Il a un démon et il déraisonne !* » (Jean.10.20). Matthieu (ch. 12) et Marc (ch. 3) placent cette accusation un peu plus tôt, dans le cours du ministère galiléen. Elle peut s'être répétée plus d'une fois ; et nous avons la preuve qu'il en a été ainsi, en comparant le passage [Matth.9.32-34](#).

Ce morceau comprend :

1. le récit des deux faits qui ont provoqué les deux discours suivants (v. 14-16) ;
2. le premier discours en réponse à l'accusation des pharisiens (v. 17-26) ;
3. un épisode (v. 27-28) ;
4. le second discours en réponse à la demande d'un signe céleste (v. 29-36).

1<sup>o</sup> Versets 14 à 16 : Les deux faits.

**11.14 Et il expulsait un démon qui était<sup>a</sup> muet ; et il arriva que le démon étant sorti<sup>b</sup>, le muet parla, et les foules furent dans l'étonnement. 15 Mais quelques-uns d'entre eux dirent : C'est par Bézélzéboul<sup>c</sup>, le<sup>d</sup> prince des démons, qu'il chasse les démons<sup>e</sup>. 16 Et d'autres, pour l'éprouver,**

<sup>a</sup>Les mots και αυτο ην (*et il était*) sont omis par N A B L.

<sup>b</sup>T. R. avec N B et 14 Mjj. Syr. lit εζεληθοντος (*étant sorti*) ; A C et 8 Mjj. lisent εκβληθεντος (*ayant été chassé*).

<sup>c</sup>N B : βεεζεβουλ au lieu de βεελζεβουλ.

<sup>d</sup>T. R. omet avec D et 12 Mjj. τω (*le*) devant αρχοντι (*prince*).

<sup>e</sup>A D K M X Π 40 Mjj. ajoutent ici, d'après [Marc.3.23](#), la phrase *Et lui, répondant, dit : Comment Satan peut-il chasser Satan ?*

### **demandaient de lui un signe venant du ciel.**

La forme ἦν ἐκβάλλων signifie : Il était occupé à chasser. Tout le monde l'observait, se demandant s'il réussirait ; κωφύς (*obtus*) peut indiquer la surdité ou le mutisme ; ici, d'après ce qui suit, c'est le mutisme. Mais ce mutisme était de nature psychique, résultant d'un état de possession. *Démon muet*, pour : qui rendait muet. — La guérison ayant pleinement et immédiatement réussi, chacun exprime ses impressions. Du milieu de cette foule plongée dans l'étonnement s'élèvent des voix qui formaient la plus terrible accusation. Il y a complicité entre Jésus et Satan ; celui-ci, pour l'accréditer, lui a transmis son pouvoir sur ses suppôts. D'autres, plus modérés en apparence, demandent que Jésus, pour se justifier d'un pareil soupçon, accomplisse enfin un miracle qui sorte de la sphère de ces guérisons journalières, un signe provenant évidemment du ciel, le siège de la puissance divine ; alors il sera prouvé que son pouvoir est de bonne source.

Dans Matthieu, la première fois que cette accusation si grave est énoncée ([Matt.9.32](#) et suiv.), c'est par des pharisiens et à l'occasion de la guérison d'un possédé muet, comme ici dans Luc ; la seconde fois ([12.22](#) et suiv.), c'est à la suite de la guérison d'un possédé aveugle et muet. Dans Marc ([Marc.1.22](#)), l'accusation est formulée par des scribes venus de Jérusalem ; elle n'est rattachée à aucun fait particulier ; mais elle est mentionnée à l'occasion de l'arrivée des frères de Jésus qui viennent pour le saisir parce que le bruit s'était répandu « qu'il était fou (possédé). » Il est difficile de croire qu'une même source écrite soit à la base de trois pareils récits, ou que l'un ait servi de source aux deux autres.

Verset 15. Le τινές, *quelques-uns*, doit être précisé au moyen des deux autres synoptiques. C'étaient des membres de la secte des pharisiens venus de Judée. — Le ἐν, devant le mot *Béelzébul*, peut signifier simplement en l'autorité et par la puissance de, ou bien il peut indiquer un rapport plus intime encore : dans l'union à Satan qui l'inspire et le possède lui-même. Ce nom donné à Satan se présente dans tous les documents de

Luc et dans presque tous ceux de Matthieu avec la terminaison *bul* ; c'est donc la vraie leçon. Mais il est probable que ce terme provient du nom hébreu *Baal-Zébug*, *Dieu des mouches*, divinité qui, d'après [2Rois.1](#) et suiv., était adorée à Hébron, ville des Philistins, et que l'on peut comparer au Ζεῦς Ἀπόμυιος des Grecs. L'invocation de ce Dieu devait sans doute préserver la contrée du fléau des mouches. Par mépris, les Juifs appliquèrent ce nom à Satan, tout en en modifiant la dernière syllabe de manière à lui faire signifier : *Dieu du fumier* (*Bahal-Zébul*). A cette explication donnée par *Lightfoot*, *Welstein*, *Bleek*, etc., *Meyer* et *Hofmann* préfèrent celle qui le fait provenir de Baal-Zeboul, « maître de l'habitation ; » il faudrait entendre par cette habitation le Schéol, la demeure des morts. Ce sens est peu naturel ; l'habitation devrait être mieux déterminée ; et le verbe *zabal*, dans la signification de *demeurer*, n'est pas usité en araméen (*Keil* à [Matth.10.25](#)). *Reuss* propose l'étymologie syriaque *Beël-debobo*, « maître de l'inimitié, » pour dire l'Ennemi, au sens absolu du mot. Mais la terminaison du mot Béelzébul est trop différente et le sens est peu satisfaisant.

Verset 16. L'épreuve réclamée devait sans doute, dans l'intention de ceux qui la demandaient, aboutir à la démonstration de l'impuissance de Jésus. — *Un signe du ciel* ; tel que le feu du ciel descendant à la voix d'Élie ([2Rois.1.10](#)) ou la manne accordée par le ministère de Moïse ; Esaïe offre à Achaz ([Es.7.14](#)) un signe venant soit du ciel, soit du Schéol. On réclamait ainsi de Jésus un miracle purement démonstratif, ne répondant à aucun besoin réel. C'était au fond la troisième tentation du désert ; comparez les demandes semblables [Jean.2.18](#) ; [6.30](#). Tel était le caractère qu'avait pris la notion de miracle chez les Juifs ; on en faisait une thaumaturgie.

2° Le premier discours : Versets 17 à 26. — Il se divise en deux parties : Jésus réfute cette explication blasphématoire de ses guérisons (v. 17-19) ; puis il y substitue la vraie (v. 20-26).

**11.17 Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : Tout royaume divisé contre lui-même est réduit en désert et les maisons s'écroulent**

**l'une sur l'autre. 18 Et de même, si Satan est divisé contre lui-même, comment son royaume subsistera-t-il? — puisque vous dites que c'est par Béalzéboul que je chasse les démons!**

Jésus, pour démontrer la fausseté de l'accusation intentée contre lui, commence par un appel au bon sens. — Ses accusateurs n'avaient pas osé lui exprimer à lui-même leur pensée; ils se l'étaient communiquée entre eux, mais Jésus l'avait pénétrée. Dans Luc il cite un seul exemple, celui d'un *Etat* dans lequel règne la guerre civile et que la discorde conduit à sa ruine. Le *καί* suivant ne signifie pas : *et aussi*, comme si c'était ici un second exemple, mais : *et ainsi*; la ruine des familles n'est que la conséquence de celle de l'ensemble. Autrement il devrait y avoir : « chaque maison divisée avec elle-même. » Il en est autrement, chez Marc, où la chute des *maisons* est un second exemple. Enfin Matthieu en indique un troisième, celui d'une *ville*.

Verset 18. L'empire de Satan est *aussi* (*καί*) soumis à la même loi. Or Satan ne peut vouloir provoquer sa propre ruine. Le *ὅτι*, *puisque*, dépend de la proposition sous-entendue : « Je dis cela. » Il y a de l'indignation dans cette forme. Jésus fait comprendre par là à ses interlocuteurs que, quoi qu'ils n'aient pas parlé tout haut, il a fort bien discerné leur pensée (v. 17 : *connaissant leurs pensées*). Cette forme frappante rappelle celle de [Marc.3.30](#) : « *Parce qu'ils* disaient : Il a un esprit impur. » Les deux tournures analogues s'étaient fixées dans la tradition (voir v. 24 ; [12.41](#) ; [13.18](#), comparés avec les parallèles de Marc). La forme si différente montre bien dans tous ces cas-là que l'un des évangélistes n'a pas copié l'autre. — Cependant l'on pouvait répondre à Jésus que c'était là une ruse de Satan, qui ne chassait ses suppôts que pour accréditer d'autant mieux son représentant principal en Israël, comme à la guerre on sacrifie un poste particulier pour remporter une victoire générale. Si l'on eût fait à Jésus cette objection, il n'eût pas eu de peine à répondre. La réponse résulte du v. 20.

Après avoir prouvé que l'accusation est absurde, Jésus montre qu'elle

est profondément injuste et qu'elle procède de pure malveillance :

**11.19 Et si c'est par Béalzéboul que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils ? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges.**

Nous savons, par le N. T. et par Josèphe, qu'il y avait dans ce temps de nombreux exorcistes juifs qui faisaient métier de chasser les démons pour de l'argent ; comp. *Act.19.13* : « Certains d'entre les exorcistes juifs ambulants... » et Josèphe, *Antiq.* VIII, 2, 5 : « J'ai vu un de mes compatriotes, nommé Eléazar, qui, en présence de Vespasien et de ses fils, des tribuns et d'autres militaires, a délivré des personnes possédées de démons. Voici comment il les guérissait. Approchant des narines du possédé son anneau sous le chaton duquel était renfermée l'une des racines indiquées par Salomon, il la lui faisait flairer, et faisait ainsi sortir peu à peu le démon par les narines. L'homme alors tombait à terre, et l'exorciste ordonnait au démon de ne pas rentrer en lui, tout en prononçant le nom de Salomon et les formules composées par ce sage. Voulant convaincre les assistants de la puissance qu'il exerçait et la leur rendre palpable, Eléazar plaçait aussi là une coupe ou un bassin plein d'eau et ordonnait au démon de renverser le vase, en sortant du possédé, et de fournir par là aux témoins la preuve qu'il avait réellement quitté cet homme. Cela ayant eu lieu, la science et la sagacité de Salomon furent manifestes pour chacun. » *Comp. Bell. Jud.* VII, 6, 3, où la racine magique indiquée, une espèce de *rue* (πήγανον), est appelée *Baara*, du nom de la vallée où on la recueillait, avec des peines infinies, près de la forteresse de Machéronte. Le Talmud parle aussi de ces exorcistes, qui faisaient de David, guérissant Saül par ses chants, leur patron, et de Salomon l'inventeur de leurs incantations. Il dit d'eux : « Ils prennent des racines, enfument le malade, lui font une infusion d'eau, et l'esprit s'enfuit » (*Tanch.* f. 70, 1). Ce sont là ceux que Jésus désigne par l'expression : *vos fils*. Plusieurs Pères ont pensé qu'il voulait parler de ses propres apôtres, qui opéraient des guérisons pareilles ; mais le raisonnement n'aurait eu aucune valeur vis-à-vis des Juifs ; car ils n'auraient pas

hésité à appliquer aux guérisons des disciples l'explication par laquelle ils venaient de stigmatiser celles du maître. *De Wette, Meyer, Néander*, donnent au mot *filis* le sens de *disciples*, comme dans l'expression : *filis des prophètes*. Mais rien ne prouve que ces exorcistes fissent des études dans les écoles des pharisiens. Il est plus simple d'expliquer ce terme *vos filis* dans ce sens : « Vos propres compatriotes, votre chair et votre sang, que vous ne songez point à renier, mais dont vous tirez gloire au contraire, quand ils accomplissent des œuvres de puissance analogues aux miennes. » Ces gens-là ne faisaient pas des signes dans le ciel ; et pourtant l'on ne suspectait pas leurs guérisons. Ce sont eux donc qui confondront les accusateurs de Jésus devant le tribunal divin, car ils les convaincront de partialité dans leur appréciation de faits analogues. La suite complétera la démonstration en faisant ressortir la différence totale entre ces deux classes de guérisons, différence qui prouve l'origine divine de celles de Jésus.

Après avoir montré par le bon sens et par l'exemple des exorcistes la fausseté de l'explication de ses adversaires, Jésus leur présente maintenant la vraie :

**11.20 Or, si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le règne de Dieu est donc venu à vous. 21 Lorsque l'homme fort, bien armé, garde sa maison, ses biens sont en sûreté. 22 Mais dès qu'un<sup>a</sup> plus fort que lui survenant l'a vaincu, il lui ôte son armure en laquelle il se confiait, et il distribue ses dépouilles.**

Si ce n'est pas ici l'œuvre de Satan, c'est donc celle de Dieu et la preuve manifeste que Satan a subi une défaite décisive. — *Par le doigt de Dieu*, dit Jésus : sans toutes ces simagrées et ces formules magiques par lesquelles opèrent les exorcistes. Il lui suffit, à lui, de lever le doigt pour que Satan abandonne sa victime. C'est l'emblème de la plus extrême facilité ; comp. l'expression des magiciens de Pharaon à la vue des miracles de Moïse, [Ex.8.19](#).

---

<sup>a</sup>Ν B D L Γ Cop. omettent l'article *o* (*le*), que lit T. R. avec tous les autres.



Verset 21. S'il en est ainsi, qu'ils prennent garde à eux ! Le moment est grave. Si le règne de Satan croule, c'est que celui de Dieu a surgi. Ils se sont représenté jusqu'ici ce règne venant avec fracas. Eh bien ! sans qu'ils s'en doutent, il est là ! Et c'est sur lui que leur accusation tombe comme un blasphème. Le régime ἐφ' ὑμᾶς, *sur vous*, montre que l'on ne peut pas prendre ici le mot φθάνειν dans son sens propre de devancer, mais dans celui qu'il a souvent dans le grec postérieur et dans le N. T. (Rom.9.31 ; 2Cor.10.14 ; Phil.3.16), celui d'atteindre, de parvenir à. Ce régime *sur vous* a quelque chose de menaçant : il est arrivé comme un jugement qui va vous frapper. On sent dans tout ce passage une indignation concentrée. Ce dernier mot, plein de majesté, dévoile aux adversaires toute la grandeur de ce qui se passe à cette heure et ce qu'a de tragique l'attitude qu'ils prennent envers lui, Jésus. Au lieu de *par le doigt de Dieu*, Matthieu dit : *par l'Esprit de Dieu*. Weizsäcker suppose que Luc a remplacé à dessein ce terme parce qu'il semblait placer Jésus sous la dépendance du Saint-Esprit. Weiss pense que l'expression plastique, le doigt de Dieu, est venue naturellement sous la main de Luc, comme plus conforme à ses habitudes de style. Pour moi, je crois que l'amour du style plastique existait en Jésus aussi bien que chez Luc, et que la forme abstraite de Matthieu ne mérite point la préférence (voir Bleek). — Marc omet les v. 19 et 20. L'eût-il fait, s'il eût eu sous les yeux le même document que les autres ?

Versets 21 et 22 confirment par une image pleine de grandeur la pensée exprimée au v. 20. La propriété de Satan (les possédés) est en ce moment livrée au pillage (les guérisons de possédés) ; qu'est-ce que cela prouve, sinon que le propriétaire lui-même a été vaincu par un adversaire plus fort que lui ? Autrement il ne se laisserait pas ainsi dépouiller. Cette image de deux héros, dont l'un se tient bien armé sur le seuil de son château prêt à le défendre, dont l'autre survient tout à coup, abat le premier et partage aux siens tout, le butin de l'ennemi, est tirée d'[Esaïe.49.24-25](#) ; le prophète l'applique à Jéhova arrachant son peuple aux mains de l'opresseur païen. Il

y a contraste entre les deux conjonctions ὅταν, *quand, tant que*, et ἐπὶ δὲ, *mais, dès que*; la première convient au long état de sécurité dont a joui le premier propriétaire avec sa propriété en sûreté derrière lui (ἐν εἰρήνῃ); la seconde, à l'arrivée soudaine du héros vainqueur. Λύθη, proprement la cour fermée devant la maison, ou aussi la cour en dedans de la maison (22.55), désigne ici, comme souvent (Matth.26.3, et dans le grec profane), la maison elle-même, le palais. Matthieu et Marc emploient le mot οἰκία. — Le ὅ devant ἰσχυρότερος doit être supprimé. « *Un plus fort, » non : le plus fort. L'armure* est l'emblème des puissants moyens d'action dont dispose Satan pour s'emparer de l'âme et même du corps des hommes. Le terme διαδιδόναι, *distribuer*, qui est emprunté à la répartition du butin que fait un général entre ses soldats, fait-il allusion au pouvoir donné par Jésus à ses disciples de guérir les possédés ? Il y a une majesté vraiment épique dans le tableau des deux adversaires et nous ne connaissons pas de parole de Jésus qui exprime d'une manière aussi saisissante le sentiment qu'il avait de la sublimité de sa position et de la grandeur de son œuvre. — La plupart des modernes, Meyer, Keim, Weizsäcker, Weiss, voient avec raison dans cette victoire en combat singulier qu'a remportée Jésus sur Satan, une allusion au récit de la tentation. C'est en effet cette victoire initiale qui a posé le fondement de toutes les victoires subséquentes de Jésus.

Les versets suivants font sentir la différence radicale qui existe entre ces guérisons accomplies par Jésus et celles qu'opèrent les exorcistes juifs; ils appuient ainsi le raisonnement des v. 17 et 18.

**11.23 Celui qui n'est pas avec moi, est contre moi, et celui qui n'assemble pas avec moi, disperse. 24 Lorsque l'esprit impur est sorti d'un homme, il parcourt les lieux arides, cherchant du repos; et n'en trouvant<sup>a</sup> pas, il dit : Je retournerai dans la maison d'où je suis sorti. 25 Et,**

<sup>a</sup>E et 5 Mjj. lisent εὐρισχόν au lieu d'εὐρισχών.

étant venu<sup>a</sup>, il la trouve<sup>b</sup> balayée et ornée. 26 Alors il s'en va et prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui; et étant entrés<sup>c</sup> ils y demeurent, et le dernier état de cet homme devient pire que le premier.

La relation entre le v. 23 et les versets précédents et suivants a été trouvée par *de Wette* et *Bleek* si obscure qu'ils ont renoncé à l'expliquer. *Meyer*, *Weiss* et d'autres appliquent ces mots aux pharisiens qui n'étant pas avec Jésus sont forcément contre lui et en viennent ainsi à le calomnier indignement et à tout faire pour détruire son influence sur le peuple. *Schanz* pense que Jésus veut faire comprendre à ses auditeurs en général la nécessité de prendre parti pour ou contre lui. Après que le diable a été vaincu par lui, la neutralité n'est plus possible. D'après *Hofmann* également, Jésus veut engager ses auditeurs à s'unir à lui dans la lutte contre Satan, parce qu'autrement ils ne pourraient que travailler pour cet ennemi et être enveloppés dans sa défaite. L'explication de *Meyer* et *Weiss* ne me paraît pas admissible, parce que l'expression : « ne pas être avec Jésus, » est beaucoup trop faible pour caractériser la conduite actuelle de ses calomniateurs ; ils sont ouvertement *contre* lui. Celle de *Schanz* et *Hofmann* n'est pas fautive sans doute, mais ce qui lui manque, c'est de s'adapter plus strictement au contexte. Jésus n'abandonne point l'idée de l'imputation odieuse dont il vient d'être l'objet. Sa pensée est celle-ci : La lutte avec Satan est si peu une feinte, comme le supposait l'accusation du v. 15, elle est tellement une guerre sérieuse, même un combat à outrance, que ceux qui semblent combattre avec lui contre l'ennemi commun, comme les exorcistes juifs (v. 19), aussi longtemps qu'ils ne s'unissent pas à lui dans leur œuvre, travaillent contre lui et pour Satan. C'est ce que va prouver le tableau suivant, v. 24 et suiv. — Les expressions *rassembler* et *dissiper* pourraient s'appliquer à une récolte : rassembler le froment ou le disperser. Mais dans le contexte

<sup>a</sup>T. R. avec  $\aleph$  A B et 8 Mjj. : ἐλθόν; les autres : ἐλθών.

<sup>b</sup>B G L R  $\Gamma$  lisent σχολάζοντα (*vacante*), devant σεσαρωμένον (*balayée*); tiré de Matthieu.

<sup>c</sup>E et 6 Mjj. : ἐλθόντα (*étant venus*), au lieu d'εἰσελθόντα (*étant entrés*), que lit T. R. avec tous les autres.

il vaut mieux les appliquer à un troupeau ([Jean.10.13-16](#); [11.52](#)), ou à une armée. Au lieu de travailler à rassembler Israël en le ramenant à Dieu, les exorcistes le livrent à des influences malfaisantes qui l'éloignent de Dieu et dont le règne de Satan profite seul.

Versets 25 et 26. Ces deux versets sont une espèce d'apologue destiné à montrer les résultats pernicieux de ces guérisons apparentes opérées en dehors de l'action de Jésus. L'exorciste a exercé son art et déployé sa magie. L'esprit impur a lâché sa proie, évacué sa demeure qu'on lui a momentanément rendue intolérable. Mais il manque deux choses à cette guérison pour qu'elle soit stable. D'abord l'ennemi n'a pas été vaincu, lié ; il n'a été qu'expulsé et il reste ainsi libre de courir le monde, et par conséquent, de revenir quand il lui plaira. Le second inconvénient, c'est que le démon chassé n'a pas été remplacé par un nouvel hôte, que la maison est restée vide ; l'Esprit de Dieu n'a pas remplacé la puissance diabolique qui s'est momentanément éloignée. Jésus ne se contente pas d'expulser l'ennemi, en le laissant libre ; il le renvoie dans sa prison, l'abîme ([8.31](#) ; [4.34](#)). C'est ce que ne sauraient faire les exorcistes. Puis il ramène à Dieu l'âme affranchie et remplace la présence de l'esprit impur par celle de l'Esprit saint, ce qui est encore bien plus hors du pouvoir des exorcistes. Il suit de là que, tandis que l'œuvre de ceux-ci laisse toujours la porte ouverte à une rechute, et à une rechute plus grave encore que l'état précédent, celle de Jésus met réellement fin à la possession et opère une guérison radicale. Nous pouvons à ce point de vue nous rendre compte des détails si frappants de cette espèce de parabole. Chaque trait de la description de ces prétendues guérisons déborde d'ironie. L'esprit chassé s'en va *par des lieux arides*. Cette expression étrange était probablement empruntée aux formules d'exorcisme. On renvoyait l'esprit au désert, séjour présumé des mauvais esprits ([Tobie.8.3](#) ; [Baruch.4.35](#)) ; comp. aussi ce qui est dit de l'envoi du bouc maudit au désert *pour Azazel*, le prince des démons ([Lév.16.10](#)). — L'esprit malfaisant, après avoir quelque temps rôdé, se prend à regretter son ancien domicile ; il se

demande s'il ne lui conviendrait pas d'y rentrer. Il est si sûr de n'avoir pour cela qu'à vouloir, qu'il s'écrie avec une gaieté sarcastique : Je retournerai dans *ma maison* ! Au fond, il sait fort bien qu'il n'a point cessé d'en être le maître, puisqu'il n'a point été remplacé par un nouveau propriétaire. Il se décide à faire une reconnaissance. Le résultat de l'enquête est favorable : la maison est disponible (σχολλάζοντα, Matthieu). Il y a mieux encore : l'exorciste a si bien travaillé, que la maison a repris un air de propreté, d'ordre et de confort tout à fait réjouissant, depuis le départ du démon. Le besoin de détruire et de bouleverser trouvera donc de nouveau de quoi se satisfaire. Jésus veut décrire par là la restauration de l'être mental et physique du possédé, à la suite de sa prétendue guérison, restauration qui promet au démon un plaisir de plus. Mais il ne veut pas en jouir seul. Cette fois, en effet, l'œuvre de dévastation doit être complète. Et puis, c'est une fête ; il faut des amis. Il invite donc sept esprits pires que lui. Ceux-ci ne se font pas prier, et la bande joyeuse rentre en tumulte dans cette habitation si bien préparée. Cette fois-ci on peut être sur qu'il ne manquera rien à la désorganisation physique et psychique du malheureux. C'est dans cet état de rechute désespérée que Jésus avait rencontré le possédé de Guersa (8.29) et Marie-Madeleine (8.2). De là ces expressions de *légion* et de *sept démons* qui indiquent un état résultant d'une ou plusieurs rechutes. Jésus renvoie ainsi aux exorcistes, prônés par ses adversaires, le reproche de complicité avec Satan et de lutte contre Dieu. Toutes ces images devaient être aisément comprises dans un milieu où de pareils faits étaient communs ; faut-il s'étonner de l'exclamation enthousiaste de cette femme (v. 27) qui se fait spontanément l'organe des sentiments du peuple ?

Il est manifeste que Matthieu (Matth.12.43 et suiv.) donne à ce tableau un tout autre sens. Il y voit une parabole représentant l'histoire du peuple juif, en ce sens, d'après *Hofmann*, que le malade guéri qui retombe est Israël, délivré par l'élection dont il a été l'objet et la révélation qu'il a reçue,

mais maintenant s'endurcissant et rejetant le salut apporté par Christ, tombant ainsi dans un état pire que celui dont Dieu l'avait tiré ; ou bien, selon *Stier*, en ce sens qu'après avoir été guéri de l'idolâtrie par la captivité de Babylone, Israël est tombé dans un état pire encore par son orgueil pharisaïque ; ou bien, d'après *Keil*, en ce sens que la guérison tentée sur Israël par toute son histoire aboutit au rejet du Messie qui consomme sa perdition ; ou enfin, selon *Weiss*, dans ce sens que le peuple, après avoir subi un changement favorable par le ministère de Jean-Baptiste et les commencements de celui de Jésus, retombait maintenant, par son opposition à Jésus, dans un état pire qu'auparavant et dont le terme ne pouvait être que le meurtre du Messie. — Quant à moi, je ne puis croire que cette application au peuple, sous l'une ou l'autre de ces formes, soit la pensée primitive du tableau. L'application des phénomènes de possession à l'histoire du peuple d'Israël est peu naturelle ; et, à supposer que l'épisode de la femme (v. 27-28) ait immédiatement suivi, il n'y aurait rien dans cet ordre d'idées qui eût été propre à exciter son enthousiasme.

3<sup>o</sup> Versets 27 et 28 : L'incident.

**11.27 Et il arriva, comme il disait ces choses, qu'une femme de la foule, élevant la voix, lui dit : Bienheureux le sein qui t'a porté et les mamelles qui t'ont allaité! 28 Mais Jésus dit : Bienheureux plutôt<sup>a</sup> ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la<sup>b</sup> gardent.**

Cette femme avait-elle fait en sa personne ou dans celle de l'un des siens l'expérience de ces guérisons superficielles et passagères, que Jésus vient d'opposer à celles qu'il accomplit lui-même *par le doigt de Dieu* ? En tout cas elle a immédiatement saisi ce que nous ne pouvons aujourd'hui comprendre qu'au moyen de longues explications.

Dans sa réponse, Jésus ne nie pas, n'affirme pas ; il se borne à compléter et à rectifier. La relation terrestre avec lui n'a de prix qu'autant qu'elle est

---

<sup>a</sup>T. R. avec C D et 12 Mjj. lit  $\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon\gamma\epsilon$  ;  $\aleph$  B et 3 Mjj. :  $\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$ .

<sup>b</sup>A B C et 4 Mjj. omettent  $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  (*la*).

sanctifiée par l'amour de Dieu et de sa volonté. — La particule *μενοῦν*, traduite par *plutôt*, concède une certaine vérité à ce qui vient d'être dit (*μέν*), comme conséquence des faits mentionnés (*οὔν*), tout en y opposant fortement la vérité complète et réelle : « Oui, il y a lieu de se réjouir de ma naissance ; mais pour qui ? Pour quiconque se joint à moi pour travailler à l'accomplissement de la volonté divine ; pour toi-même si tu le fais, tout aussi bien que pour celle qui m'a porté et nourri. »

*Reuss* observe avec raison « que ce petit trait, d'ailleurs sans importance, porte au plus haut point le cachet de l'authenticité et de l'originalité et peut servir à prouver combien, dans la première communauté, les souvenirs traditionnels ont dû être riches et précis. » C'est ce dont nous sommes convaincu, et c'est précisément là ce qui fait que nous ne nous hâtons pas de recourir à des sources écrites communes, surtout lorsque, comme dans ce morceau si remarquable, elles nous forceraient à admettre que Luc, puisant à la même source que Matthieu, aurait entièrement détourné de son vrai sens un passage tel que celui de nos v. 24 et 25.

4<sup>o</sup> Versets 29 à 36 : Le second discours.

C'est ici la réponse à la demande d'un signe venant du ciel, v. 16. *Strauss* a révoqué en doute l'exactitude du récit de Luc par la raison que cette demande est bien moins malveillante que l'accusation à laquelle Jésus vient de répondre. Mais nous avons indiqué au v. 16 la relation étroite qui liait cette demande à l'accusation précédente. — Dans sa réplique, Jésus commence par annoncer le grand signe, le signe unique qui répondra en quelque manière à la demande qui lui est adressée (v. 29-32) ; puis il montre dans la seconde partie la pleine suffisance de la lumière maintenant accordée au peuple, si seulement il possédait l'organe moral apte à la percevoir (v. 33-36).

Versets 29 à 32 : L'unique signe du ciel.

**11.29 Comme le peuple se rassemblait en foule, il se mit à leur dire : Cette génération est une méchante génération<sup>a</sup> ; elle demande<sup>b</sup> un signe, et il ne lui en sera pas donné d'autre que le signe de Jonas<sup>c</sup>. 30 Car comme Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme en sera un pour cette génération.**

Pendant la scène précédente, une foule de plus en plus nombreuse était accourue ; et c'est devant elle que Jésus prononce le réquisitoire qui suit, contre l'incrédulité nationale. Dans le *πονηρά*, *méchante*, il y a une allusion à l'esprit diabolique qui avait dicté la demande d'un signe (*πειράζοντες*, v. 16), demande qui dans Matthieu n'est placée qu'à ce moment. — Le point de comparaison entre Jonas et Jésus paraît, à première vue, n'être, dans Luc, que le fait de leur prédication respective, tandis que, dans *Matthieu.12.39-40*, c'est évidemment la délivrance miraculeuse de l'un et la *résurrection* de l'autre. Beaucoup d'interprètes concluent, de cette différence que Matthieu a matérialisé cette comparaison faite par Jésus dans un sens purement moral, telle qu'elle se trouve dans Luc ; Jésus n'aurait dans ce sens fait allusion ni au séjour de Jonas dans le ventre du poisson et à sa délivrance miraculeuse, ni à sa propre résurrection. Ce serait Matthieu qui aurait introduit dans sa parole ce faux rapprochement. Ainsi pensent *Strauss, Néander, de Wette, Bleek, Schürer, Colani<sup>d</sup>, Hofmann*. Mais le *ἔσται*, *sera*, de Luc, s'oppose à cette interprétation de la parole de Jésus dans le texte de Luc lui-même. Si Jésus eût voulu parler uniquement de sa prédication, il eût certainement dit : *est*, et non *sera*. Puisqu'il fait allusion à un fait à venir, il est clair que ce fait ne peut être que celui de sa résurrection, comme le déclare Matthieu. On demande un signe du ciel ; il y en aura un, sans doute, répond Jésus, un seul ; mais ce signe céleste ne sera pas un pur miracle d'exhibition comme celui qu'on lui demande de

<sup>a</sup> N A B D et 3 Mj. It. Syr<sup>cur</sup> Cop. répètent le mot *γενεα* (*génération*), après *αυτη*, qu'omet T. R. avec tous les autres.

<sup>b</sup> N A B L Ξ : *ζητει* au lieu d'*επιζητει*.

<sup>c</sup> N B D L Ξ omettent *του προφητου* (*le prophète*), que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>d</sup> *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, etc. p. 111.



faire en ce moment de son propre chef. Ce sera un acte divin qui rentrera comme élément intégrant et indispensable dans l'œuvre de salut que Jésus vient accomplir ici-bas ; comp. Rom.4.25. C'est absolument dans le même sens que Jésus présente sa résurrection, Jean.2.19. Le sens est donc : Comme Jonas, arraché à la mort, prêcha la repentance aux Ninivites, ainsi ce sera comme ressuscité que le Fils de l'homme annoncera le salut au monde entier. Quant à la teneur de cette parole dans Matth.12.39-40, on eût difficilement mis dans la bouche de Jésus l'expression : *trois jours et trois nuits*, après que Jésus n'était resté qu'un jour et deux nuits dans le tombeau.

Cependant, si le peuple d'Israël était ce qu'il devrait être, il n'attendrait pas pour croire en Jésus un signe exceptionnel ; sa seule présence suffirait. C'est cette idée nouvelle que développe le passage suivant. Salomon n'a pas fait de miracle provenant du ciel, Jonas n'a pas accompli à Ninive un seul prodige ; il a suffi de la sagesse de l'un et de l'apparition menaçante du second pour gagner et pour émouvoir à repentance les païens, leurs contemporains.

**11.31 La reine du Midi se lèvera dans le jugement avec les hommes de cette génération et les condamnera, parce qu'elle est venue des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon ; et voici il y a ici plus que Salomon. 11.32 Les hommes de Ninive<sup>a</sup> se lèveront dans le jugement avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils se sont repentis à la prédication de Jonas ; et voici il y a ici plus que Jonas.**

Sur la reine du Midi, comp. 1Rois.10.1 et suiv. *Séba* doit avoir été une partie de l'Arabie méridionale, le Yémen d'aujourd'hui. Le mot ἐγερθηῖναι indique l'instant du réveil au grand jour de la résurrection, et le μετά signifie *avec* (en même temps que) et non pas *contre*. Elle paraîtra en face des Juifs, de telle sorte que son avidité de la vérité fasse contraste avec l'insensibilité de ceux-ci. A remarquer ici la triple gradation : une païenne et des

<sup>a</sup>T. R. avec E et 5 Mjj. Syr<sup>cur</sup> lisent ἀνδρες Νινευι ; (*les hommes de Ninive*) ; N A B et 9 Mjj. H. Syr. : ἀνδρες Νινευιται (*les Ninivites*).

Juifs ; « des extrémités de la terre » et « il y a ici » sous vos yeux ; Salomon et le Fils de l'homme !

Verset 32. Les Ninivites, eux aussi des païens, et même la nation païenne la plus hostile au règne de Dieu. — Le mot ἀναστήσονται, *ressusciteront*, indique un degré plus avancé que ἐγερθήσεται (*se réveillera*), v. 31. Ces morts se dressent, ils se tiennent là debout devant le tribunal, comme témoins à charge. Comme tout est dramatique dans la parole de Jésus ! Et quelle variété dans les moindres détails de ses tableaux ! Les deux exemples se complètent : chez la reine de Séba, l'amour de la vérité ; chez les Ninivites, la repentance du mal commis et la crainte du jugement. Matthieu place l'exemple des Ninivites le premier, et la plupart des modernes lui donnent raison : à tort, me paraît-il ; car l'ordre de Matthieu a été déterminé par la tendance à rattacher l'exemple des Ninivites au signe de Jonas, v. 30 ; mais les deux séries d'idées qui amènent ces deux paroles sont entièrement différentes. L'ordre de Luc présente une meilleure gradation morale. Il est plus grave de rester insensible au mal que l'on a commis, que de ne pas être avide de nouvelles révélations.

Et d'où provient ce manque de discernement spirituel qui caractérise en ce moment la nation juive et qui l'empêche de reconnaître une révélation divine dans l'apparition de Jésus ? Serait-ce que cette apparition n'a pas été suffisamment signalée ? Ou Israël manquerait-il d'intelligence naturelle ? Non ; la cause est ailleurs ; elle est dans l'état moral du peuple ; c'est son cœur qui est malade. Telle est la conclusion de cet admirable enseignement.

Versets 33 à 36. Conclusion :

**11.33** **Personne<sup>a</sup>, après avoir allumé une lampe, ne la met en un lieu caché<sup>b</sup> ou sous le boisseau ; mais il la place sur le chandelier, afin**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit δε après ουδεις ; omis par N B et 4 Mjj.

<sup>b</sup>T. R. avec quelques Mnn. lit κρυπτον ; tous les Mjj. : κρυπτην.

que ceux qui entrent voient la lumière<sup>a</sup>. 34 L'œil est la lampe du corps; lorsque<sup>b</sup> ton<sup>c</sup> œil est sain, tout ton corps est lumineux; mais dès qu'il est malade, ton corps est ténébreux. 35 Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. 36 Si donc tout ton corps est lumineux, n'ayant aucune partie ténébreuse, il sera lumineux tout entier comme lorsque la lampe l'illumine de son éclat<sup>d</sup>.

*Baur, Holtzmann* et d'autres estiment que ce passage est placé ici maladroitement par Luc. Chez Matthieu il se trouve au milieu du sermon sur la montagne, dans le morceau dirigé contre l'amour des richesses qui caractérisait les pharisiens (*Matt.6.21* et suiv.). Luc lui-même renferme une parole semblable à la suite de la parabole du semeur (*8.16-18*). Mais rien de tout cela ne nous empêche de rendre hommage à la parfaite exactitude de Luc quand il clôt ces deux discours apologétiques par ces paroles. Lorsque le soleil a paru sur l'horizon, aucun homme doué de la vue ne lui demande de prouver autrement que par son éclat qu'il est l'astre du jour. Celui qui est « la lumière du monde » a paru; il projette ses rayons; à tout, homme dont l'œil moral est sain, cela suffira. — Il faut lire *κρυπτήν*, une crypte, un lieu caché et obscur, et non avec le T. R., sans aucune autorité, *κρυπτόν*. S'agit-il d'un endroit caché « sous le divan » (*8.16*)? Sur le boisseau, voir à *8.16<sup>e</sup>*. *Λυχνία*, le chandelier ou porte-lampe; c'est l'emblème de la publicité donnée dès le jour du baptême à la personne, à l'enseignement et à l'œuvre de Jésus. Dès le commencement de son ministère, tout Israël a pu contempler en lui, comme dit Jean, « la plénitude de grâce et de vérité » qui distinguait le Fils unique.

Verset 34. Mais il en est de la lumière spirituelle comme de la lumière physique. Notre corps ne jouit de celle-ci que par l'intermédiaire de l'œil

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. : το φεγγος (*l'éclat*);  $\aleph$  B C D X : το φως (*la lumière*).

<sup>b</sup>T. R. avec A C et 12 Mjj. lit ici ουν (*donc*); omis dans  $\aleph$  B D L  $\Delta$ .

<sup>c</sup> $\aleph$  A B C D M lisent σου (*ton*); T. R. l'omet avec E et 12 Mjj.

<sup>d</sup>D Syr<sup>cur</sup> omettent tout ce verset.

<sup>e</sup>Voir *Félix Bovet. Voyage en Terre-Sainte*, p. 312.

qui la communique à tous les membres. Les pieds, les mains, dans leurs diverses opérations, ne voient clair que par l'œil. L'œil est donc la *lumière du corps* ; et c'est lui qui, en s'appropriant la lumière de la nature, en pénètre tout le corps. L'âme aussi a un organe duquel dépend l'assimilation de la lumière spirituelle, de la révélation divine. Ainsi, pour que la lumière qui brille en Jésus pût devenir le partage d'Israël, il faudrait que celui-ci possédât en état de santé l'organe intérieur qui y correspond ; et voilà ce qui manque ! Cet organe, c'est la καρδία, le cœur, le foyer moral d'où procède l'activité du sentiment, de la volonté, de l'intelligence, de l'imagination, de la mémoire, de toutes les facultés psychiques (Matth.6.21-22). Si ce cœur est bien disposé et veut le bien et le vrai, il s'approprie la révélation de la vérité et de la sainteté divines et communique cette lumière à toutes les facultés ; sinon il reste plongé dans la nuit et elles avec lui. L'intelligence en particulier ne fonctionne plus qu'au service du mal et à l'encontre du vrai. — Encore ici l'opposition du ὅταν et du ἐπὶ δέ ; voir à v. 21 et 22 — Ἀπλοῦς, proprement sans pli ; d'où simple ; désignant une chose qui est dans l'état originaire, sain, normal ; πονηρός au contraire, ce qui est dans un état de dépravation ; ici dans le sens de πονηρῶς ἔχειν, se porter mal.

Verset 35. A l'ouïe de cette parole, chaque auditeur n'a plus qu'à redescendre au-dedans de lui pour examiner ce qui l'empêche de discerner la lumière apparue en Jésus et d'en faire sa lumière. Τὸ φῶς τὸ σοί, l'organe subjectif pour l'aperception de la lumière ; le cœur, non le νοῦς (Meyer, Weiss, etc.). On peut être le savant le plus érudit ou le plus ingénieux des rabbins et ne pas recevoir un rayon de cette lumière qui n'entre que par l'organe d'un cœur simple et droit.

Verset 36. Cependant Jésus sent le besoin de terminer cet avertissement sévère donné au peuple par une parole encourageante à l'adresse de ses disciples, dont le cœur a perçu la lumière. Il leur fait entrevoir, en dédommagement de tout ce qu'ils ont à subir du dehors et à sacrifier au dedans, la glorieuse perspective que leur docilité ouvre devant, eux. Quand en vertu

de la parfaite limpidité de l'œil moral, l'être humain s'est imprégné tout entier de la lumière divine, il fait alors l'effet d'être lumineux lui-même, comme si un foyer de lumière extérieur projetait sur lui son éclat. Ce phénomène décrit ici par Jésus est celui qui s'était accompli en lui-même, au degré le plus éminent, dans le fait de la transfiguration. Il en sera de même des croyants quand ils seront devenus complètement, par l'union avec lui, φῶς ἐν Κυρίῳ, *lumière dans le Seigneur*, comme dit saint Paul (Eph.5.8). Ce sera la gloire résultant de la sainteté.

*Hofmann*, jugeant que les deux propositions du v. 36 forment un pléonasme inadmissible, joint la première, comme question, au v. 35 : « Vois (σχοπεῖ) si ton corps est tout entier lumière ? » Mais on sent combien cette construction est forcée. La tautologie disparaît dès que, conformément à l'ordre des mots, on met dans la première proposition l'accent sur le mot ὅλον, *tout entier*, et dans la seconde sur les mots φωτεινὸν ὡς, *lumineux comme...* Quand l'homme s'est livré *tout entier*, sans aucune réserve, à l'action de la lumière, il arrive qu'il devient lui-même intérieurement et extérieurement *lumineux comme* un homme sur lequel un foyer de lumière projette son éclat. Comp. 2Cor.3.18 ; Rom.8.29.

Ainsi, d'un côté, par la résistance du cœur à la vérité divine manifestée, un obscurcissement graduel de l'âme aboutissant à la nuit totale ; de l'autre, par l'ouverture du cœur à cette vérité, une purification successive de l'être humain, qui, quand elle est arrivée à son terme, aboutit au pur éclat de la gloire. *Holtzmann* dit : « Il n'est pas possible de rattacher simplement et naturellement cette parole sur la lumière au discours sur Jonas. » Une saine exégèse nous conduit au résultat suivant. Jésus veut dire : « Je ne suis pas le complice de Béalzébul ; en moi, au contraire, le règne de Dieu est apparu au milieu de vous. Si vous possédiez un cœur plus ami de la vérité que de lui-même, vous n'auriez pas besoin d'un miracle exceptionnel pour vous le prouver. Ceux dont l'œil est sain le reconnaissent du premier coup-d'œil. Aussi tout leur être sera illuminé et transformé par

mon apparition une fois reçue dans leurs cœurs. »

## 8. Le déjeuner chez un pharisien. (11.37 à 12.12)

Conformément à la relation établie par Luc lui-même (12.1), nous réunissons en un seul tout les deux discours 11.37-54 et 12.1-12. C'est ici le point culminant de la lutte entre Jésus et le parti pharisien, en Galilée. A ce moment de violence inouïe correspondent les scènes analogues qui se sont passées en Judée à la même époque, d'après Jean ch. 8 à 10. L'arrière-plan du conflit qui va suivre, est certainement encore l'accusation odieuse réfutée dans le morceau précédent. La situation d'un repas ne serait, selon *Holtzmann*, qu'une fiction dont l'idée aurait été suggérée à Luc par les images des v. 39 et 40. N'est-il pas plus naturel de supposer que les images des v. 39 et 40 ont été suggérées à Jésus par la situation, qui était celle d'un repas ? Une grande partie des paroles qui composent, ce discours se trouvent, il est vrai, placées chez Matthieu dans une situation différente ; elles font partie du grand discours dans lequel, peu de jours avant, sa mort, Jésus dénonça aux scribes et aux pharisiens, dans le temple, la malediction divine (Matthieu ch. 23). Mais d'abord remarquons que *Holtzmann* n'a pas plus de confiance à la place qu'occupent ces paroles dans la composition de Matthieu qu'à la « scénerie » de Luc. Puis nous connaissons déjà par un trop grand nombre d'exemples le procédé d'agrégation usité dans le premier évangile, pour nous laisser ébranler par là dans notre confiance au récit de Luc. Nous rechercherons donc au fur et à mesure sans parti pris quelle est celle des deux situations à laquelle conviennent le mieux les paroles de Jésus.

Ce morceau renferme :

1. la condamnation des pharisiens (v. 37-44) ;

2. celle des scribes (v. 45-54) ;
3. les encouragements donnés aux disciples en face de l'animosité dont ils sont les objets de la part de ces adversaires (12.1-12).

1° v. 37-44 : Aux pharisiens.

Versets 37 et 38. L'occasion :

**11.37 Comme il parlait, un pharisien<sup>a</sup> lui demanda de déjeuner chez lui ; et lui, étant entré, se mit à table. 38 Mais le pharisien, voyant cela, s'étonna de ce qu'il ne s'était pas lavé avant le repas.**

Ce pharisien avait probablement entendu le discours précédent. Il avait sans doute invité Jésus avec un certain nombre de ses propres collègues (v. 45 et 53) dans une intention malveillante. C'est là ce qui explique le ton de Jésus dès le commencement de la scène suivante. — Ἄριστον désigne le repas du matin, comme δεῖπνον le repas principal de la journée. Le sens de l'expression εἰσελθῶν est celui-ci : il s'assit sans cérémonie, tel qu'il était entré, par conséquent sans s'être lavé les mains et les pieds, comme on le faisait ordinairement avant le repas (Marc.7.2-4 ; Matth.15.1-3). Les pharisiens tenaient beaucoup à cet acte de purification dont les rabbins mettent l'omission au même rang que le péché de l'impureté. Jésus, remarquant la surprise de son hôte, en prend aussitôt occasion de stigmatiser la fausse dévotion pharisaïque et de montrer la terrible responsabilité dont se chargent ces hommes qui se sont faits les conducteurs du peuple. Il ne ménage rien ; car, après ce qui vient de se passer (v. 15), la guerre est ouvertement déclarée. *Strauss, Holtzmann, Keim, etc.*, estiment que c'eût été une inconvenance de la part de Jésus de tenir dans la maison de son hôte le langage que Luc va lui prêter. *Schleiermacher* suppose, contrairement au texte, que la scène a eu lieu hors de la maison après le repas. Mais *Weiss* répond parfaitement que la conscience de sa mission constituait pour Jésus une obligation plus grave que le sentiment des devoirs sociaux. Le

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 3 Mj. lit τις ; (*un certain*) après φαριζαῖος par B L.

Seigneur signale aux pharisiens trois péchés qui gâtent aux yeux de Dieu toute leur apparente fidélité : 1° L'hypocrisie (v. 39-42) ; 2° l'esprit vaine de gloire (v. 43) ; 3° l'influence malfaisante que, par cette dévotion faussée, ils exercent sur le peuple entier (v. 44).

Versets 39 à 42. L'hypocrisie :

**11.39 Mais le Seigneur lui dit : Oui, vous pharisiens, vous nettoyez le dehors de la coupe et du plat; mais votre intérieur est plein de rapine et de méchanceté. 40 Insensés, celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans? 41 Plutôt donnez en aumône ce qui est dedans, et voici toutes choses vous seront pures. 42 Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe et de la rue et de toute espèce de légume, et vous négligez le jugement et l'amour de Dieu<sup>a</sup>. Il fallait faire ces choses-ci<sup>b</sup>, sans omettre<sup>c</sup> celles-là.**

Dieu avait, ordonné au peuple certaines lustrations, afin de cultiver chez lui le sens de la pureté morale. Et voici que les pharisiens, multipliant à plaisir les applications du rite, se croyaient dispensés par là de la purification du cœur ! Pouvait-on aller plus directement à l'encontre de la pensée divine ? Anéantir la pratique par les pratiques, le but par le moyen ! *Bleek, Meyer, Weiss*, donnent à  $\nu\tilde{\nu}$ , *maintenant*, ce sens : « Les choses en sont *maintenant* venues chez vous à ce point que vous purifiez le dehors... » Mais Jésus n'avait aucun motif d'insister sur l'idée d'un progrès qui se serait opéré dans l'hypocrisie pharisaïque. Le sens de ce  $\nu\tilde{\nu}$  me paraît plus simple : « Vous voilà bien ! Je vous prends sur le fait. » Les mots suivants : *Vous nettoyez le dehors...*, pourraient se prendre au sens spirituel : le dehors de la coupe, pour l'extérieur de la conduite ; la suite : « mais *votre intérieur* (votre cœur) est plein de... », se rattacherait aisément comme antithèse. Mais dans la situation donnée (un repas) l'expression : « purifier le de-

<sup>a</sup>B omet του θεου (*de Dieu*).

<sup>b</sup>B C et 5 Mjj. lisent δε (*mais*) après ταυτα.

<sup>c</sup>B L : παρειναι (*omettre*) au lieu d'αφειναι (*négliger*) (de Matthieu).



hors de la coupe et du plat, » se prend plus naturellement au sens propre : « Vous avez soin de présenter à vos hôtes des coupes et des plats brillants de propreté extérieure. » Seulement dans ce sens l'antithèse, dans la proposition suivante, devient difficile à comprendre à cause du pronom ὑμῶν, *votre*, car l'expression *votre intérieur* ne peut désigner que l'intérieur des pharisiens eux-mêmes et non celui de leurs ustensiles. *Bleek, Hofmann, Keil*, etc., pour échapper à cette difficulté, font dépendre ὑμῶν, non de ἔσωθεν, mais de ἀρπαγῆς et πονηρίας ; mais la position des mots s'oppose à cette construction. Il faut donc admettre que dans la première proposition Jésus confond la purification de l'extérieur de la coupe et du plat avec les procédés de purification extérieure des pharisiens, quant à leur personne. En effet, le principe de conduite était le même dans les deux cas : toujours les apparences, le dehors ! Puis, dans la seconde, il oppose à cette manière de faire le manque de tout effort sérieux pour se purifier des souillures du cœur, mais non sans faire allusion aux moyens criminels dont usaient les pharisiens pour se procurer l'argent au moyen duquel ils remplissaient leurs coupes et leurs plats. Ce dernier sens littéral est celui de [Matth.23.25](#), où il est rendu évident par l'absence du ὑμῶν — Ἀρπαγή, la *rapine*, la cupidité en acte ; πονηρία, la *perversité*, la malice intérieure qui en est la source. Jésus remonte de l'acte au principe. Il faut se rappeler ici le reproche que Jésus fait aux pharisiens, [20.47](#), de « dévorer les maisons des veuves. »

Verset 40. Le sens figuré des deux proposition du verset précédent (sans exclusion du sens littéral) est confirme par cette parole qui ne peut être prise qu'au sens moral. Le Dieu qui a fait le corps et réclame sa pureté, n'a-t-il pas fait aussi l'âme, et ne veut-il pas aussi à plus forte raison sa purification ? Un corps bien lavé ne lui rendra pas acceptable une âme souillée, pas plus qu'un plat bien poli ne rendra agréable à un convive un mets malpropre. C'est donc le dedans qui importe à l'égard de l'homme aussi bien qu'à l'égard des vases qui renferment les aliments. Ἄφρονες, *insensés* : « Ne savez-vous donc pas que *Dieu est esprit* ? » Ce principe admis

de tous devrait faire crouler le pharisaïsme. Quelques interprètes, *Luther* par exemple, ont donné de ce verset une tout autre explication : « *L'homme qui a rendu (pur) le dehors, n'a pas encore par là rendu (pur) le dedans.* » Mais ce sens de ποιεῖν est inadmissible, et le οὐχ placé en tête de la proposition, montre qu'elle est interrogative.

Verset 41. Nous avons traduit πλήν par *plutôt*. Le sens littéral, *excepté*, s'explique ainsi : « Toutes ces absurdités écartées, voici *ce qui reste* à faire. » L'expression τὰ ἔνοντα, *ce qui est dedans*, ne peut signifier que : ce qui est dans les coupes et les plats. Et c'est précisément parce que ce τὰ ἔνοντα, *ce qui est dedans*, n'est pas synonyme du τὸ ἐσωθεν, *le dedans*, dans ce qui précède, que Luc a changé l'expression ; Jésus veut dire : « L'emploi de vos biens au service de la bienfaisance serait un meilleur moyen de purifier vos repas que ce nettoyage si scrupuleux de vos coupes et de vos plats. » Καὶ ἰδοὺ : *Et voici* ; ce résultat se produirait comme par enchantement. Cette parole ne renferme aucunement l'idée du mérite des œuvres. Jésus serait-il retombé dans le pharisaïsme au moment même où il le pulvérisait ? Il oppose simplement la réalité d'un bien accompli à la vanité des observances extérieures. Il recommande ici quelque chose de semblable à ce que Jean-Baptiste conseillait aux foules 3.11 : « Si tu as deux habits, donnes-en un à celui qui n'en a pas ; ce sera le bon moyen de légitimer l'usage que tu fais de l'autre. » Il ne s'agit pas encore du salut, mais des dispositions qui y préparent.

Verset 42. Le ἀλλά, *mais*, oppose la conduite réelle des pharisiens au mode de faire que Jésus vient de décrire : « Mais bien loin de la faire, cette chose unique (πλήν), voici ce que vous faites. » — Tout Israélite devait payer la dîme de son revenu en vin, huile, froment, etc. (Lév.27.30 ; Nomb.18.21 ; Deut.14.22). Mais pour faire parade de leur exactitude à observer la loi, les pharisiens avaient étendu cette prescription aux moindres produits de leurs jardins, tels que la menthe, la rue et les légumes dont la loi n'avait pas parlé. Matthieu indique d'autres plantes, l'anet, le cumin (23.23). L'un des

deux évangélistes aurait-il jugé utile d'apporter au texte de l'autre un si puéril changement ? A ces redevances mesquines et dénuées d'importance, Jésus oppose les obligations fondamentales imposées par la loi et qu'ils négligent hardiment. Κρίσις, *le jugement*, ici : le discernement de ce qui est juste, le bon sens du cœur, qui proscrit le mal et impose la justice et l'équité (Sirach.33.34); et *l'amour* de Dieu, qui doit être l'âme de cette fidélité extérieure. Matthieu omet l'amour de Dieu et ajoute à κρίσις ; le jugement, ἔλεος et πίστις, la *miséricorde* et la *bonne foi*. — La modération et la sagesse de Jésus brillent dans les derniers mots du verset ; il ne veut nullement briser avant le temps le moule légal, pourvu qu'on ne le maintienne pas aux dépens du contenu réel de la loi.

Verset 43. La vaine gloire :

**11.43 Malheur à vous, pharisiens, parce que vous aimez les premiers sièges dans les synagogues et les salutations dans les places publiques.**

Les premiers bancs dans les synagogues étaient réservés aux docteurs. Ce reproche se retrouve plus développé 20.45-47.

Verset 44. L'influence contagieuse :

**11.44 Malheur à vous<sup>a</sup>, parce que vous êtes comme les sépulcres qu'on ne remarque point, et les hommes<sup>b</sup> qui marchent dessus l'ignorent.**

Jésus décrit ici l'influence délétère exercée sur l'esprit du peuple par le pharisaïsme ; c'est ce qu'il appelle ailleurs *le levain* des pharisiens. Il faut évidemment retrancher, d'après les alex., les mots : *scribes et pharisiens hypocrites*, du T. R., qui sont tirés de Matthieu. — D'après Nomb.19.10, le contact d'un sépulcre souillait pour huit jours, comme celui d'un cadavre. Rien donc de plus facile que de se souiller en touchant du pied un tombeau à fleur de terre, de la présence duquel on ne se doute pas. Tel est le

---

<sup>a</sup> N B C L Syr<sup>cu</sup> It<sup>pleri</sup>q omettent les mots γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταὶ (*scribes et pharisiens hypocrites*) que T. R. lit ici avec A D et 13 Mjj.

<sup>b</sup> T. R. avec N B C L M lit οἱ après ἀνθρώποι, qu'omettent A D et 12 Mjj. It. Syr.

contact des pharisiens ; on croit avoir à faire à des saints ; on se livre en toute sécurité à leur influence, et l'on se trouve infecté de leur esprit d'orgueil et d'hypocrisie, contre lequel on ne s'était point mis en garde. Dans [Matthieu.23.27](#), la même image se retrouve, mais avec une application toute différente. Un homme contemple avec satisfaction un tombeau bien bâti et blanchi, et l'admire. Mais quand il se dit : Là-dedans il n'y a que pourriture, il éprouve une impression tout opposée. Voilà ce qu'on ressent à la vue des pharisiens. — Autant il est impossible que ces deux textes soient empruntés au même document ou tirés l'un de l'autre, autant il est aisé de comprendre que dans la tradition orale l'application de l'image ait pu se faire de ces deux manières différentes.

2° Versets 45 à 54 : Aux scribes.

Une observation faite par un scribe imprime une tournure nouvelle à l'entretien. Les pharisiens étaient un parti religieux ; mais les scribes étaient une caste officielle. C'étaient *les sages*, les experts, qui découvraient dans la loi les prescriptions délicates, par exemple celle à laquelle faisait allusion le v. 42, et qui les livraient à la conscience des pieux observateurs. Ils jouaient le rôle de clergé directeur. La majorité d'entre eux paraît avoir appartenu au parti pharisien ; du moins nous n'en rencontrons que de tels dans le N. T. Mais leur position officielle leur donnait dans la théocratie une autorité supérieure à celle d'un simple parti. Ainsi s'explique l'exclamation de celui qui interrompt ici Jésus : « En parlant ainsi, tu nous outrages, *nous aussi*, les scribes, » ce qui constitue évidemment à ses yeux un délit bien plus grave que celui d'outrager les pharisiens. Dans sa réponse Jésus leur adresse, comme aux pharisiens, trois reproches ; il blâme chez eux : 1° l'intellectualisme religieux (v. 46) ; 2° le fanatisme persécuteur (v. 47-51) ; 3° l'influence pernicieuse exercée sur l'état religieux du peuple (v. 52). — Les v. 53 et 54 décrivent la fin du repas.

Versets 45 et 46. Le littéralisme :

**11.45 Un des scribes, répliquant, lui dit : Maître, en disant cela, tu nous outrages aussi. 46 Mais il lui dit : Et à vous aussi, scribes, malheur ! parce que vous chargez les hommes de fardeaux difficiles à porter, et vous-mêmes ne touchez pas de l'un de vos doigts à ces fardeaux.**

Il ne paraît pas y avoir de différence essentielle entre les termes νομικός, νομοδιδάσκαλος et γραμματεύς. Voir v. 53; et comp. v. 52 avec [Math.23.13](#). Cependant ces expressions différentes indiquent une nuance ; d'après l'étymologie, νομικός désigne l'expert, le casuiste, qui discute les cas douteux, le juriste mosaïque, comme dit *Meyer* ; νομοδιδάσκαλος le professeur qui donne des cours publics ou privés de droit mosaïque ; γραμματεύς comprend en général tous ceux qui s'occupent des Ecritures, soit pour l'enseignement théorique, soit pour l'application pratique. — Ce premier reproche est le pendant de celui que Jésus avait adressé en premier lieu aux pharisiens. Le littéralisme est le frère du formalisme. — Les scribes attitrés étaient infiniment moins respectables que le commun des pharisiens. Ces prescriptions minutieuses qu'ils découvraient dans la loi et qu'ils recommandaient au zèle des dévots, ils ne s'en souciaient guères pour eux-mêmes. Le *savoir* remplaçait pour eux le *faire*. C'est ce procédé que Jésus stigmatise au v. 46. Toucher de l'un de ses doigts est opposé à charger sur ses deux épaules. Ils ne font pas même le plus petit effort pour accomplir ces devoirs qu'ils recommandent à leurs ouailles.

Versets 47 à 51. L'orthodoxie persécutrice :

**11.47 Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et<sup>a</sup> vos pères les ont tués ; 48 vous servez donc de témoins<sup>b</sup> et vous applaudissez aux œuvres de vos pères ; car eux les ont tués, et vous, vous bâtissez<sup>c</sup>. 49 C'est pourquoi aussi la sagesse de Dieu a dit : Je**

<sup>a</sup>N C : και οι (et vos), au lieu de οι δε (mais vos).

<sup>b</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. lit μαρτυρείτε (vous témoignez), qui est tiré de Matthieu ; N B L : μαρτυρες εστε (vous êtes témoins).

<sup>c</sup>T. R. lit ici avec A C et 13 Mjj. : αυτων τα μνημεια (leurs tombeaux), mots qu'omettent tous les autres.

leur enverrai des prophètes et des apôtres, et d'entre eux ils en tueront et persécuteront, <sup>50</sup> afin que le sang de tous les prophètes, qui a été versé depuis la création du monde, soit redemandé à cette génération, <sup>51</sup> depuis le<sup>a</sup> sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, égorgé entre l'autel et le temple ; oui, je vous le dis, ce sang sera redemandé à cette génération.

La religion de tête se lie presque toujours à la haine de la piété vivante, de la religion de l'esprit, et devient ainsi aisément persécutrice. — Tous les voyageurs, *Robinson* en particulier, font mention des tombeaux remarquables, appelés tombeaux des prophètes, qui se voient, dans les environs de Jérusalem. C'était peut-être en ce temps qu'on se livrait à ces travaux ; on pensait par là réparer l'injustice des pères. Par une tournure hardie, Jésus attribue à l'acte extérieur un but opposé à son but apparent, mais conforme à son esprit réel : « Vos pères ont tué ; vous enterrez ; vous consommez leur œuvre ! » *Hofmann* comprend ce reproche dans ce sens qu'ils pensent avoir rempli leur devoir en rendant par ces constructions hommage aux prophètes morts, tout en se dispensant de faire revivre leur esprit. Ce reproche serait trop faible.

Verset 48. Avec la leçon reçue μαρτυρεῖτε, *vous témoignez*, le sens est : « En enterrant, vous rendez témoignage de la réalité du meurtre commis par vos pères. » Mais la leçon alex. μαρτυρές *vous êtes témoins*, est préférable : « Vous remplissez dans ce drame sanglant l'office de témoins, » expression qui paraît renfermer une allusion au rôle officiel des témoins dans le supplice de la lapidation ([Deut.17.7](#) ; [Act.7.58](#)). Les deux termes de (μάρτυς, *témoin*, et de συνευδοκεῖν, *approuver*, se trouvent précisément réunis, comme ici, dans le récit du martyre d'Etienne. Les alex. omettent les derniers mots du T. R. : αὐτῶν τὰ μνημεῖα, *leurs tombeaux* (v. 48). Cette leçon est d'une concision énergique. Malheureusement ces Mss. lisent, avec le T. R. αὐτούς, après ἀπέκτειναν ; or ce régime du premier verbe en fait attendre un avec le second. — Le passage parallèle dans [Matthieu.23.29-31](#) a un

---

<sup>a</sup>N B et 4 Mjj. omettent του (*le*) les deux fois.

sens assez différent : « Vous dites : Si nous eussions vécu du temps de nos pères, nous n'eussions pas participé avec eux au meurtre des prophètes ; et par là vous témoignez contre vous-mêmes que vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes. » La solidarité de sentiments entre les pères et les fils est prouvée ici, non par l'acte de bâtir les tombeaux, mais uniquement par le terme : *nos pères*. « En disant *nos pères*, vous témoignez vous-mêmes que vous êtes leurs *fils*. » Ce mot de *fils*, Jésus le prend dans le sens physique et moral tout à la fois : héritiers de leur sang, mais aussi de leur mauvais esprit. Il m'est impossible de croire que ces deux manières si différentes d'user de la même image aient pu procéder l'une de l'autre ou d'un document commun. On a pu modifier *volontairement* la forme, mais non le fond des paroles du Seigneur.

A ce reproche de tuer la vie religieuse en Israël, Jésus ajoute, dans les versets suivants, un avertissement plein de gravité.

Verset 49. Διὰ τοῦτο, à cause de cela, c'est-à-dire de cette relation entre votre esprit et celui de vos pères ; comp. [Matth.23.34](#) un *c'est pourquoi* analogue. Καί, aussi, signifie : afin que cette conformité morale éclate au grand jour dans des actes semblables aux leurs. Dieu va décréter un nouvel envoi de prophètes qui donnera à la génération actuelle l'occasion de montrer qu'elle ne vaut pas mieux que ses pères. — Qu'entend Jésus par la *sagesse de Dieu* ? Ewald, Bleek, etc., pensent que Jésus cite un livre perdu qui faisait parler ainsi la sagesse de Dieu, ou qui portait lui-même ce titre. Mais il n'y pas d'exemple de la citation d'un livre extra-canonique dans la bouche de Jésus, et le terme d'*apôtre* caractérise clairement son langage. D'ailleurs la pensée des v. 50 et 51 est trop grave et mystérieuse pour être attribuée à un autre qu'au Seigneur lui-même. Riggerbach pense que Jésus a voulu se désigner lui-même par ce terme, puisque, comme Logos, il est la sagesse de Dieu incarnée (Proverbes ch. 8) ; ainsi s'expliquerait naturellement la forme ἐγὼ ἀποστέλλω, « moi, j'envoie. » Gess pense que c'est l'évangéliste qui parle de Jésus en lui donnant ce nom ; ou bien l'on suppose que

dans la tradition orale on s'était habitué, en citant cette parole, à remplacer le mot ἐγώ, *moi*, par ce titre honorifique : la sagesse de Dieu. Mais ni dans la bouche de Jésus, ni dans celle de l'évangéliste, ni dans celle de la tradition, la substitution d'un pareil terme au nom de Jésus ou au pronom de la première personne n'est naturelle ; puis dans ce sens on attendrait le présent *dit* et non le passé *a dit*. Car il est inadmissible que Jésus cite ici une ancienne parole précédemment prononcée par lui-même (*Meyer*). *Olshausen* a supposé que Jésus voulait citer [2Chron.24.19](#). Si l'on trouve ici une citation de l'A. T., je crois qu'il faudrait plutôt penser à [Prov.1.23-26](#) où Dieu annonce une nouvelle effusion de son Esprit avant le jour de la calamité, et cela dans un livre qui porte parfois chez les Pères<sup>a</sup> le nom de Sagesse de Dieu ; mais cette proposition que j'ai faite dans mes éditions précédentes n'a pas trouvé d'accueil. Je me range donc à l'opinion de plusieurs modernes (*Hofmann, Weiss, Keil*) qui appliquent cette expression, comme [7.35](#), au plan conçu par l'intelligence divine : « Dieu dans sa sagesse a dit. »

Le pronom πρὸς αὐτούς, au lieu de πρὸς ὑμᾶς (dans Matthieu), signifie : « à ces fils qui se croient meilleurs que leurs pères. » Matthieu ayant dit ἐγώ, *moi*, devait dire aussi ὑμᾶς, *vous*. — Pour que les fils puissent montrer ce qu'ils sont, Dieu a décidé, dans son décret, de leur envoyer aussi des prophètes afin qu'ils les traitent selon leur cœur. Les *prophètes*, dont Jésus veut parler, ne sont évidemment pas ceux de l'A. T., comme le croit *Weiss*, qui pense que c'est là la raison pour laquelle Luc a placé les prophètes avant les apôtres. Le contexte exige que ce soient tous les organes inspirés de la révélation nouvelle apportée par Jésus lui-même. Le sens est : « des prophètes, plus expressément des apôtres. » Le terme de prophètes, placé avant celui d'apôtres, sert à constater leur homogénéité spirituelle avec les envoyés divins de l'ancienne alliance. Comp. [Matth.5.12](#) : « les prophètes qui ont été avant vous. » En comparant les traitements que ses auditeurs feront subir aux nouveaux envoyés avec ceux que leurs pères ont fait subir

<sup>a</sup>Clément de Rome, Irénée, Hégésippe, Mélicon.



aux anciens, on verra que les fils, malgré les beaux dehors, ne valent pas mieux que les pères. Rien n'empêche que Jésus ne pense aussi à ce qui lui sera fait à lui-même.

Verset 50. Dieu a donc décidé d'en finir avec ce peuple par un suprême châtiment. Le participe présent ἐκχυνόμενον, *coulant*, est dramatique. On voit ce sang couler jusqu'au moment où il est expié par le châtiment. — C'est une loi du gouvernement divin, qui domine le sort des sociétés comme celui des individus, que Dieu n'interrompt point par un jugement précoce un développement une fois commencé.

Tout en avertissant le pécheur, il laisse le péché mûrir, et à l'heure voulue il frappe, non pour le mal présent seulement, mais pour tout, celui qui a précédé. La solidarité du péché des pères enveloppe les descendants lorsque, pouvant changer de conduite, ces derniers persévèrent, et vont jusqu'au bout de la voie frayée par ceux-là. Il y a dans cette continuation de la part des fils un assentiment implicite par lequel ils se rendent complices et s'approprient la responsabilité du développement tout entier. Une rupture énergique avec la voie suivie eût seule pu les dégager de cette épouvantable solidarité. C'est d'après cette loi que Jésus voit s'avancer sur l'Israël qui l'entoure tout l'orage qu'ont amassé les torrents de sang innocent versés depuis l'origine de l'humanité. Comp. les deux menaces de saint Paul, qui semblent n'être que le commentaire de celle-ci, [Rom.2.3-5](#); [1Thess.2.15-16](#).

Verset 51. Jésus cite le premier et le dernier exemple des nombreux martyrs, mentionnés dans l'histoire *canonique* de l'ancienne alliance. Zacharie, fils du grand-prêtre Jojadah d'après [2Chron.24.20](#), fut lapidé dans le parvis par l'ordre du roi Joas. Comme les Chroniques étaient probablement le dernier livre du Canon juif, ce meurtre était le dernier de ceux que racontait l'A. T. et formait ainsi le pendant naturel de celui d'Abel. Jésus fait allusion à cette parole de [Genèse.4.10](#) : « La voix du sang de ton frère crie de la terre, » ainsi qu'à celle de Zacharie mourant : « *Le Seigneur le voie et*

le recherche (*jidrosch*) ! » Comp. le ἐκζητηθῆναι avec le ἐκζηθήσεται (v. 51). Si dans Matthieu Zacharie est appelé *filis de Barachie*, cela peut s'accorder avec 2Chron.24.20, en supposant que Jojadah, qui avait alors cent trente ans, était non son père, mais son grand-père, et que le nom de son père Barachie a été omis parce qu'il était mort depuis longtemps. En tout cas, s'il y avait erreur dans le premier évangile, la forme de Luc prouve qu'elle serait à la charge non de Jésus, mais de l'évangéliste. Les derniers mots ναὶ ἄγω ὑμῖν, *oui, je vous dis*, n'appartiennent plus à l'énoncé du décret divin. C'est une affirmation énergique de Jésus par laquelle il exprime son assentiment à ce décret (10.21). — Le terme *cette génération* ne peut, d'après le v. 50, être pris que dans un sens temporel. Il signifie donc, non « cette méchante race juive, » mais cette génération-ci, contemporaine de l'envoi de Jésus et des apôtres ; même sens 21.32 ; comp. Matth.10.23. Jésus affirme positivement que le jugement définitif de la nation juive frappera la génération présente. Ce sera là la réponse de Dieu au meurtre du Messie et à la persécution des nouveaux prophètes, les apôtres.

Verset 52. Le mauvais usage, du savoir biblique et théologique :

**11.52 Malheur à vous, scribes, parce que vous avez enlevé la clef de la connaissance, et vous-mêmes n'êtes pas entrés et avez empêché ceux qui entraient.**

Le despotisme spirituel, dont Jésus accuse en troisième lieu les scribes, résulte facilement de rattachement purement intellectualiste à la lettre du code. Ce dernier reproche correspond au troisième reproche que Jésus avait adressé aux pharisiens : l'influence pernicieuse exercée par eux sur l'esprit du peuple. Jésus représente la *connaissance* de Dieu et du salut (γνῶσις) sous l'image d'un sanctuaire dans lequel les scribes avaient mission d'introduire le peuple, mais dont ils ont fermé la porte et dont ils détiennent la clef. Cette *clef*, ce sont les Ecritures, dont les scribes s'étaient exclusivement réservé l'interprétation. Leurs enseignements pharisaïques, au lieu d'user de la loi comme d'un moyen de préparer le peuple au salut

en éveillant chez lui le sentiment du péché, avaient fait de l'observation de la loi elle-même le moyen du salut. Ainsi s'était formé ce désaccord profond entre la religion populaire et la révélation du salut divin qu'apportait Jésus. La notion de Dieu et de la vraie justice, tout avait été faussé en eux et par eux dans l'esprit du peuple. Voilà pourquoi Jésus échouait dans son œuvre. — Le génitif τῆς γνώσεως, *de la connaissance*, n'est pas, comme plusieurs (*Hofmann, Keil*) le pensent d'après le parallèle de Matthieu, un génitif d'apposition : la clef qui consiste dans la connaissance (et qui introduit dans le règne de Dieu). Les scribes ne possédaient point cette connaissance et par conséquent ne pouvaient ni la garder pour eux, ni la soustraire aux autres. C'est un génitif objectif : la clef qui pouvait conduire le peuple à l'intelligence du salut apporté par Christ ([Matth.16.19](#); [Apoc.1.18](#); [20.1](#)). *Comp. 1.77.* — Τοὺς εἰσερχομένους : ceux qui ne demandaient qu'à entrer.

Matthieu, dans le grand discours qu'il fait tenir à Jésus dans le temple (ch. 23), a réuni en une masse unique tout le contenu de ces deux apostrophes adressées aux pharisiens et aux scribes, et nettement distinguées dans Luc. Jésus a certainement prononcé, comme le raconte le premier évangéliste, un discours dans le temple, adressé aux scribes et aux pharisiens. Luc lui-même, [20.45-47](#), en indique le moment et en donne le sommaire. Mais, comme dans tant d'autres cas, il est manifeste que le premier évangile réunit ici en un tout beaucoup de paroles prononcées en diverses occasions. La situation toute particulière indiquée par Luc, l'interruption si frappante du scribe, la répartition pleine d'à-propos des divers reproches entre les deux classes d'adversaires, ne peuvent avoir été inventées par Luc et témoignent d'un souvenir historique réel et précis.

Versets 53 et 54. Conclusion historique :

**11.53 Et comme il sortait de là<sup>a</sup>, les scribes et les pharisiens commencèrent à le presser violemment et à le faire parler<sup>b</sup> sur plusieurs choses, 54 lui dressant des pièges<sup>c</sup> afin de surprendre dans sa bouche quelque parole<sup>d</sup>.**

Ces versets décrivent une scène de violence peut-être unique dans la vie de Jésus. — De nombreuses variantes attestent l'altération très ancienne du texte. D'après la leçon des principaux alex. : *et étant sorti de là*, cette scène a eu lieu après que Jésus avait quitté la maison du pharisien. L'omission des mots : *et cherchant*, et : *afin de l'accuser*, dans le *Vaticanus* et *L*, rend le tour de la phrase plus simple et plus vif. Le verbe ἀποστοματίζειν signifie proprement : prononcer de sa bouche ; mais quelquefois aussi, comme ici : faire articuler une chose en interrogeant.

3<sup>o</sup> 12.1-12 : Aux disciples.

Cette scène violente avait eu du retentissement au dehors ; un attroupement considérable s'était formé. Soulevée par l'animosité de ses chefs, la foule manifestait des dispositions hostiles à Jésus et à ses disciples. Jésus sent le besoin de se tourner vers les siens qui se tiennent là tout intimidés et de leur donner, à la face de tous, les encouragements que réclame la situation. Il a d'ailleurs prononcé un mot qui a dû retentir profondément dans leur cœur : *Ils en tueront et ils en persécuteront plusieurs d'entre vous*. Il comprend la nécessité de jeter dans la balance un contrepoids du côté de la foi. Ainsi s'explique l'exhortation suivante, qui a pour but de relever le courage des apôtres et de leur rendre la hardiesse du témoignage. Il faut être bien difficile, pour refuser d'admettre, comme le fait *Holtzmann*,

---

<sup>a</sup>Au lieu des mots κακειθεν εξελθοντος (*et comme il sortait de là*), qui se lisent dans *ℵ B C L Cop.*, le *T, R*. lit avec tous les autres documents : λεγοντος δε αυτου τουτα προς αυτους (*et comme il leur disait ces choses*).

<sup>b</sup>*L S V Δ* lisent αποστομιζειν (*émousser*), au lieu d'αποστοματίζειν.

<sup>c</sup>*ℵ X* omettent αυτον et *ℵ B L* και ζητουντες (*et cherchant à le surprendre*), que lit *T. R.* avec tous les autres.

<sup>d</sup>*ℵ B L* omettent les mots ινα κατηγορησωσιν αυτου (*afin de l'accuser*) que lit ici *T. R.* avec *A C D* et *13 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch</sup> et Syr<sup>cur</sup>*

la réalité d'une situation aussi simple.

Jésus encourage ses apôtres : 1° par la certitude du succès de leur cause (v. 1-3) ; 2° par l'assurance qu'il leur donne quant à leur personne (v. 4-7) ; 3° par la promesse d'une récompense magnifique, à laquelle il oppose le châtement des timides et celui des adversaires (v. 8-10) ; enfin par la certitude d'un soutien puissant (v. 11-12).

Versets 1 à 3. Premier encouragement : Le succès futur de leur ministère et la chute de leurs adversaires.

**12.1 Sur quoi le peuple s'étant assemblé par milliers, tellement qu'ils se foulaient les uns les autres, il se mit à dire à ses disciples : Avant tout, gardez-vous du levain des pharisiens, qui est l'hypocrisie. 2 Mais<sup>a</sup> il n'y a rien de caché qui ne doive être manifesté et rien de secret qui ne doive être connu ; 3 en échange, tout ce que vous avez dit dans les ténèbres sera entendu au grand jour ; et tout ce que vous avez dit à l'oreille dans la chambre sera publié sur les toits.**

Les mots ἐν ᾧ, *sur quoi*, mettent en relation étroite cette scène avec la précédente. Le rassemblement qui se forme, ainsi que celui moins considérable dont il avait été parlé 11.29, s'explique aisément dans la situation d'un voyage. Lorsque Jésus était arrivé dans une bourgade, il s'y arrêtait et bientôt toute la population accourait. Le ἤρξατο, *il se mita*, donne un caractère solennel aux paroles suivantes. Jésus s'adresse à la petite troupe de ses disciples, perdue au milieu de cette foule agitée, et lui tient, aux oreilles de tous, un langage plein de hardiesse. C'est le cri : *En avant !* avec la promesse de la victoire. On voit donc que les mots : *aux disciples*, sont la clef du discours. — Le mot πρῶτον, *avant tout*, doit être rapporté au verbe qui suit : *gardez-vous* ; comp. 9.61 ; 10.5 ; le levain pharisaïque était réellement le danger le plus sérieux qui menaçât la piété israélite (Marc.8.15 ; Matth.16.6). Luther, Bengel, Weiss et d'autres pensent qu'il faut lier πρῶτον au ἤρξα-

<sup>a</sup>T. R. avec A B C et 14 Mjj. lit. δε (*or* ou *mais*) ; omis par N et Mnn.

το λέγειν, en l'opposant au v. 15, où se trouverait le *secondement* : Jésus parla d'abord à ses disciples, puis au peuple. Mais l'enseignement de v. 15 et suiv. sur l'avarice est provoqué par la demande inattendue d'un auditeur qui réclame l'intervention de Jésus ; elle ne pouvait donc être prévue dès le commencement. De plus le *πρῶτον* ainsi compris ferait pléonasmе avec le ἤρξατο. — Par l'absence d'article devant ὑπόκρισις, ce substantif prend un sens qualificatif : un mode d'enseignement et de conduite qui n'est qu'hypocrisie. Le levain est l'emblème de tout principe énergique, bon ou mauvais, possédant une vertu d'assimilation. Cet avertissement peut avoir été prononcé plus d'une fois ; comp. [Marc.8.15](#) ; [Matth.16.6](#). *Hofmann* pense que Jésus veut par là recommander aux disciples de ne pas déguiser leur foi par hypocrisie. Mais ce serait là de la lâcheté, non de l'hypocrisie ; celle-ci consiste à déguiser le mal sous la forme du bien, et non l'inverse.

Verset 2. A la suite de l'avertissement précédent, cette sentence ne peut être qu'une menace à l'adresse de l'hypocrisie pharisaïque. Jésus annonce que le vice caché sous ces pieuses apparences sera impitoyablement démasqué ; le fond impur de cette sainteté si admirée sera tiré au grand jour, et ainsi l'autorité de ces maîtres actuels de l'opinion croulera. Le δέ, *mais*, annonce ce renversement ; il oppose cette révélation future à l'appréciation populaire actuelle.

Verset 3. Luc emploie volontiers la locution ἀντὶ ὧν, qui signifie proprement : *en échange de quoi* (soit comme récompense, soit comme punition). Elle désigne aussi parfois une simple opposition ; ainsi [Sapience.16.20](#), où *Reuss* la traduit par l'expression : *par contre*. C'est le sens dans notre passage : « L'hypocrisie des saints et des docteurs d'aujourd'hui (les pharisiens et les scribes du ch. 11) sera dévoilée, et *par contre* (ou : en retour), vous qui ne parlez maintenant que timidement et à voix basse, vous ferez entendre publiquement votre voix, de telle sorte qu'elle retentira dans le monde entier. Les Hillel et les Gamaliel rentreront dans le silence, et vous, mes pauvres disciples, vous deviendrez les docteurs d'un nouvel

ordre de choses ! » Weiss explique tout différemment. Selon lui, ce verset signifierait : « *C'est pourquoi* (ἀνθ' ὧν), comme tout sera dévoilé, prenez garde à ce que vous dites de mauvais en cachette. » Mais à quel propos Jésus mettrait-il ses disciples en garde contre les mauvaises paroles qu'ils seraient tentés de dire en cachette ? Et au lieu de κηρυχθήσεται, *sera publié*, il devrait y avoir ἀποκαλυφθήσεται, *sera dévoilé*. Du reste, lors même que Weiss et Schanz prétendent le contraire, ἀνθ' ὧν ne peut signifier et ne signifie jamais : *c'est pourquoi*. Les exemples cités ne prouvent rien. Hofmann donne à ce verset ce sens : « Il ne vous servirait de rien de ne parler qu'en cachette de ce qui fait l'objet de votre foi ; le monde entendra un jour parler tout haut de ces choses. » Mais la réserve actuelle des disciples ne peut être opposée à leur franchise future ; car l'une et l'autre sont le résultat de circonstances involontaires. D'ailleurs leur témoignage futur sera une œuvre complètement libre de leur part et ne saurait être l'objet d'une espèce de menace (« il ne vous servira de rien » de vous être tus !) — Ταμείον proprement le garde-manger ; d'où : la chambre de derrière.

Versets 4 à 7. Second encouragement : La protection divine qui leur est assurée.

**12.4 Or je vous dis, à vous mes amis : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, ne peuvent vous faire rien de plus<sup>a</sup>. 5 Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez<sup>b</sup> celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter dans la géhenne ; oui, je vous le dis, c'est lui que vous devez craindre. 6 Cinq passereaux ne se vendent-ils<sup>c</sup> pas pour deux oboles ? Et aucun d'entre eux n'est oublié devant Dieu. 7 Et même les cheveux de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc<sup>d</sup> point : vous avez plus de valeur que beaucoup de passereaux.**

A la pensée de l'avenir qui attend personnellement les disciples (11.49),

<sup>a</sup>A et 4 Mj lisent περισσον au lieu de περισσοτερον.

<sup>b</sup>N D omettent le second φοβηθητε (*craignez*).

<sup>c</sup>N B lisent πωλουνται au lieu de πωλειται.

<sup>d</sup>B L R Cop omettent ουν (*donc*).

le cœur de Jésus s'attendrit. Leur sort prévu semble les lui rendre plus chers encore. De là cette allocution pleine de tendresse : à *vous, mes amis*. Certes, Luc n'a pas inventé ce mot ; et si Matthieu, chez qui il ne se trouve pas (10.28 et suiv.), eût employé le même document que Luc, il ne l'aurait pas retranché. — *Olshausen* a eu l'étrange idée de voir dans celui qui peut jeter dans la géhenne, non Dieu, mais le diable ; comme si l'Écriture nous enseignait à craindre le diable, et non pas plutôt à lui résister en face (1Pier.5.9 ; Jacq.4.7). Satan entraîne au mal ; mais Dieu seul *jette* dans la géhenne. — Les Mss. se partagent entre les formes ἀποκτεννόντων (éolico-dorique, selon *Bleek*), ἀποκτενόντων (corruption de la précédente) et ἀποκτεινόντων (forme régulière). — Le terme de *géhenne* signifie proprement : *vallée de Hinnom* (גֵּהֶנֶם, Jos.15.8, comp. 18.16 ; 2Rois.23.10 ; Jér.7.31, etc.).

C'était une fraîche et gracieuse vallée au sud de la colline de Sion, dans laquelle se trouvaient primitivement les jardins du roi. Mais comme ce fut là que, sous les rois idolâtres, se célébra le culte de Moloch, Josias fit de ce lieu une voirie. Cette vallée devint ainsi le type, et son nom la dénomination de l'enfer. — En face de cette parole qui distingue d'une manière aussi tranchée que peut le faire le spiritualisme moderne, l'âme d'avec le corps, que penser de l'affirmation de M. *Renan*, qui prétend quelque part que Jésus ne connaissait pas la distinction exacte de ces deux éléments de notre être ! Il est clair que de cette différence de nature entre l'âme et le corps doit résulter pour chacun de ces deux éléments une différente manière de périr. L'âme, être immatériel, ne périt pas comme le corps, qui se dissout naturellement. Être moral, elle périt moralement sous le coup d'une condamnation. Le conditionnalisme n'a donc rien à faire avec ce passage.

Versets 6 et 7. Jésus ne promet pas à ses disciples qu'ils auront en tout état de cause la vie sauve. Que s'ils périssent corporellement, ce ne sera pas sans le consentement de l'Être tout-puissant qui s'appelle leur Père. Les paroles suivantes expriment, par les emblèmes les plus énergiques, l'idée d'une Providence qui s'étend aux plus petits détails de la vie humaine.



— Luc parle d'un groupe de cinq oiseaux valant ensemble deux as, ou de 35 à 45 centimes, donc 7 à 9 centimes pièce. Matthieu, qui ne parle que de deux oiseaux, en évalue le prix à un as. C'est légèrement plus cher. La raison en est-elle que cinq coûtent, proportionnellement un peu moins que quatre ? Qu'on se représente un des deux évangélistes s'amusant à faire de pareils changements au texte de l'autre ou à celui du document commun !

— L'expression : *devant Dieu*, est hébraïque ; elle signifie qu'il n'y a pas un de ces petits êtres qui ne soit individuellement présent aux regards de la toute-science divine. La connaissance de Dieu s'étend non seulement à notre personne, mais même aux parties les plus insignifiantes de notre être, à ces 140 000 cheveux dont nous perdons chaque jour quelques-uns sans y faire la moindre attention. Pas de crainte donc : vous ne tomberez pas sans que Dieu y consente ; et s'il y consent, c'est que ce sera le bien de son enfant. Le serviteur de Christ est immortel, a-t-on dit, tant que son œuvre n'est pas achevée.

Versets 8 à 10. Troisième encouragement : La récompense des disciples fidèles, opposée à la punition des lâches et à celle des adversaires.

**12.8 Or je vous dis<sup>a</sup> : Quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le confessera aussi devant les anges<sup>b</sup> de Dieu. 9 Mais celui qui me reniera devant<sup>c</sup> les hommes, sera renié devant les anges de Dieu. 10 Et quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais à celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit, il ne lui sera point pardonné.**

La profession de l'Évangile peut coûter cher aux disciples, sans doute ; mais s'ils y persévèrent, elle leur assure une récompense magnifique. Jésus glorifié leur rendra, en les déclarant *siens* devant l'assemblée céleste, le témoignage qu'ils lui auront rendu en le proclamant ici-bas *leur Seigneur*,

---

<sup>a</sup>ℵ D lisent *οτι (que)*, après *υμιν*.

<sup>b</sup>Marcion et ℵ omettent *των αγγελων (les anges)*.

<sup>c</sup>A D et 3 Mjj. lisent *εμπροσθεν (devant)*, au lieu d'*ενωπιον (sous le regard de)*.

dans le temps de son humiliation. Le gnostique *Héracléon* faisait déjà remarquer la force de la préposition ἐν avec ὁμολογεῖν. Elle exprime le repos de la foi *en* celui que l'on confesse. — Le v. 9 met les disciples en garde contre le danger du reniement. Cet avertissement n'est nullement déplacé en ce moment où ils sont entourés d'ennemis furieux. Il est à remarquer que Jésus ne dit point que lui-même *reniera* celui de qui il aura été renié, comme il a dit qu'*il confessera* celui qui l'aura confessé. Le verbe est mis au passif, comme si l'acte devait s'accomplir spontanément par le seul fait qu'il y aura eu reniement ici-bas.

Verset 10. Comme dans le verset suivant Jésus revient expressément aux disciples (ὁμᾶς, *vous*), nous devons voir ici un avertissement à l'adresse de ces adversaires de Jésus qui l'entourent. A l'occasion du péché du reniement de la part des croyants, Jésus ajoute qu'il y a un péché plus grave et un danger plus terrible que celui-là : c'est de parler mal ou injurieusement du Saint-Esprit. Jésus fait certainement allusion par cette menace redoutable à l'accusation odieuse des pharisiens qui avait précédé le repas (11.15) et à laquelle il avait répondu dans le discours 11.17-26. Attribuer à Bézélzéboul les œuvres dans lesquelles brillait, la sainteté et la puissance de l'Esprit, c'était outrager sciemment et volontairement cet Etre divin duquel procèdent toute lumière et tout bien dans l'esprit de l'homme. Pour mieux faire ressortir la grandeur de ce crime de lèse-majesté par excellence, si l'on ose ainsi dire, Jésus le met en parallèle avec un outrage commis envers sa propre personne, comme Fils de l'homme. Il appelle cet outrage une simple *parole* (λόγον) ; c'est un mot imprudent, non un *blasphème*. Prononcer une parole contre Jésus, qui se présente aux regards sous un aspect si humble, si différent de celui du Messie attendu, est une faute, mais une faute qui peut ne pas provenir uniquement de mauvais vouloir. Il pouvait en effet arriver à un Juif pieux et sincère, mais encore sous l'empire des préjugés dont l'avait imbu l'éducation pharisaïque, d'envisager Jésus comme un exalté, un insensé, un violateur du sabbat, et par conséquent

un imposteur. Un tel péché rappelle celui de cette femme qui apportait dévotement son tribut au bûcher de Huss, et à la vue de laquelle le martyr s'écriait : *Sancta simplicitas !* C'était celui du jeune Saul au temps de son incrédulité. Jésus est prêt à pardonner dans ce monde ou dans l'autre tout affront, de ce genre qui ne s'adresse qu'à sa personne. Mais l'outrage contre le bien, comme tel, et contre son vivant principe au sein de l'humanité, le Saint-Esprit, l'audace impie de mettre les œuvres de cet Esprit, sur le compte de l'esprit du mal, voilà ce qu'il appelle *blasphémer le Saint-Esprit*, et ce qu'il déclare être un péché impardonnable. L'histoire d'Israël a bien prouvé la vérité de cette menace. Ce peuple n'a pas péri pour avoir cloué le Fils de l'homme à la croix. Autrement le Vendredi-Saint eût été le jour de son jugement, et Dieu ne lui eût pas offert encore pendant quarante ans le pardon de ce rejet. C'est le rejet de la prédication apostolique, c'est la résistance obstinée à l'action de l'Esprit de la Pentecôte, qui a comblé la mesure du péché de Jérusalem. Et il en est des individus comme de cette nation-là. Le péché à jamais impardonnable, ce n'est pas le rejet de la vérité, par suite d'un malentendu, tel que celui de tant d'incrédulés, qui confondent le christianisme avec quelque forme faussée de l'Évangile, qui n'en est que la caricature. C'est la haine de la sainteté, comme telle, haine qui conduirait par exemple à attribuer l'origine de l'Évangile à l'orgueil ou à la fraude, en un mot à l'esprit du mal. Pour cela il faut étouffer résolument dans son cœur l'impression lumineuse et sainte qu'il produit sur tout cœur droit. Ce n'est pas là pécher contre Jésus personnellement ; c'est insulter au principe divin qui vit en lui. C'est la haine du bien en soi, dans sa manifestation suprême. Toutefois, comme l'observe *Hofmann*, il ne s'agit pas ici d'un acte isolé, mais de l'état d'âme dans lequel se trouvera l'homme lorsqu'il comparâtra devant Dieu. — La forme en laquelle [Matthieu.12.31-32](#) nous a conservé cette parole diffère passablement de celle de Luc ; et celle de [Marc.3.28-29](#) diffère à son tour de celle de Matthieu. Les évangélistes n'auraient pas apporté de leur chef des changements à une parole d'une telle gravité, s'ils en eussent eu le texte écrit sous les yeux. La tra-

dition orale, au contraire, a pu aisément la reproduire sous des formes un peu différentes. Quant à la place attribuée à cette déclaration par les trois synoptiques, celle que lui assignent Matthieu et Marc, aussitôt après l'accusation qui l'a provoquée, paraît préférable, quoique le lien qui la rattache chez Luc à ce qui précède ne soit pas difficile à saisir, comme nous l'avons vu. C'est une relation de gradation. Il y a quelque chose de pire que de rejeter Jésus, comme Messie ; c'est d'outrager l'Esprit saint qui se manifeste dans ses œuvres. Cette parole paraît incompatible avec l'idée du salut universel.

Après cette menace terrible, Jésus revient aux disciples. Cet Esprit que blasphèment leurs adversaires, c'est lui qui sera leur soutien. C'est ici le quatrième encouragement :

Versets 11 et 12. Le secours assuré.

**12.11 Lorsqu'ils vous feront comparaître<sup>a</sup> dans<sup>b</sup> les synagogues et devant les magistrats et les puissances, ne vous mettez point en peine<sup>c</sup> de ce que et comment vous répondrez pour votre défense, ni de ce que vous direz ; 12 car le Saint-Esprit vous enseignera à l'heure même ce qu'il faut dire.**

Le sujet sous-entendu du verbe προσφέρωσιν, *feront comparaître*, ce sont ceux qui appartiennent à la classe de ces adversaires auxquels Jésus vient d'adresser l'avertissement du v. 11. Par le ὑμᾶς, *vous*, mes disciples, Jésus oppose expressément ces deux sortes de personnes. — Ils seront nombreux et variés les tribunaux devant lesquels ils seront appelés à comparaître et à se défendre. Il y aura les συναγωγαί, les tribunaux juifs, ayant un caractère religieux ; puis les ἀρχαί, les autorités païennes, purement civiles, depuis les préfets de province jusqu'à l'empereur ; et

<sup>a</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. : προσφέρωσιν (*amèneront*) ; N B L X εἰσφέρωσιν (*feront entrer*) ; D φέρωσιν.

<sup>b</sup>N D R : εἰς au lieu de ἐπι.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. : μεριμνατε ; N B L Q R X : μεριμνησητε.

en général tout pouvoir quelconque, ἐξουσία. Qu'ils ne préparent pas de plaider ! La réponse leur sera immédiatement fournie, soit pour la forme (πῶς, *comment*), soit pour le fond (τί, *ce que*). Mais leur rôle ne se bornera pas à se défendre ; ils devront prendre l'offensive, rendre témoignage (τί εἴπητε, *ce que vous aurez à dire*) ; ainsi Pierre et Etienne devant le Sanhédrin, saint Paul devant Félix et Festus. Ils ne se sont pas bornés à défendre leur personne ; ils ont évangélisé. Dans l'accomplissement de cette double tâche, l'Esprit saint agira tellement en eux qu'ils n'auront qu'à lui prêter leur bouche pour organe. Le passage parallèle se trouve chez Matthieu dans l'instruction donnée aux Douze (Matt.10.19-20) ; il est assez différent pour qu'on reconnaisse que les deux rédactions ne peuvent provenir d'un même texte, comme le veut Weiss. Comp. une pensée analogue Jean.15.26-27. — Cette parole atteste la réalité du phénomène psychologique de l'inspiration. Jésus affirme que l'Esprit de Dieu peut réellement communiquer avec l'esprit de l'homme, de telle sorte que celui-ci ne soit plus que son interprète.

*Holtzmann* ne voit dans toutes ces paroles (12.1-12) qu'une réunion de matériaux arbitrairement liés par Luc et placés ici dans un cadre factice. Mais nous avons constaté que les matériaux de ce passage, sauf peut-être le v. 10, conviennent tous parfaitement au cadre historique dans lequel le discours est placé par Luc. Ce cadre n'est donc pas une invention de l'évangéliste.

## **9. La position de l'homme et du croyant par rapport aux biens de la terre (12.13 à 59)**

L'occasion de ce nouveau discours est fournie par un fait inattendu et sans relation avec ce qui venait de se passer. Ce morceau comprend :

1. un préambule historique (v. 13-14);
2. un discours que Jésus adresse à la *foule* sur la valeur des biens terrestres pour l'homme en général (v. 15-21);
3. un discours adressé spécialement aux *disciples* sur la position que leur fait leur foi nouvelle par rapport à ces biens (v. 22-40);
4. une application encore plus spéciale de cette vérité aux *apôtres* (41-53);
5. en terminant Jésus revient, au *peuple*, et lui donne un suprême avertissement motivé par le caractère décisif des circonstances actuelles (v. 54-59).

1° Versets 13 et 14. L'occasion.

**12.13 Et quelqu'un de la foule lui dit : Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage ; 14 mais il lui dit : O homme, qui m'a établi sur vous pour être juge<sup>a</sup> ou pour partager ?**

Le fait suivant nous a été conservé par Luc seul, qui doit l'avoir tiré d'une source particulière. Cet homme se trouvait dans la foule ; il profite d'un moment de silence pour soumettre à Jésus une affaire qui lui tient à cœur et qui probablement l'a amené près de lui. D'après le droit civil juif, le frère aîné recevait une double portion d'héritage, à la charge d'entretenir sa mère et ses sœurs non mariées. Il paraît ressortir de la parabole de l'enfant prodigue que la part des cadets leur était payée en argent. Cet homme était peut-être l'un de ces cadets qui n'était pas content de la somme à lui assignée, ou qui, après l'avoir dépensée, réclamait une certaine portion du domaine. Tout comme dans d'autres occasions semblables (femme adultère), Jésus se refuse absolument à sortir du domaine purement spirituel et à rien faire qui puisse lui donner l'air de vouloir se substituer aux autorités établies. — Qui (τίς)? Réponse : Ni Dieu, ni homme. — Le T. R. lit : δικαστήν; les alex. : κριτήν. D'après Passow, le premier terme

<sup>a</sup>T. R. avec A et 16 Mjj. lit δικαστήν; N B D L : κριτήν.

désigne le juge qui prononce selon la lettre du code ; le second, celui qui tient compte des circonstances. En tout cas, Jésus a employé deux expressions dont la première désignait celui qui prononce la sentence, la seconde (*μεριστής*, de *μερίζειν*, partager), celui qui préside à l'exécution.

Le but de Jésus dans ce voyage étant de profiter de toutes les circonstances providentielles qui pouvaient se présenter pour instruire le peuple et ses disciples, il use aussitôt de celle que lui fournit cette demande, pour rappeler aux diverses classes de ses auditeurs les vérités solennelles dont ce fait inattendu évoque en lui l'intuition.

Ici se heurtent les deux systèmes adoptés par *Holtzmann* et par *Weizsäcker*, relativement à toute cette partie de l'évangile de Luc. Tous deux admettent que Matthieu et Luc puisent les enseignements de Jésus à la source commune, les Logia Matthieu. Mais deux fragments du discours suivant sont placés chez Matthieu dans le sermon sur la montagne ([Matth.6.25-33,19-21](#)) et un troisième dans l'instruction apostolique ([Matth.10.34-36](#)) ; nous ne parlons pas de diverses paroles placées dans le grand discours eschatologique (*Matth.* ch. 24 et 25). Qui a conservé la vraie forme du document commun, le premier ou le troisième évangéliste ? *Weizsäcker* répond : le premier, d'où il résulte que la situation décrite par Luc a été inventée par lui pour loger tous ces matériaux. *Holtzmann* reconnaît au contraire la réalité du fait rapporté ici par Luc. Mais pourquoi seulement dans ce cas, et non aussi dans tant d'autres semblables ? Et comment, s'il en est ainsi, le premier évangéliste, en face d'une donnée aussi précise que celle de Luc, qui se trouvait dans le document commun, n'en a-t-il tenu aucun compte, et a-t-il pu disperser les fragments de ce discours en les intercalant dans des passages aussi hétérogènes ? Les deux procédés sont également inadmissibles ; il ne reste donc qu'à renoncer à l'idée soit d'une source commune, soit de la dépendance de l'un à l'égard de l'autre.

2<sup>o</sup> Versets 15 à 20. Au peuple ; le riche insensé.

**12.15** Et il leur dit : Voyez et gardez-vous de toute<sup>a</sup> avarice ; car tout en ayant le superflu, l'homme ne tire pas sa<sup>b</sup> vie de ses<sup>c</sup> biens ; **16** Et il leur dit une parabole en ces mots : **17** Les terres d'un homme riche avaient beaucoup rapporté. Et il réfléchissait en lui-même disant : Que ferai-je, puisque je n'ai pas de place pour amasser mes récoltes ? **18** Et il dit : Voici ce que je ferai : J'abattrai mes greniers et j'en bâtirai de plus grands, et j'y amasserai tous mes produits et mes biens ;<sup>d</sup> **19** et je dirai à mon âme : Mon âme, tu as de grands biens en réserve pour plusieurs années ; repose-toi, mange, bois, réjouis-toi !

Le  $\pi\rho\delta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ , « il leur dit, » montre que ce qui suit est adressé au peuple (*la foule*, v. 13). Ce petit détail confirme l'exactitude des données de Luc ; rien en effet ne suppose la foi chez ceux à qui est adressé l'avertissement suivant jusqu'au v. 21. On pourrait envisager les deux impératifs *voyez* et *prenez garde*, comme exprimant une seule notion : « Ayez les yeux bien ouverts sur cet ennemi, l'avarice ; » mais il faut plutôt traduire : « Voyez (cet homme) et prenez garde. » Jésus le donne en exemple au peuple assemblé. — Le terme grec que nous traduisons par *avarice*, désigne proprement, le désir d'avoir davantage, et non, comme le mot français, celui d'épargner ce que l'on a. Mais cette dernière idée est renfermée dans la première. Cette double disposition repose sur une confiance superstitieuse aux biens terrestres dont on identifie la possession avec le bonheur. Mais, pour jouir de l'argent, il y a une condition, la vie, et cette condition, l'argent ne la garantit pas. Le sens de la phrase grecque est : « Son avoir dépassât-il même de beaucoup ses besoins, il ne lui garantit pas la vie. » De là la règle donnée Hébr.13.5.  $\tau\omicron\ \pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  : le fait de posséder un surplus sur ce dont on a besoin. Il faut probablement lire  $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma$ ,

<sup>a</sup>T. R. avec E et 7 Mjj. lit  $\tau\eta\varsigma$  (*la*) ;  $\aleph$  A B D et 9 Mjj. It. Syr. :  $\pi\alpha\sigma\eta\varsigma$  (*toute*).

<sup>b</sup>T. R. avec  $\aleph$  A B et 11 Mjj. It. lit  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$  ; E et 6 Mjj. :  $\alpha\upsilon\tau\omega$  D Syr. omettent tout pronom.

<sup>c</sup> $\aleph$  A et 14 Mjj. lisent  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$  ; B et 5 Mjj. :  $\alpha\upsilon\tau\omega$ .

<sup>d</sup> $\aleph$  D Syr<sup>cr</sup> It<sup>pler</sup> omettent  $\kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \alpha\gamma\alpha\theta\alpha\ \mu\omicron\upsilon$  (*et mes biens*)



toute avarice, au lieu de τῆς, l'avarice : toute forme du désir d'avoir. La vie désigne ici simplement l'existence terrestre. On le voit clairement par l'exemple suivant.

Verset 16. Le terme *de parabole* peut désigner un exemple, aussi bien qu'une image ; l'exemple est inventé comme *image* de la vérité abstraite. — Ce riche campagnard a beau avoir une surabondance de biens suffisante pour des années ; ce *superflu* (τὸ περισσεύειν, v. 15) ne lui assure pas la vie même jusqu'au lendemain. — *Les biens* (v. 18) ne sont pas seulement les récoltes, mais aussi les maisons, les troupeaux, etc. — L'omission des mots : *et mes biens*, dans le *Sinaiticus*, provient de la confusion des deux μοῦ. — *Et je dirai à mon âme* : Quand tout ce travail de reconstruction sera achevé, alors il pourra se parler ainsi à lui-même ; rien ne troublera la jouissance de ses biens. — *L'âme* (ψυχή) siège des jouissances de nature personnelle ; c'est la partie affective de l'être humain ; il parlera à cette âme comme si elle lui appartenait (*mon âme*) ; comp. les quatre μοῦ, v. 17 et 18. Il va apprendre que son âme elle-même ne lui appartient pas.

**12.20 Mais Dieu lui dit : Insensé,<sup>a</sup> cette nuit même on te redemandera<sup>b</sup> ton âme ; et ce que tu as préparé, pour qui sera-t-il ? 21 Il en est ainsi de celui qui amasse pour lui<sup>c</sup> et qui n'est pas riche en Dieu.**

Les mots : *Dieu lui dit*, opposent le décret de Dieu au vain langage qu'il se tenait à lui-même. Le sujet sous-entendu d'ἀπαιτοῦσιν (*redemandent*, le présent de l'avenir imminent) n'est pas, comme on l'a pensé, les voleurs ou les anges. C'est le sujet indéterminé qui répond à notre *on* ; en réalité il désigne Dieu lui-même. Cette forme est fort usitée en araméen ; comp. v. 48 et 14.35. — *Cette nuit* : c'est la réponse divine à *plusieurs années*, comme le mot *redemander* à l'expression « *mon âme*. »

<sup>a</sup> N A B D et 9 Mjj. lisent ἀφρων ; K et 5 Mjj. : ἀφρον.

<sup>b</sup> B L Q : αιτουσιν (*demandera*), au lieu de απαιτουσιν (*redemandera*).

<sup>c</sup> T. R avec A et 16 Mjj. : εαυτω (*pour lui-même*) ; N B L : αυτω : (*pour lui*).

Verset 21. C'est ici l'application de la parabole. Le terme « amasser *pour soi* » est suffisamment expliqué par les quatre impératifs du v. 19. Mais le sens de l'expression : *être riche en Dieu* ou plus exactement *pour Dieu*, n'est pas aisé à préciser. Elle ne saurait désigner naturellement l'emploi des biens terrestres en vue ou au service de Dieu, ni non plus l'acquisition d'un trésor auprès de Dieu au moyen de la bienfaisance (d'après v. 33. 34). Cette expression paraît plutôt être opposée ici à l'idée de πλουτεῖν riche relativement, à ce monde, comme l'était cet homme que Dieu vient de frapper. Être riche par rapport à Dieu, c'est posséder une richesse de nature divine et que Dieu lui-même reconnaît comme telle : le royaume de Dieu et sa justice (v. 31 ; [Matth.6.33](#)).

Après avoir donné à la foule cet avertissement d'une nature toute populaire, Jésus s'adresse spécialement à ses disciples pour les instruire à cette occasion sur la question importante de leur relation avec les biens terrestres. Πρὸς τοὺς μαθητάς, dit expressément Luc, v. 22, en opposition au πρὸς αὐτοὺς, *vers eux* (le peuple), du v. 15. Et en effet il est aisé de voir que tout ce qui suit dès maintenant ne peut s'appliquer qu'à des croyants. Nous constatons donc de nouveau l'exactitude de Luc, dans ces courts préambules.

3° Versets 22 à 40. Aux disciples ; le détachement des biens terrestres.

Les croyants doivent renoncer à la poursuite des biens terrestres : 1. par un sentiment de pleine confiance en leur Père céleste, quant à leur vie présente (v. 22-34) ; 2. par la préoccupation des biens supérieurs auxquels ils aspirent uniquement, et qu'ils attendent avec le retour du Maître auquel ils se sont donnés (v. 35-40).

Versets 22 à 34 : Le détachement, effet de la confiance en la bonté paternelle de Dieu.

**12.22 Puis il dit à ses<sup>a</sup> disciples : C'est pourquoi je vous dis : Ne vous inquiétez pas pour votre<sup>b</sup> vie de ce que vous mangerez, ni pour le<sup>c</sup> corps de ce dont vous serez vêtus. 23 La<sup>d</sup> vie est plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement. 24 Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'ont ni<sup>e</sup> cellier ni grenier ; et Dieu les nourrit. Combien ne surpassez-vous pas en valeur les oiseaux !**

*C'est pourquoi* : Puisque la vie dépend non des biens, mais de Dieu, non seulement le croyant ne doit pas viser à posséder le superflu (v. 15), mais il ne doit pas même se préoccuper anxieusement du nécessaire. Domestiques de Dieu (v. 34), les disciples de Jésus peuvent compter sur les tendres soins du Maître au service duquel ils travaillent ; et cela sous le rapport de la *nourriture* comme sous celui du *vêtement*. — Le v. 22 formule le précepte ; le v. 23 en fournit la preuve logique ; le v. 24 l'illustre par un exemple tiré de la nature. La preuve logique consiste dans un argument *a fortiori* : celui qui a donné le plus (la vie, le corps), donnera plus certainement encore le moins : le moyen d'entretenir la vie, de vêtir le corps. — Dans l'exemple emprunté à la nature, il est intéressant d'observer comment les expressions employées : *semer, moissonner, cellier, grenier*, sont en relation avec la parabole du riche insensé, qui précède. Dans le sermon sur la montagne, où Matthieu a placé ces mêmes paroles, elles sont hors de toute relation avec cette parabole dont cet évangile ne fait nulle mention. Ainsi de nouveau chez Matthieu une fleur détachée de sa tige (voir à [Luc.11.5-10](#)). Ce n'est certes pas Luc qui a imaginé habilement une relation si frappante et qui donne tant d'à-propos et de grâce à ces expressions dans le précepte qui nous occupe ; elle devait exister dans le document où il puisait. Cet écrit n'était donc ni Matthieu lui-même, ni celui où a puisé

<sup>a</sup>B omet αΥΤΟΥ (*ses*)

<sup>b</sup>Ⲙ A B D L Q omettent υμῶν (*votre*).

<sup>c</sup>B ajoute ici υμῶν (*votre*) omis par tous les autres.

<sup>d</sup>Ⲙ B D et 4 Mjj. Syr. ajoutent vas (*car*).

<sup>e</sup>T. R. avec A B et 14 Mjj. It. : ου... ουδε (*ne... et non plus*) ; D L Q : ουτε... ουτε (*ni... ni*).

Matthieu ; celui-ci aurait-il eu la maladresse d'effacer un pareil rapport ? — Dans les derniers mots, l'adverbe μᾶλλον joint à διαφέρειν, qui signifie déjà *surpasser*, est un pléonasme dont le sens est : surpasser au plus haut degré ; comp. Jean.12.43. — A la puissance divine Jésus oppose l'impuissance humaine dont la mort subite du riche était la preuve, ce qui achève de prouver la folie des soucis terrestres.

**12.25 Qui de vous peut par ses soucis ajouter une seule<sup>a</sup> coudée à sa taille ? 26 Si donc vous ne pouvez pas même<sup>b</sup> faire les plus petites choses, pourquoi vous inquiétez-vous des autres ? 27 Considérez les lys, comment ils croissent ; ils ne travaillent ni ne filent<sup>c</sup> ; et je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. 28 Or, si Dieu revêt<sup>d</sup> ainsi l'herbe qui est aujourd'hui dans les champs et qui demain est jetée au four, combien plus vous, gens de peu de foi ?**

Les soucis sont d'autant plus superflus qu'ils sont inefficaces. Μεριμῶν, participe présent : en s'inquiétant. Ἑλικία peut désigner *l'âge* ; il faudrait dans ce cas prendre πῆχυς, *coudée*, dans un sens figuré (comp. Ps.39.6). Mais cette expression, qui est employée ici en relation avec la croissance des plantes, parfois si rapide, ne peut être prise raisonnablement que dans le sens de *taille* (comp. 2.52 ; 19.3). Le mot πῆχυς, *coudée*, mesure qui équivaut à un pied et demi, garde ainsi son sens littéral. « Les plantes qui ne se livrent à aucun souci, font cependant des pousses énormes ; mais vous, si vous êtes de petite taille, vous aurez beau vous tourmenter vous-même ; vos soucis ne vous feront pas grandir d'un pied ; combien moins pourrez-vous influencer par vos soucis sur les choses du dehors ! »

<sup>a</sup> N B D omettent ενα (*une seule*).

<sup>b</sup> T. R. avec A et 13 Mjj. lit ουτε (*ni*) ; N B L Q : ουδε (*pas même*).

<sup>c</sup> T. R. avec N A B et 17 Mjj. : πως αυξανει. ου κοπια ουδε νηθει (*comment ils croissent : ils ne travaillent ni ne filent*) ; D Syr<sup>cur</sup> : πως ουτε νηθει, ουτε υφαινει (*comment ils ne croissent ni ne filent*).

<sup>d</sup> B D L lisent αμφιεζει, au lieu d'αμφιεννυσι.

Versets 27 et 28. Pour la vie, Jésus a tiré son exemple du règne animal (v. 24) ; pour le vêtement, il l'emprunte au règne végétal. Quand on a lu le délicieux morceau de M. F. Bovet (*Voyage en Terre-Sainte*, p. 383), on a peine à renoncer à l'idée de voir dans le *lys des champs* la belle anémone rouge (*anemone coronaria*) dont est émaillé au printemps le tapis de gazon dans toute la Palestine. Cependant il est possible que Jésus veuille parler soit du magnifique lys blanc (*lilium candidum*), soit du splendide lys rouge (*lilium rubrum*), qui se trouvent, quoique plus rarement, dans ce pays (Winer, *Realwörterbuch*, ad h. v.). — Le *four*, κλίβανον, en bon grec κρίβανον, dont parle Jésus, est un vase de terre que l'on entoure de braises et qui sert à cuire la pâte. Là où le bois manque, on chauffe le vase avec des herbes sèches.

Versets 29 à 34. L'application :

**12.29 Et vous, ne recherchez pas ce que vous mangerez et<sup>a</sup> ce que vous boirez, et n'ayez pas l'esprit inquiet ; 30 car toutes ces choses, ce sont les nations du monde qui les recherchent ; mais votre Père sait que vous en avez besoin. 31 Mais cherchez son<sup>b</sup> royaume, et ces<sup>c</sup> choses vous seront données par surcroît. 32 Ne crains point, petit troupeau, parce que votre Père a trouvé bon de vous donner le royaume.**

*Aux soucis*, dont les hommes du monde sont rongés (v. 29-30), Jésus oppose le seul souci qui doit préoccuper les croyants (v. 31-32). — Καί (v. 29) : et en conséquence. — Ὑμεῖς, *vous*, pourrait opposer les hommes aux êtres de la nature cités en exemple, les corbeaux et les lys. Mais le v. 30 montre que ce pronom sert plutôt à distinguer les disciples des hommes non croyants, des *nations de ce monde*. Le mot μετεωρίζειν, *élever, tenir suspendu en l'air*, de ἀνήρ, αἰωρέω, s'applique le plus ordinairement aux émotions de l'espérance, de l'ambition, de l'orgueil, etc. La Vulgate a traduit

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. : ἢ τι (*ou ce que*) ; N B L Q Syr<sup>cur</sup> καὶ τι (*et ce que*)

<sup>b</sup>Au lieu de τοῦ θεοῦ (*de Dieu*), N B D L lisent αὐτοῦ (*son*).

<sup>c</sup>N B et 7 Mjj. omettent πάντα (*toutes*) que lit le T. R. avec A et 9 Mjj.

dans ce sens : *Nolite in sublime tolli* ; Meyer également : « N'ayez pas de hautes prétentions. » Mais Jésus combat ici le manque, non l'excès de la confiance. Le sens est donc plutôt : être ballotté par l'inquiétude, être tenu l'âme en suspens entre la crainte et l'espérance ; comp. Jean.10.24 l'expression τὴν ψυχὴν αἶρειν, Luc ne peut avoir introduit de son chef cette question dans le discours tel que le transmettaient les Logia ; Matthieu ne peut pas davantage l'avoir retranchée.

Verset 30. Par les *nations de ce monde*, Jésus désigne non seulement les païens, — dans ce cas, il eût dit tout court : *les nations*, — mais aussi les Juifs, qui, en refusant d'entrer dans le règne de Dieu et du Messie se condamnent à devenir peuple *de ce monde*, comme les autres, et restent en dehors du vrai peuple de Dieu, aux membres duquel seuls s'adressent les paroles des v. 30 et 31.

Πλὴν (v. 31) : « toute cette fausse recherche écartée, il n'en reste qu'une qui soit digne de vous. » Le *règne de Dieu*, cet état d'abord intérieur, puis social, où la volonté humaine n'est plus que le libre agent de la volonté divine. *Toutes ces choses* : la nourriture et le vêtement. Elles seront données en sus du royaume (πρός dans προστεθήσεται). « Ce royaume que vous cherchez, vous sera donné, et outre cela ces choses que vous ne recherchez pas, mais que Dieu sait vous être nécessaires. » Ainsi furent données à Salomon, outre la sagesse qu'il avait seule demandée, les avantages terrestres dont il n'avait pas parlé. Καί : et ainsi. Le πάντα, *toutes*, du T. R. doit probablement être retranché. — Ce passage est placé par Matthieu dans un morceau du sermon sur la montagne où Jésus reproche aux pharisiens leur cupidité. Il me paraît évident que la liaison présentée par Luc est préférable.

Verset 32 : Jésus voit surgir à cette heure même du milieu des *nations de ce monde*, livrées à la recherche des biens de la terre (les Juifs compris), un peuple nouveau acquis au règne de Dieu et à ses intérêts supérieurs, mais pauvre et peu nombreux, celui des croyants. Un mouvement de com-

passion et de tendresse saisit le cœur du Seigneur à cette vue. Il adresse à ses apôtres, ceux qu'il vient d'appeler *ses amis* (v. 4), une parole d'encouragement « pour les moments où ils se trouveront dans une situation de souffrance temporelle » (*Gess*). Le contexte ne donne pas lieu de penser que ces mots doivent combattre la crainte des persécutions (*Bleek*), ni non plus le souci résultant de leur manque de force pour se soutenir ici-bas (*Hofmann*) et y maintenir le royaume de Dieu (*Keil*). — Il y a ici un argument *a fortiori*, semblable à celui du v. 23, mais qui s'applique à une sphère plus élevée. Celui à qui il a plu de vous donner le plus grand des biens, son royaume éternel, ne vous procurera-t-il pas à plus forte raison ce qui est nécessaire à la vie terrestre, aussi longtemps qu'il voudra vous laisser dans ce monde ? « Jésus dit : à votre Père. » Un maître ne laisse pas manquer de nourriture son domestique dévoué à ses intérêts. Et quand ce maître est un père, ce serviteur un fils ! C'était son expérience personnelle que Jésus exprimait en encourageant de la sorte. Puis il renchérit sur ce qu'il vient de promettre. La confiance des siens doit même être telle qu'ils ne craignent pas, s'il y a lieu, de se dépouiller de ce qu'ils possèdent, au service d'un bien à faire.

**12.33** **Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumônes ; faites-vous des bourses qui ne vieillissent pas, un trésor qui ne s'épuise pas, dans les cieux, là où le voleur ne parvient pas et où la rouille ne ronge pas.** **34** **Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur.**

Ce serait ici, selon *de Wette*, la grande hérésie de Luc, ou du moins, d'après *Keim*, celle du document ébionite où il puisait : le salut par la vertu méritoire de l'aumône et de la pauvreté volontaire. Mais on oublie, en jugeant ainsi, qu'il s'agit de gens à qui le royaume de Dieu appartient déjà (v. 32) et qui par conséquent n'ont pas à le mériter. D'après le contexte, les impératifs : *Vendez, donnez*, sont non un ordre absolu, mais un encouragement : « Ne craignez pas d'agir ainsi, si le règne de Dieu le demande ; bien loin de vous appauvrir par ce sacrifice, vous vous enrichirez réellement.

Voilà jusqu'où peut aller votre confiance au Dieu qui prend soin de vous. » Jésus ne faisait que formuler ici ce qu'il avait fait lui-même et ce que ses apôtres avaient fait avec lui (18.28), ce qu'à ce moment-là était obligé de faire quiconque voulait s'attacher à lui. Comment l'administration d'une propriété terrestre eût-elle été possible à celui qui se décidait à s'attacher à lui, à l'accompagner et à devenir l'un des instruments de son œuvre, dans les conditions où elle devait s'accomplir à ce moment-là ? Plus tard Paul applique déjà d'une toute autre manière ce grand devoir du détachement par la confiance. Il dit (1Cor.7.30) : « Que ceux qui achètent soient *comme* s'ils ne possédaient pas. » Il permet donc, non seulement de posséder, mais d'acquérir. Ce qu'il demande, c'est le détachement intérieur au moyen duquel le fidèle est prêt, selon les circonstances, soit à abandonner son avoir, soit à l'administrer en vue de l'œuvre de Dieu. Le fond du précepte seul est permanent ; le mode d'accomplissement est variable. Du reste, s'il y avait ici l'hérésie du salut par l'aumône, ce ne serait pas celle de Luc seulement ; car elle se retrouverait exactement la même dans la réponse de Jésus au jeune homme riche telle qu'elle est rapportée par nos trois synoptiques. Ce serait par conséquent l'hérésie de Jésus lui-même, et non seulement celle de son enseignement, mais celle de sa vie.

*Vendez... donnez...* Il y a dans ces paroles comme un enthousiasme de dédain pour les biens sur lesquels l'homme terrestre fait reposer son bonheur. Elles ressemblent à celles du sermon sur la montagne où Jésus ne craint pas de pousser jusqu'à l'extrême l'encouragement au support. — *Faites-vous des bourses.* Il est clair que Jésus s'adresse à des gens à qui, selon lui, l'accès du ciel est déjà assuré. Car à quoi bon s'amasser un trésor dans un lieu dont l'accès ne vous serait pas ouvert ? Le trésor acquis par l'aumône n'est donc pas un trésor qui ouvre le ciel ; il sert à l'embellir. Jésus sait que chaque sacrifice fait dans l'esprit de confiance et de charité pour nos frères, trouvera là-haut plus que son équivalent. Chaque don ainsi accompli devient un lien d'amour éternel avec la personne qui en est



l'objet. Bien plus, Dieu lui-même s'envisage comme débiteur du donateur généreux ; comp. [Prov.19.17](#) : « Celui qui donne au pauvre prête à l'Éternel, qui lui rendra son bienfait. » Christ veut se considérer comme ayant reçu lui-même chaque don fait en son nom ([Matth.25.34-40](#)). Un verre d'eau offert dans cet esprit sert à grossir le trésor que nous possédons en Dieu, parce que l'amour prend plaisir en l'amour et au fond ne se réjouit qu'en lui. L'amour reçu et rendu, voilà la richesse du ciel.

Verset 34. A mesure que le fidèle se crée ainsi un trésor là-haut, le détachement de la terre se transforme chez lui en attachement au ciel. Car il y a une loi : c'est que le cœur suit le trésor. De là résulte l'attitude nouvelle du fidèle que décrivent les paroles suivantes. Dégagé du fardeau des biens d'ici-bas, le cœur, semblable au ballon dont on a coupé les attaches, s'élance au-devant du Maître qui revient et que tout fidèle attend sans cesse. Le v. 34 forme ainsi la transition aux deux paraboles suivantes, celle du maître qui revient dans sa maison (v. 35-38) et celle du larron (v. 39-40).

**12.35 Que vos reins soient ceints, et vos lampes allumées. 36 Et vous, soyez semblables à des hommes qui attendent leur maître, quand il reviendra des noces, afin que quand il arrivera et frappera à la porte, ils lui ouvrent à l'instant. 37 Heureux ces serviteurs-là, que le maître, à son arrivée, trouvera veillant ! En vérité, je vous dis qu'il se ceindra, et qu'il les fera mettre à table, et se tenant près d'eux il les servira. 38 Et s'il vient<sup>a</sup> à la seconde veille, et s'il vient à la troisième veille, et qu'il les trouve ainsi, heureux ces serviteurs-là<sup>b</sup> !**

Le long vêtement oriental doit être relevé, et le pan fixé à la ceinture, pour que la marche soit libre ([17.8](#)). Il faut en outre, s'il fait nuit, tenir à la main la lampe allumée, pour marcher vite et sûrement au but. Ces deux

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. Cop. lit : και εαν ελθη εν τη δευτερα φυλακη και εν τη τριτη φυλακη ελθη (et s'il vient à la seconde veille et s'il vient à la troisième veille) ; N B L T X omettent le premier ελθη, et le premier φυλακη.

<sup>b</sup>B D L omettent οι δουλοι (ces serviteurs) devant εκεινοι ; N omet ces trois mots (ces serviteurs-là).

images s'appliquent tellement à la position du serviteur dont il est parlé dans les versets suivants qu'on peut être certain que ce v. 35 était lié dès l'origine à la parabole suivante, v. 36-38.

Verset 36. Le : *Et vous*, oppose à la tenue extérieure (v. 35) l'attitude intérieure et personnelle du fidèle. Il est semblable à un domestique attendant avec persévérance durant la nuit l'arrivée de son maître, qui doit revenir d'une fête de noce à laquelle il a été convié. Ce fidèle serviteur, craignant de le faire attendre quand il arrivera, se tient éveillé, debout et sa lampe en main, afin de pouvoir courir et ouvrir au premier coup de marteau. De plus, il tient un repas préparé ; et le retour a beau tarder, tarder même jusqu'au matin, il ne cède point à la fatigue et persiste dans cette attitude d'attente et dans ces préparatifs. — Il n'est point nécessaire de donner ici à γάμοι, *noces*, le sens général de *banquet*, qu'il a quelquefois (*Esth.2.18 ; 9.22*) ; il s'agit de la noce d'un ami. — Le mot γρηγορεῖν, *veiller*, désigne un état d'âme dans lequel la pensée de Dieu et de notre responsabilité vis-à-vis de lui est sans cesse présente à l'esprit, ainsi que celle de l'arrivée future de notre Sauveur et Juge.

Verset 37. Et que fait alors le maître ainsi attendu et ainsi reçu ? Emu d'une telle fidélité, au lieu de s'asseoir lui-même à la table dressée, il y fait asseoir ses domestiques dévoués, et, se ceignant pour les servir, tout comme ils s'étaient ceints pour le servir, il s'avance auprès d'eux (παρελθόντων) comme eux l'auraient fait pour lui, et leur présente les aliments qu'ils lui ont préparés.

Verset 38. Et plus tardive est son arrivée, plus vive est sa reconnaissance, plus grandes les marques de son contentement. Chez les anciens Juifs la nuit n'avait que trois divisions (*Jug.7.19*) ; plus tard, probablement depuis la domination romaine, on en admit quatre (de 6 à 9, de 9 à minuit, de minuit à 3 heures, et de 3 à 6 heures). *Weiss* pense que Luc doit avoir employé ici l'ancienne division juive, tandis que Marc aurait introduit (*13.35*) la nouvelle division romaine. Mais il n'en est rien ; Luc, ou plutôt

le compte-rendu auquel il puisait, n'a pas mentionné la première veille (6-9 h.), tout simplement parce qu'un retour du maître à ce moment-là n'avait aucune vraisemblance, et dans tous les cas, l'état de veille des serviteurs dans ces heures de la soirée n'aurait rien eu que de naturel. Marc ajoute à la première veille (*le soir*), à la seconde (*minuit*) et à la troisième (*le chant du coq*), la quatrième (πρωί, *de bon matin*). Il va ainsi plus loin que Luc, qui par la troisième veille n'atteint que trois heures du matin. La forme de Marc est probablement celle qu'il tenait de la bouche de Pierre qui a joué un rôle actif dans cette scène (v. 44) ; elle doit être préférée. Jésus fait clairement entendre dans cette parabole que son retour pourra tarder plus longtemps, même beaucoup plus longtemps que les apôtres eux-mêmes ne le pensaient, et qu'ainsi la constance des croyants pourra être mise à une rude épreuve. C'est ce qui ressort également de ces mots de Jésus dans la parabole des vierges ([Matth.25.5](#)) : « *Comme l'époux tardait à venir,* » et de ceux-ci dans celle des talents ([Matth.25.19](#)) : « *Après un long temps le maître revint.* » Jésus a donc enseigné son retour, mais nullement l'imminence de ce retour.

*Reuss* se demande s'il ne faut pas appliquer cette parabole à la mort de chaque fidèle plutôt qu'à une Parousie finale. Mais l'image devrait être dans ce cas celle d'un serviteur qui est reçu dans la maison de son maître, non celle d'un Maître absent qui rentre dans sa maison. Ce qu'il y a de vrai dans cette manière de voir, c'est que si le retour du Maître tarde au-delà du temps de la vie de ses premiers serviteurs, son arrivée se trouvera être pour eux le fait de leur propre mort. Car ils passeront alors, quant à leur personne, de l'économie de la grâce à celle du jugement. Le sens de *Reuss* est au reste inapplicable à la parole de [Jésus.18.8](#). — Quelle promesse : le Seigneur servant dans sa gloire celui qui l'a fidèlement attendu et servi ici-bas ! — Il semble qu'il y ait ici contradiction avec [Luc.17.7-9](#). Mais, dans ce dernier passage, Jésus exprime le sentiment qui doit animer le serviteur : « *Je ne suis, après tout ce que j'ai fait, qu'un serviteur inutile.* » En opposition au pharisaïsme, Jésus écarte ainsi du cœur du serviteur l'idée légale de

mérite. Ici il décrit le sentiment du maître lui-même. Nous sommes dans la sphère de l'amour et du côté du serviteur et du côté du maître. — La variante du v. 38 n'en change point le sens. Il en est autrement de la leçon qui se lisait dans Marcion et que l'on retrouve dans la Syriacque de Cureton et dans Irénée, d'après laquelle Jésus dirait d'abord : s'il vient dans *la veille du soir* (6-9 h.) ; ἐὰν ἔλθῃ ἐν τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ. C'est un essai de corriger chez Luc une lacune qui en réalité n'existe pas.

La Parousie, cet événement glorieux et doux pour les serviteurs fidèles de Jésus, est pour le monde une crise sérieuse et redoutable. Celui qui revient n'est pas seulement un maître bien-aimé, qui rend à chacun ce qu'il a sacrifié pour lui ; c'est aussi un larron qui ôtera alors à tous ce qu'ils ne sauraient garder.

**12.39 Vous comprenez bien ceci, c'est que si un père de famille savait à quelle heure le voleur viendra, il veillerait<sup>a</sup>, et ne laisserait pas percer sa maison. 40 Et vous donc<sup>b</sup> aussi, soyez prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas.**

Γινώσκετε doit être pris comme indicatif plutôt que comme impératif. Cette connaissance supposée chez l'auditeur est le point d'appui de l'avertissement qui suit. L'application à faire est celle-ci : Si on connaissait l'heure de l'attaque, on pourrait dormir en l'attendant et se borner à se tenir prêt *pour cette heure-là*. Mais comme on ne la connaît pas, le seul moyen est d'être *toujours* prêt. — Ainsi, non seulement : « Veillez jusqu'au bout » (v. 36-38) ; mais : « Veillez sans fermer l'œil durant le temps d'attente. » — Il n'est pas impossible que la vraie place de cette parole soit celle que lui donne [Matthieu.24.42-44](#)), dans les discours eschatologiques ; Marc marche ici avec lui. — De toutes les paroles de Jésus, il n'en est pas dont l'influence se fasse autant sentir dans ses écrits du N. T. que celle-ci ([1Thess.5.1-2](#) ;

<sup>a</sup> N D Syr<sup>cur</sup> It<sup>aliq</sup> omettent les mots ἐγρηγορησεν αὐν καὶ (*il veillerait et*) ; peut-être tirés de Matthieu.

<sup>b</sup> N B L Q Syr<sup>cur</sup> It. Cop. omettent οὖν (*donc*.)

2Pierre.3.10; Apoc.3.3; 16.15); elle avait retenti profondément dans le cœur des disciples. — Il résulte de cette déclaration que l'Église n'a point la tâche de fixer à l'avance ce moment indéterminable; elle n'a autre chose à faire, en raison de son ignorance même, qu'à demeurer invariablement dans l'attente. Cette attitude est sa sûreté, sa vie, le principe de sa virginale pureté. Il est inutile de rappeler combien l'Église dans son ensemble s'est écartée de cet état normal.

4<sup>o</sup> Versets 41-53 : Aux apôtres.

Jésus venait de parler à tous les croyants; à l'occasion d'une question de Pierre, il s'adresse maintenant particulièrement aux apôtres et leur rappelle la responsabilité spéciale qui s'attache pour eux à la perspective du retour du Maître (v. 41-46); après quoi il formule le principe général sur lequel reposera l'appréciation dont ses serviteurs seront l'objet (v. 47-48), et il leur rappelle la position critique qui va résulter pour eux de l'état nouveau qui se prépare (v. 49-58).

Versets 41 à 46. La parabole des deux intendants.

**12.41 Or Pierre lui<sup>a</sup> dit : Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou est-ce aussi pour tous ? 42 Et<sup>b</sup> le Seigneur dit : Qui donc est l'intendant<sup>c</sup> fidèle et<sup>d</sup> prudent que le maître établira<sup>e</sup> sur son domestique, pour donner en temps voulu la ration de blé ? 43 Bienheureux est ce serviteur-là que son maître, à son arrivée, trouvera agissant ainsi ! 44 En vérité, je vous dis qu'il l'établira sur tous ses biens.**

Cette question de Pierre ne peut se rapporter à la parabole du larron (v. 39-40). Car c'est évidemment la grandeur de la promesse qui lui inspire cette question. La parabole qui le préoccupe est celle de v. 36-38, parti-

<sup>a</sup>T. R. avec N A et 15 Mjj. Syr (avec Syr<sup>cur</sup>) lisent αυτω (lui) qu'omettent B D L R X It.

<sup>b</sup>N : δουλος (le serviteur), au lieu d'οικονομος.

<sup>c</sup>T. R. avec N A et 3 Mjj. It. Syr<sup>cur</sup> : και φρονημος (et prudent); B D et 10 Mjj. : ο φρονημος (le prudent).

<sup>d</sup>N B D L : ειπε δε (mais il dit), au lieu de και ειπε (et il dit).

<sup>e</sup>N T lisent κατεστησεν (a établi), au lieu de καταστησει (établira).

culièrement la promesse inouïe du v. 37. Ce rapport de la question v. 41 à v. 37 confirme ce que nous avons présumé : que v. 39 et 40 sont chez Luc une intercalation provenant d'une association d'idées purement morale. — *Weiss* envisage la question de Pierre comme n'ayant aucune valeur historique. Il cite en preuve la question semblable 11.45. Mais elles sont historiques l'une comme l'autre ; comp. encore *Matth.19.17*. *Hofmann*, *Weiss*, *Keil* entendent par πάντας tous les hommes, et par ἡμᾶς, nous, tous les croyants. Mais comment Pierre aurait-il pu penser que tous les hommes se trouveraient au jour du jugement dans la maison du Seigneur, comme ses serviteurs ? Il faut donc entendre par πάντας, tous, tous les serviteurs de Jésus, ses disciples en général, et par ἡμᾶς, nous, les apôtres en particulier. Jésus continue à parler comme s'il ne tenait aucun compte (ἄρα, donc) de la question de Pierre. Mais en réalité il donne à l'avertissement suivant sur la vigilance une tournure telle que Pierre pourra y trouver la réponse précise à sa question. Comp. une forme semblable 19.25-26 ; *Jean.14.21-23*, et ailleurs. L'exhortation à la vigilance est pour tous, il est vrai, car tous seront récompensés de leur fidélité ; mais la récompense la plus magnifique attend ceux qui auront été établis comme surveillants de leurs frères en l'absence du Maître (v. 42-44) ; comme aussi, en retour, celui qui, dans cette position supérieure, aura négligé son devoir, sera puni beaucoup plus sévèrement que les serviteurs d'un ordre moins relevé (v. 45-46).

La forme interrogative donnée à l'enseignement suivant se trouve aussi dans Matthieu, lors même qu'il n'a pas mentionné la question de Pierre. *De Wette* pense que Jésus s'exprime sous cette forme, comme s'il cherchait parmi les siens ce serviteur dévoué qu'il va décrire : supposition assez peu naturelle. La forme interrogative vient plutôt de ce que Jésus veut engager chacun des apôtres, en face des deux tableaux qui vont suivre, à choisir lui-même celui qu'il veut réaliser. — Les *intendants*, quoique étant aussi des esclaves (v. 45), occupaient parmi les serviteurs un rang supérieur. La ὁμοεισραφεία est ce que nous appelons *le domestique*, collectivement, le *famulitium*

des latins. Ce terme général correspond au *tous*, dans la question de Pierre, comme la personne de l'intendant au *nous*, dans la même question. Le futur *καταστήσει*, *établira*, exprime cette idée que la communauté des fidèles ne sera placée sous la direction effective des apôtres que plus tard, après le départ du Maître. Matthieu dit *κατέστησε*, *a établi* (que le *Sinaiticus* a importé à tort dans Luc); ce prétérit s'explique par l'ensemble du tableau parabolique — *Καίρως*, le *moment opportun*, désigne le moment fixé pour la distribution hebdomadaire ou journalière; *σιτομέτριον*, la ration de froment avec laquelle chacun fera lui-même son pain. — Il y a une différence entre la récompense promise v. 44 à l'intendant fidèle et celle qu'assurait le v. 37 au serviteur vigilant. Celle-ci était plus intime; elle était l'expression de l'attachement, en quelque sorte de la reconnaissance du maître pour l'amour personnel que le serviteur fidèle lui avait témoigné. Celle-là est plus glorieuse; c'est la récompense publique, officielle, pour les services rendus à la maison: il s'agit d'une haute administration, d'une position influente dans l'économie de gloire. Le rapport entre les deux *καταστήσει*, *établira*, v. 42 et 44, fait ressortir la corrélation étroite entre l'humble tâche remplie ici-bas et la tâche glorieuse qui sera confiée là-haut. — cette parole paraît impliquer que dans la pensée de Christ, le ministère de la Parole se perpétuera jusqu'à son retour. Les apôtres l'ont si bien compris, qu'au moment de quitter la terre ils ont pourvu à sa continuation par l'établissement du pastorat, qui a la mission de pourvoir à la distribution régulière de la nourriture spirituelle aux troupeaux qui composent l'Eglise, la *maison* du Seigneur; comp. les épîtres pastorales et [1Pierre.5](#). La théorie qui fait du pastorat une émanation et une représentation de l'Eglise, n'est pas biblique; cette charge est une émanation de l'apostolat, lequel procède de Christ; il est ainsi médiatement une institution de Jésus lui-même, et, quant à sa réalisation continue dans l'Eglise, un *don* du Christ glorifié; comp. [Eph.4.11](#): « *Lui-même a donné les uns pour apôtres, . . . les autres pour pasteurs et docteurs.* » De là la responsabilité toute spéciale de ceux qui ont reçu cette position.

Versets 45 et 46. Le tableau de l'apôtre infidèle :

**12.45 Mais si ce serviteur-là dit dans son cœur : Mon maître tarde à venir, et qu'il se mette à frapper les serviteurs et les servantes et à manger et à boire et à s'enivrer, 46 le maître de ce serviteur-là arrivera au moment où il ne s'attend pas et à l'heure qu'il ne sait pas ; et il le mettra en pièces et il lui donnera sa part avec les infidèles.**

Ces deux versets présentent le tableau de l'intendant sans conscience, qui, ayant rejeté la condition de la fidélité, l'attente constante du retour du maître, se livre sans scrupule à ses dispositions égoïstes et autoritaires. Le prétexte dont il use pour nier ce retour, c'est le long temps qui s'est écoulé depuis que la promesse a été faite (2Pier.3.3-4). *Frapper, manger, boire*, sont naturellement des images, tout comme dans l'autre tableau la distribution régulière et consciencieuse du blé (v. 42). Jésus met en garde les chefs présents et futurs de l'Eglise contre l'abus qu'ils pourront faire de leur position supérieure en imposant, par exemple, à l'Eglise leur parole et leur volonté propres au lieu de la parole et de la volonté du Seigneur, en tyrannisant les âmes au lieu de les servir, en se montrant d'autant plus jaloux de leurs droits qu'ils rempliront plus négligemment leurs devoirs. Au lieu de : *et à s'enivrer*, Matthieu dit : *avec ceux qui boivent*, c'est-à-dire : avec des amis du dehors, des buveurs étrangers à la maison.

Verset 46, Le tableau de la punition est le pendant de celui de la récompense, v. 44. Le terme διχοτομεῖν, proprement *fendre en deux*, puis trancher en morceaux, mettre en pièces (Ex.29.17), désigne un supplice atroce qui était en usage chez la plupart des peuples anciens, les Egyptiens (Hérodote), les Chaldéens (Dan.2), les Grecs (Diodore), les Romains (Tite-Live et Suétone) et les Juifs eux-mêmes (2Sam.12.31 ; 1Chron.20.3) ; voir Schleussner. Il est désigné Hébr.11.37 par le terme de πρίζειν, *scier*. On a donné au mot διχοτομεῖν dans notre passage un sens atténué, en le rapprochant du mot latin *scindere, discindere, fendre, pourfendre*, qui prend parfois le sens de déchirer à coups de verge, *flagellis discindere* (Plaute, Martial). Si l'on admet le sens le plus



strict, il faut rapporter ce qui suit au châtement divin qui suit la mort ; ce qui nous ferait sortir de la parabole et passer à la réalité. Le second sens au contraire nous permet de rester dans l'image : après l'avoir fait déchirer de verges, le maître le fait jeter dans le cachot réservé aux esclaves infidèles. Ce sens est donc préférable. Matthieu dit : « avec les hypocrites ; » c'est-à-dire avec ceux qui, quant aux apparences, font leur devoir, mais qui en secret se livrent à leurs mauvais penchants.

Il n'était pas difficile à Pierre de tirer de ces deux tableaux la réponse à sa question. Oui, la vigilance, avec la fidélité qui en résulte, est un devoir sacré pour tous les croyants, mais au plus haut degré pour ceux d'entre eux qui sont honorés de la confiance particulière de leur Maître et chargés d'une surveillance sur leurs compagnons de service, comme ce devait être bientôt le cas pour Pierre et les apôtres. La fidélité de ceux-ci sera plus glorieusement récompensée ; mais aussi la conduite opposée chez ceux que le Maître a ainsi honorés sera estimée plus coupable et leur attirera un plus sévère châtement.

Les v. 47 et 48 formulent le principe sur lequel repose cette différence entre le traitement des intendants et celui des simples domestiques.

**12.47 Or ce serviteur-là qui a connu la volonté de son maître et qui ne s'est pas mis en devoir d'agir et n'a pas fait selon sa volonté, sera battu de plus de coups ; 48 mais celui qui ne l'a pas connue, et qui aura fait des choses dignes de châtement, sera battu de peu de coups. A quiconque beaucoup a été donné, il sera redemandé beaucoup ; et celui à qui on a beaucoup confié, on exigera de lui davantage.**

Il ne faut pas rapporter le pronom ἐκείνος, *ce serviteur-là*, spécialement au serviteur des v. 45-46 ; ce terme désigne toute la classe des serviteurs dont celui-là faisait partie (*Weiss*) ; ce pronom est qualifié par les deux participes suivants accompagnés de l'article. Les nombreux domestiques qui composent la maison du maître ne reçoivent pas communication de ses in-

tentions particulières. Ce privilège est réservé à celui d'entre eux qui a l'intendance sur tous les autres. C'est pourquoi aussi c'est celui-ci qui porte la plus grande part de responsabilité. L'application actuelle aux apôtres se comprenait d'elle-même. Sur le principe ici posé, comp. Rom.2.12. — Le verbe ἐτοιμάζειν, a ici le sens intransitif : prendre les mesures dans le but de. Avec πολλάς, sous-entendre πλήγας.

Verset 48. Sans connaître spécialement les intentions du maître, chaque serviteur d'ordre inférieur a pourtant la conscience des devoirs qui lui incombent, comme tel ; si donc il est aussi puni, ce n'est nullement pour une faute inconsciente, comme le pense Weiss. — Le principe formulé dans la seconde partie du verset est d'une application plus large que celui qui concerne les domestiques. Il se rapporte à toutes les relations sociales en général. Le ἐδόθη, a été donné, désigne, en tant que passif, soit une position, soit une connaissance reçue, tandis que le moyen παρέθεντο, on a confié, paraît se rapporter à une somme que le maître a prise sur son propre avoir. — Ce qui sera réclamé de chacun, ce ne sont pas les fruits, qui ne dépendent pas exclusivement de l'ouvrier, mais l'intensité dans la fidélité du travail. Meyer, Weiss, Keil, etc., pensent que davantage signifie : plus qu'on ne lui avait confié, comme dans la parabole des talents où le maître redemande non seulement son argent, mais encore quelque chose de plus comme gain ou intérêts. Mais dans le contexte plus signifie naturellement : plus que l'on n'exigera des autres qui ont moins reçu. — Sur le sujet sous-entendu des verbes παρέθεντο et αἰτήσουσι, voir à v. 20.

Ce passage présente au point de vue littéraire un phénomène remarquable et très instructif. Luc nous rapporte une question de Pierre : « Ce que tu dis, le dis-tu pour tous ou pour nous seulement ? » La réponse de Jésus n'est pas expressément formulée par Luc ; le Seigneur oppose simplement question à question (v. 42). Chez Marc (Marc.13.37), à la suite de la parabole du portier, qui remplace celle de Luc, v. 36-38, nous trouvons cet avertis-

sement : « *Ce que je vous dis, je le dis à tous,* » qui correspond d'une manière étonnante à la question de Pierre, chez Luc, que Marc n'a point mentionnée. Enfin [Matthieu.24.45](#), à la fin du discours eschatologique, rapporte, comme Luc, cette question : « *Quel est l'économiste fidèle et prudent... ?* » mais sans parler de la question de Pierre qui la motive chez Luc, et sans rappeler non plus la réponse à cette question formulée par Marc. Ne voit-on pas que ce sont là comme les pièces d'un engrenage démonté, conservées isolément les unes des autres et qui se retrouvent ainsi dispersées dans nos documents ? Aussi peu ce passage s'explique par l'emploi d'un document commun, — il constituerait dans ce cas une lacération profane et ridicule, — autant il s'explique sans difficulté, comme résultat d'une tradition orale circulant dans l'Eglise.

Après s'être ainsi livré au cours naturel de l'entretien, Jésus revient au point, de départ de toute cette scène (v. 13-14) et il accentue, en vue de ses apôtres spécialement, la nécessité du renoncement aux biens d'ici-bas, en raison de la situation actuelle de l'œuvre de Dieu sur la terre. Jésus caractérise cette situation d'abord quant à sa propre personne (v. 49-50), puis quant à celle des siens (v. 50-53).

Versets 49 et 50. La situation actuelle, relativement à Jésus :

**12.49 Je suis venu jeter un feu sur<sup>a</sup> la terre ; et combien je désirerais qu'il fût déjà allumé ! 50 Mais j'ai à être baptisé d'un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il<sup>b</sup> soit accompli !**

« Est-ce le temps, disait Elisée à l'infidèle Guéhazi, d'acheter des terres, du bétail, quand la main de Dieu est sur Israël, » c'est-à-dire : quand l'Assyrien est aux portes de Samarie ? Jésus dit de même aux siens qui l'entourent : Est-ce le temps pour le croyant de se proposer pour but la paisible

<sup>a</sup>T. R. avec D et 10 Mjj. : εις ; N A B et 7 Mjj. : επι.

<sup>b</sup>T. 11. avec E et 7 Mjj. : εως ου ; N A B et 8 Mjj. : εως οτου.

jouissance des biens terrestres, au moment où la grande lutte va commencer ? Cette relation d'idées, trop émouvante pour être exprimée par une particule logique, est renfermée dans l'*asyndeton* entre les v. 48 et 49. *Weiss* rattache plus spécialement cette invitation à la fidélité dans la lutte imminente, à ce qui vient d'être dit de la tâche des serviteurs ; *Schanz* à peu près de même. Cette relation me paraît trop restreinte pour le coup d'œil général qui va suivre. — Jésus déclare qu'il vient jeter sur la terre un brandon de feu d'où doit sortir un incendie général. Il ne s'agit pas seulement du peuple juif, mais de l'humanité en général (*la terre*). Ce feu, est-ce, comme l'ont pensé plusieurs Pères et plusieurs modernes, le Saint-Esprit et la parole de Christ accompagnée de l'Esprit ? ou bien ne serait-ce, comme le pensent *Weiss* et d'autres, que la division qui sera décrite v. 51 et suiv. ? Je pense que la vérité est entre ces deux interprétations. Le feu est la vie nouvelle, l'amour des choses d'en-haut, que Jésus allume dans le cœur des croyants et qu'ils s'efforcent de propager, mais qui excite l'opposition des adversaires et que ceux-ci s'efforcent d'éteindre. De là résulte la division décrite dans ce qui suit. — Le sens généralement donné à la seconde partie du verset est celui-ci : « *Combien je désirerais que ce feu fût déjà allumé !* » (ainsi *Olshausen, de Wette, Bleek, Weiss, Keil*). En soi, il paraîtrait plus conforme au sens naturel du verbe  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$ , *je veux*, et des mots  $\epsilon\acute{\iota}$  et  $\tau\acute{\iota}$ , d'entendre : « *Et que veux-je (que puis-je encore désirer) si (puisque) déjà il est allumé ?* » Jésus ferait allusion à la scène violente de la fin du chapitre précédent et du commencement de celui-ci. C'est le sens adopté par *Meyer* et moi-même précédemment. Cependant le verset 50 se lie plus aisément à cette exclamation si on l'explique dans le premier sens, d'après lequel le feu n'est point encore allumé, ainsi que Jésus le désirerait.

Verset 50. Sans doute, en appelant l'explosion de ce feu sur la terre, Jésus sait ce qui résulte de là pour lui-même. Il y a une condition sans laquelle cette crise violente et douloureuse qui doit avoir lieu ne se produirait point. Cette condition, c'est la croix ! Sans elle tous les enseignements

et tous les miracles ne suffiraient point pour faire éclater la flamme. Le δέ est adversatif : « *Mais* pour que ce feu s'allume réellement. » Le baptême que prévoit Jésus est celui dont il parle [Math.20.22](#) (si du moins les termes analogues à ceux-ci sont authentiques dans ce passage). C'est celui auquel il s'est consacré en acceptant le baptême d'eau ; car en accomplissant cet acte, il acceptait d'avance toutes les conséquences de son union avec une humanité souillée et condamnée qu'il voulait sauver et purifier. Le premier, il doit périr lui-même dans ce bain de flammes dont les étincelles mettront, en feu le monde entier. — Cette pensée saisissante réagit puissamment sur lui et il exprime avec une parfaite candeur l'émotion dont elle le saisit. Le terme *συνέχουσθαι*, être retenu, serré, comprimé, ne signifie point, nécessairement : être pressé *par l'angoisse*, comme le prétend *Keil* ; car dans [Phil.1.23](#), il signifie évidemment : être pressé entre deux désirs contraires, et ce sens conviendrait bien à la seconde explication du v. 49, qui a été écartée. Dans le sens qui a été adopté, c'est réellement d'un état d'angoisse qu'il s'agit. La pensée de ce supplice nécessaire est là devant ses yeux ; elle pèse incessamment, sur lui comme une sorte de cauchemar, jusqu'à ce que ce passage terrible soit franchi. Comme le dit *Gess*, « nous plongeons ici nos regards dans la passion avant la Passion. » Ce même sentiment se fera jour une seconde fois dans le temple ([Jean.12.27](#)) : « Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je... ? » Il éclatera une dernière fois dans toute sa violence à Gethsémani. Luc seul nous a conservé la première révélation de ce sentiment intime de Jésus. — Après cette parole jetée en passant, qu'arrache à Jésus l'impression produite sur lui par la pensée du v. 49, il reprend cette pensée et la développe.

Versets 51 à 53. La situation, relativement aux disciples :

**12.51 Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre ? Non, vous dis-je ; mais la division. 52 Car dès ce moment, cinq personnes, dans une même maison, seront divisées, trois contre deux et deux contre trois ;**

**53 le père sera en division<sup>a</sup> avec le fils, et le fils avec le père ; la mère avec la fille<sup>b</sup>, et la fille avec la mère, la belle-mère avec sa belle-fille, et la belle-fille avec sa belle-mère.**

Δοκεῖτε, *pensez-vous*, a trait, sans doute à l'idée, dont se berçaient encore les disciples, d'un règne messianique qui s'établirait par quelques prodiges de puissance divine sans aucune souffrance (19.11). En parlant comme il le fait ici, Jésus ne veut pas dire que la paix ne doive pas résulter finalement de son œuvre ; mais il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle en soit l'effet immédiat. — La solution la plus simple de l'expression ἄλλ' ἤ, est d'y voir une abréviation de la locution οὐχὶ ἄλλο ἢ : « pas du tout autre chose que... »

Versets 52 et 53. Jésus voit en esprit la prédication des disciples envahissant non seulement la Palestine, mais la terre (v. 51), et allumant dans chaque famille humaine une guerre intestine. « Le cinquième commandement lui-même devra (en un certain sens) céder à l'empire du regard fixé sur Jésus... ; car Jésus apporte un principe nouveau, plus saint que le lien naturel » (*Gess*). — Faut-il envisager comme fondée la remarque de *Holtzmann*, que les cinq personnes indiquées v. 52 se retrouvent précisément dans les cinq mentionnées au verset suivant ? Mais au v. 53 il y en a réellement six. — Le ἐπί indique ici l'hostilité. Cette hostilité paraît croître en intensité à mesure que l'on passe de la relation entre fille et mère à celle entre belle-fille et belle-mère. C'est ce qu'indique le passage de la construction d'ἐπί avec le datif, à sa construction avec l'accusatif. Dans cette relation, l'hostilité religieuse vient s'ajouter à l'animosité naturelle trop ordinaire.

5° Aux foules : Versets 54 à 59.

Jésus a annoncé à ses disciples le déchirement domestique et social dont il discerne déjà les premiers symptômes. En terminant, il se retourne

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. : διαμερισθησεται (*sera divisé*) ; N B et 4 Mjj. : διαμερισθησονται (*seront divisés*).

<sup>b</sup>N B D : θυγατερα lieu de θυγατρι.

une fois encore vers la foule qui ne comprend rien à la gravité des circonstances présentes et qui reste là plongée dans la sécurité et l'impénitence. Il lui reproche de ne pas savoir discerner les signes de la crise actuelle et l'exhorte à se hâter de profiter du temps qui lui reste pour se mettre à l'abri du courroux divin.

Versets 54 à 56. Les signes des temps :

**12.54 Et il disait aussi aux foules : Quand vous voyez une<sup>a</sup> nuée qui s'élève du<sup>b</sup> couchant, aussitôt vous dites : Il vient de la pluie. Et cela arrive ainsi. 55 Et quand vous voyez souffler le vent du midi, vous dites : Il fera chaud. Et cela arrive. 56 Hypocrites, vous savez apprécier l'aspect de la terre et du ciel ; comment n'appréciez vous<sup>c</sup> pas ce temps-ci ?**

Ἐλεγε δὲ καί, *et il disait encore*. Cette locution est, comme nous l'avons déjà vu (⇒), la formule qu'emploie Luc lorsque Jésus, à la suite d'un enseignement, ajoute un dernier mot plus grave, qui met dans son vrai jour toute la question ; c'est le grand coup frappé sur l'esprit de l'auditeur. Cette idée finale est ici celle de l'urgence de la conversion. — En fait de temps, les campagnards se piquent d'être prophètes ; et en effet, leurs pronostics ne les trompent pas : « *Vous dites... , vous dites... , et, comme vous dites, il arrive.* » Les pluies, en Palestine, viennent du côté de la Méditerranée (1Rois.18.44). Le vent du désert, au contraire, le *simoun*, soufflant du midi, amène la sécheresse. Ces gens le savent, aussi leur calcul est vite fait (εὐθρόως). Et, qui plus est, il se trouve juste (καὶ γίνεται, deux fois répété). C'est que tout ceci se passe dans l'ordre de choses auquel ils s'intéressent ; ils tiennent naturellement, en vue de la culture de leurs terres, à découvrir l'avenir dans le présent ; et, le voulant, ils le peuvent. Mais cette clairvoyance dont l'homme est doué, ils ne la mettent pas au service d'un intérêt supérieur. Un Jean-Baptiste, un Jésus paraissent, vivent, meurent,

<sup>a</sup>T. R. avec D et 11 Mjj. lit τὴν (*la*) devant νεφέλην (*nuée*) ; omis par Ἄ B L X Δ.

<sup>b</sup>T. R. avec A et les Mjj. lit ἀπο (*de*) ; Ἄ B L : ἐπι (*sur*).

<sup>c</sup>Ἄ B L : οὐκ οἰδατε δοκιμαζειν (*ne savez-vous pas apprécier*), au lieu de οὐ δοκιμαζετε (*n'appréciez-vous pas*) que lit T. R. avec A D et 12 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>).

et ce peuple, moralement inintelligent, ne comprend point ce que cela signifie ! Jésus signale la contradiction inhérente à cette manière d'agir par le terme : *Hypocrites* ! Ce n'est pas l'œil qui leur manque, c'est la volonté de voir. — Le terme *καιρός*, *le moment propice*, est expliqué par l'expression : *le temps auquel tu as été visitée* (19.44). *Δοκιμάζειν*, *apprécier* la nature, la valeur, la signification d'une chose. — *Matth.16.1-3* ne peut être envisagé comme une autre forme de la même parole. L'idée est absolument, différente. Il s'agit là d'un signe que l'on demande à Jésus d'accomplir dans le ciel ; et en réponse il montre par un exemple entièrement différent, quoique tiré aussi des phénomènes atmosphériques, que les signes ne manqueraient pas au peuple si seulement il se donnait la peine de les étudier, comme il étudie ceux de la nature. Quant au v. 56, il est aisé de voir qu'il est bien mieux placé dans le contexte de Luc, où il s'agit de l'imminence du jugement, que dans celui de Matthieu.

Versets 57 à 59. L'urgence de la réconciliation avec Dieu, comme conclusion à tirer des signes du temps :

**12.57 Et pourquoi aussi ne discernerez-vous pas de vous-mêmes ce qui est juste ? 58 Tandis que tu te rends avec ta partie adverse auprès du magistrat, efforce-toi, en chemin, de sortir d'affaire avec elle, de peur qu'elle ne te traîne devant le juge, et que le juge ne te livre<sup>a</sup>, à l'huissier, et que l'huissier ne te jette en prison. 59 Je te déclare que tu ne sortiras pas de là que<sup>b</sup> tu n'aies rendu jusqu'à la dernière obole.**

Jésus dit : *aussi*, c'est-à-dire dans le domaine spirituel aussi bien que dans celui de la nature, et : *de vous-mêmes* (ἀφ' ἑαυτῶν), ce qui signifie : « sans que personne ait besoin de vous avertir des conséquences à tirer de ces phénomènes. » *Weiss* pense que ce *de vous-mêmes* fait allusion à la dépendance malheureuse où était, le peuple des pharisiens. Mais cette ex-

<sup>a</sup>T. R. avec 14 Mjj. lit παραδῶ (te livre), et avec I et Mnn. Βαλλῆ (te jette) ; N A B D Γ : παραδῶσει (te livrera), et N B D X Γ : βάλει (te jettera) ; A et 12 Mjj. : βάλῃ.

<sup>b</sup>N B L lisent εως au lieu de εως ου.



pression rappelle le : *aussitôt vous dites*, du v. 54 ; comp. aussi 21.30, où le sens n'est pas douteux. Tout Juif sensé devrait, sans que personne le lui dise, conclure des signes du temps actuel au devoir de la réconciliation immédiate avec Dieu. — Τὸ δίκαιον : ce qu'il y a à faire en pareil moment. La parole suivante développe ce δίκαιον approprié à l'état actuel.

Verset 58. La conjonction ὡς ne signifie ici ni *de même que*, ni *quand*, mais, comme le montre la suite, *pendant que*, comme Galates.6.10. Elle est expliquée ensuite par les mots ἐν τῇ ὁδῷ, *dans le chemin*, qui sont placés à dessein au commencement de la principale, comme renfermant l'idée essentielle du passage. Le sens est : « Pendant que vous êtes encore en chemin, les deux à côté l'un de l'autre, toi et ta partie adverse ; avant que vous ayez atteint le lieu du tribunal. » On voit par v. 59 qu'il s'agit d'une réclamation financière, soit d'une dette à payer, soit de l'équivalent d'un dommage à acquitter. Comprenant bien qu'il sera condamné, le débiteur, pour peu qu'il soit prévoyant, se hâtera de s'arranger à l'amiable avec son créancier ; car il sait qu'une fois le juge saisi de l'affaire, elle sera réglée d'après le droit strict. — Le δὸς ἐργασίαν paraît bien être un latinisme (*operam dare*). Hofmann explique ces mots par : « Offre-lui un travail à exécuter pour lui, en compensation de la dette ; » Keil : « Offre-lui une bonne affaire à partager avec toi ; » Théophilacte : « Paie-lui l'intérêt dû. » Ces explications sont sans vraisemblance. Le terme ἀπηλλάχθαι, *se tirer d'affaire*, renferme, avec le *en chemin*, l'idée essentielle du morceau : « Tire-toi d'affaire pendant que tu le peux encore. » Chaque homme a une grosse affaire sur les bras : sa relation avec Dieu à mettre en règle. Cette affaire, s'il ne prévient pas l'heure de la sentence, ne peut aboutir qu'à une condamnation. Les signes du temps annoncent que le tribunal est déjà dressé pour les auditeurs. Il importerait donc pour eux de les comprendre et de se hâter de s'accorder avec leur redoutable créancier. Car une fois le moment de la comparution arrivé, la justice seule aura son cours et elle ira jusqu'au bout. — Le κριτής, *juge*, est identique à l'ἄρχων, *magistrat*. Dans ces

deux termes est personnifiée la justice divine. *L'huissier*, l'exécuteur de la sentence, représente le bras de la toute-puissance (v. 5). — L'extinction de la dette pourra-t-elle avoir lieu ? Jésus ne le nie, ni ne l'affirme. Il résulte seulement de sa parole qu'elle n'aura pas lieu avant que la justice ait reçu sa complète satisfaction. Combien n'importe-t-il donc pas de prévenir le moment où notre procès passera des mains de la grâce dans celles de la justice ! — La forme λέγω, *je déclare*, et le singulier σοί, *te*, donnent une singulière solennité à cet avertissement. Ainsi se clôt la scène ouverte par la prière adressée à Jésus (v. 13). On voit ici les proportions que prenait le moindre incident traité par lui.

Dans Matthieu cette parole est placée dans le sermon sur la montagne, [Matt.5.25-26](#), où elle est appliquée au devoir de la réconciliation, non entre l'homme et Dieu, mais *entre frères*. Il ne me paraît pas que l'hésitation soit possible entre les deux sens et les deux applications. *Reuss* le reconnaît en partie, sans accepter pourtant l'application morale que fait Luc de cette parole. Le sens serait selon lui tout simplement que dans les affaires d'intérêt il faut préférer un arrangement à l'amiable à un procès. Il n'eût plus manqué que de rendre les auditeurs attentifs aux frais d'avocat !

## 10. Entretiens sur deux événements du temps. (13.1-9)

Les trois paroles suivantes (v. 1-3 ; 4-5 ; 6-9) sont dictées par la même préoccupation qui avait inspiré les enseignements précédents, celle de l'imminence du jugement et de la nécessité de le prévenir par la repentance et par la foi au salut offert. La situation extérieure aussi est la même (*dans ce même temps*, v. 1) : Jésus avance lentement, profitant de chaque occasion qui se présente pour diriger les cœurs vers les choses d'en-haut. — Ce morceau est entièrement, propre à Luc.

1<sup>o</sup> Versets 1-3. Les Galiléens massacrés par Pilate.

**13.1** <sup>a</sup> Dans ce même temps quelques-uns se trouvaient là, racontant ce qui s'était passé avec les Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices. **2** Et répondant il<sup>b</sup> leur dit : Pensez-vous que ces Galiléens fussent plus pécheurs que tous les autres Galiléens, parce qu'ils ont subi ces choses<sup>c</sup> ? **3** Non, vous dis-je ; mais si vous ne vous repentez, vous périrez de même<sup>d</sup> qu'eux.

Josèphe ne mentionne pas l'événement dont il est ici question. Les Galiléens étaient assez remuants ; les conflits avec la garnison romaine survenaient facilement. L'expression littérale : *mêler leur sang à leurs victimes*, a toute l'emphase du récit populaire. L'imparfait  $\pi\alpha\rho\tilde{\eta}\sigma\alpha\nu$  fait tableau : « Ils étaient là racontant. » — Jésus de son regard prophétique discerne immédiatement la signification de ce fait. Dans ce carnage, dû au glaive de Pilate, il voit le prélude de celui que l'armée romaine consommera bientôt dans toute la Terre-Sainte, et en particulier dans le temple, dernier asile de la nation. Quarante ans plus tard, en effet, tout ce qui restait du peuple galiléen était rassemblé dans le temple, expiant sous le glaive de l'armée romaine son impénitence actuelle. Le terme  $\acute{o}\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ , *d'une manière semblable*, dans les alex., peut ainsi se prendre à la lettre. Une conversion sérieuse, à la fois individuelle et nationale, à la voix de Jésus, eût seule pu prévenir cette catastrophe.

2<sup>o</sup> Versets 4 et 5. Les personnes écrasées parla tour de Siloé.

**13.4** Ou ces dix-huit sur lesquels est tombée la tour de Siloé et qu'elle a tués, pensez-vous qu'ils<sup>e</sup> fussent plus coupables que tous les

<sup>a</sup>Marcion omettait tout le morceau v. 1-9.

<sup>b</sup>Les mots  $\sigma\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$  (*Jésus*), que lit T. R. avec AD et 13 Mjj., sont omis par  $\aleph$  B L.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. :  $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha$  *de telles choses* ;  $\aleph$  B D L :  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  (*ces choses*).

<sup>d</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. :  $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$  (*tout comme*) ;  $\aleph$  B D L :  $\acute{o}\mu\omicron\iota\omega\varsigma$  (*de la même manière*).

<sup>e</sup>T. R. avec  $\Gamma$  et 9 Mjj. lit  $\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$  ;  $\aleph$  A B et 5 Mjj. :  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ .

**hommes<sup>a</sup> habitant<sup>b</sup> Jérusalem ? 5 Non, vous dis-je ; mais si vous ne vous repentez, vous périrez tout comme<sup>c</sup> eux.**

Le malheur qu'on vient de raconter à Jésus lui en rappelle un autre, tout récent aussi sans doute, qu'il applique cette fois aux habitants de Jérusalem. L'aqueduc et l'étang de *Siloé* sont situés près de l'endroit où la vallée de Tyropéon, qui traverse Jérusalem du N. au S., s'ouvre sur celle de Josaphat, au sud-est du temple. — Quarante ans plus tard, la chute des maisons de la capitale incendiée a justifié d'une manière non moins frappante cet avertissement prophétique de Jésus. — Au lieu de « plus coupables » (v. 2), Jésus dit ici proprement *plus débiteurs* ; naturellement envers la sainteté divine (12.58). — A l'occasion de ces deux événements tragiques, Jésus fait faire à ses auditeurs un retour sur la culpabilité générale et sur la leur propre. Pour prévenir la catastrophe qui doit en résulter, il faudrait des gens qui sachent discerner ce qui est juste (12.57), c'est-à-dire se repentir.

3<sup>o</sup> Versets 6 à 9. Le suprême répit.

**13.6 Et il dit cette parabole : Un homme avait un figuier planté dans sa vigne, et il vint, cherchant du fruit, et n'y en trouva pas. 7 Et il dit au vigneron : Voici trois ans que<sup>d</sup> je viens cherchant du fruit sur ce figuier, et je n'y en trouve point. Coupe-le ; pourquoi rend-il le sol<sup>e</sup> inutile ? 8 Celui-ci répondant lui dit : Seigneur, laisse-le encore cette année, jusqu'à ce que je l'aie déchaussé et que j'y aie mis du fumier<sup>f</sup>. 9 Que s'il donne du fruit à l'avenir<sup>g</sup> ... Sinon, tu le couperas.**

La formule ἔλεγε δέ annonce, comme d'ordinaire, le dernier et vrai

<sup>a</sup>T. R. avec X et 10 Mjj. omet τους ανθρώπους ; (*les hommes*), que lisent N A B D et 5 Mjj.

<sup>b</sup>T. R. avec N A et 12 Mjj. lit εν (*dans*) avant Ἱεροσολημῶν ; omis dans B D L X.

<sup>c</sup>T. R. avec D et 12 Mjj. : ὁμοίως ; (*de la même manière*) ; N B L M : ὡσαύτως (*tout comme*).

<sup>d</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. omet ἀφ' οὗ (*depuis que*) que lisent N B D L devant ἐρχομαι (« Voici trois ans, depuis lesquels je viens »).

<sup>e</sup>B : τὸν τόπον (*le lieu*), au lieu de τὴν γῆν (*le sol*).

<sup>f</sup>T. R. avec G H K Π : κοπρίαν ; N A B et 9 Mjj. : κοπρία.

<sup>g</sup>Ἐἰς τὸ μέλλον (*à l'avenir*) est placé par T. R. avec A D et 13 Mjj. 11. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) après εἰ δὲ μήγε (*sinon*) ; par N B L après καρπὸν (*du fruit*).

mot sur la situation (voir à 12.54). La repentance n'est pas seulement nécessaire ; elle est urgente. — Un sol de vigne est un excellent terrain pour les arbres fruitiers. Le figuier représente naturellement le peuple d'Israël. Dieu est le propriétaire, Jésus le vigneron qui intercède auprès de lui. Avec la conjonction ἵνατί, il faut sous-entendre le verbe γένηται : « Pour que quoi de bon arrive ? » Καί : *de plus* ; non seulement il est lui-même improductif, mais il rend de plus le terrain qu'il occupe inutile. Καταργεῖν, priver d'effet ; le sens d'anéantir, que veulent donner à ce mot les conditionalistes dans certains passages, est démontré faux par celui-ci. Bengel, Wieseler, Weizsäcker voient dans les *trois années* une allusion au temps, déjà écoulé, du ministère de Jésus, et tirent de cette parabole des conclusions chronologiques sur la durée de ce ministère. Bien à tort ; car de pareils traits doivent s'expliquer par leur relation avec l'ensemble du tableau dont ils font partie, et non par des circonstances complètement étrangères à ce tableau. Dans l'image choisie par Jésus, trois ans sont le temps d'une épreuve *complète*, à la suite de laquelle on peut conclure à la stérilité incurable. Ces trois ans représentent donc le temps de grâce accordé à Israël, et la dernière année qui est ajoutée, sur la demande du jardinier, le dernier répit entre la sentence et l'exécution, c'est-à-dire en réalité les quarante ans accordés à Israël entre le Vendredi-Saint et la ruine de Jérusalem. Ce répit fut l'exaucement de cette prière : « Père, pardonne-leur ! ». — Les Mss. présentent les deux formes κόπρια, de κόπριον, et κοπρίαν du substantif féminin κοπρία. La proposition καὶ ἄν μὲν... est elliptique, comme souvent dans le bon grec ; il faut sous-entendre καλῶς ἔχει : « dans ce cas, *tout va bien*. » Les mots εἰς μέλλον, à *l'avenir*, ou *l'année prochaine* (en sous-entend : ἔτος), sont liés dans le T. R. et les anciennes versions au verbe suivant *tu le couperas*. Mais les alexandrins les rattachent à la proposition précédente : « S'il produit du fruit à l'avenir... » Il serait possible que ces mots eussent été transposés avant le εἰ δὲ μήγε, *sinon*, afin de combler l'ellipse de la principale dans la première phrase. — Les soins extraordinaires du jardinier envers cet arbre malade représentent les merveilles d'amour que

Jésus accomplira par sa mort et par sa résurrection d'abord, puis par la Pentecôte et par la prédication apostolique, afin d'essayer encore de tirer le peuple de son impénitence. Cette parabole fait comprendre aux auditeurs que leur vie ne tient plus qu'à un fil et que ce fil est dans la main de celui qui leur parle.

## 11. Les progrès du royaume de Dieu. (13.10-21)

Durant ce voyage, comme pendant tout son ministère, Jésus ne manquait pas de fréquenter les synagogues dans les jours de sabbat. Le récit suivant nous fait assister à l'une de ces scènes. Peut-être le sentiment qui a porté Luc à placer ici ce trait, est-il celui du contraste entre Israël, qui court à sa ruine, et l'Eglise qui peu à peu s'accroît. — Un fait glorieux agit fortement sur la multitude (v. 10-17) ; et Jésus est ainsi amené à décrire, dans deux paraboles, la puissance du règne de Dieu (v. 18-21).

1<sup>o</sup> Versets 10 à 17. La guérison de la femme paralysée.

Versets 10 à 13. Le miracle :

**13.10 Et il enseignait dans l'une des synagogues le jour du sabbat. 11 Et voici, il y avait<sup>a</sup> là une femme qui était possédée depuis dix-huit ans d'un esprit de faiblesse et qui était courbée, ne pouvant absolument pas se relever. 12 Jésus, la voyant, l'appela et lui dit : Femme, tu es délivrée de<sup>b</sup> ta faiblesse ; 13 et il lui imposa les mains, et aussitôt elle fut redressée et glorifiait Dieu.**

L'état, physique de cette femme dépendait d'une impuissance psychique, due à une cause supérieure qui avait lié sa volonté. C'est ce qui fait comprendre l'expression : *un esprit de faiblesse*. Le mot ἀσθενεία peut être pris

<sup>a</sup>ℵ B L X omettent ην.

<sup>b</sup>T. R. avec B et 13 Mjj. omet απο (de) que lisent ℵ A D X.

ici au sens propre, plutôt que dans le sens particulier de maladie. Jésus guérit d'abord la cause, le mal psychique : *Tu es délivrée* ; ἀπολλάσσει (le parfait) : « c'est chose faite ; le démon est chassé. « La volonté de la malade puise dans la foi à cette déclaration l'énergie qui lui manquait. Après cela, par l'imposition des mains, Jésus replace l'organisme sous l'empire de la volonté émancipée.

Versets 14 à 16. L'entretien :

**13.14 Le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait guéri au jour du sabbat, répondant dit au peuple : Il y a six jours dans lesquels il faut travailler<sup>a</sup> ; en ces jours-là<sup>b</sup>, venez vous faire guérir, et non pas dans le jour du sabbat. 15 Le Seigneur<sup>c</sup> donc<sup>d</sup> lui répondit et dit : Hypocrites<sup>e</sup> ! Chacun de vous au jour du sabbat ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de la crèche et ne le mène-t-il pas boire ? 16 Et cette femme, une fille d'Abraham, que Satan a liée, voici déjà dix-huit ans, ne devait-elle pas être déliée de ce lien le jour du sabbat ?**

A l'occasion de cette guérison, le chef de la synagogue, qui avait charge de maintenir l'ordre, s'imagine devoir appliquer à Jésus le règlement sabbatique qui interdisait aux médecins pratiquants le traitement des malades. Seulement, n'osant s'en prendre à Jésus lui-même, c'est à la foule présente qu'il adresse son discours. Ce petit sermon est appelé une *réponse* ; c'est en effet la réponse à l'acte de Jésus.

Verset 15. Jésus relève ce reproche, qui l'atteint lui-même. Le nom de ὁ κύριος, *le Seigneur*, n'est donné que rarement à Jésus dans les narrations évangéliques, là seulement où éclate sa souveraineté ; comp. chez [Luc.7.13](#) ; [10.1](#) ; [17.5](#), etc. — La vraie leçon est certainement le pluriel : « Hypocrites ! »

<sup>a</sup>B omet εν αις (*dans lesquels*) ; N omet εν αις δει εργαζεσθαι (*dans lesquels il faut travailler*).

<sup>b</sup>N A B et 3 Mjj. : εν αυταις au lieu de εν ταυταις.

<sup>c</sup>D F U Γ lisent ο Ιησους (*Jésus*) au lieu de ο κυριος ; (*le Seigneur*).

<sup>d</sup>N B D L : δε (*or*) au lieu de ουν (*donc*).

<sup>e</sup>T. R. avec D V X : υποκριτα (*hypocrite*) ; tous les autres : υποκριται (*hypocrites*).

Cette allocution s'adresse à toute la caste pharisaïque à laquelle appartient cet homme.

Verset 16. La sévérité de cette apostrophe est justifiée par le contraste entre la largeur avec laquelle ils usent du statut sabbatique, quand il s'agit de leurs propres intérêts, même des moindres, et, la rigueur exagérée avec laquelle ils l'appliquent, quand il s'agit des intérêts de leurs prochains, même les plus graves ; et cela surtout dès que l'appréciation de la conduite de Jésus est en cause. Le Talmud permet expressément d'abreuver le bétail le jour du sabbat. Il y a ici une triple gradation : bœuf ou âne, et *filles d'Abraham* ; attaché à la crèche, et lié par *Satan* ; *dix-huit ans* de souffrances, et un jour de soif (pour l'animal). Dans ce dernier trait, dix-huit ans, s'exprime toute la sympathie de Jésus pour cette longue misère !

**13.17 Et comme il disait ces choses, tous ses adversaires étaient confus ; et toute la foule se réjouissait de tous les faits glorieux opérés<sup>a</sup> par lui.**

La réplique de Jésus, pleine de verve, met le comble à l'admiration du peuple et ferme la bouche aux adversaires. Jésus, s'élevant alors de cette modeste victoire à la contemplation des triomphes futurs du royaume de Dieu, les décrit dans deux courtes paraboles dans lesquelles cette idée de la *puissance* de l'œuvre divine est présentée sous deux aspects différents qui se complètent.

2<sup>o</sup> v. 18-21. Les deux paraboles. — Le royaume de Dieu a deux genres de puissance : une puissance d'*extension*, par laquelle il embrasse peu à peu tous les peuples, et une puissance de *transformation*, par laquelle il renouvelle graduellement la vie humaine tout entière. Le symbole naturel de la première est une semence qui acquiert en peu de temps un accroissement disproportionné à sa petitesse première ; celui de la seconde, un ferment matériellement peu considérable, mais capable de déployer sur

---

<sup>a</sup>Ν lit λεγομενοις, au lieu de γινομενοις.



une grande masse sa vertu régénératrice. Ces deux paraboles font partie de la collection [Matth.13.31](#) et suiv. ; la première seule se trouve dans [Marc.4.30-31](#).

*La parabole du grain de sénevé.*

**13.18 Il dit donc<sup>a</sup> : A quoi est semblable le royaume de Dieu et à quoi le comparerai-je ? 19 Il est semblable à un grain de semence de moutarde qu'un homme a pris et jeté dans son jardin ; et il a crû et il est devenu un arbre<sup>b</sup>, et les oiseaux du ciel ont fait leur nid dans ses branches.**

Le οὕν, *donc*, que lisent les alex., met en relation les paroles avec le fait qui vient de se passer. La puissance du royaume de Dieu dans l'humanité est la conclusion que Jésus tire de ce fait. — Il y a beaucoup de grâce et même de familiarité dans les deux questions par lesquelles Jésus introduit la parabole. Elles indiquent l'activité de l'esprit qui cherche dans la nature les analogies dont il a besoin. La première : « A quoi *est* semblable... ? » affirme l'existence de l'emblème cherché ; la seconde : « A quoi *comparerai-je*... » se rapporte à sa découverte. Marc introduit cette parabole par deux questions analogues, mais qui diffèrent trop de celles de Luc pour que l'on puisse penser à un procédé de copie. La tradition avait donc conservé le souvenir de cette manière de parler, tout en modifiant la teneur des questions. — Il faut probablement retrancher, avec les alex., du texte de Luc, aussi bien que de celui de Matthieu, l'épithète μέγα, *grand*, ajoutée au mot *arbre*. Jésus ne veut pas opposer un grand arbre à de petits, mais un vrai *arbre* à des plantes qui ne sont que des légumes. La moutarde, qui n'est chez nous qu'une simple fleur, atteint en Orient la grandeur d'un de nos arbres fruitiers. Ce qui est exceptionnel dans cette plante, c'est la disproportion entre la petitesse presque microscopique de la graine et la grandeur de celle tige ligneuse et ornée de branches<sup>c</sup>. Cette plante est ainsi le

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 45 Mjj. lit ici δε (*or*) ; N B L It<sup>pler</sup> Cop. : οὕν (*donc*).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. ajoute μέγα (*grand*) ; ce mot est omis dans N B D L It<sup>pler</sup> Syr.

<sup>c</sup>Un botaniste nous assure qu'en Europe même, à Hyères, se trouve un moutardier (*Sinapis Arvensis*), qui, quoique de nature herbacée, quant à son fruit, atteint douze pieds de haut et a des branches fort étalées.

type frappant de la disproportion entre la petitesse du règne de Dieu à son origine, lorsqu'il était encore renfermé tout entier en l'humble personne de Jésus, et son épanouissement final quand il embrassera tous les peuples. La forme de la parabole est, comme le reconnaît *Weiss*, plus simple et plus primitive chez Luc que chez les deux autres. *La parabole du levain*.

**13.20 Et<sup>a</sup> il dit de nouveau : A quoi comparerai-je le royaume de Dieu ? 21 Il est semblable à un levain qu'une femme a pris et caché<sup>b</sup> dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que la pâte entière fût levée.**

Jésus cherche *de nouveau*, πάλιν, une image. Cette fois, il désire dépeindre la puissance de *transformation morale* inhérente au règne de Dieu. C'est l'aspect de la vérité qui sert à compléter le précédent ; il en est ainsi dans toutes les paires de paraboles ; comp. 5.36-38 ; 15.3-10 ; Matth.13.44-46 ; Jean.10.1-10. Sur le levain, voir à 12.1. Cette image est évidemment prise ici dans un sens favorable. Le levain mêlé à la pâte lui communique une énergie et une saveur qui font contraste avec son inertie et sa fadeur naturelles. Ainsi au souffle de l'Évangile la vie humaine acquiert la valeur, l'intérêt, la puissance spirituelle qui lui manquaient. — Les *trois mesures* doivent s'expliquer, comme les *trois ans* du v. 7, par l'ensemble de l'image. C'était la quantité que l'on employait d'ordinaire pour une fournée. On y a vu les Sémites, les Japhétites et les Chamites ; ou bien les Grecs, les Juifs et les Samaritains (*Théod. de Mopsueste*) ; ou bien le cœur, l'âme et l'esprit (*Augustin*) ; autant de rêveries auxquelles personne ne pense aujourd'hui. L'idée est que la vie spirituelle, renfermée dans l'Évangile, doit pénétrer et sanctifier *toute* la vie humaine, dans l'individu, dans la famille, et par celle-ci dans la société.

Ces deux paraboles contiennent un programme de l'œuvre divine, qui forme le contraste le plus complet avec l'idée que s'était faite l'imagination juive de l'établissement du règne du Messie. Un coup de baguette

---

<sup>a</sup>A et 14 Mjj. omettent και (*et*).

<sup>b</sup>T. R. avec N A D et 11 Mjj. : ενεχυψεν ; B. et 4 Mjj. : εχυψεν.

magique devait tout opérer en un clin d’œil. A cette notion superficielle, Jésus oppose l’idée d’un développement moral, qui s’opère par des moyens spirituels et tient compte de la liberté, par conséquent lent et progressif. Comment admettre, en face de telles paroles, qu’il ait cru à la proximité imminente de son retour ? — La place qu’occupent ces deux paraboles, dans la grande collection [Math.13](#), est certainement le résultat d’un arrangement systématique ; Luc les a replacées dans la situation historique où elles prennent tout leur à-propos.

## II

### Nouvelle série d’anecdotes de voyage.

#### (13.22 à 17.10)

Le v. 22, qui sert de préambule à ce nouveau cycle de récits, est destiné à rappeler la situation générale établie [9.51](#). Luc fait comprendre que c’est toujours le même voyage qui continue avec des péripéties analogues à celles du cycle précédent.

**13.22 Et il traversait [le pays], visitant villes et villages, en enseignant et continuant à marcher vers Jérusalem<sup>a</sup>.**

*Διά*, à *travers*, se rapporte à la contrée en général ; *κατά* est distributif ; il désigne l’arrêt dans chaque localité petite ou grande pour y enseigner. C’est cette évangélisation ambulante que Jésus avait voulu préparer en envoyant devant lui les soixante-dix disciples ([10.1](#)).

---

<sup>a</sup> N B L : *Ἱεροσόλυμα*, au lieu de *Ἱερουσαλημ*.

## 1. Le rejet d'Israël et l'entrée, des païens. (13.23-30)

Une question imprévue fait appel à la sagesse de Jésus, comme 12.13. Il profite de cette circonstance pour ébranler la sécurité de ses auditeurs par un sérieux avertissement. Weiss pense que cette question est une invention de Luc dans le but d'amener l'enseignement suivant. Rien absolument n'autorise cette supposition. Weiss lui-même n'est-il pas obligé de reconnaître à chaque instant que Luc a ses sources propres ?

**13.23 Et quelqu'un lui dit : N'y en a-t-il qu'un petit nombre qui soient sauvés ? Mais il leur dit : 24 Efforcez-vous d'entrer par la porte<sup>a</sup> étroite ; car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas. 25 Dès le moment où le maître se sera levé et aura fermé la porte et où vous commencerez à être dehors et à heurter à la porte, disant : Seigneur<sup>b</sup>, ouvre-nous, et où, répondant, il vous dira : Je ne sais d'où vous êtes, 26 vous vous mettrez<sup>c</sup> alors à dire : Nous avons mangé et bu devant toi, et tu as enseigné dans nos places publiques. 27 Et il dira : Je vous déclare<sup>d</sup> que je ne sais d'où vous êtes. Retirez-vous de moi, vous tous qui êtes ouvriers<sup>e</sup> d'iniquité<sup>f</sup> !**

La question de cet auditeur était, jusqu'à un certain point, affaire de curiosité. Dans ces cas-là, Jésus donne immédiatement à sa réponse une tournure pratique. Comp. 12.41 ; Jean.3.3. C'est pour cette raison que Luc dit. (v. 23) : « Il leur dit. » Jésus ne répond pas directement à cet homme ; il s'adresse

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit *πυλῆς* (tiré de Matth.) ; *ⲛ B D L* : *θύρας*.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. Syr. lit deux fois *κυριε* (*Seigneur, Seigneur*) ; tiré de Matth. ; *ⲛ B L* : une fois seulement.

<sup>c</sup>T. R. avec B et 6 Mjj. : *αρξισθε* ; *ⲛ A D* et 8 Mjj. : *αρξισθε*

<sup>d</sup>Au lieu de *λεγω*, B lit *λεγων* (*disant*) ; *ⲛ It.* omettent ce mot.

<sup>e</sup>T. R. avec A et 5 Mjj. lit : *οι εργαται* (*les ouvriers*) ; *ⲛ B D* et 10 Mjj. omettent *οι* (*ouvriers*).

<sup>f</sup>*ⲛ B L R* omettent *της* (*la*) devant *αδικιας* (*iniquité*).

au peuple à son occasion. — Le royaume messianique est représenté sous l'image d'une maison où beaucoup de monde désire entrer pour assister à une fête. Mais ce ne sont que ceux qui savent faire des efforts et user d'énergie qui parviennent à pénétrer dans l'intérieur pour le moment où s'ouvre la fête. La vraie leçon chez Luc est θύρα, porte de maison, et non πύλη (Matth.), qui désigne plutôt un portique soit de ville, soit de palais. On a pensé (*Meyer*, moi-même, éditions précédentes) que la maison avait deux portes; l'une petite et fort basse, représentant le passage difficile de la repentance ou de la foi humiliante au Messie abaissé; l'autre, la porte d'honneur, représentant un mode d'entrée plus commode et moins humiliant, soit la justice propre ou la bienfaisance, soit la foi à un Messie glorieux. Mais ce sens est bien recherché. Il est plus simple d'admettre que la porte est unique, et que la difficulté d'y passer vient à la fois de son étroitesse et du grand nombre de personnes qui désirent y passer à la fois; d'où il résulte qu'il n'y a que les décidés seuls qui réussissent à pénétrer dans la maison, *les violents* (βιασταί) de [Matth.11.12](#). La porte représente dans ce cas l'accomplissement de la sainte volonté de Dieu au prix des plus durs sacrifices. Cette sainte violence est appelée ici un ἀγωνίζεσθαι, littéralement « agoniser, » verbe exprimant l'effort le plus intense dont l'homme soit capable. On pourrait opposer à ce terme celui de ζητεῖν (*chercher à*) qui suit et qui n'indiquerait qu'un simple désir, celui qu'éprouve au fond tout homme d'entrer au ciel, mais sans vouloir se livrer à ce travail énergique nécessaire pour réussir. Ce vain ζητεῖν serait ainsi un fait simultanément avec l'entrée de ceux qui réussissent. Mais la suite montre que Jésus désigne par ce ζητεῖν, qui est encore à venir (*chercheront*), non seulement un bon désir resté impuissant, mais surtout les supplications dont il sera parlé plus tard et qui resteront sans succès (v. 25).

Verset 25. Le ἀφ' οὗ, *dès le moment où*, ne dépend pas de la phrase précédente, ce qui serait traînant; ni non plus, comme le veut *Hofmann*, du ἀρξήσθε du v. 25, qu'il envisage comme l'équivalent d'un futur (ἀρξε-

σθε), d'après une ancienne forme homérique. Il dépend du ἄρξεσθε du v. 26, où le τότε, *alors*, marque clairement le commencement de cette scène tragique que le Seigneur avait en vue dès le début. Ces mots : *dès le moment où*, désignent l'heure fixée pour l'ouverture de la fête, l'heure décisive où le maître de la maison, qui avait reçu, assis, ceux qui réussissaient à entrer, se lève, et fait fermer la porte, de sorte que tous ceux qui n'ont pas su lutter avec une sorte de violence, afin de parvenir à entrer à temps, se trouveront encore dehors. Quel sera ce moment ? Celui du rejet et de la dispersion d'Israël ? Non ; car les Juifs n'ont nullement commencé à crier à Jésus et à le supplier dès ce moment-là, comme cela est décrit v. 25. Le moment de la Parousie, quand s'ouvrira la grande fête messianique ? Cela serait possible, lors même que les Juifs alors vivants se convertiront à cette heure-là et seront reçus dans le palais (Rom.11.15-26). Mais il vaut mieux appliquer ce tableau au moment du jugement final où les Juifs impénitents seront définitivement exclus du royaume. C'est à ce moment également que commencera la fête céleste dans la maison du Seigneur.

Verset 26. La réclamation mise dans la bouche des Juifs rejetés caractérise d'une manière frappante la tendance de ce peuple à faire reposer le salut sur certains avantages religieux extérieurs : « Tu as été notre compatriote ; tu ne peux nous laisser périr, nous qui avons vécu avec toi. » Mais le maître ne reconnaît pas des avantages de cette nature. Il met en opposition avec ces privilèges tout extérieurs leur conduite morale. — Les *ouvriers d'iniquité* ne sont pas nécessairement des malfaiteurs. C'est tout homme qui à l'appel de Dieu reste impénitent et ne s'efforce pas sérieusement d'entrer, c'est-à-dire d'obtenir la réconciliation et la régénération. Y a-t-il dans ces mots : « Je ne sais d'où vous êtes, » de quelle famille vous sortez, une allusion à la fausse confiance que mettaient les Juifs en leur qualité d'enfants d'Abraham ? — On comprend que faire parler ainsi le maître de la maison, c'est se déclarer soi-même ce maître. Jésus n'acceptera point cette reconnaissance tardive et intéressée.

**13.28 C'est là que sera le gémississement et le grincement de dents, quand vous verrez<sup>a</sup> Abraham et Isaac et Jacob et tous les prophètes<sup>b</sup> dans le royaume de Dieu, et vous jetés dehors. 29<sup>c</sup> Et il en viendra d'Orient et d'Occident, et du Septentrion et du Midi ; et ils se mettront à table dans le royaume de Dieu. 30 Et voici, il y en a des derniers qui seront les premiers, et des premiers qui seront les derniers.**

Le support divin aura un terme : c'est ce que disent avec force ces derniers versets. Les gémississements expriment le désespoir ; les grincements de dents, la rage. C'est entre ces deux sentiments qu'oscillera l'âme des Juifs condamnés. Par l'article placé devant les deux substantifs (*le gémississement, le grincement*), toutes les autres impressions antérieures du même genre sont, déclarées nulles en comparaison de celles-ci. Le gémississement viendra de leur propre exclusion ; le grincement de dents, de la vue du bonheur des païens accueillis et sauvés. — Le bonheur messianique est représenté au v. 28, selon une image usitée chez les Juifs (14.15), sous la figure d'un banquet présidé par les patriarches. D'après v. 29, les païens croyants y sont admis au même titre que la postérité fidèle d'Abraham. En effet, c'est la relation intérieure et personnelle avec Jésus, qui seule décide du résultat final. Le v. 30 : ἴδοὺ καί, *et voici*, exprime la surprise que ne peut manquer de produire l'idée d'un tel renversement. — Jésus ne dit pas que *tous* les premiers, tous les enfants du royaume, les Juifs, deviendront les derniers, ni non plus que *tous* les derniers d'autrefois, les païens, prendront la place destinée aux premiers. Il dit seulement « qu'il y en aura *des* premiers qui... et *des* derniers qui... » De cette parabole ressort, d'abord, une réponse pratique à la question posée à Jésus. Y en a-t-il peu qui soient sauvés ? « Tâchez vous-mêmes de ne pas être de ceux qui s'excluront du nombre de ces sauvés ! » Puis aussi une autre réponse plus directe : « S'il n'y en a que peu d'entre vous, Juifs, qui se sauvent, Dieu

<sup>a</sup>B D X : οψεσθε ; N : ἴδητε ; T. R. avec tous les autres : οψησθε.

<sup>b</sup>Marcion lisait δικαίους (*les justes*), au lieu de προφητας (*les prophètes*).

<sup>c</sup>Marcion omettait tout le passage v. 29-35.

trouvera le moyen de les remplacer. Si vous, les premiers invités, vous ne voulez pas prendre la peine d'entrer, de nombreux convives n'en rempliront pas moins toutes les places préparées à la table patriarcale (14.23).

Une parole relative à la *porte étroite* se trouve chez Matthieu dans le sermon sur la montagne (Matt.7.14) ; mais cette porte est l'entrée d'un chemin, non d'une maison. Ce doit être une autre parole. En tout cas on doit reconnaître que celle-ci est très bien placée par Luc. — Les paroles suivantes dans Luc (v. 26 et 27) ont quelque analogie avec le passage Matth.7.21-23 ; mais là elles se rapportent, non aux Juifs, mais à des croyants infidèles. — La description du désespoir des Juifs condamnés se retrouve Matth.8.11-12, après la guérison du serviteur du centenier, où elle est certainement moins bien placée que dans notre récit. — La maxime du v. 30 se trouve deux fois dans Matthieu, avant et après la parabole des ouvriers (Matt.19.30 ; 20.16), où l'application des termes *premiers* et *derniers* est plus difficile à saisir et assurément moins simple que dans notre passage.

## 2. L'adieu à la théocratie. (13.31-35)

Quand le cœur est plein d'un grand sentiment, tout ce qui survient du dehors fait vibrer cette corde. Ainsi, dans ce moment où Jésus était particulièrement préoccupé de la catastrophe qui menaçait son peuple, il n'est point étonnant que ce sentiment se fit jour à chaque circonstance nouvelle. Ce fait est si naturel qu'il est faux d'en conclure à un arrangement systématique qui aurait présidé au récit de Luc.

**13.31 En cette heure<sup>a</sup> même, quelques pharisiens s'approchèrent et lui dirent : Sors et va-t-en d'ici, parce qu'Hérode veut te faire mourir.**

<sup>a</sup>T. R. avec Γ et 11 Mjj lit ημερα (*jour*) ; N A B D et 3 Mjj. : ωρα (*heure*).



**32 Et il leur dit : Allez et dites à ce renard : Voici, je chasse des démons et j'accomplis<sup>a</sup> des guérisons aujourd'hui et demain ; et le troisième jour<sup>b</sup> je finis ma vie. 33 Seulement il faut que je marche aujourd'hui et demain et le jour suivant<sup>c</sup>, parce qu'il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem.**

Il était dans l'intérêt des pharisiens de voir Jésus se rendre en Judée, où il tombait sous la compétence et le pouvoir du Sanhédrin. Et il convenait aussi à Hérode de le voir quitter ses États ; car, d'un côté, la fermentation que sa présence excitait dans le peuple devait l'inquiéter, et, de l'autre, il lui répugnait certainement d'ajouter un nouveau meurtre à celui de Jean-Baptiste, dont sa conscience était déjà travaillée. Quant à Jésus, il connaissait assez les pharisiens pour être assuré que ce n'était pas l'intérêt pour sa personne qui les amenait à lui parler de la sorte. A l'ouïe de cet avertissement, il pressentit donc à l'instant un complot dont Hérode était le principal instigateur (v. 32 : *ce renard*). De là sa réponse. Il l'adresse par cette raison à Hérode lui-même, par l'intermédiaire des pharisiens. Elle est sévère, mais méritée : « N'osant montrer les dents du lion, tu as recours aux ruses du renard. » On a reproché à Jésus de parler avec peu de respect du prince de son peuple. Mais il faut se rappeler qu'Hérode était la créature de César, et nullement l'héritier légitime du trône de David. Et si les prophètes de l'A. T., comme délégués divins, se sentaient la liberté de parler aux souverains d'Israël le langage que l'on sait, combien plus Jésus, qui se savait le Messie lui-même, le vrai roi d'Israël, pouvait-il caractériser ainsi la conduite d'Hérode ! — Le renard est l'image de la ruse dans toutes les langues, surtout en grec où tous les grands écrivains (Pindare, Platon, Aristote, Sophocle, Démosthène, Plutarque) offrent des exemples de cet emploi. On a même formé dans cette langue le verbe ἀλωπεκίζειν.

La réponse de Jésus a deux parties. La première (32<sup>b</sup>) signifie : « Tu

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit επιτελω (*j'accomplis*) ; N B L : αποτελω (même sens).

<sup>b</sup>B lit ημερα après τριτη.

<sup>c</sup>N D A : ερχομενη (*venant*) au lieu de εχομενη (*suivant*).

peux te rassurer ; mon activité, qui ne consiste qu'à faire du bien à ceux qui souffrent, touche à sa fin. » — Le verbe ἐπιτελεῶ, plus usité qu'ἄποτελεῶ a probablement été substitué à ce dernier qui se lit dans les anciens Mss. — La locution : *aujourd'hui, demain et après-demain*, est évidemment ici une expression proverbiale, pour désigner un temps très court ; comp. Os.6.2. — Le verbe τελειοῦμαι, que *Bleek* envisage comme un futur moyen attique, est tout simplement le présent passif, employé ici dans le sens de futur imminent. Le sens de *Bleek* : « Dans peu de jours j'achèverai mon activité en Galilée, » est trop insignifiant. Cette expression solennelle ne peut signifier que : « Je suis au terme (*consummor*), soit quant à mon activité, soit quant à ma vie. » — Ce dernier mot doit complètement tranquilliser Hérode.

Verset 33. Mais, après cela, Jésus se redresse en quelque sorte de toute sa hauteur ; πλῆν : « cela concédé, voici ce qui reste. » Serviteur de Dieu et de Dieu seul, Jésus réserve sa pleine et entière liberté, quant à ce court temps qui lui est encore donné. Le message d'Hérode ne l'empêchera pas de continuer tranquillement son pèlerinage actuel. Δεῖ, *il faut*. « Il y a une volonté supérieure à la tienne à laquelle j'obéis. » Πορεύεσθαι : continuer à cheminer lentement comme je le fais maintenant ; ce terme est opposé à τελειοῦμαι, qui désignait le moment où cette marche finira. *Wieseler* a pris les mots *aujourd'hui, demain et le jour suivant*, à la lettre, et conclu de cette expression que Jésus n'avait plus, au moment où il parlait, que trois journées de chemin jusqu'à Béthanie, où il se rendait dans ce voyage, selon ce savant. C'est rapetisser comme à plaisir ce qu'il y a de plus grand. *Bleek*, ne voyant aucun moyen d'expliquer cette parole énigmatique, propose de l'envisager comme interpolée. *De Wette* pense qu'elle a été mal conservée par la tradition. *Holtzmann* croit que c'est à cause de son obscurité que Matthieu l'a omise ; *Weizsäcker* : que Jésus a voulu faire allusion aux trois ans de son ministère. Mais où est la difficulté ? Jésus dit : « Mon travail ne dure plus que trois jours (v. 32<sup>b</sup>), mais ces trois jours, personne, pas même Hérode, n'en peut rien retrancher (v. 33). » Quelle dignité calme

dans cette réponse, qui à la fois concède tout et réserve tout ! C'est là la portion de la réponse de Jésus qui se rapporte à ce mot : « Hérode veut te faire mourir. » Les derniers mots du v. 33 concernent les pharisiens. Eux aussi peuvent se rassurer ; leur proie ne leur échappera point. Jérusalem n'a-t-elle pas le monopole du meurtre des prophètes ? Et, dans cette occasion suprême, cette ville pourrait-elle être privée de son droit ? Le terme ἐνδέχεται, *il convient*, renferme, comme cette parole tout entière, une poignante ironie : « *Il ne sied pas* ; ce serait contre les us et coutumes et, en quelque sorte, contre le décorum théocratique, qu'un prophète tel que moi périt ailleurs qu'à Jérusalem. » Sans doute, Jean-Baptiste avait péri hors de cette ville. Mais de pareilles ironies ne doivent pas se prendre à la lettre. Jérusalem ne pouvait se laisser enlever deux fois son privilège en si peu de temps ! — Le ὅτι, *parce que*, signifie que « son activité galiléenne ne sera pas interrompue par sa mort, parce que c'est à Jérusalem, non en Galilée, qu'il doit mourir. »

Déjà, v. 4 et 5, à l'occasion d'un fait qui concernait plus particulièrement les Galiléens, les pensées de Jésus s'étaient dirigées vers Jérusalem. Maintenant, l'idée de cette capitale, devenue en quelque sorte le coupe-gorge des prophètes, saisit profondément son cœur. Sa douleur éclate : c'est le prélude des larmes du jour des Rameaux.

**13.34 Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme un oiseau rassemble sa couvée<sup>a</sup> sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu ! 35 Voici, votre demeure vous est laissée<sup>b</sup>. Mais je vous déclare<sup>c</sup> que vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le moment**

<sup>a</sup>T. R. avec N B L et 12 Mjj. lit της εαυτης νοσσιαν (*sa couvée*) ; A D et 3 Mjj. : τα εαυτης νοσσια (*ses poussins*) ; tiré de Matthieu.

<sup>b</sup>T. R. lit ici ερημος (*déserte*) avec D et 7 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) ; ce mot est omis par N A B et 8 Mjj.

<sup>c</sup>T. R. avec des Mnn. seulement : αμην δε λεγω (*mais en vérité je dis*) ; N L Syr<sup>cur</sup> : λεγω (*je dis*) ; A B et 7 Mjj. : λεγω δε (*mais je dis*).

### où vous disiez<sup>a</sup> : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!

Une telle apostrophe adressée à Jérusalem en pleine Galilée étonne au premier coup d'œil, et l'on est tenté de préférer, avec la plupart des interprètes, la place assignée à cette parole dans Matthieu au chap. 23, à la fin du grand discours prononcé dans le parvis du temple contre les scribes et les pharisiens. Mais il ne faut pas oublier qu'au moment où Jésus parlait en Galilée, il y avait là des pharisiens et des scribes, venus de tous les bourgs « de la Judée et de Jérusalem, » et que c'étaient eux qui avaient été les porteurs du message auquel Jésus répondait en ce moment. Ils étaient là devant lui comme les représentants de la capitale. Une semblable apostrophe à cette ville contemplée de loin a même quelque chose de plus émouvant que prononcée dans ses murs. Ce qui a probablement conduit à placer ces mots, comme le fait Matthieu, dans le discours prononcé dans le temple, c'est l'expression : *votre demeure*, littéralement : « votre maison, » que l'on appliquait à l'édifice du temple.

Le terme : *les enfants*, a été appliqué par *Baur*, non aux habitants de Jérusalem seulement, mais à tous les Israélites, y compris les Galiléens ; et il a nié, par conséquent, que cette parole put servir à prouver ce qu'on en a souvent conclu, c'est que le récit des synoptiques implique les nombreux séjours à Jérusalem racontés par Jean. Mais dans le contexte la ville de Jérusalem est précisément opposée à la Galilée. C'est là, et non dans cette province reculée, que doit mourir le Messie. Si d'ailleurs Jésus eût voulu parler de tout le pays, il n'eût pas dit : *Combien de fois !* mais : *Depuis combien de temps !* Dans le passage analogue 19.44, le sens de l'expression : *tes enfants*, n'est pas douteux. Seulement il est bien clair qu'en parlant comme il le fait ici, Jésus suppose que le sort de la capitale ne pourra manquer de devenir aussi celui de tout le peuple. Le contraste entre : *J'ai voulu...*, et : *Vous n'avez pas voulu*, prouve le triste privilège que possède l'homme

---

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 8 Mjj. lisent εως (ou εως αν) ηξη (ou εξει) οτε ειπητε (*jusqu'à ce que vienne le moment où vous disiez*). 8 B et 6 Mjj. : εως (ou εως αν) ειπητε (*jusqu'à ce que vous disiez*).

de résister aux attraites les plus pressants de la grâce. Quant à Jésus, tout en constatant douloureusement l'inutilité de ses efforts pour sauver son peuple, il n'en persévère pas moins dans son travail. Car il sait que si son œuvre n'a pas le résultat qu'elle aurait pu et dû avoir, elle en aura un autre dont Dieu tirera l'accomplissement de son plan. Quelques Juifs sauvés deviendront, à défaut de la nation tout entière, les instruments du salut du monde. — Semblable à un oiseau de proie qui plane dans les airs au-dessus de sa victime, l'ennemi menace les habitants de Jérusalem. Jésus, qui les abritait jusqu'ici sous ses ailes comme une poule ses poussins, se retire ; ils restent à découvert, réduits à se défendre eux-mêmes. C'est ce qu'exprime le v. 35. Par ces mots : *Votre demeure vous est laissée*, Jésus se décharge du dépôt que son Père lui avait confié, le salut de son peuple. C'est trait pour trait la situation du Berger divin dans le tableau que trace [Zacharie.11.10-14](#) du dernier essai que fait Jéhova pour sauver le troupeau destiné à la boucherie. Il est très clair que l'application de l'expression *votre demeure* au temple, dans un tel ensemble, est trop spéciale. Il s'agit de Canaan comme demeure divinement accordée au peuple. L'authenticité du mol ἔρημος, *déserte* (v. 35), n'est soutenable ni dans Matthieu, ni, et encore moins, dans Luc. Si ce mot était authentique, il se rapporterait au départ de Jéhova quittant son temple ; comp. Ezéchiel ch. 1 à 9, où la nuée, se levant de dessus le sanctuaire, se transporte vers l'orient. Mais les pronoms ὑμῶν, *votre*, et ὑμῖν, *vous*, parlent contre cette leçon qu'exclut d'ailleurs le manque d'autorités suffisantes.

La forme adversative : *mais je vous dis*, est préférable à celle de Matthieu : *car je vous dis*. « Je m'en vais ; *mais* ne prenez pas ce départ pour une courte absence ; je vous déclare que ce sera pour longtemps. Pour que cette absence prenne fin, il faudra que vous donniez vous-mêmes, par le changement de vos sentiments à mon égard, le signal de mon retour ; que vous me rappeliez vous-mêmes par vos cris de repentir et de respect. » Les mots ἕως ἃν ἴξῃ, *jusqu'à ce qu'il arrive que...*, sont la vraie leçon. Ce

changement radical s'accomplira certainement chez eux (ἔως), mais on ne saurait dire *quand* cela arrivera (ὅν). Quelques interprètes (*Paulus, Wieseler, etc.*) pensent que le moment ici annoncé est celui du jour des Rameaux, où Jésus reçut l'hommage d'une partie du peuple, des Galiléens en particulier : « Vous ne me reverrez plus, Galiléens, *jusqu'à la fête prochaine*, où nous nous retrouverons en entrant ensemble à Jérusalem. » Mais ce jour n'a amené aucun changement effectif dans le rapport du peuple à Jésus. Et combien serait oiseuse la pensée énoncée sous une forme si solennelle ! Le sens est analogue à celui de [Jean.7.34; 8.21](#) : « Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas ; vous mourrez dans vos péchés. » Seulement, par le *jusqu'à ce que* Jésus fait entrevoir ici une fin à cet état de séparation. — Cette parole s'adresse au peuple entier, y compris les auditeurs galiléens. *Vous est laissée* : cette contrée qu'ils habitent, c'est eux qui auront désormais à la défendre eux-mêmes sans le secours divin. — Les paroles que Jésus met dans la bouche d'Israël converti, à la fin des temps, sont tirées de [Ps.118.26](#), où elles sont adressées à tout fidèle adorateur. Ce sera le cri d'Israël recevant son Messie glorifié. — *Au nom du Seigneur* : comme son représentant. — Comment *Weiss* peut-il dire : « Ce passage ne décide pas la question de savoir si le moment de la conversion d'Israël arrivera jamais » ? Ou cette parole n'est pas sérieuse, ou elle annonce et la conversion future d'Israël et le retour visible de Jésus. — Ainsi ce passage qui avait commencé par l'annonce de son départ prochain (τελειοῦμαι), comme résultat de l'incrédulité d'Israël, se termine par la perspective de son retour final à la rencontre de son peuple repentant et croyant (ἔως ἂν ἴζη). Quel enchaînement de toutes les parties et quel à-propos dans chaque mot de cette admirable réponse, telle que Luc nous l'a conservée ! En l'approfondissant, on touche au doigt la valeur décisive du préambule, v. 31, pour l'intelligence de tout le morceau : « En cette même heure *quelques pharisiens s'approchèrent, disant.* »

### 3. Un repas de Jésus. (14.1-24)

Le morceau suivant nous permet de suivre Jésus dans sa vie domestique et dans ses entretiens familiers. Il se rattache aux précédents en ce que c'est encore avec un pharisien que Jésus a à faire. Nous assistons à toute la scène du repas :

1. on entre dans la maison (v. 1-6) ;
2. on se met à table (v. 7-11) ;
3. Jésus s'entretient avec l'hôte sur le choix des convives (v. 12-14) ;
4. il raconte la parabole du grand souper à l'occasion de l'exclamation de l'un de ces derniers (v. 15-24).

*Holtzmann* envisage ce cadre comme en grande partie inventé par Luc pour y loger les paroles détachées qu'il trouvait juxtaposées dans les Logia. C'est supposer chez Luc autant d'habileté que de sans- façon. *Weizsäcker*, partant de l'idée que le contenu de cette partie est systématiquement ordonné et souvent altéré en vue des questions qui s'agitaient dans l'Eglise apostolique, prétend que tout ce chapitre a trait aux agapes de la primitive Eglise ; il serait destiné à présenter ces banquets comme exercices d'amour fraternel et comme gages du banquet céleste. Puis, parlant de là comme d'un fait avéré, il conclut, à l'origine assez tardive de notre évangile ! Mais où trouver le moindre vestige réel d'une semblable intention ?

Versets 1 à 6. L'entrée.

**14.1 Et il arriva que, comme il entrait dans la maison de l'un des chefs des pharisiens pour prendre un repas, ils étaient là l'observant. 2 Et voici devant lui se trouvait un homme hydropique. 3 Et Jésus répondant dit aux scribes et aux pharisiens :<sup>a</sup> Est-il permis de guérir le jour du**

<sup>a</sup>T. R. avec, A et 13 Mjj. Syr. lit εἰ devant ἐξέσται qu'omettent ⋈ B D L.

### sabbat ou non<sup>a</sup> ? Et ils se turent.

Accepter une invitation chez un pharisien, après les scènes précédentes, c'était, faire à la fois acte de courage et de débonnaireté. L'hôte était un des *chefs* de cette secte. On n'a pas de preuves de l'existence d'une hiérarchie dans ce parti ; mais il devait tout naturellement s'en former une par la supériorité du savoir, du talent, ou de la richesse. L'interprétation de *Grotius*, qui fait de τῶν φαρισαίων l'apposition de τῶν ἀρχόντων est inadmissible. Les convives, est-il dit, *observaient* Jésus. Le v. 2 indique le motif de cette attention particulière ; un hydropique se trouvait là, évidemment dans l'espérance d'obtenir sa guérison. Il n'est pas dit cependant, comme l'observe avec raison *Weiss*, qu'eux-mêmes l'eussent placé là à dessein. Le mot ἰδοῦ, *voici*, signale le moment où ce fait inattendu se découvre aux yeux de Jésus. Tout ce tableau est pris sur le fait. — Le terme ἀποκριθεὶς, *répondant* (v. 3), se rapporte à la question implicitement renfermée dans la présence du malade : « Guérira-t-il ou ne guérira-t-il pas ? »— Le silence des témoins en face de la question de Jésus trahit leur embarras et leur mauvaise foi. Les leçons du T. R. proviennent du récit, parallèle dans Matthieu.

**14.4 Et posant sa main sur lui, il le guérit et le congédia. 5 Puis, répondant<sup>b</sup>, il leur dit : Lequel d'entre vous a un fils<sup>c</sup> ou un bœuf qui tombe dans un puits et ne l'en retirera pas aussitôt au jour du sabbat ? 6 Et ils ne purent rien répondre<sup>d</sup> à cela.**

Si on lit avec les byz. le mot ἀποκριθεὶς, v. 5, Jésus répond ici au blâme qu'exprimait l'attitude des adversaires. On pourrait cependant entendre qu'il donne la réponse à la question qu'il avait posée lui-même. Par le τί-

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. omet ici ἢ οὐ (*ou non*), que lisent N B D L Syr<sup>cur</sup>.

<sup>b</sup>B D et 3 Mjj. Syr. omettent ἀποκριθεὶς (*répondant*).

<sup>c</sup>T. R. avec N K et 3 Mjj. lit ονος (*un âne*) ; A B et 10 Mjj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) : υιος (*un fils*) ; D : προβατον (*une brebis*).

<sup>d</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) lit αὐτω (*à lui*) avant προς ταυτα ; omis par N B D L.



νοζ, *duquel*, il les prend tous individuellement à partie. La leçon ὄνοζ, un âne, dans le T. R., qui se trouve dans le *Sinaïticus* et quelques Mj. (v. 5), provient sans doute de la liaison avec Βοῦζ, *le bœuf*, ou de la parole semblable 13.15. Il faut lire υἱός, *filis* : « Si ton fils, ou même seulement ton bœuf... » Dans ce terme de *filis*, comme dans l'expression de *filie d'Abraham* (13.16), s'exprime un sentiment de tendresse envers cet être souffrant. On ne peut méconnaître un rapport entre la maladie (hydropisie) et l'accident supposé (tomber dans un puits). Comp., 13.5-6, le rapport entre le lien par lequel le bœuf est attaché à la crèche, et celui par lequel Satan assujettissait la malade. Nous retrouvons ici l'à-propos parfait qui caractérise, jusques dans le décor extérieur, les enseignements du Seigneur. Matth.12.11, cette image est appliquée à la guérison d'un homme qui a la main sèche. Cette application est moins heureuse.

Versets 7 à 11. Le moment où l'on se met à table ; une leçon d'humilité.

**14.7 Remarquant comment les invités choisissaient les premières places, il leur dit une parabole en ces mots : 8 Lorsque tu as été invité par quelqu'un à des noces, ne te mets pas à la première place, de peur qu'un plus honorable que toi n'ait été invité par lui 9 et que, s'approchant, celui qui vous a invités, et toi et lui, ne te dise : Fais place à celui-ci ! et qu'alors tu ne doives aller, à ta honte, occuper la dernière place.**

La recommandation renfermée dans ce passage n'est nullement, comme on l'a cru souvent, un conseil de prudence mondaine, ni dans la pensée du Seigneur, ni dans celle de Luc (selon *Holtzmann*). Le terme même de *parabole* (v. 7) et l'adage du v. 11 protestent contre cette supposition, et ne permettent de donner à cette parole qu'un sens religieux et une application spirituelle ; comp. 18.14. Sous cette image aimable et pleine d'à-propos, Jésus donne aux convives une leçon d'humilité, dans le sens le plus profond du mot. Chacun doit, dans son cœur, prendre et reprendre toujours devant Dieu la dernière place, ou, comme dit saint Paul Phil.2.3, envisager les autres *comme plus excellents que lui-même*. C'est Dieu qui fixera la place

définitive de chacun. Son jugement est indépendant du nôtre propre. Mais en prenant la dernière place, nous ne courons plus d'autre chance que celle d'être élevé. — ἐπέχων : fixant son attention sur cette manière d'agir habituelle chez les pharisiens (Luc.20.46). — Ewald et Holtzmann s'offusquent du terme de *noces* (v. 8), qui ne convient point à un simple repas comme celui-ci. Mais Jésus ne parle nullement dans la parabole du repas actuel ; c'est une fête supposée. S'il en fait une fête de noces, c'est parce que le rang est plus strictement observé dans un pareil banquet que dans un repas ordinaire. — Cet homme doit descendre jusqu'à la *dernière place*, parce que dans l'intervalle tous les sièges intermédiaires ont été occupés.

**14.10 Mais quand tu seras invité, va et te mets<sup>a</sup> à la dernière place, afin que lorsque celui qui t'a invité viendra, il te dise<sup>b</sup> : Mon ami, prends place plus haut. Et cela te fera honneur aux yeux de tous<sup>c</sup> ceux qui seront à table avec toi ; 11 Il parce que celui qui s'élève lui-même sera abaissé, et celui qui s'abaisse lui-même sera élevé.**

L'expression : *cela te fera honneur*, serait un encouragement, puéril si elle ne laissait, entrevoir une céleste réalité.

Versets 12 à 14. On a pris place ; une leçon de bienfaisance.

**14.12 Et il dit aussi à celui qui l'avait invité : Lorsque tu donneras un déjeuner ou un dîner, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni tes voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent en retour et que tu ne reçoives ainsi la pareille. 13 Mais lorsque tu fais un banquet, invite les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles, 14 et tu seras heureux parce qu'ils ne peuvent te le rendre ; car<sup>d</sup> cela te sera rendu à la résurrection des justes.**

<sup>a</sup>T. R. avec Mnn. lit αναπεσον ; tous les Mjj. : αναπεσε.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit ειπη (dise) ; ἔ B L X Syr. : ερει (dira).

<sup>c</sup>ἔ A B L X lisent παντων (tous) devant των ; T. R. avec D et 12 Mjj. It. l'omet (confusion des deux των).

<sup>d</sup>ἔ lit δε au lieu de γαρ (car).

Une fois tout le monde assis, Jésus remarque que les convives appartiennent en général à la classe élevée de la société. Là-dessus il adresse à son hôte une leçon de charité qu'il revêt, comme la précédente, de la forme gracieuse d'une recommandation d'intérêt bien entendu. Le μήποτε, *de peur que* (v. 12), est gai et presque plaisant : « Prends-y garde : la pareille à recevoir, c'est un malheur à éviter ! Car, une fois la rétribution reçue, c'en est fait de la rémunération future. » Jésus ne veut pas défendre de recevoir chez soi ceux qu'on aime. Il veut seulement dire : « En vue de la vie à venir, tu peux faire mieux encore. » Ce n'est pas sans dessein que Jésus met les amis avant les frères et les parents : il s'agit d'un banquet de plaisir. L'invitation des parents est plutôt affaire de devoir. — Ἀνάπηροί : ceux qui sont privés d'un sens ou d'un membre ; le plus souvent les aveugles ou les boiteux ; ici, où ces deux catégories sont indiquées à part, les *estropiés* en général. — En soi, le terme de *résurrection des justes*, v. 14, n'implique pas nécessairement la distinction entre deux résurrections *successives*, celle des justes d'abord, puis, après un intervalle, la résurrection générale. Cette expression peut signifier simplement : lorsque les justes ressusciteront, à l'inauguration du règne messianique. Mais, comme il paraît ressortir de [Luc.20.35](#) que cette distinction était dans la pensée de Jésus (voir à ce passage), il est naturel d'expliquer également ici ce terme à ce point, de vue ; comp. [1Cor.15.23](#) ; [Phil.3.11](#) ; [Apo.20.5-6](#). — Alors, selon la belle image employée par les prophètes, ce chacun sera assis sous sa vigne et sous son figuier, » et pourra rendre l'invitation à son bienfaiteur terrestre.

Versets 15 à 24. La parabole du grand festin.

**14.15 A l'ouïe de ces paroles, l'un de ceux qui étaient à table avec lui, lui dit : Heureux celui<sup>a</sup> qui aura part au repas<sup>b</sup> dans le royaume de Dieu.**  
**16 Et il lui dit : Un homme fit<sup>c</sup> un grand festin et y invita beaucoup de monde.** **17 Et il envoya son serviteur à l'heure du repas dire aux invités :**

<sup>a</sup>B L P R lisent οστις (*quiconque*) au lieu de ος (*qui*).

<sup>b</sup>Au lieu d'αρτον (*du pain*), E et 6 Mjj. Syr<sup>cur</sup> lisent αριστον (*le repas*).

<sup>c</sup>Ν B R Syr<sup>cur</sup> lisent εποιει (*faisait*) au lieu d'εποιησεν (*fit*).

### Venez, car [le repas]<sup>a</sup> est prêt.

Cet entretien marque un moment plus avancé du repas. Jésus venait de montrer les justes recevant dans le royaume du Messie l'équivalent des moindres œuvres d'amour qu'ils ont accomplies ici-bas. Cette parole a éveillé dans le cœur d'un des convives le doux pressentiment des joies célestes ; ou peut-être n'est-elle pour lui que l'occasion de tendre à Jésus un piège et de l'amener à énoncer sur ce sujet quelque hérésie. La tendance sévère de la parabole suivante pourrait favoriser cette seconde interprétation. En tout cas, l'énumération du v. 21 (comp. v. 13) prouve la relation étroite qui existe entre ces deux parties de l'entretien.

L'expression ἄρτον φαγεῖν, *manger du pain*, est hébraïque ; elle signifie prendre le repas. « Heureux, veut dire l'interlocuteur, celui qui sera admis au banquet céleste ! » Jésus comprend qu'il manque à cet homme la notion des conditions morales nécessaires pour cette admission. « Oui, heureux ! mais prends garde de repousser ce bonheur, au moment où tu en exaltes la grandeur ! L'invitation de la part de Dieu telle qu'elle vous est adressée ne suffit pas ; il faut encore l'acceptation de votre part. » La leçon ἐποίησεν, *faisait*, renferme précisément l'idée que le repas reste comme suspendu, incertain, aussi longtemps que les invités ne sont pas venus. Le mot πολλοί, de nombreux convives, v. 16, avait sa vérité, appliqué au seul peuple juif. Car cette invitation représente les avances divines faites à Israël à toutes les époques de son histoire. — Le dernier avis donné aux convives (v. 17) se rapporte aux ministères de Jean-Baptiste et de Jésus lui-même. C'est l'usage en Orient de donner un dernier avertissement à l'heure du repas ; voir *Rosenmüller, Morgenl.* V, 192 et s. ; *Thompson, The Land and the Book*, I, 9 : « Dans les campements et les villages arabes, on entend retentir à l'heure du repas l'avertissement : Tout est prêt ! » Il n'y a donc pas d'oubli possible. Par ce mot : « Tout est prêt, » Jésus proclame la

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit πάντα (*tout*), mot qui est omis dans B L R ; sans doute tiré de Matthieu.

magnifique gratuité du salut.

**14.18** Et ils se mirent tous d'une voix à s'excuser. Le premier dit : J'ai acheté un champ, et il faut absolument que je sorte et le visite<sup>a</sup> ; je te prie, tiens-moi pour excusé. **19** Et un autre dit : J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je vais les essayer ; tiens-moi pour excusé. **20** Et un autre dit : J'ai épousé une femme et pour cette raison je ne puis venir.

Ces motifs de refus ne sont pas sérieux ; ils ne prouvent que la mauvaise volonté des invités ; avertis longtemps à l'avance, ils auraient pu choisir un autre jour pour ces diverses occupations. Le parti-pris, qui est au fond de ces refus, se trahit aussi dans l'uniformité de leurs réponses. C'est comme un refrain (sous-entendu : v. 18). Ils se sont donné le mot. Le vrai motif est évidemment l'antipathie qu'ils éprouvent pour celui qui les invite ; comp. *Jean.15.24* : « *Ils ont haï et moi et mon Père.* » — Il est à remarquer que le second met dans son refus moins de formes que le premier (omission de : *je te prie*) et le troisième moins encore que le second (omission de : *tiens-moi pour excusé*). Ce dernier se sent mieux couvert par la nature de son excuse.

**14.21** Et ce serviteur-là<sup>b</sup>, revenant, annonça le tout à son maître. Alors, courroucé, le maître de la maison dit à son serviteur : Sors promptement dans les places et les rues de la ville et fais entrer ici et les pauvres et les estropiés et les boiteux et les aveugles. **22** Et le serviteur dit : Seigneur, j'ai fait comme<sup>c</sup> tu as ordonné, et il y a encore de la place.

Dans ce rapport du serviteur sur le résultat de sa mission, on croit entendre, dit *Stier*, l'écho des douloureuses plaintes de Jésus sur l'endurcissement des Juifs, pendant ses longues nuits de prière. — La *colère* du maître (ὄργισθεις) est le contre-coup de la haine qu'il découvre au fond de ces

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit εἰσελθεῖν καὶ ἰδεῖν ; N B D L : εἰσελθὼν ἰδεῖν ; G R : εἰσελθεῖν ἰδεῖν (*que je sorte pour le visiter*).

<sup>b</sup>N A B D et 5 Mjj. omettent εχεινος, que lit T. R. avec 12 Mjj. Syr.

<sup>c</sup>N B D L R lisent ο (*ce que*), au lieu de ως ; (*comme*).

refus. — La première invitation supplémentaire dont il charge son serviteur, représente l'appel adressé par Jésus aux dernières classes de la société juive, à ceux qui avaient rompu avec l'ordre théocratique et qui sont appelés 15.1 *les péagers et les gens de mauvaise vie*. — Πλατεῖαι : les rues plus grandes, qui s'élargissent en places ; ῥῶμαι : les petites rues de traverse. On n'est point, encore sorti de la ville, c'est-à-dire, dans l'application, qu'il s'agit encore des membres du peuple juif.

**14.23 Et le seigneur dit au serviteur : Va sur les chemins et le long des haies et contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie. 24 Car je vous déclare qu'aucun de ces hommes-là, qui avaient été invités, ne mangera de mon souper.**

Cette nouvelle invitation supplémentaire représente évidemment la vocation des païens ; car ceux à qui elle s'adresse ne sont plus des habitants de la ville. L'immense charité de Dieu réclame une multitude de convives ; pas un siège préparé ne doit rester vacant. Le nombre des élus est proportionné d'avance à la richesse de la gloire divine ; or celle-ci ne peut se refléter complètement que dans un certain nombre d'êtres humains. L'invitation durera donc, et par conséquent l'histoire de notre race se prolongera, jusqu'à ce que ce nombre soit atteint. C'est ainsi que se concilie le décret divin avec la liberté humaine. Comparativement au nombre des appelés, il y en a peu de sauvés sans doute, par la faute des premiers ; mais il n'y en a pas moins, absolument parlant, beaucoup de sauvés. — Φραγμοί : les haies qui ferment les propriétés et au pied desquelles s'accroupissent les vagabonds. L'expression : *Contrains-les d'entrer*, s'applique à des gens qui désireraient entrer, mais que retient une timidité naturelle. Le maître prévoit bien ces hésitations chez ces derniers. Le serviteur doit en quelque sorte les pousser dans la maison *malgré leurs scrupules*. Il s'agit donc, non de confisquer leur liberté, mais bien plutôt de les affranchir de ce qui en entrave l'exercice. Car ils voudraient, mais ils n'osent. — Comme le v. 21 est le texte de la première partie des Actes (ch. 1 à 13, conversion des Juifs),

les v. 22 et 23 sont celui de la seconde (ch. 13 à fin, conversion des païens). Ces derniers versets sont en réalité le texte de toute l'économie présente. Cela est si clair que *Weizsäcker* accuse Luc d'avoir ajouté à la parabole primitive cette distinction entre deux vocations nouvelles, en faveur de la mission de Paul chez les païens. Si cette parole était la seule que les évangélistes attribuassent à Jésus sur la vocation des Gentils, on comprendrait peut-être un pareil soupçon. Mais le passage 13.28-30 n'exprime-t-il pas déjà cette idée, et cette même parole ne se lit-elle pas dans Matthieu aussi bien que dans Luc ? Comparez d'ailleurs [Matthieu.24.14](#); [Jean.10.16](#). — Selon plusieurs interprètes, le v. 24 n'appartiendrait plus à la parabole ; il en serait l'application, adressée par Jésus aux convives qui l'entourent « *je vous dis* ». Mais le sujet de ce verbe : *je dis*, est bien évidemment encore l'hôte de la parabole et le pronom *vous* désigne les personnes que l'on se représente l'assemblées autour de lui, au moment où il donne cet ordre. Seulement le regard solennel que Jésus promena sans doute sur toute l'assemblée, en mettant cette menace terrible dans la bouche du maître de la parabole, leur fit sentir qu'en ce moment même la scène de l'invitation divine méprisée se passait réellement entre lui et eux.

Dans [Matth.22.1-14](#) se trouve une parabole assez semblable à celle-ci, mais qui en diffère sur plusieurs points. Il s'agit d'un roi ; ce roi veut célébrer le mariage de son fils, ce qui fait de la noce une affaire d'Etat. Il y a deux envois de serviteurs aux invités, dont le premier, selon *Gæbel*, désigne Jean-Baptiste, le second, Jésus et ses apôtres, mais qui me paraissent plutôt s'appliquer l'un à la prédication de Jésus, l'autre à celle des apôtres. Les convives ne répondent rien et, sans s'inquiéter de l'invitation, vont à leurs affaires ; plusieurs même maltraitent les serviteurs du roi. Le roi fait détruire la ville où habitent les rebelles (évidemment l'image de Jérusalem). Puis, parmi les convives appelés à remplacer les premiers invités, il s'en trouve un qui n'a pas de robe de noce ; il est jeté hors de

la salle. — *Weiss* voit dans ces deux tableaux deux remaniements d'une parabole unique qu'avait conservée le Matthieu apostolique. *Hilgenfeld* et *Weizsäcker* pensent que Luc a retravaillé sa parabole sur celle de Matthieu afin d'y introduire la vocation des Gentils. *Reuss* et *Gäbel* admettent deux paraboles distinctes ; car pourquoi Jésus n'aurait-il pas employé la même image en deux circonstances différentes ? — En tout cas, si l'une des deux formes avait été travaillée sur l'autre, c'est à Luc qu'il faudrait accorder l'originalité ; car la forme chez lui est beaucoup plus simple ; celle de Matthieu, au contraire, renferme des éléments divers. L'idée de l'évangélisation des Gentils chez Luc ne prouve rien contre son originalité, puisqu'elle se trouve dans la parabole de Matthieu lui-même ; comp. v. 8-10 avec 21.41 du même évangile. Dans Matthieu se trouve même, outre l'idée de l'évangélisation des Gentils, celle du triage qui devra s'opérer un jour dans l'Eglise nouvelle recrutée parmi eux, et qui correspond à celui qui a précédé, dans le cercle des premiers invités en Israël. En général la parabole de Matthieu a un caractère plus prophétique et se rapporte plus décidément à l'avenir que celle de Luc (destruction de Jérusalem) ; ce qui s'accorde avec le fait que, d'après nos deux récits, l'une a été prononcée plus tard que l'autre. Qu'il y ait donc eu deux paraboles distinctes, cela ne me paraît pas douteux ; mais que quelques traits de l'une aient passé dans le tableau de l'autre, cela me paraît vraisemblable, et cela se comprend aisément si elles avaient été conservées toutes deux par la tradition orale.

#### **4. Un avertissement au sujet des professions précipitées.**

**(14.25-35)**

La situation est toujours celle d'un voyage. De grandes foules accompagnent Jésus. Il y a par conséquent là de l'entraînement. C'est ce que font



ressortir le pluriel ὄχλοι, *les foules*, l'adjectif πολλοί, *nombreuses*, et l'imparfait de durée συνεπορεύοντο, *marchaient avec lui*. Ce bref préambule fournit, comme d'ordinaire, la clef du discours suivant, qui comprend :

1. l'avertissement (v. 26 et 27) ;
2. deux paraboles qui le confirment (v. 28 à 32) ;
3. une conclusion, revêtue d'une nouvelle image (v. 33 à 35).

1<sup>o</sup> v. 25 à 27. L'avertissement :

**14.25 Or des troupes nombreuses marchaient avec lui ; et, se retournant, il leur dit : 26 Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfants et ses frères et ses sœurs et même de plus sa propre vie, il ne peut être mon disciple. 27 Et<sup>a</sup> quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple.**

En voyant ces foules, Jésus comprend qu'il y a là un malentendu. L'Évangile bien saisi ne saurait guères être l'affaire du grand nombre. Il prend la parole pour éclaircir cette situation fautive : « Vous montez avec moi à Jérusalem comme si vous vous rendiez à une fête. Mais savez-vous bien ce que c'est que de se joindre à mon cortège ? C'est renoncer à tout ce que l'on a de plus cher, même à sa vie propre (v. 26), et accepter ce qu'il y a de plus douloureux, la croix (v. 27). » — *Venir à moi* (v. 26) désigne l'attachement extérieur à Jésus, tandis que *être mon disciple*, à la fin du verset, indique l'attachement réel à sa personne et à son esprit. Pour que l'acte de marcher avec lui extérieurement se change en union réelle avec lui et que le lien entre le professant et lui devienne intérieur et durable, il faut qu'il s'opère chez le premier une douloureuse rupture avec tout ce qui lui est naturellement cher. On donne souvent au mot *haïr*, dans ce passage, le sens d'*aimer moins*. Bleek cite des exemples qui ne sont pas sans force ; ainsi Gen.29.30-31. C'est aussi le sens de la paraphrase de Matthieu.10.37 : ὁ φιλῶν. . . ὑπὲρ ἐμέ. Cependant, il est plus simple de maintenir le sens naturel du

---

<sup>a</sup> B L omettent καὶ (*et*) que lit, T. R. avec A et 12 Mjj. It. Syr. et Syr<sup>cur</sup>.

mot haïr, s'il offre une application acceptable. C'est ce qui a lieu dès que nous admettons que Jésus envisage ici les êtres bien-aimés qu'il énumère, comme des représentants de la vie naturelle, de cette vie propre et foncièrement égoïste qui s'élève contre la vie en Dieu, et comme des adversaires de l'attachement à sa personne. Ce sens ressort du dernier terme de l'énumération : *et de plus sa propre vie*. Ce mot explique celui de *haïr*. Au fond la vie propre est la seule chose à haïr. Tout le reste n'est haïssable que par sa relation avec ce principe de péché et de mort. D'après [Deut.21.18-21](#), lorsqu'un homme se montrait décidément vicieux ou impie, son père et sa mère devaient être les premiers à lever les pierres pour le lapider. Jésus ne fait ici que spiritualiser ce précepte. Les mots : *et de plus sa propre vie*, éloignent par conséquent de cette haine toute notion de péché et ne permettent d'y voir qu'une aversion de nature morale.

Verset 27. Il n'y a pas seulement des affections à sacrifier, des liens à rompre ; il y a des souffrances à accepter pour suivre Jésus jusqu'au bout. Ces maux positifs à subir ont pour emblème *la croix*, le supplice le plus humiliant et le plus douloureux de tous, qui depuis la domination romaine s'était introduit en Israël. — On pourrait traduire, en s'abstenant de suppléer un οὐ devant ἔρχεται : « Celui qui ne porte pas... *et qui* [néanmoins] *vient après moi*... » Mais cette interprétation est moins naturelle. — Nous avons trouvé [9.23](#) une parole toute semblable aussi adressée aux foules, mais dans le nord de la Galilée. Ces foules bien disposées, mais qui suivaient Jésus sans conversion réelle, ne s'étaient jamais figuré rien de semblable à ce qu'il leur fait connaître ici. Leurs préjugés messianiques leur faisaient attendre un avenir entièrement opposé. Jésus rend sensibles à leurs yeux ces deux conditions indispensables de la vraie union avec lui par deux paraboles (v. 28-32).

2° Versets 28 à 32. Les deux paraboles.

Versets 28 à 30. Le constructeur imprévoyant :

**14.28 Car qui d'entre vous, voulant bâtir une tour, ne s'assied auparavant et ne calcule la dépense, pour voir s'il a de quoi achever<sup>a</sup>, 29 de peur que, ayant posé le fondement et ne pouvant construire la tour, tous ceux qui le voient ne se mettent à se moquer de lui, 30 disant : Cet homme a commencé à bâtir et n'a pu achever ?**

L'édifice à construire est l'image de la vie chrétienne, envisagée de son côté positif : l'œuvre du salut dans le cœur et la vie du fidèle. Le terme de *tour* désigne une maison considérable, munie d'une tour, qui frappera nécessairement les regards. La vie chrétienne, quand elle est conséquente, est une apparition plus qu'ordinaire, qui ne peut manquer d'exciter l'attention. Mais bâtir coûte ; et l'œuvre une fois commencée, il faut l'achever sous peine d'être exposé à la risée publique. Il importe donc d'avoir fait son devis préalablement et accepté l'atteinte à son capital qui résultera d'un tel travail. Le capital est pour le croyant sa vie propre qu'il faudra dépenser tout entière pour aller jusqu'au bout au service de la sanctification. L'œuvre de Dieu ne se poursuit sérieusement, qu'en sacrifiant jour par jour une partie de ce qui constitue la fortune naturelle du cœur, en particulier les affections profondes rappelées v. 26. Avant donc de se mettre en évidence comme professant, il importe d'avoir bien pesé ces conséquences futures et d'être bien décidé à ne reculer devant aucune d'entre elles, à payer, si l'on peut ainsi dire, les notes jusqu'au bout. *S'asseoir, calculer*, sont les emblèmes des actes de profond recueillement et de sérieuse méditation qui doivent précéder une vraie profession. C'était précisément là ce que Jésus lui-même avait fait au désert. Qu'arrive-t-il quand cette, condition est négligée ? Après s'être énergiquement prononcé, le nouveau professant recule peu à peu devant les conséquences non prévues et non acceptées de la position qu'il venait de prendre. Il s'arrête effrayé devant le sacrifice de sa vie naturelle ; et par cette inconséquence il provoque le mépris et la raillerie du monde, qui retrouve l'un des siens chez celui qui s'était séparé de

---

<sup>a</sup>T. R. avec 4 Mjj. lit τα προς απαρτισμον ; N A avec 11 Mjj. : τα εις απαρτισμον ; B D L R : εις απαρτισμο sans τα.

lui avec tant d'éclat. Rien ne nuit à l'Évangile comme ces rechutes notoires dues à des professions précipitées.

Versets 31 et 32. Le guerrier imprévoyant :

**14.31 Ou quel roi, en partant pour faire la guerre à un autre roi, ne s'assied premièrement et ne délibère s'il est assez fort pour aller avec dix mille hommes à la rencontre de celui qui vient à lui avec vingt mille ?**  
**32 Sinon, tandis qu'il est encore éloigné, il lui envoie une ambassade et lui demande de faire<sup>a</sup> la paix.**

C'est ici l'emblème de la vie chrétienne, envisagée sous son aspect négatif, polémique. Si la vie chrétienne peut être comparée à une tour, chère à bâtir, elle ressemble aussi à une guerre périlleuse, celle d'un roi en lutte avec un ennemi matériellement plus fort que lui. Avant donc de braver un tel adversaire par une déclaration de guerre, la profession ouverte de l'Évangile, il faut avoir bien tenu conseil avec soi-même et s'être assuré que l'on est prêt à accepter la conséquence dernière de cette décision, c'est-à-dire à donner pour la cause que l'on a embrassée sa vie même, si elle est requise ; comp. le v. 27. Un petit peuple comme les Suisses ne se couvrirait-il pas de ridicule en déclarant la guerre à la France, sans être décidé à succomber noblement sur le champ de bataille ? Luther n'eût-il pas agi en insensé en affichant ses thèses ou en brûlant la bulle, avant que d'avoir fait dans son for intime le sacrifice de sa vie ? Il est héroïque d'engager une lutte pour une cause juste et sainte, mais à une condition : c'est qu'on ait d'avance accepté la mort, terme possible de cette voie ; autrement cette déclaration de guerre n'est plus qu'une fanfaronnade. — Les mots : *s'il est assez fort*, ont une légère teinte d'ironie : assez fort pour vaincre, et, comme en de telles conditions cela est impossible, pour mourir dans cette lutte inégale. On a vu dans le v. 32 soit une invitation à se rendre compte de sa faiblesse, afin de demander le secours *de Dieu (Olshausen)*, soit un appel à se réconcilier promptement *avec Dieu (Gerlach)*. Ces deux interprétations sont

---

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit τα προς ; ἢ προς ; K Π : τα εις ; B : ει.

insoutenables, parce que le roi ennemi que l'on provoque par la profession de l'Évangile n'est pas Dieu, mais le prince de ce monde. Jésus invite ici ceux qui se posent en disciples sans être décidés à tout risquer, à faire au plus tôt acte de soumission auprès du monde et de son prince, exactement comme dans la parabole précédente il a invité ceux qui ne sont pas décidés à sacrifier leur avoir terrestre à ne pas commencer la profession de l'Évangile. Mieux vaut renoncer à faire un jour des Rameaux, que de finir par se prêter à un Vendredi-Saint ! Plutôt rester un honnête homme religieusement obscur que de devenir ce qu'il y a de plus triste au monde, un chrétien inconséquent ! Avis donc à ceux qui forment le cortège de Jésus, de rentrer promptement dans les bonnes grâces du Sanhédrin, s'ils ne sont pas résolus à suivre leur nouveau Maître jusqu'à la croix ! Jésus tirait aussi ce précepte de son expérience propre. Il avait fait son compte au désert avec le prince de ce monde et avec la vie, avant de commencer publiquement son œuvre. *Gess* dit avec raison : « Ces deux paraboles montrent avec quel sérieux Jésus s'était lui-même préparé à la mort. »

3<sup>o</sup> Versets 33 à 35. L'application des deux paraboles, suivie d'une nouvelle image propre à la confirmer.

**14.33 Ainsi donc, quiconque d'entre vous ne renonce pas atout ce qu'il a, ne peut être mon disciple. 34 Le sel est<sup>a</sup> une bonne chose ; mais<sup>b</sup> si le sel s'affadit, avec quoi lui rendra-t-on sa saveur ? 35 Il n'est utile ni comme sol, ni comme fumier ; on le jette dehors. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende.**

C'est ici le dernier mot de cet avertissement destiné à calmer l'enthousiasme irréfléchi delà multitude. L'expression : *renoncer à tout ce qu'il a*, à la vie naturelle ainsi qu'à toutes les affections et à tous les biens propres à la satisfaire, résume les deux conditions indiquées dans les v. 20 (le renoncement à la jouissance) et 27 (l'acceptation de la croix).

<sup>a</sup>⋈ B L X lisent ici οὐν (*donc*) ; T. R. avec A D et 12 Mjj. It. l'omet.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit δε ; ⋈ B D L X : δε καί.

Verset 34. Le sel corrige la fadeur de certaines substances et en préserve d'autres de la corruption ; et c'est une chose bonne, et même belle à observer (καλόν), que l'efficacité merveilleuse de cet agent sur les matières soumises à son énergie vivifiante. C'est de même un beau rôle que celui du disciple de Christ exerçant, par l'âpre et austère saveur de l'Évangile dont il est pénétré, une action purifiante et vivifiante sur la vie fade ou souillée de l'humanité qui l'entoure. Mais, d'autre part, quoi de plus misérable que ce même disciple, s'il ne sait pas renoncer à lui-même et aux biens et jouissances terrestres, et paralyse ainsi la vertu du principe de sainteté qui avait été mis en lui ! *Maundrell* (dans son *Journey from Aleppo to Jerusalem*, p. 161-162) parle d'un creux formé dans une montagne de sel par l'exploitation. Il brisa un fragment de ce sel, et quoiqu'il eût encore toutes les apparences de cette substance, il le trouva entièrement dépourvu de saveur (voir *Morison, Comment, sur Marc*, à 9.50). Ainsi, sous les apparences de la profession chrétienne, peut se produire chez le disciple qui n'a pas renoncé à lui-même un affaiblissement graduel de la vertu de l'Évangile qui peut aller jusqu'à l'affadissement total, et le mettre hors d'état d'exercer, sur le monde qui l'entoure, l'action régénératrice et sanctifiante dont il devait être l'instrument. Son sort est pire alors que s'il n'eût jamais professé l'Évangile. Le sel une fois affadi ne peut plus être rendu *salant* ; car le vrai sel qu'on y mêlerait ne changerait rien à son état propre de détérioration. Ainsi le chrétien déchu est perdu pour la vie d'en-haut ; il ne peut plus être renouvelé par l'Évangile dont l'action sur lui a échoué. Le ἄρτυθήσεται ne peut être pris dans le sens impersonnel : « Avec quoi salera-t-on ? » Car Jésus ne dépeint pas ici les inconvénients de l'infidélité chrétienne pour le monde, mais pour le professant lui-même ; comp. le : *on le jette dehors*, v. 35. Le sujet du verbe est donc τὸ ἅλας, le sel lui-même : « avec quoi le sel sera-t-il salé ? » Comp. [Marc.9.50](#) : ἐν τίνι αὐτὸ ἄρτύσετε : « avec quoi le salerez-vous ? »

Verset 35. Le sel affadi n'est plus bon à rien ; il ne peut servir ni de sol, comme *la terre*, pour produire, ni d'engrais, comme *le fumier*, pour faire produire. Il n'est donc plus bon qu'à être *jeté dehors*, qu'à être *foulé aux pieds par les hommes* (Matth.5.13). Y a-t-il allusion à ce fait que l'on se servait quelquefois de sel pour couvrir les chemins glissants ? Comp. *Erubin*, f. 104, 1 : *Spargunt salem in clivo ne nutent* (pedes). Non, le sens est que dès qu'il ne sale plus, le sel n'est plus propre à rien. La vie naturelle peut avoir son utilité pour le règne de Dieu, soit sous la forme de l'honnêteté mondaine représentée par *la terre*, soit, même sous celle d'une conduite corrompue représentée par *le fumier*. En effet, dans le premier cas, elle est encore le sol où peut être semé le germe de la vie supérieure ; et dans le second, elle peut, du moins, provoquer une réaction salutaire chez ceux que le mal indigné ou dégoûte, et même chez celui qui a mené cette vie-là, et les pousser ainsi à chercher le salut ; tandis que l'infidélité des *chrétiens* ne fait qu'inspirer aux autres et à eux-mêmes le dégoût de l'Évangile. L'expression : *jeter dehors* (livrer à la perdition, Jean.15.6), fait la transition à l'invitation finale : *Que celui qui a des oreilles... C'est sans doute cette parole qui a servi de base à la fameuse déclaration de l'épître aux Hébreux.6.4-8.* — Voici donc le sens de cet avertissement que Jésus adresse aux troupes qui le suivaient comme si déjà elles faisaient cause commune avec lui : « Il vaut mieux demeurer vis-à-vis de moi dans une position neutre, réservée, silencieuse, que de se hâter de faire une profession de foi enthousiaste, qui serait bientôt suivie de relâchement et d'abandon. Car ce dernier état mettrait l'âme en plus grand péril que son état de corruption naturelle. »

Marc place cette parole, comme Luc, vers la fin du ministère galiléen (Marc.9.50). Matthieu la place tout au commencement, dans le sermon sur la montagne (Matthieu.5.13), dans le passage où est décrite la grandeur du rôle des croyants. Un tel avertissement se comprend assurément mieux à une époque plus avancée. Matthieu a peut-être été amené à le placer là par

l'analogie avec la parole semblable : « Vous êtes la lumière du monde » (v. 14).

## 5. Les paraboles de la grâce. (15.1-32)

Ce morceau renferme :

1. une introduction historique (v. 1 et 2) ;
2. une paire de paraboles, semblable à celles des chapitres 13 et 14 (v. 3 à 10) ;
3. une grande parabole qui complète et couronne les deux précédentes (v. 11 à 32).

C'est un rapport semblable à celui des trois allégories, [Jean.10.1-18](#).

1° Versets 1 et 2. Le préambule.

**15.1 Or les péagers et les pécheurs s'approchaient de lui pour l'entendre ; 2 et les<sup>a</sup> pharisiens et les scribes murmuraient disant : Celui-ci accueille les pécheurs et mange avec eux.**

Cette introduction historique nous donne, comme le font à chaque fois ces courtes notices de Luc, la clef des paroles suivantes. — *Holtzmann* ne voit dans la situation indiquée qu'une invention de Luc. De quel droit ? *Weizsäcker* pense que Luc a transformé un état de choses habituel dans le ministère de Jésus en un fait particulier. Sans doute des situations analogues devaient se reproduire fréquemment ; mais c'est précisément ce qu'indique le texte lui-même par la forme analytique ἦσαν ἐγγίζοντες. Le fait particulier que Luc a en vue ne commence réellement qu'au v. 3 avec le εἶπεν δέ, *or il dit* : Un jour où un état de choses, tel que celui décrit v. 1 et

---

<sup>a</sup> N B D L lisent τε après οἱ (« et les pharisiens et les scribes »).



2, avait lieu, il parla ainsi. » Le πάντες, *tous*, s'explique par l'observation précédente. A mesure que Jésus arrivait dans une localité, les péagers et les vicieux qui se trouvaient, là, accouraient ; car ils trouvaient chez lui ce qu'ils n'avaient jamais rencontré ni même soupçonné jusqu'alors, la sainteté exempte de la morgue pharisaïque et unie à la charité. — Les ἁμαρτωλοὶ, *les pécheurs*, désignent les vicieux, qui, comme les péagers, avaient rompu avec le décorum théocratique. C'étaient les *hors la loi* en Israël. Mais étaient-ils définitivement perdus pour cela ? Sans doute la voie normale, pour s'élever à Dieu, aurait été la fidélité à l'alliance ; mais l'arrivée du Sauveur en ouvrait une autre à ceux qui, par leur faute, s'étaient fermé la première. Et voilà précisément ce qui exaspérait les zéloteurs des observances lévitiques. Plutôt que de reconnaître en Jésus celui qui avait compris la pensée miséricordieuse de Dieu, ils préféraient mettre sur le compte d'une secrète sympathie pour le péché l'accueil plein de compassion qu'il faisait aux pécheurs. — *Pour l'entendre, l'entendre lui*, et non pas seulement voir ses miracles. C'était un attrait de nature spirituelle, tel que Jésus le trouvait rarement ailleurs. Aussi avec quel bonheur il se livrait à eux et leur ouvrait les trésors de la grâce divine ! C'est là le προσδέχεσθαι, *accueillir*, dont parle le v. 2. Le συνεσθίειν, *manger avec*, doit se prendre à la lettre ; comp. le banquet offert par le péager Lévi (5.29). Cet acte était plus significatif dans les mœurs d'alors qu'aujourd'hui. En agissant ainsi, Jésus bravait toutes les bienséances morales Israélites. — Les paraboles suivantes sont destinées à justifier cette manière d'agir.

2° Versets 8 à 10. Les deux paraboles de la *brebis* et de la *drachme perdues*. — C'est encore ici l'une de ces *paires* de paraboles qui présentent, une même vérité sous deux aspects qui se complètent (voir à 14.28-32 ; 13.19-21). L'idée commune dans ce cas est la sollicitude miséricordieuse de Dieu envers les pécheurs perdus, sollicitude dont Jésus se fait l'agent dans la conduite dont on lui fait en ce moment un sujet de reproche. La différence entre les deux aspects de cette vérité se dévoilera d'elle-même.

Versets 3 à 7. La brebis perdue et retrouvée.

**15.3 Et il leur dit cette parabole : 4 Quel homme d'entre vous possédant cent brebis, et ayant perdu l'une d'entre elles, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf au pâturage et ne va après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il<sup>a</sup> l'ait trouvée ?**

La forme interrogative que Jésus donne à sa réponse, est un appel à leur propre jugement : « Lequel d'entre vous dans une circonstance infiniment moins importante ne fait pas lui-même ce que vous me reprochez de faire dans une circonstance bien plus grave ? » Cet appel est renforcé de l'argument *a fortiori* : une brebis, un être humain ! — Le ἄνθρωπος, un homme, est tacitement opposé à Dieu (v. 7). — Une est un nombre qui en proportion de *cent* est bien peu de chose. Il résulte déjà de là que c'est moins l'intérêt que la pitié qui pousse le berger à agir comme il le fait ; c'est ce que prouvent du reste abondamment tous les détails du v. 5 qui décrivent la tendresse du berger et, aux v. 4 et 6, l'épithète de τὸ ἀπολωλός, *la perdue*. Perdue, en effet, c'est bien ce qu'est une brebis égarée ; car elle n'a ni instinct pour retrouver son chemin, ni griffes ou cornes pour se défendre ; elle est donc la proie du premier ennemi qu'elle rencontre. Voilà ce qui pousse le berger à ne pas prendre son parti de cette perte, et à se livrer à une course fatigante pour retrouver l'animal égaré. *Le désert*, ἡ ἔρημος, où il laisse les quatre-vingt-dix-neuf, est tout simplement le pâturage. En Orient, on désigne de ce nom (hébreu : *midbar*) les parties du pays non cultivées, où paît le bétail. — Si l'on tient compte de la relation avec les v. 1 et 2, on comprend que cette brebis perdue ne peut représenter que les péagers et les pécheurs qui sont sortis, ceux-ci par leur conduite, ceux-là par leur profession et peut-être aussi par leur conduite, des conditions de l'alliance divine. En conséquence le reste du troupeau ne peut désigner que les Israélites restés extérieurement fidèles à l'observance légale, et au milieu desquels les pharisiens occupent la première place. Or,

<sup>a</sup>T. R. avec N A et 4 Mnn. lit εως ; B D et 10 Mjj. : εως ου.

s'occuper avec sollicitude des pécheurs qui sont sortis de l'enceinte théocratique, profiter de toutes les occasions pour les ramener à Dieu, les accueillir quand ils s'approchent, tout en laissant les autres sous la protection de l'alliance divine au sein de laquelle ils trouvent nourriture et bonne garde, n'est-ce pas faire exactement ce que fait le berger dans le cas décrit par la parabole ? La manière dont Jésus s'identifie ici avec le Berger d'Israël, le Dieu de l'alliance, et confond absolument son mode d'agir avec le sien, est bien remarquable. — Plusieurs (surtout chez les Pères) voient dans les quatre-vingt-dix-neuf brebis les anges, que Jésus a quittés pour venir chercher sur la terre l'humanité perdue. Mais le rôle des anges est décrit dans cette parabole même (v. 6 et 7), et il est tout différent ; c'est celui des *voisins* du berger ; comment représenteraient-ils en même temps le troupeau ? D'autres, comme *Weiss, Hofmann, etc.*, pensent que les brebis non perdues représentent les hommes justes (à supposer qu'il y en eût) ; *Schanz* : les justifiés. Mais Jésus veut se laver du reproche de consacrer ses soins aux Israélites perdus, au lieu de fréquenter les Israélites fidèles. Il résulte de là que si la brebis qu'il cherche représente les premiers, le reste du troupeau, qu'on l'accuse de délaisser, ne peut représenter que les seconds. Comment les brebis qu'il semble abandonner pourraient-elles être des justes, qui n'ont jamais existé, ou des justifiés qui n'existent pas encore ? *Reuss* applique comme nous l'image des quatre-vingt-dix-neuf brebis laissées au pâturage. Mais il voit dans cet argument un raisonnement *ad hominem* : « Vous vous envisagez comme justes, soit ! Dans ce cas, ne m'en veuillez pas de m'adresser à ceux que vous estimez perdus. » Mais l'argumentation de Jésus ne saurait être purement ironique. Nous l'avons vu à l'occasion de la réponse toute semblable de 5.31-32. La partie du peuple fidèle au culte et à la loi jouissait réellement de moyens de grâces dont s'étaient privés ceux qui avaient rompu extérieurement avec l'alliance. Ils étaient dans le pâturage, et s'ils usaient fidèlement de cette position et de tous les avantages qui y étaient attachés, ils pouvaient certainement en pareille situation se préparer à un état spirituel supérieur, au salut.

Versets 5 à 7. La rencontre et le retour :

**15.5 Et l'ayant trouvée, il la met sur ses épaules plein de joie. 6 Et étant venu à la maison, il assemble ses amis et ses voisins, en leur disant : Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai retrouvé ma brebis qui était perdue. 7 Je vous dis qu'il y aura de même de la joie dans le ciel pour un pécheur qui se convertit, plutôt que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance.**

Chaque trait dans ce tableau respire une vive tendresse : la persévérance dans la recherche (*jusqu'à ce qu'il...*), les soins affectueux pour le pauvre animal fatigué (*sur ses épaules*), la joie qu'il éprouve à porter ce fardeau (*χαίρων*), et le débordement de cette joie sur tous ceux qui l'entourent (*συγκαλεῖ, il invite...*). Quel tableau des efforts compatissants de Jésus auprès de ces êtres égarés qui composaient la lie du peuple de Dieu, de son miséricordieux support envers eux et de ses tendres encouragements, enfin de sa joie débordante dans cet acte du προσδέχεσθαι, rappelé v. 2 par les pharisiens eux-mêmes ! Quoi de plus touchant, surtout, que cette petite fête à laquelle il convoque *ses amis et ses voisins*, et où il reçoit avec joie leurs félicitations !<sup>a</sup>

Ce dernier trait est la transition à l'application, dans le v. 7. Les mots λέγω ὑμῖν, *je vous déclare*, ont une grande solennité ; c'est comme s'il disait : « Ecoutez donc ce qui se passe dans le ciel à l'occasion de ce qui vous fait murmurer ; on y célèbre une fête au sujet de chacun de ces êtres dégradés que vous jugez indignes de mes soins. » La conséquence est claire : « Vous murmurez de ce qui transporte le ciel de joie. A quelle distance êtes-vous donc des sentiments du ciel ! » Le futur ἔσται renferme tous les cas où un fait pareil se renouvellera. — A cette affirmation étonnante sur la repentance des péagers, Jésus en ajoute une autre plus étonnante encore sur la

---

<sup>a</sup>Il n'est point dit que le berger ait rapporté avec lui la brebis *dans sa maison*. Il se peut bien qu'il l'ait déposée, en passant, dans le berceau, quoique cela ne soit point raconté expressément. Je retire donc tout ce que j'avais dit là-dessus dans les éditions précédentes.

justice pharisaïque. Le ἦ, *que*, dépend d'un μᾶλλον sous-entendu. Si l'on entend, avec *Weiss*, par ces justes, dont Dieu ne se réjouit guères, de vrais justes, soit qu'ils existent ou qu'ils n'existent point, à quel sens absurde ne conduit pas cette comparaison ? Pourquoi donc cette joie plus grande sur ces pécheurs convertis qui deviennent précisément ce que ces justes sont déjà, et rien de plus ? *Weiss* répond : C'est un anthropopathisme. Les hommes se réjouissent davantage de ce qu'ils ont cru avoir perdu que de ce qu'ils possèdent sûrement. Ce sens serait tolérable si ces mots se trouvaient dans la parabole, et appliqués au berger. Mais il est tout à fait inadmissible dans l'application de la parabole à Dieu lui-même. *Hofmann* ne parvient pas davantage à surmonter cette difficulté. Nous devons prendre ici les termes de *pécheur*, de *justes* et de *se repentir* dans le sens très extérieur que leur donnaient les adversaires de Jésus : des justes tels que vous, lévitiquement parlant. Cette justice des Israélites fidèles à la loi, elle n'est pas rien aux yeux de Dieu ; mais combien elle est inférieure à cette vie nouvelle rayonnant, dans le regard de ces vicieux, qui ont passé par les angoisses de la repentance et par les transports du pardon ! Voilà le sens du ἦ, *plutôt que*. — A ce mot-là les pharisiens doivent comprendre que s'ils n'ont pas besoin de repentance dans le même sens que les péagers, ils ont besoin de changer de cœur, eux qui s'irritent de ce qui réjouit le ciel. Le pronom qualificatif οἵτινες, signifie : qui, comme justes de cette manière-là. — Nous pouvons constater ici l'erreur de *Weiss*, qui a déclaré systématiquement la guerre à l'application de tous les traits de détail dans les paraboles, et celle de *Jülicher* (*Die Gleichnissreden Jesu*, 1886) qui le suit dans cette voie. Certes, s'il est un trait qui paraisse secondaire dans la scène de la parabole que nous étudions, c'est bien certainement celui des *voisins* et des *amis* invités par le berger à s'associer à sa joie ; il pourrait plus aisément que tout autre passer pour une simple décoration ; et pourtant c'est précisément celui que relève le plus expressément Jésus dans l'application qu'il fait du tableau ; comp. au v. 7 les mots : *dans le ciel*, et au v. 10 ceux-ci : *devant les anges de Dieu*. Ce sont donc bien indubitablement là les *voisins*, dans la

pensée de Jésus. Et ne faudra-t-il pas dans ce cas aller jusqu'au bout, et par les *amis* distingués des voisins (comp. aussi, v. 9, les voisines distinguées des amies), entendre les apôtres (12.4), qui avec les anges du ciel partagent la joie de leur Maître ?

Cette parabole se trouve placée dans Matthieu [Matt.18.12-13](#), dans le discours sur la conduite à tenir à l'égard des petits et des faibles. On reconnaît aisément la supériorité de la situation indiquée par Luc (15.1-2), ainsi que celle de l'application à laquelle conduit le contexte de cet évangéliste. Et si la parabole suivante n'a pas été inventée par lui, comment n'aurait-il pas possédé une autre source que celle qu'a employée Matthieu ou que Matthieu lui-même ?

Versets 8-10. La drachme perdue et retrouvée.

**15.8** **Ou quelle femme, ayant dix drachmes, si elle perd une drachme, n'allume un flambeau et ne balaie la maison et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle<sup>a</sup> l'ait trouvée, 9 et qui, l'ayant trouvée, ne rassemble<sup>b</sup> ses amies et ses voisines en leur disant : Réjouissez-vous avec moi de ce que j'ai trouvé ma drachme que j'avais perdue ? 10 Ainsi, je vous le déclare, il y a de la joie devant les anges de Dieu pour un pécheur qui se convertit.**

Par la forme interrogative, Jésus fait de nouveau appel à la manière d'agir des auditeurs eux-mêmes. Seulement, parlant d'une femme, il retranche ici le ἐξ ὑμῶν, *d'entre vous*, du v. 4, sans doute parce qu'il est censé ne parler qu'aux hommes dans l'assemblée. Une femme est parvenue à mettre de côté dix drachmes, c'est-à-dire, comme la drachme valait à peu près 2 €, une somme de 20 €. D'après [Matth.20.2](#), la journée de travail d'un homme se payait, *un denier*, 25 centimes de moins qu'une drachme,

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit εως οτου ; N B L X : εως ου.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 8 Mjj. lit συγκαλειται : (*elle s'invite*) ; N B et 6 Mjj. : συγκαλει. (*elle invite*).

combien de journées de travail ne représente donc pas pour cette pauvre femme ce petit trésor ! Elle avait compté sur cet argent pour quelque achat, quelque paiement. La substitution de *dix* à cent (parabole précédente) rend la perte infiniment plus sensible dans ce second exemple. Aussi quelle peinture des soins minutieux et persévérants auxquels elle se livre pour retrouver cette pièce précieuse ! cette lampe allumée, — en Orient l'appartement du pauvre n'a pas d'autre lumière que celle qu'il reçoit par la porte, — les meubles remués, ce balai qui va visiter les plus sombres et même les plus sales recoins, voilà l'image du travail divin qu'accomplit Jésus, poursuivant les pécheurs les plus dégradés et les plus méprisés de la théocratie, faisant briller à leurs yeux la lumière de la vérité et de la grâce, et cela avec une persévérance infatigable (*jusqu'à ce que...*). — Qu'est ce qui porte la femme à agir ainsi ? La pitié pour l'objet perdu ? Evidemment non ; il ne souffre pas. Ainsi donc son propre intérêt ? Assurément. Mais dans ce cas, Jésus ne diminue-t-il pas la grandeur de l'amour divin en lui assignant par cette image un but intéressé ? C'est tout le contraire. Il nous découvre par là un côté de cet amour que nous n'eussions osé soupçonner : le prix que l'homme a pour Dieu lui-même. Dieu, en faisant l'homme à son image, l'a destiné, comme cette femme avait, destiné sa drachme, à quelque usage important pour lui. Le pécheur n'est donc pas seulement un être dont il a pitié ; c'est un être dont il a besoin. Ce côté de l'amour divin n'est-il pas plus touchant encore que l'autre, s'il est possible ? Voilà la nuance qui distingue ces deux paraboles. Comment un interprète tel que *Gæbel* peut-il la méconnaître et prétendre que le sens de ces deux tableaux est exactement le même<sup>a</sup> ? Cette différence se trahit encore dans deux petits traits significatifs.

D'après la leçon byzantine très fortement appuyée, il faut lire ici le moyen συγκαλείται, elle s'invite, tandis que le texte alexandrin reproduit machinalement le συγκαλεί de v. 6. Le moyen indique finement que cette

<sup>a</sup>*Die Parabela Jesu. 2<sup>e</sup> Abth.. p. 236.*

fois-ci c'est pour elle-même que la femme a souffert et se réjouit. Par la même raison, au participe τὸ ἀπολωλός, *la perdue*, du v. 6, Luc substitue la forme active ἦν ἀπώλεσα, *que j'avais perdue*. Le participe, ici un vrai adjectif de qualité, faisait penser à la détresse de la brebis elle-même ; le verbe fini porte l'attention sur la désolation de la femme. Ajoutons enfin qu'il serait possible de rapporter plus spécialement la parabole de la brebis perdue à la première des deux classes mentionnées au v. 1, *les péagers*, et celle de la drachme à la seconde, *les vicieux*. Les péagers étaient sortis de leur position au sein de l'alliance ; les seconds avaient souillé leur caractère d'Israélites.

Verset 10. Quelle grandeur ne prend pas le tableau de cette petite fête, célébrée par cette pauvre femme avec ses amies et ses voisines, quand il devient le transparent à travers lequel on entrevoit Dieu lui-même, se réjouissant avec ses élus et ses anges du salut d'un seul pécheur, fût-ce du plus dépravé d'entre eux ! Le ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων, *en présence des anges*, peut signifier : au jugement des anges, dans leur sentiment ; ou bien on peut rapporter le terme de *joie* à la joie de Dieu lui-même dont les anges sont les témoins. Le premier sens est plus naturel. — La manière dont Jésus insiste chaque fois (v. 7 et 10) sur ce trait : la joie du ciel, ne s'explique complètement que par le contraste avec le mécontentement des pharisiens au sujet du même fait (v. 2) et confirme ainsi pleinement la situation décrite dans le préambule, clef de ces deux paraboles et non moins de la suivante.

Malgré la manière admirable dont Jésus a employé ces deux premières images, comme elles sont empruntées au monde de la nature, elles restent, pour son sentiment, à une distance trop grande de leur objet. Elles ont bien pu lui offrir le moyen de décrire en quelque manière les sentiments qui remplissent le cœur de Dieu envers le pécheur, mais non de dérouler l'histoire intime du pécheur lui-même dans le drame de la conversion. Il lui faut pour cela une image empruntée au domaine de la nature morale, et par conséquent à la sphère humaine. Un seul mot résume les deux pre-



mières paraboles, celui de *grâce* ; il en faut deux pour résumer la troisième : *grâce et foi* (comp. Eph.2.8).

3° Versets 11 à 32. La parabole du fils perdu et retrouvé.

Cette parabole comprend deux tableaux, pendants l'un de l'autre :

1. celui du fils cadet (v. 11 à 24)
2. celui du fils aîné (v. 25 à 32).

Par le second tableau, Jésus revient, comme nous le verrons, à la situation historique décrite v. 1 et 2, et la scène est ainsi complète.

Versets 11 à 24. Le fils cadet.

Cette première partie de la parabole se compose de cinq scènes qui correspondent aux cinq phases de la vie du pécheur converti :

- Le *départ*, v. 11 à 13 ;
- la *misère*, v. 14 à 16 ;
- les *regrets*, v. 17 à 19 ;
- le *retour*, v. 20 et 21 ;
- la *réhabilitation*, v. 22 à 24 ;

en d'autres termes : le péché, la punition, la repentance, la conversion et la justification.

Versets 11 à 13. Le départ :

**15.11 Et il dit : Un homme avait deux fils ; 12 et le plus jeune dit à leur père : Père<sup>a</sup>, donne-moi la part du bien qui me doit échoir ; et il<sup>b</sup> leur partagea son bien. 13 Et après quelques jours le plus jeune fils, ayant tout ramassé, partit pour une contrée située au loin, et là il dissipa son bien, vivant dans la débauche.**

Jésus n'emploie plus la forme interrogative ; il n'y a plus ici appel au jugement naturel. C'est un vrai récit, une révélation directe des pensées de

---

<sup>a</sup>N omet le mot πατερ (père).

<sup>b</sup>A B L : ο δε (et lui), au lieu de και (et).

Dieu à l'égard de l'homme pécheur. — Le *père* et les *deux fils* représentent toute la famille théocratique. Le fils aîné, en tant que représentant naturel de la famille, porteur de la *gens*, est attaché plus profondément que le cadet au sol du foyer domestique ; en lui Jésus personnifie les conservateurs Israélites, lévitiqement irréprochables, spécialement les pharisiens. Le lien du cadet avec la race est moins étroit ; il est par conséquent, plus accessible à la tentation de rompre avec elle ; c'est l'image de ceux qui ont renoncé à la légalité juive, des péagers et gens à mœurs déréglées. La demande qu'il adresse à son père s'explique par les prescriptions du droit israélite. L'aîné devant recevoir une double part de l'héritage ([Deut.21.7](#)), le cadet désirait que son père, anticipant le partage, lui remît en argent l'équivalent de son tiers ; au moyen de quoi le domaine tout entier devait, après la mort du père, revenir à l'aîné. En attendant ce moment, les deux tiers restaient la propriété indivise du père et du fils aîné. Deux choses poussent le cadet à faire cette demande : l'air de la maison paternelle l'opprime, il se sent gêné par la présence de son père ; puis le monde du dehors l'attire, il veut jouir. Mais pour réaliser ses désirs, il faut aussi deux choses, la liberté et de l'argent ; ce sont là pour son cœur abusé par la convoitise les deux conditions du bonheur. Ainsi du pécheur ; il fuit et il cherche : il veut être affranchi de Dieu et posséder les moyens de se satisfaire. Le père comprend que le moment est venu où ce fils ne peut plus être guéri que par l'expérience, et il le livre à sa volonté propre. C'est le point où en étaient arrivés les païens à l'époque du jugement signalé par Paul [Rom.1.24-28](#), celui du παραδιδόναι ταῖς ἐπιθυμίαις. Il vient en effet un moment où Dieu cesse de lutter contre les penchants d'un cœur gâté et le livre à lui-même. — Il faut au jeune homme quelques jours pour réaliser son avoir. L'usage qu'il fait de sa liberté tristement acquise est décrit au v. 13. Plusieurs des images employées pour décrire son péché se confondaient dans une certaine mesure, à l'égard des pécheurs présents, avec la réalité. — Le *pays éloigné* est l'emblème d'un état dans lequel l'âme n'est plus abordée par la pensée de Dieu. Le mot μακρῶν est adverbe, non adjectif (v. 20 ; [7.6](#),

etc). — La dissipation complète des biens représente l'exploitation de la liberté humaine jusqu'aux plus extrêmes limites. C'était bien là le portrait de ces péagers et de ces pécheurs qui avaient rejeté, avec la loi et le culte, Dieu lui-même, et dépensé l'apparente liberté acquise à ce prix au service de leurs passions.

Versets 14 à 16. La misère :

**15.14 Et lorsqu'il eut tout dépensé, il survint une grande<sup>a</sup> famine en ce pays-là et il commença à être dans le besoin. 15 Et étant allé, il se mit au service d'un des citoyens de cette contrée, et celui-ci l'envoya à la campagne pour paître les pourceaux; 16 et il désirait de se remplir le ventre<sup>b</sup> des gousses dont mangeaient les pourceaux, et personne ne lui en donnait.**

Au lieu de l'abondance, le dénuement (v. 14) ; au lieu de la liberté, l'esclavage (v. 15).

La liberté de jouir n'est pas illimitée, comme se le figure le pécheur ; elle a deux sortes de limites : les unes tenant à l'individu lui-même, telles que le dégoût, le remords, le sentiment d'isolement, d'abjection résultant du vice (*lorsqu'il eut tout dépensé*) ; les autres, qui proviennent, de certaines circonstances extérieures défavorables, représentées ici par cette famine qui survient en ce moment : ce sont les calamités domestiques ou publiques, les accidents, la maladie, etc., qui achèvent de briser le cœur déjà accablé ; et enfin, dans cet état misérable, la privation de toute consolation divine. Que ces deux causes de malheur viennent à coïncider, et la misère est à son comble. Alors arrive ce que Jésus appelle le ὑστερεῖσθαι, être dans le dénuement, mot qui désigne le vide absolu d'un cœur qui, après avoir tout sacrifié au plaisir, ne trouve plus en lui et autour de lui que sujets de douleur. — Il est difficile de ne pas voir dans la dépendance ignoble

<sup>a</sup>ⲛ A B D L : ἰσχυρὰ, au lieu d'ἰσχυρός.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. It<sup>pler</sup> : γεμισαὶ τὴν κολιαν αὐτοῦ (*remplir son ventre*) ; ⲛ B D L R Syr<sup>cur</sup> : χορτασθῆναι (*être rassasié*).

où tombe ce jeune Juif vis-à-vis d'un maître païen (une contrée éloignée) une allusion à la position des péagers travaillant au service du pouvoir romain. Mais le fait général qui correspond à ce trait est la dépendance dégradante vis-à-vis du monde, à laquelle finit toujours par se voir réduit le vicieux. Le terme κολλήθη a quelque chose d'abject : le malheureux est comme suspendu à une personnalité étrangère. *Garder les pourceaux* : le dernier métier pour un Juif. Κεράτιον désigne une espèce de fève grossière, au goût douceâtre, employée en Orient pour engraisser ces animaux (la *ceratonia siliqua*). Tischendorf lui-même abandonne la leçon alex. Χορτασθήναι, *être rassasié*, pour celle du T. R. et des byz. γεμίσαι τὴν κοιλίαν, *remplir le ventre*. Dans ce temps de famine, où la ration de pain du pauvre berger ne suffisait pas à le rassasier, il était réduit à convoiter le grossier légume dont on engraisait avec soin les porcs quand ils revenaient des champs : les porcs se vendaient cher ! C'est là l'image frappante du délaissement méprisant où tombe le vicieux auprès du monde même auquel il a sacrifié les sentiments, les plus sacrés.

Versets 17 à 19. Le repentir :

**15.17 Et étant revenu à lui-même, il dit<sup>a</sup> : Combien de mercenaires de mon père ont du pain en abondance, et moi ici<sup>b</sup> je meurs de faim ! 18 Je me lèverai donc et je m'en irai vers mon père et je lui dirai : Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; 19<sup>c</sup> je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme l'un de tes mercenaires.**

Ici commence le tableau de la conversion du pécheur. Ce changement moral consiste essentiellement dans le nouveau mode d'appréciation résultant d'une si profonde misère (μετανοία, le changement du νοῦς). Le mot ἔφη, chez les alex., est plus solennel que le εἶπεν des byz. et convient, mieux à ce moment décisif. Le premier pas dans ce changement est le re-

<sup>a</sup> N B L lisent εφη au lieu d'ειπεν.

<sup>b</sup> D K U placent ici ωδε ; N B L, après λιμω, omis par T. R. avec A.

<sup>c</sup> T. R. lit ici και (et) avec 3 Mjj. Syr.

tour à soi. Il y avait longtemps qu'il vivait tout en dehors de lui. Le péché est une dissipation du cœur et de l'esprit. Rentrer en soi, c'est commencer à retrouver Dieu, car le cœur humain est de nature le sanctuaire de Dieu. — Deux traits caractérisent le nouveau mode d'appréciation qui se produit à la suite de ce moment de recueillement. Ce qu'il avait fui (la maison paternelle), il le désire ; ce qu'il avait recherché (la terre étrangère), il l'a en horreur. — Les μίσθιοι, *mercenaires*, dont la position lui paraît enviable, ne sont pas même les serviteurs ordinaires de la maison paternelle. Ce sont des ouvriers à gages, étrangers à la famille. Jésus ne pense-t-il point ici à ces nombreux prosélytes païens qui s'étaient attachés au judaïsme, qui avaient leur place dans le parvis et pouvaient de loin participer au culte, tandis que les péagers et les vicieux étaient généralement privés de ces avantages, soit volontairement, soit comme excommuniés ? — De ce changement de sentiment naît une résolution (v. 18) ; elle repose sur un lointain souvenir de la bonté de son père ; c'est la première lueur du sentiment de la foi. Pour comprendre ces deux expressions : *contre le ciel* et *devant toi*, il ne faut pas oublier que nous sommes encore dans la parabole. Dans la relation entre ce fils et son père, elles ont un sens distinct. *Contre le ciel* : car le ciel est le vengeur de tous les sentiments sacrés outragés, en particulier de la piété filiale foulée aux pieds ; *devant toi* : car au moment du départ son père le suivait des yeux avec douleur, et il avait bravé ce dernier regard et hardiment tourné le dos. Ἀναστὰς, *me levant* ; il faudra un effort. La possibilité d'une réhabilitation immédiate et complète n'entre pas dans sa pensée. Il est prêt à accepter la position de simple ouvrier étranger, dans cette maison où il a vécu en fils, mais où il aura au moins de quoi satisfaire sa faim. C'est bien là l'image de ce péager (décrit au ch. 18), qui, dans le temple même où il s'était rendu, se mettant au rang des prosélytes païens qui avaient accès dans le parvis, se tenait éloigné et n'osait pas lever sa face vers Dieu. — Le trait essentiel, c'est que, cette résolution une fois prise, il l'exécute.

Versets 20 à 21. Le retour :

**15.20 Et s'étant levé, il vint vers son père; et comme il était encore éloigné, son père le vit et fut ému de compassion, et courant il se jeta à son cou et le baisa. 21 Et le fils lui dit : Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi,<sup>a</sup> je ne suis plus digne d'être appelé ton fils<sup>b</sup>.**

C'est ici la description du fait décisif de la foi. Le malheureux se lève, vient. Ce n'est plus pensée, velléité, désir; c'est un acte, et cet acte change son existence. Quelle impression ne devait pas produire sur les péagers présents ce tableau émouvant de leurs expériences passées et présentes! Mais quelle émotion plus profonde encore ne durent-ils pas ressentir en entendant Jésus dévoiler, dans ce qui suit, les sentiments et la conduite de Dieu envers eux. Le cœur même de Dieu semble s'épancher dans ce récit. Chaque mot vibre de l'émotion à la fois la plus tendre et la plus sainte. Le père n'a pas cessé d'attendre son fils; l'apercevant de loin, il court au-devant, de lui: Dieu discerne le plus faible soupir vers le bien qui se fait jour dans un cœur égaré; et dès que ce cœur fait un pas vers lui, il en fait dix à sa rencontre, s'efforçant de lui faire entrevoir quelque chose de son amour. — Il y a une différence profonde entre l'aveu articulé par l'enfant prodigue v. 21, et celui que lui avait arraché l'excès de sa misère (v. 18-19). Ce dernier était un cri de désespoir. Maintenant la détresse est passée; l'aveu est devenu le cri de l'amour repentant. Les termes sont les mêmes: *j'ai péché*; mais comme l'accent diffère! Luther l'a profondément senti; la découverte de la différence entre la repentance de la crainte et celle de l'amour a été le vrai principe de la Réformation. — Il ne peut aller jusqu'au bout; l'assurance du pardon paternel ne lui permet pas d'achever et de dire: *Traite-moi comme...*, ainsi qu'il se l'était proposé. Les alex. n'ont pas compris cette omission et ont reproduit ici les derniers mots du v. 19.

<sup>a</sup>T. R. avec E et 12 Mjj. Syr. lit και (et) devant ουχεται (plus), qu'omettent N A B et 4 Mjj.

<sup>b</sup>N B D U X lisent ici ποιησον με ως ενα τωνμισθιων σου (traite moi comme l'un de tes mercenaires).

Versets 22 à 24. La réhabilitation :

**15.22 Et le père dit à ses serviteurs : Apportez<sup>a</sup> la<sup>b</sup> plus belle robe et mettez-la lui, et mettez un anneau à sa main et des sandales à ses pieds, 23 et amenez le veau gras ; tuez-le, et mangeons et réjouissons-nous, 24 parce que mon fils était mort, et il est ressuscité ; il était perdu, et il est retrouvé.**

La justification du pécheur repentant et croyant, telle qu'elle se réalisait en ce moment chez les péagers : voilà ce que Jésus décrit ici. Le pardon est à la fois gratuit et complet ; nul noviciat humiliant ; nul stage dans les positions inférieures. Il a pour effet une réhabilitation immédiate, aussi complète que la repentance a été sincère et la foi profonde. Tous ces traits : la robe, l'anneau, les sandales, doivent être expliqués d'après la parabole elle-même, dans laquelle ils sont simplement l'expression de la réintégration parfaite du pécheur dans la position filiale. Les alex. retranchent, l'article τήν devant στολήν, et avec raison. Il y a gradation : d'abord *une robe*, en opposition à la nudité. C'est la grande robe traînante du riche, du maître, en opposition au vêtement collant de l'esclave que portait encore ce malheureux. Puis le père ajoute τήν πρώτην : non seulement une robe, mais la plus belle. Plus la chute a été profonde, plus le relèvement doit prendre le caractère d'une fête. — Δακτύλιον : l'anneau, qui portait le sceau au moyen duquel l'homme libre et maître de ses volontés communiquait ses ordres. Le jeune homme avait naturellement vendu le sien. Enfin *les sandales* ; les esclaves allaient nu-pieds. C'est ainsi que revenait le pauvre pénitent. Si la saine exégèse doit se borner à voir dans tous ces traits les signes de la dignité filiale complètement rendue, l'application parénétique peut se permettre de les appliquer aux différents traits de la justification et de l'adoption divine ; mais sans tomber dans le jeu d'esprit, comme l'ont fait *Jérôme* et *Olshausen*, qui ont trouvé dans la robe la jus-

<sup>a</sup> N B L It. lisent ταχυ (vite) devant εξενεγκατε (apportez) ; D : ταχεως ; omis par A et 15 Mjj.

<sup>b</sup> N A B et 5 Mjj. omettent την devant στολην.

tice de Dieu, dans l'anneau le sceau du Saint-Esprit, dans les sandales la capacité de marcher dans les voies de Dieu.

Verset 23. Le Seigneur dit non « *un* veau gras, » mais « *le* veau gras » ; celui que l'on engraisse dans toute maison de riche campagnard pour l'avoir tout prêt en joyeuse occasion. Jésus connaît, les mœurs rurales. *Augustin* et *Jérôme* trouvent dans ce trait l'indication du sacrifice de Christ ! D'après l'ensemble du tableau il est le symbole de ce qu'il y a de plus excellent dans les communications divines, de la fête que la grâce divine accorde à l'âme rachetée (Es.55.2). On a parfois attaqué la doctrine de l'expiation en alléguant l'absence de tout trait dans cette scène, qui soit propre à représenter le sacrifice de Christ. On a oublié que c'est ici une parabole, et que l'expiation n'a pas de place dans la relation de l'homme avec l'homme. L'expiation a sa place dans la relation de l'homme avec Dieu comme représentant personnel du bien absolu, du bien en soi. Aucun homme n'a cette position (18.19). — Par le pluriel *réjouissons-nous*, le père s'associe lui-même à la joie de la fête (comme v. 7).

Verset 24. Les deux propositions parallèles correspondent aux deux aspects sous lesquels le péché avait été présenté dans les deux paraboles précédentes ; *il était mort* se rapporte à la misère personnelle du pécheur (brebis perdue) ; *il était perdu*, à sa perte pour Dieu lui-même (drachme perdue). La parabole de l'enfant prodigue réunit en effet ces deux points de vue : le fils était perdu et le père aussi avait perdu quelque chose. Il y a donc joie sous les deux rapports : ressuscité et retrouvé. Avec les mots : *et ils commencèrent à se réjouir*, la parabole est précisément arrivée au point où en étaient les choses au moment où Jésus a été appelé à la prononcer (v. 1) : la joie des péagers reçus en grâce, ainsi que celle de Dieu, de Jésus et des anges. — Cette première scène met la conduite de Jésus dans son divin jour.

Versets 25 à 32. Le fils aîné.



Cette partie comprend :

1. l'entretien du fils aîné avec le serviteur (v. 25-28<sup>a</sup>);
2. son entretien avec son père (v. 28<sup>b</sup>-32).

Ce que Jésus présente ici à ses auditeurs, c'est le murmure même des pharisiens mis en action, le développement du second verset du chapitre, de façon à faire sentir à ces justes toute la gravité de leur conduite et l'odieux de leurs sentiments.

**15.25 Et son fils aîné était aux champs, et, lorsqu'à son retour il approcha de la maison, il entendit la musique et les danses ; 26 et ayant appelé l'un des serviteurs, il s'informa de ce que c'était que cela. 27 Celui-ci lui dit que son frère était revenu et que son père avait tué le veau gras parce qu'il l'avait recouvré en bonne santé. 28 Mais<sup>a</sup> le fils se mit en colère et il ne voulait<sup>b</sup> point entrer. Et son père étant sorti le pria.**

Tandis que toute la maison est en fête, le fils aîné est au travail. Quelle image du pharisien occupé à ses observances, tandis que le cœur des pécheurs repentants s'épanouit aux joyeuses clartés de la grâce ! Tout libre et joyeux élan, sous l'impression restaurante de l'amour divin, est étranger et par conséquent, antipathique à ces esprits méthodiquement froids et hautains. — Plutôt que d'entrer directement dans la maison, le fils aîné commence par se renseigner auprès d'un serviteur ; il ne se sent pas *chez lui* dans cette maison (Jean.8.35). Le serviteur, dans sa réponse, substitue à ces mots du père : *il était mort... , perdu... ,* ces expressions toutes simples qui seules conviennent dans sa bouche : *il est revenu en bonne santé.* C'est le fait, sans l'appréciation morale du père. Quel naturel dans les moindres détails du tableau ! — Ce refus d'entrer peint admirablement le mécontentement de ces pharisiens qui ne veulent rien avoir de commun avec les vicieux, pas même une part dans la joie du salut accordé à ceux-ci. — L'imparfait

<sup>a</sup>T. R. avec P et 13 Mjj. lit ici ουν (*donc*).

<sup>b</sup>A et 5 Mjj. : ηθελησεν (*voulut*), au lieu d'ηθελεν (*voulait*), que lit T. R. avec tous les autres.

ἤθελεν, « il ne *voulait* pas, » est préférable à l'aoriste ἤθέλησεν en effet ce refus n'est encore que provisoire tant que le père n'a pas lui-même prié son fils.

Versets 28<sup>b</sup> à 32. Entretien du père et du fils aîné :

**15.29 Mais lui répondant dit au père<sup>a</sup> : Voici, il y a tant d'années que je te sers, et jamais je n'ai transgressé ton commandement; et jamais tu ne m'as donné un chevreau<sup>b</sup> pour me réjouir avec mes amis. 30 Mais quand ton fils que voilà, qui a mangé son bien avec des femmes de mauvaise vie, est revenu, tu as tué pour lui le veau gras. 31 Mais il lui dit : Mon fils, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi. 32 Mais il fallait bien faire fête et se réjouir, parce que ton frère que voilà était mort et qu'il est revenu à la vie<sup>c</sup>, qu'il était<sup>d</sup> perdu et qu'il est retrouvé.**

Cet entretien renferme la pleine révélation du sentiment pharisaïque et fait bien ressortir son contraste avec le sentiment paternel de Dieu. Cette démarche du père de la parabole qui sort au-devant de son fils et l'invite à entrer, se réalise dans cet entretien même entre Jésus et ses auditeurs pharisiens ; car ce Jésus qui parle avec eux, c'est le Dieu du salut qui est comme en instance auprès d'eux pour les faire entrer dans son plan de miséricorde et de pardon. — La réponse du fils à cette prière (v. 29 et 30) renferme deux accusations contre le père : l'une porte sur sa manière d'agir envers lui (v. 29) ; l'autre sur sa conduite à l'égard de son fils cadet (v. 30). Ce contraste doit, selon lui, mettre en plein jour l'injuste partialité de son père. La naïve et aveugle satisfaction du soi-même, qui fait le fond du pharisaïsme, ne saurait être mieux dépeinte que par ces mots : « *Je n'ai jamais contrevenu à ton commandement ;* » et la position servile et mercenaire du Juif légal dans la théocratie, que par ceux-ci : « Il y a tant d'années que

<sup>a</sup>A B D et 4 Mjj. ajoutent ici αὐτοῦ (son).

<sup>b</sup>B : εριφιον au lieu d'εριφον.

<sup>c</sup>Ν B L R Δ lisent ἐζησεν (a pris vie), au lieu d'ἀνεζησεν (a revécu), que lit T. R. avec A D et 13 Mjj. It.

<sup>d</sup>Ην (était) est omis par A B D L R X.

*je te sers.* » Bengel observe brièvement sur ces mots : *servus erat*, et par là il donne la clé de toute cette seconde scène de la parabole. Qu'était pour lui son père ? Un maître. Aussi compte-t-il les années de ce dur servage : *il y a tant d'années !...* Voilà ce qu'est l'accomplissement du bien pour l'homme sous la loi : un travail accompli péniblement, et qui par conséquent mérite un salaire. Mais il est par là même totalement privé de toutes les douceurs du travail qui procède du libre amour ; et quant aux joies qu'il contemple chez le pécheur réconcilié, elles le scandalisent et l'indignent. Ce *chevreau*, qu'il eût voulu manger *avec ses amis*, ce serait un jour de relâche et de joie cordiale au milieu de cette carrière d'observance servile. Mais respire-t-on jamais librement sous la loi ? Faire, faire toujours, faire pour ne pas compromettre sa récompense, voilà bien dans la bouche du fils aîné le tableau de l'homme légal, du pharisien.

A ce dur et incessant travail, il oppose (v. 30) la vie commode et voluptueuse de son frère ; pour ce préféré, d'abord toutes les joies du péché, puis toutes les douceurs du salut ! Ainsi tout peine dans sa propre vie, tout plaisir dans celle de son frère ! Quelle justice ! C'est qu'en effet aux yeux du pharisaïsme le bien est une peine et le péché une jouissance. Voilà pourquoi, selon lui, il doit y avoir récompense pour le premier, châtiment pour le second. En renversant ce rapport, le père a mis au jour sa préférence pour le pécheur, sa sympathie pour le péché. *Ton fils*, dit le fils aîné, au lieu de : *mon frère*. Il fait par là ressortir à la fois la partialité de son père et sa propre aversion pour son frère. — Cette expression amère est la critique la plus mordante de l'état d'âme où l'on remplit le devoir tout en l'abhorrant, et où, en ne commettant pas le mal, on en a soif. A remarquer encore l'expression intraduisible ὁ υἱὸς οὗτος (*filius iste tuus, ce tien fils*). Le détail μετὰ πορνῶν est un coup de pinceau ajouté au tableau du v. 13 par la main charitable de ce frère.

Versets 31 et 32. La réponse du père s'adapte aux deux accusations du fils. Le v. 31 répond à celle du v. 29 ; le v. 32 à celle du v. 30. Le père se

justifie d'abord au v. 31 du reproche d'injustice envers le fils qui lui parle ; et avec quelle condescendance ! Le terme *Mon enfant*, τέκνον, a quelque chose de plus tendre encore que celui de *fils*. Le père remet sa conduite envers ce fils ingrat dans son vrai jour. Il lui montre ce que sa vie dans la maison paternelle aurait pu être, pour peu qu'il eût eu un cœur filial répondant à son cœur paternel : une fête, non d'un jour, comme la fête actuelle, mais de tous les jours. « Tout était là sous ta main ; tu pouvais en jouir librement. » A quoi bon une fête particulière pour celui qui pouvait jouir chaque jour de l'intimité de son père et de tous les privilèges attachés à la position filiale ? cette parole remarquable est celle que *Weiss* et d'autres opposent avec le plus de confiance à l'application que nous faisons, de ce personnage du fils aîné, aux pharisiens désignés au v. 2. Cette objection repose sur une fausse idée de ce qu'était le judaïsme normal aux yeux de Jésus. Selon celui-ci, l'Israélite fidèle pouvait jouir déjà des douceurs de la communion divine. Les Psaumes en faisaient foi ; comp. les Ps. 23 et 63. Saint Paul lui-même, qui présente ordinairement la loi comme instrument de condamnation, tire néanmoins la formule de la grâce d'une parole de Moïse, et d'une parole décrivant la loi elle-même (*Rom.10.6-8*), ce qui prouve bien qu'à ses yeux au fond de la loi se trouvait déjà l'élément de la grâce, en raison du pardon garanti par les sacrifices et du secours du Saint-Esprit assuré, dans la mesure de l'économie ancienne, à celui qui le demandait (*Ps.51.9-14*) ; d'où il résulte que, quand l'apôtre parle de la loi en l'opposant à la foi, c'est en isolant, à la manière de ses adversaires, le commandement d'avec la grâce. *Reuss*, qui entend ces paroles à peu près comme nous, en dégage cette pensée : « La meilleure récompense aurait dû être celle du devoir rempli. » Mais il ne s'aperçoit pas qu'en parlant ainsi il substitue simplement le stoïcisme au vrai judaïsme. Le père a dit : τέκνον, *mon enfant* ; ce mot fait sentir toute la différence entre l'A. T. et Zénon. *Weiss* voit dans le fils aîné le type des justes ; c'est simplement un bon fils comme il s'en trouve tant, qui seulement n'est pas exempt d'orgueilleuse satisfaction de lui-même et de jalousie à l'égard de son frère cadet. Mais comment suppo-

ser qu'en face du personnage historique et concret du fils cadet, Jésus place un personnage purement abstrait et fictif tel qu'il *peut* en exister ? Si le fils aîné ne paraissait qu'en passant sur la scène, on pourrait admettre cette absence de toute application précise et actuelle. Mais Jésus lui consacre toute la seconde partie de la parabole. Le v. 31 s'explique tout naturellement dans notre sens, pourvu qu'on admette que Jésus distinguait, comme saint Paul, entre un judaïsme normal et le judaïsme pharisaïque.

Le v. 31 présentait la fidélité théocratique comme un bonheur, non comme un labeur ; le v. 32 fait envisager la vie dans le péché comme un malheur, non comme un plaisir. Il y avait donc réellement lieu de célébrer une fête pour le retour de celui qui venait d'échapper à une si grande misère et de rétablir par son arrivée la vie de famille au complet. *Ton frère* (littéralement *ce tien frère*), est la réplique au : *ton fils* (littéralement *ce tien fils*), du frère aîné, v. 30.

Ici s'arrête la parabole. Jésus ne raconte pas le parti qu'a pris le fils aîné. Pourquoi ? Parce que c'était aux pharisiens à voir eux-mêmes ce qu'ils voulaient faire, s'ils entreraient, à l'appel de Dieu, ou s'ils resteraient dehors. A eux d'achever la parabole.

L'école de Tubingue (*Baur, Zeller, Volkmar, Hilgenfeld*) trouve dans le fils aîné, non le parti pharisien, mais le *peuple juif* en général, et dans le fils cadet, non les péagers, mais les *nations païennes*, d'où il résulterait inévitablement, 1° que cette parabole aurait été inventée par Luc dans le but d'appuyer le système de son maître Paul ; 2° qu'à cette invention, il en aurait ajouté une seconde, destinée à accréditer la première, celle de la situation historique décrite v. 1 et 2. Mais : 1° Est-il concevable que l'évangéliste, qui s'est tracé à lui-même le programme 1.1-4, se permît de traiter sa matière avec un pareil sans-gêne ? 2° N'avons-nous pas retrouvé dans ce tableau une foule de fines allusions au milieu historique dans lequel la parabole est censée avoir été prononcée et qui ne seraient plus applicables dans le sens proposé ; quand, par exemple, les païens sont-ils sortis de la maison

paternelle (v. 15, 17, etc.) ? 3°. Qu'une fois la parabole donnée, saint Paul ait pu en dégager la doctrine de la justification par la foi, cela est aisé à comprendre. Mais que l'inverse ait eu lieu, que la parabole ait été inventée après coup pour donner un corps à la pensée paulinienne, cela est incompatible avec l'absence de tout élément dogmatique dans l'exposition. Les expressions de repentance, de foi, de justification, la notion de l'expiation, s'y seraient infailliblement introduites, si elle eût été le produit d'un travail dogmatique contemporain du ministère de Paul. — D'après *Keim*, le sens primitif du tableau était bien l'application de toute la scène aux péagers et aux pharisiens. C'est Luc qui a voulu l'appliquer aux païens et aux Juifs. Mais pour admettre de la part de Luc un pareil changement de destination, il faudrait que la parabole, telle qu'il nous l'a rendue, offrît des obstacles insurmontables à l'application indiquée par lui-même v. 1 et 2, ce qui n'est point le cas, comme nous l'avons vu. — Selon *Weizsäcker*, le fils aîné représente les membres de l'Eglise judéo-chrétienne qui refusaient d'admettre au salut les païens chrétiens représentés par le fils cadet. Mais dans quel sens pourrait-on dire que les pagano-chrétiens aient jamais quitté la maison paternelle, et des judéo-chrétiens qu'ils aient refusé d'y entrer à l'occasion des pagano-chrétiens ? — *Holtzmann* croit avoir découvert que notre parabole est une amplification de celle des deux fils ([Matth.21.28-30](#)). Mais la signification des deux scènes est absolument différente, et c'est faire trop d'honneur à Luc que de lui attribuer la composition d'un chef-d'œuvre dans lequel chaque trait révèle le pinceau du Maître.

## 6. Deux paraboles sur l'emploi des biens terrestres. (Ch. 16)

Ces deux remarquables enseignements sont propres à Luc ; *Holtzmann* pense qu'ils sont tirés de la source commune, les Logia, qu'emploie aussi

Matthieu. Mais par quelle raison celui-ci les aurait-il omis ? Le second (v. 31 : *Ils ont Moïse et les prophètes*) eût très bien convenu à l'esprit du premier évangile. Selon *Weizsäcker*, ces deux paraboles ont subi, par une série de rédactions successives, d'assez graves modifications. La pensée primitive de la première signifierait que la bienfaisance est le moyen, pour celui qui l'exerce, de se justifier de ses injustices précédentes. Cette parabole serait devenue, entre les mains de Luc, une promesse faite aux païens d'entrer dans le royaume de Dieu s'ils exercent la bienfaisance envers les Juifs, héritiers légitimes de ce royaume. La seconde parabole appartiendrait aussi, dans l'origine, à la tendance du judéo-christianisme ébionite ; elle mettrait en action l'idée des quatre béatitudes et des quatre malédictions qui ouvrent dans Luc le sermon sur la montagne. Plus tard, on en aurait fait le tableau du rejet des Juifs infidèles, représentés par le mauvais riche et ses frères, et du salut des Gentils, personnifiés en Lazare (qui, d'après le v. 21, doit probablement être un païen). Nous verrons si l'interprétation justifie des suppositions semblables.

Ce morceau comprend : 1° la parabole de l'économe infidèle avec les réflexions qui l'accompagnent, (v. 1-13) ; 2° des réflexions formant une introduction à la parabole du mauvais riche, et cette parabole elle-même (v. 14-31). Ces deux tableaux sont évidemment le pendant l'un de l'autre. L'idée commune est celle de la relation entre l'emploi des biens terrestres et l'avenir de l'homme au-delà de la tombe.

L'économe représente le propriétaire qui sait assurer son sort futur par un sage emploi de ces biens passagers ; le mauvais riche, celui qui compromet son avenir par la négligence de ce juste emploi.

1° Versets 1 à 13. L'économe infidèle.

Y a-t-il une liaison entre cet enseignement et le précédent ? La formule ἔλεγε δὲ καί, *or il disait aussi* (v. 1), semble l'indiquer. *Olshausen* suppose que *les disciples* (v. 1) auxquels est adressée la parabole de l'économe in-

fidèle sont les péagers du ch. 15 que Jésus a ramenés à Dieu. Il les exhorterait à employer sagement désormais les biens terrestres qu'ils avaient injustement acquis. Mais l'expression : *à ses disciples* (v. 1), se rapporte naturellement aux disciples ordinaires du Seigneur et non à de nouveaux convertis. Dans ce sens, une épithète eût dû être ajoutée à ce terme. S'il y a une liaison entre ces paraboles et celles du ch. 15, elle consiste uniquement en ce que la vie nouvelle qui résulte de la réconciliation avec Dieu est mise ici comme là en parallèle avec la justice pharisaïque et ses vices cachés, là l'orgueil (ch. 15) ; ici l'amour de l'argent (ch. 16). Dans le sermon sur la montagne, Jésus passe directement de l'un de ces péchés à l'autre (Matth.6.18-19). C'est ce qu'il fait de nouveau ici. L'orgueil et l'hypocrisie pharisaïques, qu'il a stigmatisés dans la personne du fils aîné, marchent ordinairement de pair avec la dureté hautaine qui est le caractère du mauvais riche ; de même que le cœur brisé par les expériences de la foi est naturellement disposé à la libéralité, représentée par l'économe infidèle. De là la formule : *Et il leur dit aussi.*

Versets 1 à 9. La parabole.

Versets 1 et 2. La faute et la punition :

**16.1 Et il dit aussi à ses<sup>a</sup> disciples : Il y avait un homme riche qui avait un intendant, et celui-ci lui fut dénoncé comme dissipant son bien. 2 Et l'ayant appelé, il lui dit : Qu'est-ce que j'entends dire de toi ? Dépose le compte de ta gestion, car tu ne pourras<sup>b</sup> plus gérer mes biens.**

Dans ce tableau, comme dans quelques autres, Jésus se sert de l'exemple des injustes pour stimuler le zèle des croyants. En effet, au milieu d'une conduite moralement blâmable, les méchants déploient souvent des qualités d'activité, de prudence, de persévérance, qui sont très propres à humilier et à encourager les justes. La parabole de l'économe infidèle est le chef-d'œuvre de ce genre d'enseignement. Nous allons en donner l'inter-

---

<sup>a</sup> N B D L R omettent αυτου (ses) après μαθητας.

<sup>b</sup> N B D P lisent δυνα, (tu peux), au lieu de δυναση (tu pourras).



prétation, telle qu'elle se motivera pour nous par le contexte même.

Selon *Weiss*, l'homme riche est un personnage appartenant uniquement au tableau de la parabole et auquel il ne faut point chercher un équivalent dans le monde réel. Mais comment un personnage auquel sont attribués des actes aussi effectifs que ceux de la destitution de l'intendant et de l'appréciation de sa conduite, serait-il un être qui ne représente rien ? D'ailleurs la relation entre les v. 8 et 9 prouve clairement que derrière ce personnage de la parabole, nous devons voir la figure du Maître du monde, du propriétaire universel, dont Jésus est lui-même ici-bas le représentant. Le *καὶ γώ*, *et moi aussi*, et le langage mis dans la bouche de ce *ἐγώ*, *moi*, rappellent expressément le *ὁ κύριος*, *le Seigneur* du v. 8, ainsi que la parole qui lui est attribuée là au sujet de l'intendant. Le maître de la parabole est donc, dans le domaine du siècle présent où nous place cette scène, ce qu'est Dieu ou Jésus, son représentant, dans l'ordre de choses supérieur auquel appartiennent les *enfants de lumière* (v. 8) ou *les disciples* (v. 1). On objecte que Dieu ne pourrait louer une conduite aussi malhonnête que celle de l'intendant et que le renvoi de cet homme du service de Dieu ne saurait devenir le moyen par lequel il finit par entrer dans le royaume céleste. Ces objections reposent sur de purs malentendus, comme l'a bien démontré *Keil*, et comme nous le verrons plus tard. *Olshausen* a pensé que le maître qui louait un serviteur aussi infidèle que l'intendant, ne pouvait représenter que le diable, en tant que *prince de ce monde*. Mais cette application n'est compatible ni avec la destitution de l'intendant prononcée avec indignation par le maître, ni avec le compte que l'économe est appelé à lui rendre — où, dans l'Écriture, l'homme est-il appelé à rendre compte au diable ? — ni enfin avec le v. 12 où le terme « fidèle dans ce qui est à autrui » ne peut signifier : fidèle dans ce que le diable nous a confié du sien. Aussi *Meyer* a-t-il modifié cette explication en entendant par le maître la richesse elle-même personnifiée, le Mammon. Mais comment un être abstrait, comme l'argent, *entendrait-il dire, destituerait-il, louerait-il* ? Non, comme l'ont bien

compris les anciens et la plupart des modernes, c'est Dieu que représente ce maître. N'est-ce pas Dieu qui dit : « L'or et l'argent sont à moi » (Agg.2.8). « La terre et tout ce qu'elle contient est à moi » (Ps.24.1) ? Vis-à-vis de lui, le seul réel propriétaire de toutes choses, chaque homme n'est qu'un administrateur, un tenancier. Cette notion si grande et si simple, en détruisant le droit humain de propriété vis-à-vis de Dieu, lui donne sa vraie base, dans la relation d'homme à homme : chaque homme doit respecter la propriété de son prochain, précisément *parce que* c'est Dieu qui la lui a confiée. *L'intendant* représente tout, propriétaire et administrateur d'un bien quelconque.

Le rapport fait au maître sur les malversations de son intendant est l'emblème de la connaissance parfaite que Dieu possède de toutes les actions humaines. — Administrer fidèlement les biens que Dieu nous confie, ce serait, après avoir pris sur notre revenu ce qu'exige notre entretien, consacrer le surplus au service de Dieu et du prochain ; les dissiper, c'est dépenser ce surplus, comme s'il nous appartenait en propre, au service de notre orgueil et de nos plaisirs, ou les accumuler pour nous et les nôtres. Cette dernière manière de faire nous paraît légitime, mais nous avons ici le jugement de Jésus sur une conduite qui est à nos yeux toute naturelle : c'est celle d'un intendant qui se fait propriétaire. — Le mot διαβάλλειν répandre des bruits, s'applique le plus souvent à des rapports calomnieux, mais parfois aussi, comme ici, simplement défavorables, tout en étant vrais (voir *Weiss*).

Verset 2. Par ces paroles le maître n'invite point l'intendant à se justifier ; il le destitue ; car la culpabilité de celui-ci est à ses yeux bien établie. Le compte qu'il lui demande est donc l'inventaire de la fortune qui lui a été confiée, pour le transmettre à son successeur. A ce dépouillement du coupable répond dans la réalité le fait par lequel Dieu nous ôte la libre disposition des biens qu'il nous avait confiés, la mort. La sentence de destitution est renfermée pour chaque homme dans celle qui a été pronon-

cée sur le premier homme en tant que premier pécheur : « Tu mourras de mort. » Mais elle n'arrive à la conscience du pécheur que lorsqu'il est saisi, dans quelque circonstance particulière, par la pensée de sa propre mort inévitable et prochaine et qu'il y reconnaît la punition de ses infidélités. Φωνήσας est plus fort que καλέσας : « Parlant d'un ton de maître. » Dans la locution τι τοῦτο, τί peut être pris comme exclamatif : « Comment arrive-t-il que j'entende cela ! » ou comme interrogatif, avec τοῦτο pour apposition : « Qu'entends-je dire de toi, à savoir ceci ? » L'accusation elle-même est sous-entendue. — Le présent δύνῃ, dans quelques alex., est celui du futur imminent.

Versets 3 et 4. La résolution subite :

**16.3 L'intendant dit en lui-même : Que ferai-je, puisque mon maître m'ôte la gestion de son bien ? Je ne puis travailler à la terre ; j'ai honte de mendier... 4 Je sais ce que je ferai pour que, lorsque je serai renvoyé de<sup>a</sup> mon administration, des gens me reçoivent dans leurs maisons.**

Les mots : *il se dit en lui-même*, ont quelque rapport avec le : *étant rentré en lui-même*, de 15.17. C'est un acte de recueillement après une vie passée dans l'étourdissement du plaisir. La position de cet homme est critique. Des deux partis qui se présentent à son esprit, le premier, travailler à la terre, et le second, mendier, lui sont également intolérables, l'un physiquement, l'autre moralement. Tout à coup, après avoir réfléchi, il s'écrie, comme en se frappant le front : J'y suis ! Ἐγνων : *j'ai perçu* (v. 4) ! La sentence est à ses yeux un fait irrévocable : *quand j'aurai été renvoyé*. Mais ces biens, qu'il va bientôt remettre à un autre, il les a en mains pour quelque temps encore. En se hâtant, ne peut-il pas en tirer parti en vue du moment où il ne les aura plus, s'assurer, par exemple, un asile pour le jour où il se trouvera sans abri ? De même, l'homme qui pense sérieusement à sa mort prochaine et au dépouillement complet qui la suivra, peut, s'il est prudent, prendre une résolution énergique et user des biens de son Maître, qu'il a

<sup>a</sup> N B D lisent ἐκ (*hors de*) devant τῆς οἰκονομίας.

encore en mains pour un court temps, de telle sorte qu'ils portent intérêt pour lui quand ils lui auront été ôtés.

Versets 5 à 7. L'exécution de la mesure :

**16.5 Et ayant appelé à lui chacun des créanciers de son maître, il dit au premier : Combien dois-tu à mon maître? 6 Et il dit : Cent bariils d'huile. Et il lui dit : Prends ton billet<sup>a</sup> et assieds-toi vite, et écris : cinquante. 7 Puis il dit à un autre : Et toi, combien dois-tu? Et il dit : Cent mesures de froment. Et il lui dit : Prends ton billet et écris : quatre-vingts.**

L'intendant sera bientôt sans abri ; mais il connaît des gens qui ont des demeures. « Faisons-nous en donc, dit-il, des amis ; et quand je serai sans abri, il y aura des maisons ouvertes pour me recevoir. » Remarquez le *chacun en particulier*. Il les prend chacun à part. C'est une affaire peu honnête, à traiter en tête à tête. Ces *débiteurs* qu'il appelle à lui, sont des marchands qui viennent s'approvisionner chez lui, recevant la marchandise à crédit jusqu'à ce qu'ils l'aient vendue et puissent en acquitter le prix. Le *bath*, ou épha, avait une contenance de 20 litres (selon plusieurs, de 39 à 40 l). Si nous évaluons le litre d'huile à 7 €, les 100 baths valaient 14 000 ou 28 000 €, et la remise d'une moitié était un cadeau de 14 000 ou 7000 €. Le *cor*, ou chomer, était une mesure de contenance équivalente à 10 baths, soit à 200 litres (ou à 400 litres) ; c'était donc une remise de 2000 à 4000 litres, soit, en évaluant le litre de froment à 1 €, de 2000 à 4000 €. La remise de 20 cors était ainsi un don à peu près équivalent à celle des 5 baths et il n'y a pas lieu de supposer avec *Hofmann* que la différence de proportion était appropriée au degré de mauvaise foi que l'intendant supposait chez chaque marchand, ou, avec *Gæbel*, qu'il voulait montrer la pleine liberté avec laquelle il procédait et accroître ainsi la reconnaissance personnelle qu'ils lui devaient. J'avais moi-même supposé précédemment qu'il mesurait le degré de sa munificence à celui de leur reconnaissance présumée.

---

<sup>a</sup>N B D L lisent τα γραμματα au lieu de το γραμμα.

Il ressort du ἕνα ἕκαστον, *un chacun*, du v. 5, que les débiteurs étaient plus nombreux et que ces deux ne sont cités que comme exemples. Il en agit de même avec d'autres encore. — *Ecris* : non sur la lettre d'obligation en la corrigeant, ruse qui eût été facile à découvrir, mais en faisant, un nouveau billet. Par cette mesure l'intendant réussissait à se faire à lui-même des débiteurs de ceux de son maître et avec l'argent de celui-ci. Là était l'habileté. L'aumône est présentée ici sous la forme la plus piquante, comme l'emploi dans notre propre intérêt du bien de Dieu. Un riche appelle son débiteur pauvre et diminue de moitié la somme inscrite en reconnaissance de la dette. En agissant ainsi, il fait exactement à l'égard du bien de Dieu, qu'il détient encore momentanément, ce que l'intendant faisait à l'égard du bien de son maître, à cette différence près, qui change totalement la nature morale de l'acte, que le riche qui agit ainsi n'ignore pas qu'en le faisant il agit conformément à la pensée du divin propriétaire, tandis que l'intendant le faisait à son insu et sans son consentement. Ainsi ce qui est infidélité chez celui-ci se trouve être fidélité chez l'autre (v. 12). Rien de plus ingénieux d'un côté pour écarter toute idée de mérite de la bienfaisance, et de l'autre pour montrer ses excellentes conséquences dans la vie à venir, que le jour sous lequel Jésus la présente ici.

Verset 8. La louange du maître :

**16.8 Et le maître loua l'intendant injuste de ce qu'il avait agi habilement. Car les enfants de ce siècle dépassent en habileté les enfants de lumière, dans leur manière d'agir envers les gens de leur propre génération.**

Comment est-il possible que l'on ait méconnu le sens de cette louange au point de l'étendre à l'infidélité de l'intendant ? Le maître en limite *expressément* l'application à l'habileté du procédé employé. Bien plus, il blâme lui-même ce procédé au point de vue moral, comme cela ressort de l'expression « l'intendant *injuste*. » Il est vrai que *Schleiermacher* a fait dépendre ce complément τῆς ἀδικίας, *d'injustice*, du verbe *il loua*. Mais le ὅτι suivant

ne s'accorde pas avec ce sens, non plus que l'expression μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας du v. 9, qui est en relation logique évidente avec celle du v. 8. Comp. aussi l'expression analogue κριτῆς τῆς ἀδικίας, 18.6. La louange du maître doit donc se paraphraser à peu près comme suit : « C'était vraiment un habile homme. C'est dommage que sa probité n'égalât pas son savoir-faire ! »

En quoi consistait ce savoir-faire loué par le maître ? A avoir su si bien profiter du court temps (ταχέως, *promptement*, v. 6) durant lequel il pouvait encore disposer des biens de son maître, pour pouvoir en retirer le bénéfice même quand il n'en disposerait plus. L'application à la bienfaisance chrétienne saute aux yeux. Si *Weizsäcker* prétend retrancher de la parabole cette louange du maître, cela prouve seulement qu'il n'a point compris la parabole. Il est très évident que la réflexion suivante sur la conduite des *enfants de ce siècle* et de *ceux de lumière*, envers les gens de leur espèce respective, reproduit réellement une déclaration de Jésus. — Le second ὅτι porte sur φρονίμως : il a agi prudemment, vu qu'en effet la prudence caractérise d'ordinaire les enfants de ce siècle. Par cette sentence générale, Jésus étend à tous les mondains le témoignage d'habileté que le maître vient de donner à l'intendant. Le terme ὁ αἰῶν οὗτος, *ce siècle-ci*, désigne la période de l'histoire, ainsi que tout le train de vie humain, qui précède le royaume de Dieu. Φῶς : le domaine de la vie supérieure, où Jésus introduit ses disciples et qu'éclaire la révélation de la vérité divine. Ces deux sphères ont chacune leur population, de sorte que chaque habitant soit de l'une, soit de l'autre, vit entouré d'un certain nombre de contemporains, moralement semblables à lui, et qui forment sa γενεά, sa *génération*. Autant ceux de la première sphère savent en général, comme cet intendant, profiter de tous les moyens de resserrer, dans leur intérêt, les liens qui les unissent à leurs contemporains de même trempe, autant ceux de la seconde sont disposés à négliger cette manière d'agir pleine de prévoyance. Ainsi au lieu de se servir, sans tarder, des biens de Dieu pour contracter, avec ceux de leurs contemporains qui partagent leurs sentiments, des

liens d'amour dont ils retireraient un jour le profit, ils en jouissent égoïstement ou les accumulent stupidement, jusqu'à ce qu'ils leur soient ôtés. Il y a, comme souvent, double forme de comparaison (le comparatif de l'adjectif et la préposition ὑπέρ), pour accentuer fortement la supériorité de savoir-faire des enfants du siècle. Le εἰς, *envers*, se rapporte à la conduite de chacun envers la classe de personnes à laquelle il appartient (*leur propre génération*). Cette parole, tout en rapprochant le procédé recommandé au fidèle de celui de l'intendant, les distingue profondément en faisant ressortir le contraste entre les deux sphères auxquelles ces deux personnages appartiennent.

Verset 9. Conseil donné aux disciples en application de la parabole :

**16.9 Et moi aussi je vous dis : Faites-vous à vous-mêmes des amis avec le mammon injuste, afin que, lorsqu'il vous manquera<sup>a</sup>, ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels.**

L'expression : *Et, moi aussi je vous dis*, répond expressément à l'éloge du v. 8 : *Et le maître loua*. Comme au ch. 15, Jésus s'était identifié avec le Père des hommes qui habite dans le ciel, ainsi dans cette parole il s'identifie avec le propriétaire invisible de toutes choses : « Voilà ce que dit le maître de l'intendant ; et moi, le maître de l'or et de l'argent dans cet univers, voici ce que je vous dis. Hâtez-vous de vous faire, avec les biens d'autrui (de Dieu), que vous ne détenez plus que pour un peu de temps, des amis personnels (ἑαυτοῖς, *à vous-mêmes*) qui au moment de la mort vous soient liés par la reconnaissance et partagent avec vous leur bien-être. » ἑαυτοῖς est opposé à la qualité de ces biens comme biens d'autrui. La leçon alex. ἐκλίπη (μαμωνᾶς) est évidemment la vraie : Lorsque l'argent viendra à vous manquer, comme à l'intendant sa gestion. La leçon reçue ἐκλίπητε, *quand vous manquerez*, se rapporterait à la cessation de la vie. Mais ce serait une locution sans exemple et elle n'a pour elle que des autorités insuffisantes.

<sup>a</sup>T. R. lit ἐκλίπητε (*manquerez*) avec 3 Mjj. (10 autres : ἐκλειπητε); N A B et 5 Mjj. ἐκλιπη ου ἐκλειπη (*manquera*).

— Les *amis*, d'après *Olshausen, Meyer, Ewald, etc.*, sont les anges qui, touchés des aumônes de l'homme bienfaisant, l'assistent au moment de son entrée dans l'éternité. Mais, d'après la parabole, les amis ne peuvent être que ceux qui ont été eux-mêmes les objets de la bienfaisance du fidèle. Ce sont donc les malheureux secourus ici-bas par lui et qui possèdent maintenant une demeure dans le séjour éternel. Quel service peuvent-ils rendre au disciple mourant ? Celui de l'introduire dans le ciel ? Assurément non ; car il appartient déjà au monde de lumière (v. 8). C'est un des *disciples* mentionnés v. 1 ; les v. 3 et 4 impliquent chez lui la conversion déjà accomplie. Aussi n'est-il pas dit qu'ils le font entrer, mais qu'ils l'accueillent. On voit parfois, déjà sur la terre, le chrétien pauvre qu'assiste un riche compatissant, mais peu développé religieusement, rendre à son bienfaiteur par ses prières, par les épanchements de sa reconnaissance, par l'édification qu'il lui procure, infiniment plus et mieux qu'il ne reçoit de lui. Une fois la communication établie *entre* deux êtres par la charité et la reconnaissance, elle fait jouir provisoirement le moins avancé des bénéfiques d'un état spirituel plus développé que le sien. Une pensée analogue se trouve dans 14.13-14. Que si cette explication ne paraît, pas suffire entièrement, il faut se rappeler des paroles telles que celles-ci : « *Celui qui donne au pauvre prête à l'Éternel.* » « *Ce que vous avez fait à l'un de ces petits, vous me l'avez fait à moi-même.* » Jésus, Dieu lui-même, se constituent les débiteurs de celui qui a exercé la miséricorde en leur nom. Quel privilège de s'être acquis de tels amis, à l'heure du grand dépouillement ! — L'expression poétique : *les tentes éternelles*, est empruntée à l'histoire patriarcale. Les tentes d'Abraham et d'Isaac, sous les chênes de Mamré, dans la terre de Canaan, sont transportées par la pensée dans cette vie à venir, qui est une Canaan gloriifiée. Pour la poésie, l'avenir se présente toujours comme le passé idéalisé. Il est moins naturel de penser, avec *Meyer*, aux tentes d'Israël dans le désert. On peut comparer ici les πολλὰ μοναί les *nombreuses demeures*, dans la maison du Père, Jean.14.3. — Reste à expliquer le terme ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας, *le mammon injuste*. Le mot μαμμωνᾶς n'est pas, comme on l'a dit



souvent, le nom d'une divinité orientale, du dieu de l'argent. Il vient du mot *mathmon*, un trésor caché, de *thaman* (comp. [Gen.43.23](#)), et désigne en syrien et en phénicien l'argent lui-même (voir *Bleek*, sur [Matth.6.24](#)). L'épithète *injuste* signifie simplement, selon plusieurs, que l'acquisition de la fortune est le plus souvent entachée de péché ; selon *Bleek* et d'autres, que le péché s'attache facilement à l'administration de ces biens. Mais ce ne sont là que des circonstances accidentelles ; le contexte conduit à une explication plus satisfaisante. L'oreille de Jésus avait sans doute été bien souvent froissée par l'espèce de témérité avec laquelle les hommes disaient autour de lui : *ma* fortune, *mes* terres, *ma* maison. Lui, qui sentait jusqu'au vif la dépendance où l'homme est de Dieu, il comprenait qu'il y a dans ce sentiment de propriété une usurpation, l'oubli du véritable propriétaire ; il lui semblait voir, en entendant ce langage, le fermier trancher du maître. Ce péché, dont l'homme naturel est profondément inconscient, est celui qu'il dévoile dans cette parabole, et qu'il signale spécialement par l'expression : *le mammon injuste*. Les deux τῆς ἀδικίας v. 8 et 9, se répondent exactement et s'expliquent mutuellement. Il est faux par conséquent de voir dans cette épithète, avec *de Wette*, l'école de *Tuhingue*, *M. Renan*, etc., une condamnation de la propriété *comme telle*. Le péché pour l'homme ne consiste pas à être, en tant que propriétaire terrestre, intendant de Dieu, mais à oublier qu'il est cela, rien que cela.

On n'oserait dire que Jésus a enseigné avec esprit. Mais, si l'on pouvait être tenté une fois d'employer cette expression, c'est bien ici.

D'entre les nombreuses explications de cette parabole, qui ont été proposées, nous ne citerons que quelques-unes des plus saillantes. *Schleiermacher* voit dans le maître les chevaliers romains qui affermaient les péages de Judée et les sous-louaient aux péagers indigènes ; dans l'économe, les péagers que Jésus exhorterait à répandre sur leurs compatriotes les biens dont ils frustraient habilement ces gros fermiers étrangers. *M. Chastang*, dans un supplément homilétique au journal *Revue de théologie pratique* (15

juillet 1888), voit dans l'intendant l'image des péagers enrichis par la fraude. Cet homme, pour conserver son poste, est obligé de renoncer aux gains déshonnêtes qu'il faisait habituellement en exigeant des débiteurs plus que la somme dont il était convenu avec son maître ; de même les péagers qui ont jusqu'ici prélevé au-delà de la taxe, doivent maintenant renoncer à ce procédé. Semblables à l'intendant, ils n'ont qu'à faire part aux pauvres de leurs biens mal acquis, afin de se préparer un bon accueil dans le ciel. Mais dans la parabole il n'est nullement question pour l'intendant de la conservation de son poste. Il comprend si bien qu'il est et reste déshérité, qu'il ne cherche qu'à se procurer un abri pour les moments qui suivront son expulsion. M. Chastang prétend encore que ce n'est point ici une parabole, vu que les mots : « Et moi *je vous dis*. » ne se retrouvent dans aucune autre parabole. A-t-il oublié 11.9 ? *Henri Bauer* voit dans le maître les autorités Israélites, et dans l'intendant infidèle, les judéo-chrétiens, qui doivent, au mépris des préjugés théocratiques, s'efforcer de communiquer aux païens les bienfaits de l'alliance. D'après *Weizsäcker*, dans la pensée primitive de la parabole, l'économe représentait un magistrat romain, qui dans son administration avait fait tort aux Juifs et qui s'efforçait ensuite de réparer sa faute en se montrant doux et bienfaisant envers eux. On comprend qu'à ce point de vue, le critique ne sache que faire de la louange que le maître accorde à son économe ! L'idée et l'image auraient plus tard été transformées. Entre les mains de Luc, le tableau serait devenu un encouragement donné aux Juifs riches et non croyants à mériter le ciel, en faisant du bien à leurs compatriotes pauvres devenus chrétiens. *Holtzmann* (*Theol. Jahresber.*, 1881) distingue aussi entre le sens originaire de la parabole et, celui qu'y donne Luc. Jésus n'avait nullement songé à l'emploi des richesses ; il avait simplement parlé de la prudence chrétienne en général, dans le sens du précepte [Matth.10.16](#) : « Soyez prudents comme des serpents. » C'est Luc qui aurait introduit l'application à l'emploi de l'argent. La vraie parabole se terminerait avec le v. 8. — Le caractère arbitraire et forcé de ces explications saute aux yeux, et il n'est pas besoin d'en donner la réfutation.

tation détaillée. Nous sommes heureux de nous rencontrer cette fois avec *Hilgenfeld*, soit pour l'interprétation générale de la parabole, soit pour l'explication des paroles qui suivent (*die Evang.* p. 199).

Versets 10 à 13. Réflexions générales, faisant suite à la parabole.

**16.10** Celui qui est fidèle dans ce qu'il y a de plus petit, est aussi fidèle dans ce qui est grand ; et celui qui est injuste dans ce qu'il y a de plus petit, est aussi injuste dans ce qui est grand. **11** Si donc vous n'avez pas été fidèles à l'égard du mammon injuste, qui vous confiera ce qui est véritable ? **12** Et si vous n'avez pas été fidèles dans ce qui est à autrui, qui vous donnera ce qui est à vous<sup>a</sup> ? **13** Aucun domestique ne peut servir deux maîtres ; car ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et mammon.

Plusieurs (*de Wette, Bleek*) envisagent ces réflexions comme placées ici arbitrairement par Luc. *Weiss* suppose que la parabole de l'économe infidèle avait été suivie d'une autre dans laquelle Jésus traitait du sage emploi des biens terrestres et à laquelle se seraient rattachées, d'une manière naturelle, les paroles suivantes. Ces suppositions sont inutiles. Pour comprendre la relation entre l'enseignement suivant et la parabole qui précède, il suffit de se rappeler que ce qui avait été présenté comme une infidélité, dans l'image employée par Jésus, ne mérite point ce nom dans la relation de l'homme avec Dieu. En effet, en distribuant à ses frères les biens que Dieu lui a confiés, le disciple de Jésus n'agit point, comme l'intendant, contre la volonté et les intérêts de son maître. Au contraire, quand le fidèle bienfaisant prend ce qu'il donne sur le bien de Dieu à lui confié, il agit en parfaite conformité avec les intentions de ce divin propriétaire. Par cet accord, l'infidélité apparente se transforme en réelle fidélité ; et c'est à ce point de vue vrai que se replace maintenant le Seigneur, dans l'enseignement qui suit, abandonnant la forme de langage appropriée à l'exemple qu'il avait momentanément adopté.

---

<sup>a</sup>B L : το ημετερον (*le nôtre*), au lieu de το υμετερον (*le vôtre*).

Le verset 10 énonce une expérience générale qui est la base de l'application que Jésus a en vue (voir à v. 11 et 12). Il serait faux de dire que celui qui est fidèle dans les grands devoirs le sera aussi dans les petits ; mais Jésus peut en toute vérité affirmer l'inverse. — L'idée de *fidélité* se rapporte plutôt à la relation avec Dieu ; celle d'*injustice*, à la relation avec les hommes. Dans les v. 11 et 12, Jésus tire la conséquence de l'expérience formulée au v. 10. Le chrétien qui par la bienfaisance n'aura pas été fidèle (selon Dieu) dans l'administration des biens terrestres (ce qu'il y a *de plus petit*, τὸ ἐλάχιστον), ne pourra être mis en possession des biens d'un ordre supérieur ; car il a prouvé par son infidélité dans l'emploi des biens de moindre valeur qui lui avaient été confiés, qu'il serait incapable d'en administrer utilement de plus excellents, en les faisant servir à l'accomplissement de la volonté, de Dieu et au bien de ses frères. — Pour l'expression de ἄδικος μαμωνᾶς, *mammon injuste*, voir à v. 9. — Le contraste avec τὸ ἀληθινόν a engagé plusieurs interprètes à donner ici à ἄδικος, *injuste*, le sens tout à fait extraordinaire de *trompeur*, ou de *passager*, ce qui est à la fois arbitraire et inutile ; arbitraire, puisqu'on ne peut citer d'exemple valable de ce sens ; inutile, parce que l'opposition d'ἀληθινόν se justifie sans cela. Ce mot signifie en effet le bien qui répond parfaitement à l'idée du bien, le bien essentiel, qui est et reste invariablement ce qu'il est, tandis que la richesse peut changer de caractère, devenir un mal, comme lorsque l'homme en fait sa propriété. Ce bien réel, inaltérable, c'est Dieu lui-même et les biens célestes qu'il prépare à l'âme humaine. Or à celui qui ne s'est pas montré fidèle dans l'emploi des biens terrestres, ce bien suprême ne saurait être donné. Le contraste entre le passé ἐγένεσθε, *vous avez été*, et πιστεύσει, *confiera*, fait naturellement penser à l'opposition entre la vie présente et la vie future. C'est ce qui résulte aussi de la relation entre cette parole et celle du v. 9. Jésus ne veut pas dire que l'abondance des dons spirituels accordés ici-bas à un croyant est proportionnée au bon emploi qu'il fait de son argent ; il pense à la relation entre cet emploi et la richesse des communications divines dans l'économie future ; comp. les paraboles

des talents et des marcs (Matthieu ch. 25 et Luc ch. 19).

Verset 12. Continuation de la même application, justifiée par un nouveau contraste : celui de *ce qui est à autrui* avec *ce qui est vôtre*. De même que les termes : *ce qu'il y a de plus petit, le mammon injuste*, l'expression *ce qui est à autrui* ne peut désigner dans ce contexte que les biens terrestres. Ce sens ressort avec évidence de la parabole précédente qui repose précisément sur cette idée : que les biens terrestres ne sont pas les nôtres, mais ceux d'autrui, du seul et unique propriétaire réel de toutes choses. On objecte à ce sens du mot *autrui* qu'il eu est de même des biens spirituels qui sont aussi un prêt de Dieu, et que le terme d'ἄλλότριον, *qui est à autrui*, signifie simplement que les biens terrestres appartiennent à ce monde et nous quitteront avec lui, tandis que le ὑμέτερον, *ce qui est à vous*, signifie ce qui vous restera à toujours. Mais l'antithèse de passager et de permanent est bien différente de celle de bien d'autrui et de bien propre. Un bien passager peut être à *nous*, un de nos sens, par exemple. Et quand on explique le terme *ce qui est à autrui* par « ce qui appartient à ce monde, » on joue sur le sens du mot *appartenir*. La seule explication possible de l'antithèse du v. 12 est d'y voir de nouveau le contraste entre les biens terrestres qui sont à Dieu et les biens d'essence spirituelle qui viennent aussi de Dieu, sans doute, mais qui pourtant sont *nôtres* en ce qu'ils répondent à notre vraie nature, à notre essence spirituelle, en ce qu'ils s'identifient avec notre personne elle-même, tandis que les biens terrestres restent toujours pour nous quelque chose d'extérieur. Il y a, comme l'a dit Jésus lui-même, un bien « qui a été préparé pour nous dès la fondation du monde » (Matth.25.34), et pour lequel nous avons été préparés nous-mêmes par le fait de notre création (Gen.2.7), le *royaume* divin, tandis que l'argent n'est lié à nous qu'accidentellement et extérieurement.

De l'usage fidèle ou infidèle, juste ou injuste, conforme ou contraire à la volonté de Dieu que fait, ici-bas le croyant de ses biens terrestres, dépend donc la question de savoir si son véritable patrimoine, le bien qui

mérite le nom de *grand*, de *véritable*, de *nôtre*, dans le sens vrai du mot, et dont il ne possède ici-bas que les prémices, pourra lui être confié ou devra lui être refusé dans la vie à venir. Semblable à un père riche qui, avant de livrer à son fils le plus précieux de l'héritage qu'il lui réserve, le mettrait à l'épreuve en lui confiant un domaine de moindre valeur, ainsi Dieu ne craint pas d'exposer les biens terrestres à toutes les chances de notre infidélité, afin que l'emploi que nous faisons de ces biens de mince valeur démontre notre aptitude à la gestion de notre fortune éternelle, ou notre incapacité à l'administrer et par conséquent à la posséder. Il y a là une admirable conception du but de la vie terrestre et même de l'existence de la matière.

Le verset 13, qui clôt ce morceau, se rattache encore à l'image de la parabole : l'économe avait *deux maîtres*, dont il ne pouvait réussir à concilier le service, le propriétaire de la fortune qui lui était confiée et le mammon dont il était l'adepte. L'amour du second lui faisait *hair* le premier, tandis que l'attachement à celui-ci lui eût inspiré un généreux *mépris* de l'autre. Il en est ainsi du disciple de Christ placé entre Dieu et l'argent. — On envisage ordinairement les deux propositions de ce verset, comme ayant un sens identique et ne différant que quant au mode de l'expression. Mais *Bleek* a fait remarquer que l'absence de l'article devant ἕνος, dans la seconde proposition, ne permet guères de faire de ce pronom la simple répétition du précédent τὸν ἕνα dans la première ; il lui donne donc un sens plus général et l'applique indifféremment à *l'un ou l'autre* des deux maîtres ; toute la différence entre les deux propositions parallèles est ainsi dans le sens des verbes, *s'attacher à* étant moins fort qu'*aimer*, et *mépriser*, moins fort que *hair* : « Il haïra l'un et aimera l'autre ; *ou du moins* il s'attachera davantage soit à l'un soit à l'autre des deux, et négligera le service de l'autre. » Cela ne fait pas de différence pour le fond. — Ce verset, quoiqu'en dise le même savant, clôt parfaitement ce discours. La place qu'il occupe chez Matthieu, dans, le sermon sur la montagne (6.24), est conve-

nable sans doute, mais peu assurée, comme celle de tout le morceau dont il fait partie. *Weiss* lui-même pense que c'est Luc qui a conservé à cette parole sa position originale ; par conséquent d'après une autre source. S'il en est ainsi, ce savant devrait tirer de là une autre conséquence : c'est que des paroles de Jésus peuvent avoir été conservées parfaitement identiques, sans qu'il en résulte qu'elles proviennent du même document. Cet aveu minerait par la base son système sur la composition des synoptiques.

2° Versets 14 à 31. La parabole du mauvais riche.

Versets 14 à 18. Le préambule. — Nous nous trouvons ici en face d'une série de paroles qui, au premier abord, n'ont aucune relation entre elles. *Holtzmann* a pensé que Luc réunissait, comme au hasard, des paroles dispersées dans les *Logia*, et qu'il n'avait pas trouvé jusqu'ici l'occasion de placer. Mais il n'y a, au fond, dans ce préambule, que deux idées : la condamnation des pharisiens et la permanence de la loi. Or ce sont, précisément les deux idées qui se trouvent mises en action dans la parabole suivante, l'une dans la damnation du mauvais riche, ce fidèle pharisien (« *père Abraham*, » v. 24, 27, 30), l'autre dans la parole d'Abraham par laquelle il fait ressortir l'impérissable valeur de la loi et des prophètes. La relation entre ces deux idées essentielles du préambule et de la parabole, peut se formuler ainsi : La loi, ce point d'appui du crédit des pharisiens, sera elle-même l'instrument de leur condamnation éternelle. C'est exactement ce que Jésus dit aux Juifs, *Jean.5.45* : « *Ce Moïse en qui vous espérez, c'est lui qui sera votre accusateur.* » Il faut reconnaître cependant que ce préambule, v. 14-18, a un caractère très fragmentaire. Ce sont les éléments d'un discours, plutôt que le discours lui-même. Mais cela même prouve que saint Luc ne s'est pas permis de composer ce préambule. Quel historien composerait de la sorte ? Un discours fabriqué par l'évangéliste n'eût pas manqué de présenter un enchaînement logique évident, aussi bien que les discours que Tite-Live ou Xénophon mettent dans la bouche de leurs héros. Cette rédaction fragmentaire prouve à elle seule qu'un discours analogue à v. 14

et suiv., a réellement été tenu à ce moment et a servi de fondement au compte-rendu brisé de Luc.

**16.14 Les pharisiens, qui aimaient l'argent, écoutaient aussi<sup>a</sup> toutes ces choses et se moquaient de lui. 15 Et il leur dit : Vous êtes ceux qui vous justifiez vous-mêmes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs ; car ce qui est<sup>b</sup> élevé parmi les hommes est en abomination devant Dieu.**

Les derniers mots de Jésus sur l'impossibilité d'unir le service de Dieu et de mammon, tombaient d'aplomb sur les pharisiens ; car ces prétendus serviteurs de Jéhova n'en étaient pas moins pour la plupart de zélés adorateurs de mammon. *Weiss* pense que c'est Luc qui introduit ici de son chef l'application spéciale aux pharisiens. Mais dans le sermon sur la montagne, tel que nous le rapporte Matthieu, le passage contre le mauvais emploi des richesses que termine notre v. 13 (« vous ne pouvez servir Dieu et mammon ») se rattache précisément au tableau sévère de l'hypocrisie pharisaïque (6.18-19) ; ce passage avait donc aussi en vue les pharisiens. Il n'y a par conséquent aucune objection à élever contre le préambule de Luc, v. 14. — Le *καί*, *aussi*, rappelle que l'avertissement précédent contre l'amour de l'argent s'adressait directement *aux disciples* (16.1). Mais ils n'avaient pas été seuls à l'entendre ; des pharisiens étaient présents et s'en moquaient. Assurément ce ne sont pas les copistes byz. qui ont ajouté ce *καί* significatif, comme le croit *Weiss* ; ce sont bien plutôt les alex. qui l'ont omis par négligence ou inintelligence. — Ἐκμυσκτηρίζειν (de μυσκτήρ, narine), ser rer les narines en signe de mépris ; ricaner. On peut supposer, avec *Weiss* et *Hofmann*, qu'ils trouvaient absurdes que Jésus déclarât l'amour de l'argent incompatible avec le service de Dieu, tandis que la loi faisait de la richesse un signe de la bénédiction divine. Cependant cela seul n'eût pas provoqué un tel ricanement. Cette expression fait penser en outre à des

<sup>a</sup>⋈ B D L R 3 Mnn. Syr. It. omettent *καί* (*aussi*) devant οἱ φαρισαῖοι ; mot que lit T. R. avec A et 15 Mjj.

<sup>b</sup>T. R. lit εστιν (*est*) avec E et, 9 Mjj. ; omis par ⋈ A B D et 7 Mjj.



sarcasmes portant sur la pauvreté de Jésus et de ses disciples : « il est aisé de parler de l'argent avec dédain... quand on en est privé, comme toi et les tiens. »

Verset 15. La réponse de Jésus, ainsi que la parabole qui suivra, est destinée à détruire cette sécurité railleuse. Le jugement divin aura une autre norme que celui des hommes qui dans ce moment sont à leurs pieds. Ceux-ci acceptent pour bonne la justice dont les pharisiens font parade ; mais le regard de Dieu pénètre plus avant. Il suffit de la domination d'une seule passion, comme celle de l'argent, pour rendre odieuse à ses yeux toute cette justice des observances qui leur acquiert la faveur du monde. L'expression : *Vous êtes ceux qui se justifient*, signifie : « Vous êtes ceux qui obtenez le titre de justes par excellence. » — Le ὅτι, *parce que*, paraît au premier coup d'œil justifier non l'idée de connaissance (γινώσκειν), mais celle de condamnation, qui n'a point été exprimée. *Gæbel* et *Keil* entendent : « Dieu vous connaît... et ce qui le prouve, c'est qu'il ne ressent que de l'horreur là où les hommes admirent. » Il me paraît plus simple d'envisager l'idée de condamnation comme renfermée implicitement dans celle de connaissance : « Dieu vous connaît [et par conséquent vous rejette], parce que... » L'admiration humaine, bien loin d'imposer à Dieu, fait de celui qui en est l'objet, s'il accepte cet hommage qui lui est rendu, un objet d'abomination. Car toute glorification de l'homme repose sur le mensonge.

Ce qui avait surtout irrité les pharisiens, c'était le sens spirituel dans lequel Jésus comprenait la loi, prenant au sérieux le premier et grand commandement : « Aimer Dieu de tout son cœur et de toute sa pensée, » et condamnant ainsi, malgré leurs airs de sainteté, la honteuse cupidité qui les souillait. A cette idée se rattachent l'avertissement qui suit sur la valeur permanente de la loi (v. 16-18), puis la parabole où Jésus les conduit en enfer pour y voir ce que devient un juste de leur espèce.

#### 16.16 La loi et les prophètes vont jusqu'à<sup>a</sup> Jean ; dès ce moment,

<sup>a</sup>T. R. lit avec A D et 14 Mjj. : εως ; N B L R X : μεχρι.

**le royaume de Dieu est annoncé, et tous y sont invités. 17 Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, que de ce qu'un seul trait de la loi tombe. 18 Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet adultère; et celui<sup>a</sup> qui épouse celle qui a été renvoyée par son mari, commet adultère.**

Il est vrai qu'une nouvelle ère a commencé depuis Jean; avec ce messager divin, l'époque de préparation au règne de Dieu est arrivée à son terme. Loi et prophètes ont fait place à l'appel de la grâce divine qui invite tous les pécheurs à entrer dans le nouvel état de choses. Le mot βιάζεται, dans le contexte, doit être pris dans le sens passif : « Tous sont fortement pressés d'entrer; » ainsi *Hofmann*. La plupart le prennent dans le sens moyen : « Chacun s'y rue, en quelque sorte; c'est comme une foule qui se presse pour entrer par cette porte maintenant ouverte. » Mais ne serait-ce pas trop dire? Ce *tous* ne renfermerait-il pas une forte exagération? Et la notion de pressante invitation ne se rattache-t-elle pas plus naturellement que celle de l'acceptation au terme d'εὐαγγελίζεσθαι, annoncer la bonne nouvelle? Le royaume de Dieu est annoncé, ouvert, et chacun est ainsi solennellement invité à y entrer.

Verset 17. Le δέ est adversatif : « Néanmoins la valeur de la loi n'est pas abolie pour cela. » Le rôle de la loi est permanent; elle doit conduire l'homme à la repentance et par là à la foi en l'Évangile, et c'est elle qui jugera. — Κεπαία, diminutif de κέρας, corne, désigne sans doute les petits traits ou crochets des lettres hébraïques. Le moindre élément de sainteté divine que contient la loi, a plus de réalité et de durée que tout l'univers visible. Si donc l'Évangile remplace la loi, ce ne pourra être qu'en l'accomplissant et par conséquent en la maintenant dans son contenu essentiel. Sur la leçon de Marcion τῶν λόγων μου, *mes paroles*, au lieu de τοῦ νόμου, voir plus loin.

Les deux versets 16 et 17 sont placés par Matthieu dans le discours de

---

<sup>a</sup>T. R. lit. avec N A et 15 Mjj. : και πας ο; B D L omettent πας.

Jésus sur Jean-Baptiste, [Matth.11.12-13](#), et dans l'ordre inverse de celui de Luc. On comprend aisément comment notre v. 16 a pu être intercalé par Matthieu dans ce discours dont Jean-Baptiste était le sujet. Mais nous avons vu que dans ce même discours, Luc ch. 7, cette déclaration était très avantageusement remplacée par une parole toute différente, v. 29 et 30. *Bleek* reconnaît (I, p. 454 et suiv.) que Luc mérite la préférence quant à la teneur des paroles. Je pense qu'il en est à plus forte raison de même quant à la place qu'il leur assigne ; car c'est en général sur ce second point que porte sa supériorité.

Verset 18. « Et même, il arrivera que dans la nouvelle économie la loi sera plus sévèrement appliquée que dans l'ancienne. » Jésus donne, comme exemple de cette sévérité plus grande, la loi du divorce. C'est le même exemple qu'il allègue chez Matthieu dans le sermon sur la montagne ([Matth.5.31-32](#)), et dans un but analogue ; seulement il me paraît que le premier évangéliste a suivi là une association d'idées qui lui appartient en propre (voir  $\Rightarrow$ ). Moïse, dans le Deutéronome, comme Jésus le fait voir ([Matth.19.3](#) et suiv., et [Marc.10.2](#) et suiv.), avait autorisé le divorce, en se bornant à le limiter par quelques mesures restrictives. C'était là un abandon momentané de la rigueur du principe du mariage, tel qu'il avait été proclamé Gen. ch. 2. Jésus rétablit dans sa pureté l'ordre de choses divinement voulu et en fait la loi de l'économie nouvelle. D'après le Talmud (*Gittin*, IX, 10), Hillel, le grand-père de Gamaliel, celui dont on veut faire aujourd'hui le maître de Jésus, enseignait qu'un mari a le droit de congédier sa femme quand elle lui a brûlé son dîner<sup>a</sup>. On comprend qu'en face de telles altérations Jésus ait senti le besoin d'affirmer le maintien de l'obligation morale, telle qu'elle était renfermée dans la loi divine. — Plusieurs interprètes donnent un tout autre sens à cette parole (*Olshausen, H. Bauer, Hofmann, Weiss*, avec quelques différences). Ils trouvent ici une pensée analogue à celle de Paul, [Rom.7.1-16](#). L'idée de mariage serait prise allégoriquement et désignerait dans

---

<sup>a</sup>*Jesus und Hillel*, par *Delitzsch*, p. 27. où ce savant réfute l'interprétation figurée que les Juifs modernes cherchent à donner de cette parole.

la pensée de Jésus la relation de l'homme avec la loi. « Celui qui congédie sa femme et en épouse une autre » signifierait : celui qui, en raison de la nouvelle forme du règne de Dieu, rejette complètement la valeur permanente de la loi. Et « celui qui épouse une femme congédiée » signifierait, : celui qui, après que la loi a été remplacée par l'Évangile, prétend continuer encore la relation précédente avec l'ancienne économie. Le premier pèche contre le v. 17 ; le second, contre le v. 16 (*Weiss*). Mais lequel des auditeurs de Jésus aurait pu comprendre le premier mot d'un enseignement si étrangement exprimé ? Il est bien remarquable que précisément à cette époque, c'est-à-dire au moment où Jésus venait de passer en Pérée d'après les deux autres synoptiques, une question sur le divorce fut adressée à Jésus, et cela par des pharisiens ([Matth.19.3](#)), et que Jésus y répondit par une parole toute semblable à celle que nous trouvons ici chez Luc. Ce parallèle détermine le sens de celle-ci et en explique la présence dans ce morceau.

L'*asyndeton* entre les deux versets 17 et 18 s'explique par le caractère fragmentaire du compte-rendu que possédait Luc sur les circonstances de cette époque. L'évangéliste s'est borné à le reproduire sans se permettre de combler de son chef les lacunes qu'il présentait. Au lieu de lui faire un crime du caractère décousu de son récit, on doit donc plutôt y voir la preuve de sa rigoureuse fidélité.

Pour justifier le v. 18, dans le contexte de Luc, *Schleiermacher* a vu dans ce verset une allusion au divorce d'Hérode Antipas avec la fille d'Arétas et à son mariage illicite avec Hérodiad, crime que les scribes et les pharisiens n'avaient pas eu le courage de blâmer comme Jean-Baptiste. Mais Hérodiad n'avait nullement été congédiée par son mari ; c'était elle qui l'avait volontairement quitté. Jésus, s'il eût pensé à ce cas, aurait donc dû s'exprimer tout différemment.

La parole du v. 17, proclamant la durée éternelle de la loi, a paru à plusieurs critiques incompatible avec le caractère *paulinien* de l'évangile

de Luc. *Hilgenfeld* prétend en conséquence que le texte de notre Luc canonique est falsifié, et que la vraie rédaction primitive a été conservée, pour ce passage comme pour plusieurs autres, par Marcion, qui lisait : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent, que de ce qu'il tombe un seul trait de lettre *de mes paroles*. » Mais 1. Si l'on juge ce cas particulier d'après le procédé ordinaire de Marcion, on doit bien plutôt penser que c'était lui qui avait accommodé le texte évangélique à son point de vue dogmatique. 2. Jésus n'aurait pas pu employer l'expression : *trait de lettre*, en parlant de ses paroles, avant qu'elles fussent formulées par écrit. 3. Le parallèle [Matthieu.5.18](#) prouve sans réplique que l'expression ici employée a réellement été appliquée par Jésus à la loi elle-même. Aussi cette supposition a-t-elle été combattue par *Zeller*. Mais celui-ci en substitue une autre plus invraisemblable encore : c'est que Luc, pour déguiser la tendance anti-paulinienne de cette parole, l'a entourée avec soin de deux autres qui devaient engager le lecteur à ne pas la prendre à la lettre. Quel stratagème ! N'eût-il pas été plus simple de la retrancher tout à fait ?

Sur le fond de ce préambule se détache, comme exemple, la scène suivante. A ces mots du v. 15 : *ce qui est élevé devant les hommes*, répond le tableau de la vie somptueuse et brillante du riche ; à l'expression : *est en abomination, devant Dieu* (même verset), le tableau de son châtiment dans l'Hadès ; à la déclaration du v. 17 sur la permanence de la loi, la réponse d'Abraham : *Il ont Moïse et les prophètes*. — La parabole du mauvais riche est le pendant de celle de l'économe infidèle. Car, comme le dit parfaitement *Reuss* : « Il manque précisément au premier la qualité qui a été louée chez le second, la prévision de l'avenir et le soin de s'y préparer ; » ajoutons : par le sage emploi des biens terrestres.

Versets 19 à 31. La parabole du mauvais riche. Deux scènes, qui correspondent, trop exactement l'une à l'autre pour que cette corrélation ne soit pas l'idée même de la parabole. L'une se passe sur la terre (v. 19 à 22),

l'autre dans l'Hadès (v. 23 à 31).

Versets 19 à 22. La scène terrestre. Elle comprend quatre tableaux : la vie du riche, v. 19, et celle du pauvre, v. 20-21 ; la mort du premier, v. 22<sup>a</sup>, et celle du second, v. 22<sup>b</sup>.

**16.19 Or il y avait un homme riche qui se vêtait de pourpre et de fin lin, se traitant splendidement chaque jour.**

L'adjectif *πλούσιος* n'est pas attribut (« un homme était riche et se vêtait... »), mais adjectif ; il est séparé de son substantif, pour le faire mieux ressortir. Le tableau de la vie de ce riche est tracé en deux traits : la magnificence des vêtements et les banquets journaliers. *Πορφύρα*, l'habit de dessus, un vêtement de laine teint en pourpre ; *βυσσός*, le vêtement de dessous, une tunique de byssus, de lin lin égyptien. On reconnaît à ces traits la vie des riches pharisiens du temps (20.46-47).

**16.20 Et<sup>a</sup> à sa porte avait été jeté un pauvre du nom de Lazare, couvert d'ulcères<sup>21</sup> et désireux de se rassasier des miettes<sup>b</sup> tombant de la table du riche ;<sup>c</sup> et de plus les chiens venaient lécher ses ulcères.**

La leçon reçue : *et il y avait un pauvre... qui...*, ferait de ce second tableau un parallèle complet du précédent et donnerait ainsi à la personne du pauvre une importance égale à celle du riche, ce qui ne serait pas exact. La leçon alex. fait avec raison du second personnage un trait appartenant au tableau de la vie du premier. C'est ce qu'a bien montré *Gæbel*. Le personnage de Lazare n'est décrit que dans la mesure où ce qui le concerne peut servir à faire ressortir le vice de la conduite du riche et la justice de son châtement. — *ἔβηθη* ne signifie pas : gisait, mais : avait été jeté, déposé là négligemment, comme pour se débarrasser de lui, en le remet-

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit *ἦν* (était) après *τις*, puis *ος* (qui) après *Λαζαρος* ; (« et il y avait un pauvre... qui... ») ; N B D L X omettent *ἦν* et *ος* ; (« et un pauvre... avait été jeté »).

<sup>b</sup>N B L omettent les mots *των ψιχων* (des miettes).

<sup>c</sup>Après *πλουσιου*, quelques Mnn. lisent *και ουδεις εδιδου αυτω* (et personne ne lui on donnait) ; tiré de *Luc.15.16*.

tant à la compassion du riche et de ceux qui fréquentaient sa maison. — Le  $\piυλῶν$  est le portail donnant sur la vaste cour qui forme le devant d'une grande maison. — Dans aucun autre cas Jésus n'a donné un nom aux personnages qui figurent dans ses paraboles. On a supposé que, s'il le fait ici à l'égard de Lazare, c'est comme signe de sa sympathie particulière pour la classe des pauvres, ou bien parce qu'il voulait rappeler un fait réel (*Tertullien, Calvin*); on a même admis une allusion au frère de Marthe et de Marie, comme si celui-ci ne possédait pas une famille et une demeure! La vraie explication de ce fait unique se trouve sans doute dans le sens de ce nom lui-même qui provient du nom hébreu *Eléazar* abrégé dans le Talmud en *Léazar* et qui signifie : Dieu est mon aide. Par ce nom Jésus fait de cet homme le représentant des Juifs indigents et pieux, de ces *aniam* de l'A. T., qui supportent leur état de misère dans le calme de la confiance en Dieu, leur unique soutien. *Weizsäcker* voit dans Lazare le représentant des païens méprisés des Juifs. Comment cela s'accorde-t-il avec ce nom purement Juif et son sens : « Dieu est mon aide ? »

Verset 21. Deux traits, qui sont le pendant des deux indiqués au v. 19) : la nudité du pauvre opposée à la toilette recherchée du riche ; le manque de nourriture et les miettes désirées, aux festins de l'autre. — Il m'est impossible d'envisager les mots  $τῶν ψιχίων$ , *des miettes*, comme une glose de copiste (voir au v. 24) ; leur omission chez, quelques alex. est bien plutôt provenue de la confusion des deux  $τῶν$ . Le  $ἐπιθυμῶν$ , *désireux*, ne veut pas dire qu'on l'abandonnât tout à fait ; comment eût-il vécu ? Mais il lui restait toujours quelque chose de plus à désirer. — Le trait de la nudité ressort de ce détail : les chiens léchant les ulcères de ce malheureux. Le  $ἀλλὰ καὶ$ , et *bien plus*, ne permet pas de voir dans ce trait un adoucissement à ses maux. D'ailleurs le chien n'est jamais présenté dans la Bible, ni en général chez les Orientaux, sous un jour favorable. Ce coup de langue dont ces animaux immondes léchaient en passant ses plaies non bandées, peint on ne peut mieux sa nudité et complète le tableau de l'abandon où il était

plongé.

Verset 22. Les deux morts :

**16.22 Et il arriva que le pauvre mourut et qu'il fut porté par les anges dans le sein d'Abraham ; et le riche mourut aussi et fut enseveli.**

Lazare meurt le premier, épuisé par les privations et les souffrances. A l'instant même il trouve dans le monde céleste la sympathie active qui lui a été refusée ici-bas. Dans la théologie rabbinique, les anges ont charge de recueillir les âmes des Israélites fidèles et de les transporter dans leur lieu de repos. « Les justes, dit le Targoum du Cantique des cantiques, dont les âmes sont portées par les anges dans le paradis. » Ce lieu de repos est appelé par Jésus *le sein d'Abraham*, expression qui est employée aussi par les rabbins. Il n'est pas nécessaire de recourir à l'image d'un banquet pour l'expliquer (d'après [Jean.13.23](#)). Elle se présente tout naturellement comme image de la communion intime ; comp. [Jean.1.18](#) : « Le Fils qui est dans le sein du Père. » Abraham, père des croyants, est représenté comme présidant au rassemblement graduel de ses enfants, les fidèles de l'ancienne alliance qui arrivent dans l'autre vie, de même que nous nous représentons Jésus recueillant ; dans son sein les fidèles de l'alliance nouvelle ([Jean.14.3](#)). Meyer conclut du pronom  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , *lui*, et du fait que l'inhumation de Lazare n'est pas mentionnée, que d'après le texte, Lazare fut transporté tout entier, *corps* et âme, dans le monde à venir. Mais ce sens étrange exigerait qu'il en fût de même d'Abraham, ce que ne permet pas le récit de la Genèse qui raconte positivement son inhumation à Macpéla. Les passages de la Genèse sur la mort des patriarches distinguent expressément, comme deux faits différents, celui d'être enseveli et celui d'être recueilli vers les pères dans le Schéol ([Gen.15.15](#) ; [37.35](#) ; voir *Bible annotée*). Le passage rabbinique que nous venons de citer ne parle aussi que des âmes. Il est évident que le pronom  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  désigne le vrai moi de Lazare, son âme. Si son inhumation n'est pas mentionnée, c'est qu'elle eut lieu sans pompe aucune, ou même peut-être qu'elle n'eut pas lieu du tout parce que le corps



fut jeté à la voirie. En tout cas le contraste avec l'enterrement du riche si expressément rappelé est évident. Il est inutile de le nier, comme le fait *Weiss*, ou de vouloir réduire avec *Gæbel* et *Keil* le contraste à celui-ci : Tout fut fini pour l'un aussi bien que pour l'autre. Il y eut pour le riche cortège funèbre, mais en échange pas d'anges pour transporter l'âme de l'inhumé dans le sein d'Abraham.

On envisage ordinairement le *sein d'Abraham* comme désignant cette partie de l'Hadès ou du Schéol où étaient recueillis les justes de l'ancienne alliance, tandis que le riche se trouverait dans l'autre partie du même séjour réservé à ceux qui avaient mérité le châtement divin. M. *Bruston* s'est élevé avec force contre cette manière de voir (*Revue théolog.* publiée à Montauban, 1885) dans un article intitulé : *L'enseignement de Jésus-Christ sur la vie future*. Selon lui, les rabbins ont en général placé le sein d'Abraham non dans le Schéol, mais dans le ciel identifié avec le *paradis*, ou avec le lieu appelé : *sous le trône* : et Jésus en a fait autant, comme le montre sa parole au brigand [23.43](#) : « Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis, » terme qui, d'après [2Cor.12.2-4](#), ne peut désigner qu'un endroit céleste. Tout en rendant hommage à l'érudition dont fait preuve ce travail, je ne puis m'associer à cette manière de voir. Jésus-Christ a suivi dans ses enseignements, non les opinions des rabbins, — qui d'ailleurs sont postérieures à lui, au moins quant à la date de leur rédaction, — mais ceux de l'Écriture. Or, quand il est dit des patriarches qu'ils furent recueillis *vers leurs pères*, il est bien certain que ce fut, d'après toute l'intuition scripturaire, dans le Schéol. Si l'on en pouvait douter, le récit de l'apparition de Samuel qui *monte de la terre* ([1Sam.28](#)) ne permet pas d'objection sur ce point. Il est parfaitement clair que dans notre récit même le séjour d'Abraham et celui du riche appartiennent au même domaine, puisqu'ils ne sont séparés que par un gouffre profond. Jamais, d'ailleurs, le ciel n'eût pu être appelé par Jésus le sein d'Abraham. Car ce terme désigne un lieu où Abraham occupe la place centrale, ce qui

ne s'applique pas au ciel. Enfin le *paradis*, dont parle Jésus au brigand, n'est pas le ciel. Car Jésus dit, même après sa résurrection : « Je ne suis pas encore monté vers mon Père » (Jean.20.17). Il doit donc être placé dans l'Hadès. Il en est évidemment autrement du paradis dans le sens où en parlent Paul 2Cor.12.4 et l'Apocalypse.2.7. A ce moment-là, la glorification de Jésus avait apporté à l'état des choses dans la vie supérieure des changements que nous ne saurions mesurer.

Quelle avait été, dans la vie de ce riche, la faute qui avait motivé cette absence des messagers célestes, ainsi que l'état affreux décrit dans la scène suivante ? De ce qu'elle n'est pas expressément mentionnée, on conclut que ce devait être simplement le fait de sa richesse. L'école de Tubingue dit : il est condamné *comme riche* ; Lazare est sauvé *comme pauvre*. M. Renan prétend que la parabole doit s'intituler, non celle du *mauvais riche*, mais simplement celle *du riche* ; et de Wette pense que nous retrouverions ici l'hérésie ébionite de Luc. Mais comment n'a-t-on pas compris que, si nul méfait proprement dit n'est reproché au riche, son crime n'en est pas moins clairement signalé dans le tableau même de ce pauvre couché à sa porte et mourant là, sans qu'aucun soulagement efficace ait été apporté à son état ? Voilà le corps du délit. Tout contraste social entre le plus et le moins, soit sous le rapport de la fortune, soit sous celui de la force, de l'instruction, de la piété même, n'est permis, voulu de Dieu, qu'en vue de sa neutralisation par l'activité libre de l'homme. C'est une tâche proposée d'en-haut, le moyen de former ces liens d'amour qui doivent devenir notre trésor au ciel (12.33-34). Négliger cette occasion providentiellement offerte, c'est se préparer à soi-même un contraste analogue dans l'autre vie, contraste qui ne *pourra* pas plus être adouci pour nous que nous n'avons nous mêmes adouci celui d'ici-bas. — Il serait difficile de comprendre comment, si la richesse était, *comme telle*, le péché du riche, l'homme qui préside dans ce séjour du repos pourrait être Abraham, le riche des riches en Israël. Quant

à Lazare, la vraie raison de l'accueil qu'il reçoit dans le séjour futur, ce n'est pas sa pauvreté ; c'est celle qu'a signalée son nom : *Dieu est mon aide* ; c'est son humble abandon à la volonté de l'Éternel.

Versets 23 à 31. La scène d'outre-tombe contrastant doublement avec la scène terrestre. — Nous n'essayons pas de discerner, dans ce tableau, ce qui doit être pris au sens figuré ou au sens propre. Les réalités du monde supersensible ne peuvent être exprimées que par des figures ; seulement, comme on l'a dit, ces figures figurent quelque chose. Les couleurs paraissent presque toutes empruntées à la palette des rabbins ; mais la pensée qui s'enveloppe de ces images pour se rendre sensible, est en tout cas, comme nous le verrons, la pensée originale et personnelle de Jésus. — Des deux entretiens dont se compose cette scène, le premier se rapporte au sort du riche (v. 23-26), le second à celui de ses frères (v. 27-31).

Versets 23 et 24. Le tourment et la supplication du riche :

**16.23 Et dans l'Hadès, élevant les yeux, comme il était dans les tourments, il vit Abraham de loin et Lazare dans son sein. 24 Et appelant il dit : Père Abraham, prends pitié de moi et envoie Lazare, afin qu'il trempe d'eau le bout de son doigt et qu'il rafraîchisse ma langue, parce que je suis tourmenté dans cette flamme.**

Nous assistons au réveil du mort. Et quel réveil ! Le ἐν τῷ ᾗδῃ porte non sur ἐπάρας qui a son déterminatif dans ὑπάρχων, mais sur ὄρα : « . Etant dans l'Hadès... , il voit... » L'idée de souffrance n'est pas encore dans les mots ἐν τῷ ᾗδῃ, que nos versions rendent à tort par : *dans les enfers*. Le mot *Hadès* désigne simplement comme *Schéol* en hébreu, ᾗδης en grec, *Inferi* (lieux inférieurs) en latin, le séjour des morts sans distinction des divers domaines qu'il peut renfermer, et uniquement en opposition à la *terre des vivants*. La notion de douleur se trouve dans les derniers mots : *étant dans les tourments*. — Sur l'état d'Abraham, dans le séjour des morts, comp. [Jean.8.56](#) où Jésus parle sans image. — Le pluriel τοῖς κόλποις, sub-

stitué ici au singulier (dans le v. 22), désigne la plénitude ; il s'agit de tout un lieu où une compagnie est réunie. — La mise en scène, v. 24 et suiv., est assez semblable à celle des dialogues des morts, chez les anciens, et spécialement chez les rabbins. Le αὐτός, *lui*, désigne le moment où il se ressaisit lui-même et commence à réagir contre son état. Φωνήσας, *élevant la voix*, est en rapport avec μακρόθεν, *de loin*, v. 23. Rien de plus mordant pour les auditeurs de Jésus, ces pharisiens qui faisaient d'un arbre généalogique la condition du salut, que cette allocution placée dans la bouche du condamné : *Père Abraham !* « Tout circoncis est sauvé, » disaient les rabbins ; et circoncis équivalait à fils d'Abraham. — Dans cette affreuse situation se présente à l'esprit du riche une idée qui ne lui était jamais venue pendant qu'il était sur la terre ; c'est que le contraste entre l'abondance et le dénuement pourrait bien avoir son utilité pour celui qui est dans le besoin. Il exprime cette découverte dans une prière dans laquelle l'impudence le dispute à la naïveté. Le génitif ὕδατος βάπτειν signifie : tremper le doigt, de sorte que l'eau en distille. La goutte d'eau tombant de ce doigt trempé répond à ces *miettes* vainement désirées v. 21. Sur *cette flamme*, comp. Marc.9.43-49. Les convoitises, allumées et alimentées par une satisfaction illimitée, se changent pour l'âme en torture, dès qu'elle est privée des objets extérieurs, qui y correspondaient sur la terre, et du corps par lequel elle se les appropriait.

Versets 25 et 26.

**16.25 Mais Abraham lui dit : Mon fils, souviens-toi que tu<sup>a</sup> as reçu tes biens durant ta vie, et Lazare pareillement les maux ; et maintenant ici<sup>b</sup> il est consolé et toi tu es torturé. 26 Outre<sup>c</sup> tout cela, un grand abîme est affermi entre nous et vous, afin que ceux qui veulent passer d'ici<sup>d</sup>**

<sup>a</sup> N B D et 4 Mjj. omettent σὺ après ἀπελαβες, que lit T. R. avec A (après ζωῆ σου) et 11 Mjj.

<sup>b</sup> Tous les Mjj. lisent ὧδε (*ici*), au lieu de οἷδε (*celui-ci*) que lit T. R. avec quelques Mnn.

<sup>c</sup> N B L lisent ἐν (*avec*), au lieu de ἐπι (*outre*).

<sup>d</sup> T. R. avec K Π lit ἐντελευθεν ; tous les autres ἐνθεν.

**vers vous ne le puissent et que l'on<sup>a</sup> ne passe pas non plus de là vers nous.**

L'allocution : *mon fils*, dans la bouche d'Abraham, est plus poignante encore que celle de : *père Abraham*, dans celle du riche. Abraham reconnaît la réalité de l'état civil invoqué, et néanmoins cet homme, son authentique rejeton, est et reste la proie de la géhenne! — Le *souviens-toi* est le mot central de la parabole; il forme le lien entre les deux scènes, celle de la terre et celle de l'Hadès. — Cette réponse d'Abraham semble exprimer l'idée que l'un est damné en raison de sa richesse sur la terre, l'autre sauvé en vertu de sa pauvreté ici-bas. Mais il faut bien considérer que παρακαλεῖσθαι, *être consolé*, n'équivaut pas à être sauvé, et qu'être tourmenté, ὀδυνησθαι, n'équivaut pas à être damné. L'état définitif de perdition ou de salut suppose non seulement la venue de Christ sur la terre, mais encore la connaissance donnée au pécheur de son œuvre rédemptrice (1Pier.4.6). Ces conditions n'existaient ni dans la position supposée du riche, ni même dans celle du pauvre. Ce verset se rapporte donc à deux états qui appartiennent encore à la période éducative et provisoire pour tous les deux. Le moyen extérieur par lequel Dieu a travaillé à amener à lui le riche a été le bien-être, qui devait l'attirer par la reconnaissance; le moyen dont il a usé avec Lazare a été au contraire la souffrance, qui devait produire en lui l'humiliation. Il est juste que Dieu emploie maintenant dans une autre existence le procédé inverse. Tandis que la bonté adoucira chez l'un les blessures faites à son cœur par la voie de la sévérité, la sainteté atteindra de ses coups terribles le cœur ingrat de l'autre et travaillera à le briser; tout cela en vue du jour où le plein salut leur sera offert à l'un et à l'autre. — A l'égard du riche il est dit : « *tes* (σοῦ) biens; » à l'égard de Lazare, tout simplement : « *les* (τά) maux. » Le mot *tes* pourrait signifier, comme la plupart l'entendent, qu'il a fait des biens de la terre *ses* (seuls) biens, qu'il n'en a jamais cherché d'autres. Mais je pense que ce pronom

---

<sup>a</sup>T. R. avec 16 Mjj. lit οἱ devant ἐκεῖθεν (*ceux de là*); ⚭ B D omettent οἱ (*qu'on ne passe pas de là*).

insiste plutôt sur l'égoïsme avec lequel il en a joui : il n'en a usé que pour lui-même ; il en a fait uniquement les siens, et non ceux d'autrui. Il ne doit donc pas trouver étrange que les deux parts soient tenues aussi rigoureusement distinctes dans l'autre vie. S'il souffre sans soulagement, la raison n'en est pas sa richesse, mais la manière dont, il l'a faite *sienne*. — cette réponse n'enseigne donc ni le salut par la pauvreté, ni la damnation par la richesse. — La leçon ὁδὲ, *celui-ci*, dans le T. R., manque de l'appui même des Mjj. byzantins.

Verset 26. Mais même à supposer que par charité on put faire quelque concession à ce qu'exige la stricte justice, il y a une autre raison qui coupe court à tout, *l'impossibilité*. Les rabbins représentent, les deux parties de l'Hadès comme distantes de la largeur d'une main et séparées par une muraille malgré laquelle les habitants peuvent s'entretenir ; Jésus parle d'un abîme. Cette image convient mieux à toute cette scène, puisqu'une muraille aurait empêché les interlocuteurs de se voir d'un côté à l'autre. Cet abîme *affermi*, selon l'expression du texte, est l'emblème d'un inflexible décret de séparation. Seulement, de ce que cet abîme ne peut être actuellement franchi, il ne résulte pas qu'au jour de la manifestation du salut les Juifs repentants ne puissent le saisir aussi ; comp. [Matth.12.32](#). L'omission de οἱ devant ἐχθῆρον, chez les alex., identifie ceux qui passent, avec ceux qui repassent. Si même ils pouvaient passer, ils ne pourraient plus repasser. Ce sens est recherché ; celui de la leçon reçue est plus simple.

Versets 27 à 31. La seconde prière du riche.

Il n'y a aucune raison de voir dans cette conclusion de la parabole une amplification due à Luc lui-même, comme le pensent l'école de Tubingue et *Weizsäcker*. Rien au contraire de plus caractéristique pour le judaïsme pharisaïque que ce dernier trait. S'il périt, il accusera Dieu de sa perte plutôt que de s'en accuser lui-même. C'est Dieu qui n'aura pas employé pour le sauver le moyen vraiment efficace. A la description du *péché* du riche (v. 19-21) et de son *châtiment* (v. 22-26), cette troisième partie de la pa-

rabole ajoute donc la révélation de la véritable *cause* du mal, l'absence de repentance en face de la volonté divine énoncée dans la loi et les prophètes. Retrancher cette conclusion, c'est émousser la pointe du trait décoché par la main de Jésus à la conscience de ses auditeurs pharisiens ; c'est rompre le lien entre la parabole et les paroles qui lui ont servi de préambule ; comp. v. 16 et 18.

**16.27 Et il dit : Je te prie, père, de l'envoyer dans la maison de mon père ; 28 car j'ai cinq frères ; afin qu'il leur rende témoignage, pour qu'ils ne viennent pas, eux aussi, dans ce lieu de tourments. 29 Mais<sup>a</sup> Abraham lui<sup>b</sup> dit : Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent !**

Ne pouvant rien obtenir pour son propre soulagement, le riche pense aux vivants auxquels il s'intéresse ; car il n'est point encore privé de toute affection naturelle. — Ces *cinq frères* ne peuvent représenter que les riches pharisiens qui vivent encore ici-bas dans la position privilégiée et brillante qui naguère était celle du riche. C'est là tout simplement l'idée renfermée dans cette image de la parenté : « Vous voilà, tels que vous serez dans peu, si vous ne changez ! » On a cru reconnaître, dans ces cinq frères, les cinq fils du grand-prêtre Anne. Jésus se serait-il abaissé à de pareilles personnalités ? cette allocution répétée avec insistance : *père*, v. 27, *père Abraham*, v. 30, continue à caractériser très clairement la confiance pharisaïque en la filiation charnelle. Le mot *διαμαρτύρεσθαι*, v. 28, ne signifie pas seulement déclarer, mais attester énergiquement de manière à faire pénétrer la vérité à travers les enveloppes d'une conscience endurcie (*διά*). Jésus fait allusion à cette soif de manifestations miraculeuses qu'il ne cessait de rencontrer chez ses adversaires, et qu'il se refusait à satisfaire. De telles exigences accusaient d'insuffisance les moyens réguliers de repentance que Dieu avait institués en Israël. Plusieurs interprètes, ne pouvant accorder quelque bon sentiment à un damné, ont attribué un but égoïste à cette

<sup>a</sup>ℵ A B D et 8 Mjj. lisent *δέ* (*mais*) avec *λεγει* qu'omet T. R. avec E et 6 Mjj.

<sup>b</sup>ℵ B L omettent *αυτω* (*lui*).

prière du riche, il redoutait, selon eux, le moment où ses propres souffrances seraient aggravées par la vue de celles de ses frères. Mais cette crainte même ne supposerait-elle pas encore, chez lui, un reste d'amour ? Et pourquoi se le représenter destitué de tout sentiment humain ? Il n'est pas encore, nous l'avons vu, *damné* dans le sens absolu du mot. L'alliage égoïste que l'on peut chercher dans cette prière, c'est uniquement le désir de s'excuser lui-même, en faisant entendre que, s'il eût été suffisamment averti, il ne serait pas où il est. — Il est manifeste que dans la pensée de Jésus le jugement du riche, décrit ici, a lieu immédiatement après sa mort, puisque ses frères vivent encore ; preuve, d'un côté, que Jésus admet un jugement provisoire après la mort ; de l'autre, qu'il distingue ce jugement du jugement final et universel.

Verset 29. Cette parole oppose à la lecture superficielle et à l'étude scolastique des Ecritures eu Israël, la lecture et la méditation sérieuse qui conduit l'homme à la repentance, et par elle à la foi et au salut ; comp. [Jean.5.38-39](#). — Le terme *écouter* est choisi en rapport avec les lectures synagogales ([Rom.2.13](#)).

Versets 30 et 31. L'insistance du riche :

**16.30 Mais il dit : Non, père Abraham ; mais si quelqu'un des morts va vers eux, ils se repentiront. 31 Mais il lui dit : S'ils n'écourent pas Moïse et les prophètes, ils ne se laisseront pas non plus persuader, si quelqu'un des morts ressuscitait.**

L'impudence inconsciente du riche continue jusqu'à la fin. Comme il a fait de Lazare son serviteur, il contredit en face Abraham lui-même : *Non ! S'il ne s'est pas repenti à temps, c'est que Dieu n'a pas employé le bon moyen.* — Par ces mots : *ils se repentiront*, le riche lui-même avoue que ce qui l'a perdu, ce n'est pas la richesse, mais l'impénitence qui l'a accompagnée.

Verset 31. Illusion ! répond Jésus, par la bouche d'Abraham. Celui dont



la conscience n'a pas été réveillée par la loi, aurait beau voir un mort ressuscité ; son imagination seule en serait frappée. Après la première émotion de surprise et d'effroi, s'éveillerait la critique qui dirait : Hallucination de la vue, de l'ouïe ! Et la sécurité charnelle, un instant ébranlée, se raffermirait bientôt.

Telle fut la réponse terrible de Jésus au ricanement des orgueilleux et avarés pharisiens (v. 14). Ils savent maintenant ce qu'ils *sont* aux yeux de Dieu et ce qui les *attend* au-delà de la mort. Ils comprennent aussi l'unique moyen qui leur reste de prévenir une telle fin.

Cet enseignement offre dans ses trois parties la plus parfaite unité. Il n'offre aucune trace réelle des allusions qu'on a voulu y voir aux autorités juives, aux judéo-chrétiens pauvres et aux pagano-chrétiens riches qui doivent leur venir en aide (le riche, Lazare, les chiens !) ; il ne renferme pas non plus la moindre trace de la lutte entre le christianisme (ou le judéo-christianisme) et le judaïsme incrédule. Il s'explique simplement par la situation décrite dans le préambule à laquelle il s'adapte complètement. Il porte enfin d'un bout à l'autre la marque de l'esprit puissant de Jésus, qui, à l'usage prudent et habile de la richesse (dans la parabole de l'économe infidèle), oppose ici son emploi égoïste et imprévoyant, et, à l'exemple d'une conversion accomplie à temps (celle de l'économe), celui d'une impénitence qui a persisté jusqu'à la mort.

Le sens prétendu ébionite de cette parabole (la condamnation de la richesse comme telle) n'a pas non plus été confirmé par l'étude que nous terminons. Et, quant aux emprunts que Jésus doit avoir faits aux intuitions rabbiniques, ils ne portent en tout cas que sur les couleurs du tableau ; l'on peut même se demander jusqu'à quel point ce n'est pas ce tableau lui-même qui a déteint sur les idées postérieures des docteurs juifs.

## 7. Paroles diverses. (17.1-10)

Ce morceau renferme quatre brefs enseignements :

1. sur les scandales ;
2. sur le pardon des offenses ;
3. sur la puissance de la foi ;
4. sur le non mérite des œuvres.

On a cherché à les rattacher logiquement les uns aux autres et à relier le premier à ce qui précède ; mais sans succès. *Olshausen, Meyer, Schanz*, pensent que le scandale auquel Jésus fait allusion, v. 1 à 4, est celui que les pharisiens avaient donné aux disciples par leur ricanement ou celui qu'ils donnent au peuple en ce moment même par leur incrédulité (16.14). Mais le danger de scandaliser *les petits* (v. 2) ne peut concerner que des forts ; le premier avertissement ne peut donc s'adresser qu'*aux disciples* (v. 1), en tant que croyants plus avancés que d'autres, ce qui est contraire à l'explication proposée. Quant au précepte du pardon, on le rattache à l'avertissement contre le scandale par cette pensée que le refus de pardonner peut éloigner le coupable de la foi, ou bien aussi en disant que Jésus passe du scandale que les pharisiens donnent aux croyants à celui que ceux-ci peuvent se donner entre eux par le refus de réconciliation ; liaison ingénieuse, mais artificielle. La demande des apôtres, relativement à un accroissement de foi, proviendrait de l'impuissance où ils se sentent d'aimer jusqu'à pardonner, comme Jésus vient de le leur recommander ; enfin la négation du mérite des œuvres serait destinée à prévenir la satisfaction orgueilleuse qu'ils pourraient tirer des miracles opérés par leur foi. Mais la foi qui inspire la charité capable de pardonner sept fois dans un jour est tout autre chose que celle qui opère les miracles extérieurs ; et les

opérations miraculeuses n'ont rien de commun avec les œuvres morales rentrant dans l'accomplissement de la tâche chrétienne journalière.

Ainsi il est évident que ces quatre avertissements sont placés là sans relation aucune les uns avec les autres et avec ce qui précède ; cette circonstance, ainsi que l'absence d'indication sur le fait qui les a occasionnés, prouve qu'ils se trouvaient sous cette forme détachée dans la source où puisait Luc. Il les a reproduits tels quels, sans se permettre d'inventer une situation propre à les motiver, ce qui prouve l'authenticité des occasions indiquées dans tant d'autres cas. *Weiss* pense qu'il reprend ici sa source au point marqué par [Matthieu.18.6](#) (sur le scandale) et [Matthieu.18.15-17](#) (sur le pardon) ; il reviendrait ensuite à [Matthieu.17.20](#) (sur la puissance de la foi) ; *Holtzmann*, à peu près de même, tout en substituant comme source principale au Matthieu apostolique de *Weiss*, le Marc primitif, reproduit dans notre Marc, [Marc.9.36-50](#). Mais en tout cas Luc ne connaissait pas la situation historique qui avait occasionné ces préceptes ; autrement il l'eût indiquée ou bien il les eût placés lui-même au moment où les placent les deux autres synoptiques, au ch. 9 de son écrit. Du reste, la grande différence dans la teneur de ces préceptes, en particulier de celui sur la puissance de la foi (comp. Luc v. 6, un mûrier, avec [Matth.17.20](#) ; [21.21](#) et [Marc.11.23](#), une montagne), ne permet pas d'admettre que Luc les ait empruntés à la même source que les deux autres ou à l'un d'eux. Le quatrième précepte, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres évangiles, prouve également que Luc a ici sa source propre et qu'il la suit exactement sans essayer d'en combler lui-même les lacunes.

1<sup>o</sup> Versets 1 à 3<sup>a</sup>. Les scandales :

**17.1 Or il dit à ses<sup>a</sup> disciples : Il est impossible qu'il<sup>b</sup> n'arrive des scandales ; mais<sup>c</sup> malheur à celui par qui ils arrivent ! 2 Il vaudrait mieux<sup>d</sup>**

<sup>a</sup> N A B D et 5 Mjj. It. Syr. lisent αὐτοῦ après μαθητάς, omis par T. R. avec E et 8 Mjj.

<sup>b</sup> Tous les Mjj. lisent τοῦ après ἐστίν omis par T. R. avec des Mnn. seulement.

<sup>c</sup> N B D L It : πλὴν οὐαὶ au lieu de οὐαὶ δε : tiré de Matthieu.

<sup>d</sup> Marcion lisait (d'après Tertullien) : *Si natus non fuisset aut si...*

**pour lui qu'une pierre de moulin<sup>a</sup> fût attachée autour de son cou, et qu'il fût jeté dans la mer, que de scandaliser un de ces petits.**

La locution εἶπε δὲ πρὸς, *or il dit à...*, ne lie pas étroitement la parole suivante à ce qui précède, comme le ferait la formule ἔλεγε δὲ, *il disait*, ou ἔλεγε δὲ καί, *et il disait aussi*, dont nous avons souvent remarqué la valeur chez Luc. C'est la simple transition historique. — Le mot ἀνεκδεκτόν, *inacceptable, inadmissible*, ne se trouve nulle part ailleurs ; il manque dans Passow. L'absence de scandales est une supposition inadmissible, étant supposé l'état de péché où est plongé le monde. — L'article τοῦ est omis à tort dans le T. R. Le sens est : « Il y a impossibilité de non venir... » L'expression *les scandales* (τά) désigne toute la catégorie des faits de ce genre. Au lieu de μύλος ὄνικός, *une meule mue par un âne*, que lit T. R. d'après Matthieu, il faut lire, avec les alex. : λίθος μυλικός, *une pierre meulière* ; c'est une pierre de plus petite dimension, que l'on tournait à la main (v. 35). — Le châtement auquel le v. 2 fait allusion, était usité chez beaucoup de peuples anciens et l'est encore aujourd'hui en Orient. La leçon de plusieurs documents de *l'Itala*, qui se trouve aussi chez Marcion : « Il vaudrait mieux pour lui *qu'il ne fut jamais né, ou qu'une pierre...*, » provient sans doute d'une ancienne glose empruntée à [Matth.26.24](#). Ce qui le confirme, c'est que Clément Romain présente déjà, dans sa première aux Corinthiens (46), la fusion des deux passages [Matth.18.6-7](#) (parallèle au nôtre) et [Matth.26.24](#). — Les *petits* sont les commençants dans la foi. — L'avertissement : *prenez garde...* (v. 3<sup>a</sup>), doit évidemment être rapporté à ce qui précède, non à ce qui suit ; il est motivé, d'un côté, par l'extrême facilité du scandale (v. 1), de l'autre, par le danger terrible auquel il expose celui qui le donne (v. 2). L'âme perdue, comme un éternel fardeau, s'attache à celui qui l'a entraînée au mal et l'entraîne à son tour dans l'abîme. — Même avertissement [Matth.18.6](#) ; [Marc.9.42](#), motivé soit par l'altercation qui avait eu lieu entre les disciples, soit par la réprimande intempestive adressée à

<sup>a</sup> N B D L It. lisent λίθος μυλικός (*pierre à meule*), au lieu de μύλος ὄνικος (*meule à âne*) que lit T. R. avec A et 14 Mjji. d'après Matthieu.

celui qui chassait les démons au nom de Jésus sans se ranger parmi les disciples (Marc.9.38; Luc.9.49).

Versets 3<sup>b</sup> et 4. Le pardon des offenses :

**17.3 Prenez garde à vous-mêmes. Si<sup>a</sup> ton frère pêche<sup>b</sup>, reprends-le; et s'il se repent, pardonne-lui. 4 Et s'il pêche<sup>c</sup> sept fois dans un jour<sup>d</sup> contre toi<sup>e</sup>, et que sept fois s'il revienne à toi disant : Je me repens, tu lui pardonneras.**

Ce précepte, qui ne se rattache au précédent par aucun lien logique, a cependant sa place chez Matthieu dans le même discours (Matt.18.15-22); c'est ce qui explique peut-être comment ils étaient restés liés dans la tradition dont la forme a passé chez Luc. — Si l'on retranche au v. 3 le εἰς σέ, *contre toi*, avec les alex., on peut appliquer le terme de *pécher* à toute espèce de faute; c'est ce que font plusieurs interprètes, comme *Hofmann, Keil*, etc.; ils s'appuient sur le ἐπιτίμησον, *reprends-le*; car, selon eux, la réprimande ne pourrait être adressée par l'auditeur s'il était lui-même l'offensé. Mais il faudrait admettre dans ce cas qu'au v. 4 Jésus passe tout à coup à l'idée d'une offense personnelle, ce qui est forcé. Soit donc qu'au v. 3 on retranche ou lise εἰς σέ, il faut admettre que Jésus pense à une offense personnelle dont son auditeur a été l'objet; et pourquoi ne pourrait-il pas chercher à faire rentrer son frère en lui-même, en lui expliquant le tort qu'il lui a fait (Matth.18.15)? — La sainteté et l'amour se rencontrent dans ce précepte; la sainteté commence par reprendre; puis, une fois la répréhension accueillie, l'amour pardonne. La forme paradoxale qu'emploie Jésus signifie que le pardon à accorder à nos frères n'a d'autre limite que leur repentir et l'aveu qui l'exprime. — Non seulement dans [Matthieu.18.15-22](#) ce précepte se

<sup>a</sup>ℵ B D L X It. omettent δε après εαν.

<sup>b</sup>T. R. lit avec D et 14 Mjj. : εις σε (*contre toi*) après αμαρτη ou αμαρτηση (D et 3 Mjj.); mots omis par ℵ A B L It<sup>plur</sup>.

<sup>c</sup>Αμαρτηση dans A B D et 3 Mjj., au lieu de αμαρτη dans ℵ et 11 Mjj.

<sup>d</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. Syr. lisent της ημερας (*le jour*); mots omis par ℵ B D L X It.

<sup>e</sup>T. R. lit επι σε avec des Mnn.; ℵ A B D et 3 Mjj. : προς σε; 12 Mjj. omettent ces mots.

lit dans le même discours que le précédent sur le scandale ; mais Marc, chez qui l'exhortation au pardon est omise, nous a conservé dans le discours parallèle cet avertissement (Marc.9.50) : « Ayez du sel en vous-mêmes (usez de sévérité envers vous-mêmes) et soyez en paix entre vous. » Cette parole, qui rappelle la recommandation de pardonner, s'accorde bien avec le fait qu'une altercation pénible avait eu lieu entre les disciples (Marc.9.33; Luc.9.46). On voit ici la preuve de la manière fragmentaire en laquelle les paroles de Jésus avaient été conservées par la tradition, ainsi que de la diversité des sources où les puisaient nos évangélistes.

Versets 5 et 6. La puissance de la foi :

**17.5 Et les apôtres dirent au Seigneur : Augmente-nous la foi. 6 Et le Seigneur dit : Si vous aviez<sup>a</sup> de la foi gros comme un grain de sénevé, vous diriez à ce<sup>b</sup> mûrier : Déracine-toi et plante-toi dans la mer, et il vous obéirait.**

Il ne s'agit plus des disciples en général, mais spécialement *des apôtres* (v. 5). La question soulevée paraît, en effet, avoir été en rapport étroit avec la tâche apostolique. La foi à laquelle se rapportait cette demande était, comme le montre la réponse, non la foi qui donne la force de pardonner et par laquelle on est sauvé, mais celle par laquelle on opère des miracles au service du règne de Dieu ; comp. 1Cor.12.9; 13.2. — Cette demande des apôtres peut avoir été provoquée par quelque manifestation extraordinaire de la puissance de Jésus que les disciples désiraient pouvoir imiter dans l'accomplissement de leur mission, par exemple, le dessèchement du figuier stérile (Matth.21.20). *Hofmann* croit que la demande se motive plus naturellement par quelque expérience qu'auraient faite les apôtres de l'impuissance de leur foi, comme celle racontée 9.40. Mais la réponse de Jésus renferme plutôt une gradation, dans ce sens : « Si vous aviez... , non seulement vous feriez ce que j'ai fait, par exemple, faire sécher ce figuier, mais même vous

<sup>a</sup>T. R. avec D E G H lit εἰχετε (*aviez*) ; N A B et 11 Mjj. : εχετε (*avez*).

<sup>b</sup>N D L X omettent ταυτη (*ce*).

lui diriez : Déracine-toi et . . . » — S'il y avait l'article τήν, *la*, devant πίστιν, *foi*, le sens serait : « Ajoute *la* foi à toutes les autres choses que nous avons déjà. » Sans l'article, le sens ne peut être que celui-ci : « Ajoute de la foi à la somme de celle que nous avons ; fais grandir, fortifie notre faible foi. »

Verset 6. La leçon εἰ ἔχετε, *si vous aviez*, est évidemment une correction destinée à mettre ce verbe d'accord avec le verbe principal ἐλέγετε ἄν, *vous diriez*. Il faut lire avec les alex., l'*Alexandrinus* et d'autres byz. : εἰ ἔχετε, *si vous avez*. Cette expression peut s'expliquer de deux manières : « Vous demandez d'avoir plus de foi que vous n'en avez ; cela n'est pas nécessaire ; il ne s'agit pas ici de peu ou de beaucoup. Ayez seulement *de la foi* : si petite soit-elle, en la mettant en œuvre lorsque vous y êtes appelés, vous accomplirez des merveilles. » Ainsi Buttman (*Beiträge zur Krit. und Gramm. des N. T. ; Studi. u. Krit.*, 1858, p. 483-485). Ou bien le sens peut être : « Oui, vous avez réellement besoin de plus de foi que vous n'en avez ; car si vous en aviez davantage, vous opéreriez au besoin les mêmes œuvres que moi. » Dans ce second sens, le : *si vous avez*, serait mis pour : *si vous aviez*, comme dans beaucoup de cas (2Cor.11.4 et chez les classiques) où le fait est d'abord supposé réel, dans la proposition conditionnelle, puis traité comme non réel dans la principale. Il me paraît que, comprise dans le premier sens, la réponse de Jésus s'adapte plus naturellement à la demande des apôtres. Jésus leur répond que, forte ou faible, la foi ouvre la porte à l'action de la toute-puissance divine, la seule puissance réelle dans l'univers, celle qui a posé le monde et qui en reste la maîtresse. Lorsque, par la foi, la volonté humaine a trouvé le secret de se confondre avec cette force des forces, elle est élevée par là au pouvoir souverain et, dans la conscience de cette position, elle est capable, même dans le domaine de la nature et chaque fois que le règne de Dieu l'exige, d'enlever l'obstacle (ôter le mûrier) et de le transformer en moyen (planter l'arbre dans le sable de la mer). — L'aoriste ὑπήκουσεν ἄν, *il aurait obéi*, est très remarquable. La chose se fût trouvée faite aussitôt que dite.

Weiss pense que Luc a tiré cette parole de [Matth.17.20](#), en la remaniant d'après [Marc.11.23](#), et que c'est lui par conséquent qui a imaginé la prière que, d'après lui, les apôtres adressent à Jésus. Mais pourquoi Luc substituerait-il dans ce cas un mûrier à la montagne de Matthieu et de Marc ? A quoi bon ce changement qui affaiblit plutôt l'image ? Jésus peut parfaitement avoir prononcé plus d'une fois une sentence de ce genre qui avait un caractère proverbial. On est conduit fatalement à des suppositions telles que celles de Weiss, par son opinion sur l'origine de nos synoptiques. — Quant à moi, il me paraît tout simple de penser que la prière des disciples, rapportée par Luc, a été adressée à Jésus par les apôtres à l'occasion de la dessiccation du figuier maudit par lui le jour précédent ([Marc.11.20](#)). Il y a un singulier rapport entre l'exhortation que leur adresse Jésus chez Marc : « Ayez de la foi en Dieu » (ἔχετε πίστιν θεοῦ), et la demande : « Ajoutez-nous de la foi, » chez Luc. Le terme de mûrier a aisément pu être substitué par Luc à celui de figuier.

Versets 7 à 10. Le non mérite des œuvres :

**17.7 Et quel est celui d'entre vous qui, ayant un serviteur qui laboure ou paît le troupeau, lui<sup>a</sup> dise, à son retour des champs : Approche promptement et mets-toi à table. 8 Ne lui dira-t-il pas plutôt : Prépare mon repas, puis ceins-toi et sers-moi pendant que<sup>b</sup> je mangerai et boirai ; et après cela tu mangeras et boiras ? 9 Doit-il de la reconnaissance à ce serviteur<sup>c</sup> parce qu'il a fait ce qui<sup>d</sup> était commandé ? Je ne le pense pas<sup>e</sup>. 10 Ainsi, vous aussi, quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, parce que<sup>f</sup> nous**

<sup>a</sup>ℵ B D L X It lisent αὐτῷ (*lui*) après ερεῖ ; omis par T. R. avec A et 13 Mjj.

<sup>b</sup>A K et 5 Mjj. lisent αὐτῷ après εἰς.

<sup>c</sup>A B D L X omettent ἐκεῖνον (ce serviteur-là) que lit T. R. avec 11 Mjj.

<sup>d</sup>T. R. avec D X lit αὐτῷ (*lui*), après διαταχθέντα ; omis par tous les autres.

<sup>e</sup>T. R. lit avec A D et 13 Mjj. It<sup>pler</sup>, Syr. : οὐ δοκῶ (*je ne pense pas*) ; mots omis par ℵ B L X It<sup>aliq</sup>.

<sup>f</sup>T. R. avec 14 Mjj. Syr. lit οτι (*parce que*) devant ο, qu'omettent ℵ A B D L It.



### avons fait ce que nous avons le devoir<sup>a</sup> de faire.

Cette parole, propre à Luc, n'est en aucun rapport avec celle qui précède immédiatement. Les miracles ne sauraient être rangés dans la catégorie des διαταχθέντα, des choses *ordonnées*. Elle n'en clôt pas moins très convenablement toute cette série d'enseignements de Jésus qui se rapportent à l'esprit pharisaïque. Un esclave rentre le soir, après avoir travaillé tout le jour dans la campagne soit à labourer, soit à garder le troupeau. Le maître se livre-t-il envers lui à quelque démonstration de satisfaction extraordinaire ? Non ; tout continue à marcher dans la maison selon l'ordre établi. Du travail du jour, le serviteur passe à celui du soir ; il apprête et sert le repas, aussi longtemps (ἕως, ou mieux encore ἕως ἄν) qu'il plaît à son maître de manger et de boire. Et alors seulement, il peut lui-même prendre son repas. Le εὐθέως, *promptement*, doit être lié non à ἐρεῖ, *dise*, mais aux mots suivants : « Approche-toi et prends place. » Ce mot a son antithèse dans le μετὰ ταῦτα, *après cela*, du v. 8. — Ainsi l'homme le plus irréprochable doit se dire qu'il n'a fait en remplissant tout, son devoir que s'acquitter d'une dette envers Dieu, qui, de son côté, pourvoit à tous ses besoins. Au point de vue du droit, on est donc quitte des deux parts. Le terme ἀχρεῖοι, *inutiles*, ne doit point être pris ici dans le même sens que [Matth.25.30](#) (incapable de servir utilement). Le contexte montre qu'il signifie simplement : qui n'a rien fait de propre à mériter une récompense exceptionnelle. Cette appréciation de l'œuvre humaine est vraie dans la sphère du *droit* où se plaçait le pharisaïsme et fait crouler ce système légal, en niant, avec le *mérite* humain, l'*obligation* de Dieu à récompenser l'homme ; et cette appréciation doit toujours demeurer celle de l'homme, quand il évalue son œuvre vis-à-vis de Dieu. Mais il y a une sphère supérieure à celle du droit, celle de l'*amour* ; dans celle-ci s'accomplit par l'homme un travail d'une autre nature, celui qui a le caractère du joyeux et filial dévouement ; et aussitôt se produit une appréciation divine fondée sur un

<sup>a</sup>T. R, avec E et 9 Mjj. lit οφειλομεν (nous *avons* le devoir) ; ⋈ A B D et 5 Mjj. It. Syr. : ωφειλομεν (nous *avions* le devoir).

autre principe, le cas infini que l'amour fait de l'amour. Jésus a formulé cet autre point de vue [12.36-37](#). *Holtzmann* pense que cet avertissement n'a pas pu être adressé *aux disciples*, comme il est dit v. 1, précisément parce qu'il est destiné à combattre l'esprit pharisaïque. Mais Jésus ne recommandait-il pas aux apôtres de prendre garde au levain des pharisiens, et la parabole des ouvriers appelés à différentes heures du jour et qui a le même sens au fond que ce précepte, ne s'adresse-t-elle pas aux disciples ([Matth.20.1](#) et suiv.)? La question de Pierre à la suite du départ du jeune homme riche ([Matth.19.27](#)) : « Que nous en reviendra-t-il ? » montre assez que le danger est toujours là pour les croyants. L'orgueil est attaché, comme un ver rongeur, aux racines de la fidélité elle-même. — Les mots : οὐ δοκῶ, *je ne le pense pas*, que lisent les byz. à la fin du v. 9, et qu'omettent *Tischendorf*, *Westcott* et *Hort*, sont défendus par *Meyer*, *Weiss*, *Keil*, et avec raison. Comme le dit *Weiss*, ils ne font pas l'effet d'une glose, et ils se trouvent dans les anciennes versions. Leur omission a sans doute été occasionnée par le οὐτῶ qui suit (*Meyer*).

L'étude de ce morceau nous conduit à la conclusion suivante : Ou bien Luc l'a trouvé tel quel dans sa source, ou bien, après avoir rapporté jusqu'ici tous les enseignements dont l'occasion y était mentionnée, il réunit maintenant tous ceux qu'il y trouvait sans indication pareille. C'est comme un fond de portefeuille qu'il nous livre intact. Un esprit aussi ingénieux que le sien n'eut pas eu de peine à créer occasions et préambules, s'il eût eu l'habitude de ce procédé. En même temps, ce caractère fragmentaire, qui nous étonne au premier coup d'œil, est la preuve la plus évidente de la réalité historique des paroles ainsi rapportées. Comment des discours prêtés au Maître par ses disciples eussent-ils présenté cet aspect brisé ?

### III

## Les dernières scènes de voyage.

(17.11 à 19.27)

Cette troisième section nous conduit, jusqu'à Béthanie, aux portes de Jérusalem, et jusqu'au matin du jour des Rameaux. Il me paraît évident que, dans l'intention de Luc, le v. 11 indique simplement la continuation du voyage commencé 9.51 (comp. 13.22), et non, comme le voulait *Wieseler*, le commencement d'un voyage nouveau. En raison de la multiplicité des événements racontés, Luc rappelle de temps en temps la situation générale. C'est dans le cours de cette troisième section que son récit rejoint celui des deux autres synoptiques, au moment où l'on présente à Jésus des enfants pour qu'il les bénisse (18.15 et suiv.). Ce fait étant expressément placé en Pérée par Matthieu et Marc, il résulte de là que les faits suivants doivent avoir eu lieu en Galilée d'abord, au moment où Jésus allait passer le Jourdain, puis en Pérée, dès le moment où il eut franchi ce fleuve. *Weiss, Hofmann* et d'autres se refusent à reconnaître cette manière de comprendre la narration. Le v. 11 renferme, selon eux, uniquement l'introduction du récit suivant, en ce qu'elle fait comprendre comment un Samaritain et des Juifs pouvaient se trouver réunis. Ce serait très bien si dans ce préambule il n'y avait que les mots διήρχετο διὰ μέσου, *il passait au milieu de...* Mais auparavant se trouvent ceux-ci : ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, *comme il était en marche pour Jérusalem*, qui seraient absolument inutiles dans ce sens. Cette expression n'a de sens que si elle a pour but de rappeler la situation générale indiquée 9.51, et telle que nous l'avons comprise.

## 1. Les dix lépreux. (17.11-19)

Versets 11 à 14. La guérison :

**17.11** Et il arriva, comme il<sup>a</sup> était en route pour Jérusalem, qu'il traversait la contrée entre<sup>b</sup> Samarie et Galilée. **12** Et comme il entra dans une bourgade, il fut rencontré<sup>c</sup> par dix lépreux qui se tinrent<sup>d</sup> éloignés; **13** et ils élevèrent la voix disant : Jésus, maître, aie pitié de nous ! **14** Et les voyant, il leur dit : Allez et montrez-vous aux sacrificateurs. Et il arriva que comme ils s'en allaient, ils furent nettoyés.

La construction est hébraïque ; elle rappelle celle de 9.51. Le καὶ αὐτός paraît avoir ici, comme là, une force particulière. Jésus ne suit point l'une des routes ordinaires, celle de Samarie ou de Pérée, par lesquelles les Galiléens se rendaient à Jérusalem ; il suit un chemin à *lui* qu'il s'est tracé avec réflexion. — L'expression διὰ μέσου par le milieu, pourrait signifier : en traversant successivement ces deux contrées. C'est ce sens-là qu'admettent *Olshausen* et *Gess*. Jésus, qui venait de séjourner à Ephraïm (*Jean.11.54*), aurait visité à ce moment une dernière fois la Samarie, puis la Galilée, en les traversant du sud au nord. La raison de *Gess* est la scène du didrachme (*Matth.17.24-27*) ; car c'était en mars qu'on payait l'impôt du temple et cette date s'accorderait bien avec le retour de Jésus à Capernaüm qui aurait eu lieu, dans cette supposition, immédiatement avant la fête de de Pâques voir *Jean.11.55*. Mais il est possible que dans l'année, qui précéda celle de sa mort. Jésus n'ait payé qu'en automne, à son retour de l'excursion dans le nord de la Galilée, le tribut qui se payait régulièrement au printemps. La forme de la question du collecteur implique assez naturellement l'idée d'un paiement arriéré ; il est donc impossible de tirer de cette circonstance la preuve d'un fait aussi considérable que celui d'un retour en Galilée

<sup>a</sup> N B L omettent αὐτον après πορευεσθαι.

<sup>b</sup> N B L lisent δια μεσον au lieu de δια μεσου.

<sup>c</sup> N L lisent υπνητησαν au lieu d'απηνητησαν.

<sup>d</sup> B F lisent ανεστησαν (*se levèrent*).

après le séjour à Ephraïm. Le récit détaillé de Jean exclut cette supposition. Mais l'expression : « en route *pour Jérusalem*, » serait, dans ce sens, absolument déplacée : en route pour la ville à laquelle il tournait le dos ! Le vrai sens est donc celui-ci : *entre la Samarie et la Galilée* ; Jésus parcourait la région où confinent les deux provinces. Ce sens s'accorde bien avec l'absence d'article devant les deux noms propres : *entre Samarie et Galilée*. C'est celui de la locution analogue ἀνά μέσον dans les LXX, [Jug.15.4](#) ; [1Rois.5.12](#) ; [Ez.22.26](#). Il se trouve aussi chez les classiques ; voir *Weiss*. Dans la forme διὰ μέσον (leçon alex.), le mot μέσον est pris adverbiallement (*Weiss*). Jésus se dirigeait de l'ouest à l'est, vers le Jourdain qu'il devait franchir pour entrer en Pérée ; ce qui s'accorde, comme nous l'avons vu, avec [Matth.19.1](#) ; [Marc.10.1](#), et même [Jean.10.40-42](#). — Tout en rappelant cette situation générale d'un voyage à Jérusalem, Luc détermine exactement la contrée, en vue du récit suivant, où un lépreux samaritain se trouve mêlé à des lépreux juifs. Le malheur commun les avait réunis et avait fait tomber entre eux la barrière nationale. — Moins hardis que le lépreux du ch. 5, ces malheureux, à la vue de Jésus, se tiennent à distance, ne se permettant pas d'entrer avec lui dans la bourgade, conformément à la loi [Lév.13.46](#) ; l'intervalle qu'un lépreux devait maintenir entre lui et toute autre personne est estimé par les uns à quatre, par les autres à cent coudées. Mais ils poussent tous ensemble un cri propre à attirer son attention. Son cœur est profondément ému, en entendant ce cri lamentable, et, sans même leur annoncer leur guérison, il les invite à aller la faire constater par le sacrificateur. Il y a comme un élan de joie triomphante dans cet ordre inattendu. Eux, en s'en allant, remarquent les premiers symptômes de la guérison qui s'opère.

Versets 15 à 19. Le Samaritain reconnaissant :

**17.15** Mais l'un d'eux, voyant qu'il avait été guéri, revint glorifiant Dieu à haute voix, **16** et il se jeta sur sa face à ses pieds, lui rendant grâces ; et il était Samaritain. **17** Et Jésus répondant dit : Les dix n'ont-ils pas été guéris ; et où sont les neuf autres ? **18** Ne s'en est-il trouvé aucun

**qui soit revenu donner gloire à Dieu, que cet étranger? 19 Et il lui dit : Lève-toi et va ; ta foi t'a sauvé.**

Les neuf Juifs, voyant là une sorte de dût, continuent leur chemin, heureux de la guérison, mais le cœur fermé à la reconnaissance. Le dixième, Samaritain, pénétré plus profondément du sentiment de son indignité et de la gratuité de ce don, éprouve le besoin de témoigner sa gratitude au donateur. Il glorifie Dieu à haute voix, en poussant, des cris de reconnaissance (v. 15), mais sans oublier l'instrument humain (v. 10). Remarquez la différence entre *δοξάζειν* et *εὐχαριστεῖν*, *rendre gloire* et *rendre grâces*, adorer et remercier.

Verset 17. En reconnaissant en lui un Samaritain, Jésus sent jusqu'au vif la différence entre ces cœurs simples, en qui vibre encore le sentiment naturel de la reconnaissance, et les cœurs juifs, tout rouillés d'orgueil et d'ingratitude pharisaïques ; et aussitôt sans doute le sort futur de son Evangile dans le monde se présente à sa pensée. C'est là pour lui un des nombreux préludes du rôle des Juifs et des païens dans l'histoire du règne de Dieu. Il se contente néanmoins de ne faire ressortir expressément que le contraste actuel. — L'absence du *αὐτῷ*, à *lui*, avec *εἶπεν*, *il dit*, est intentionnelle. Le v. 17 est une réflexion qu'énonce Jésus. Sa réponse réelle à l'action de grâces du Samaritain se trouve au v. 18 (*αὐτῷ*). — Le verbe *εὐρέθησαν* a pour sujet, non le participe *ὑποστρέψαντες* pris substantivement, mais un *ἄλλοι* sous-entendu. — Si Jésus rappelle à cet homme que c'est sa foi qui l'a guéri, c'est certainement pour lui faire comprendre l'importance de cet acte moral et le rôle que cette même foi peut jouer encore dans sa vie en lui procurant une guérison plus excellente. Ainsi, par son retour, cet homme resserre le lien que le bienfait avait formé entre lui et la personne de Jésus, tandis que ce lien se rompt entièrement pour tous les autres par le fait de leur ingratitude.

La critique suspecte ce récit à cause de sa tendance universaliste. Mais

s'il eût été inventé dans un but didactique, la leçon à en tirer dans le sens paulinien n'eût certainement pas été passée sous silence. Il faudrait aussi suspecter dans Matthieu la guérison du serviteur du centenier païen : et cela avec plus de raison encore, puisque là Jésus insiste sur la leçon générale à tirer du fait.

## 2. L'avènement du Christ. (17.20 à 18.8)

Ce morceau comprend :

1. Une question des pharisiens sur l'époque de l'apparition du règne de Dieu et la réponse de Jésus (v. 20 et 21) ;
2. Un enseignement, de Jésus à ses disciples sur ce sujet (v. 22 à 37) ;
3. La parabole du juge inique, qui applique pratiquement aux croyants le sujet qui vient d'être traité (18.1-8).

Versets 20 et 21 : La spiritualité du royaume.

**17.20 Interrogé par les pharisiens sur le moment de la venue du règne de Dieu, il leur répondit : Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à être observé ; 21 et l'on ne dira pas non plus : Le voici, ici, ou : Le voilà<sup>a</sup>, là. Car voici, le royaume de Dieu est au-dedans de vous.**

On sait avec quelle impatience les pharisiens attendaient la manifestation du règne messianique. Il est naturel qu'ils désirassent connaître l'opinion de Jésus sur ce sujet. C'était probablement là l'un des buts de la visite de Nicodème (Jean.3). Il n'y a dans le texte aucun motif de voir dans cette question une moquerie (Calvin) ou un piège tendu à Jésus (Meyer). Sans doute, ils eussent été réjouis de le mettre dans l'embarras à cette occasion ou de lui arracher quelque hérésie. — Cette question reposait sur une notion très extérieure du royaume divin ; son avènement se présentait à leur esprit comme un grand et subit coup de théâtre. Au point de vue de l'Évangile, cette attente n'est pas absolument fautive, sans doute ; un nouvel état de choses extérieur doit succéder à l'état actuel, mais seulement après qu'il aura été préparé dans l'humanité par un travail spirituel opéré dans le fond des cœurs, et c'est cet avènement intérieur du royaume que

---

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. It, répète ἰδοὺ (voici) devant εἰ (là) ; ὧ B L, l'omettent.



Jésus trouve bon de faire ressortir avec de tels interlocuteurs, comme il l'avait fait avec Nicodème, qui venait à lui avec une question analogue. L'expression μετὰ παρατηρήσεως, *de manière à être observé*, se rapporte à l'observation d'un fait qui tombe sous les sens. Le présent ἔρχεται, *vient*, est celui de l'idée. Le royaume de Dieu ne s'établit point d'une manière visible. Il se peut donc qu'il se trouve là sans qu'on s'en doute, et c'est précisément le cas ; comp. 11.20 : « le royaume de Dieu vous a surpris. » — *Voici, voilà* : ces mots expriment l'impression de ceux qui croient pouvoir constater la présence du royaume messianique dans une apparition visible quelconque. Le ἴδου γάρ, *car voici*, qui suit, oppose à cette vue fausse le savoir infallible de Jésus et l'étonnement de ses auditeurs qui apprennent de sa bouche l'existence invisible de l'état de choses dont, la venue les préoccupe. — La locution ἐντὸς ὑμῶν est expliquée par presque tous les interprètes modernes dans le sens de : *au, milieu de vous*, par conséquent en la personne de Jésus lui-même, ou bien en celle de Jésus et de ses disciples. Philologiquement ce sens est possible, et il peut s'accorder avec le contexte. Le raisonnement dans ce cas est celui-ci : « Ce royaume vient si peu de manière à frapper les sens qu'il est déjà là parmi vous sans que vous vous soyez aperçus de son arrivée. » Mais la vraie antithèse logique de la première proposition du verset : *ici, là...*, n'est point la présence locale et visible de Jésus et des siens au milieu de ceux qui l'interrogent ; c'est bien plutôt la nature intérieure et spirituelle de cet état de choses qu'ils appellent le règne de Dieu ; et par conséquent le sens : *au-dedans de, vous*, répond mieux à l'idée du contexte. Aussi, malgré toutes les critiques de Weiss et d'autres, cette dernière explication est-elle préférée par Hofmann, Schanz, Keil, etc. Il est clair que dans ce sens le présent ἐστί, *est*, est celui de l'idée, de l'essence, comme le ἔρχεται du v. 20. Jésus ne pouvait pas dire d'une manière abstraite : « au-dedans de l'homme ; » il devait dire à ses auditeurs qui comptaient y participer eux-mêmes : « au-dedans de vous (si jamais vous le possédez). » Ce sens s'accorde mieux avec la place du régime avant, le verbe, ce qui lui donne l'accent ; avec le choix de la

préposition ἐντός, *au-dedans de* (le *intus* latin), en opposition à ἐκτός (voir Passow); enfin avec la réponse de Jésus à Nicodème : ce Si quelqu'un ne *naît de nouveau*, il ne peut *voir* le royaume de Dieu. » C'était déjà le sens admis par *Chrysostome* et *Calvin*.

Versets 22 à 37 : L'apparition du royaume.

Aux pharisiens, Jésus a dû rappeler ce qu'ils ignoraient, l'essence spirituelle du royaume. Cependant Jésus n'a point voulu nier par là l'apparition extérieure et finale d'un état de choses divin. Pour développer cet autre côté de la vérité, il se tourne vers *ses disciples*, parce que ce n'est qu'à ceux qui possèdent déjà un commencement de vie spirituelle, qu'il peut parler avec fruit de son retour futur. De plus l'idée de la venue du royaume se présentait à ce second point de vue comme la réapparition de Jésus lui-même, et cette vérité ne pouvait par conséquent être annoncée qu'à des croyants. On voit combien la *Revue de théologie* tombait juste, quand elle disait : « Les deux premiers versets (v. 20. 21) sont en *contradiction* avec le reste et n'ont aucun rapport avec ce qui suit » (1867, p. 386)!

L'enseignement de Jésus porte sur quatre points :

1. quand et comment Jésus reparaitra-t-il (v. 22 à 25) ?
2. quel sera l'état du monde à ce moment-là (v. 26 à 30) ?
3. quelle sera la condition morale à remplir pour être sauvé, dans cette crise suprême (v. 31 à 33) ?
4. le triage qui en résultera (v. 34 à 37).

1<sup>o</sup> Versets 22 à 25. Le quand et le comment :

**17.22 Puis il dit aux disciples : Il viendra des jours où vous désirerez voir l'un des jours du Fils de l'homme, et vous ne verrez point. 23 Et on vous dira : Le voici, ici, ou<sup>a</sup> : Le voilà, là.<sup>b</sup> N'y allez pas, et ne cherchez pas. 24 Car comme l'éclair<sup>c</sup> resplendissant d'un côté du ciel brille jusqu'à**

<sup>a</sup>T. R. avec A B et 10 Mjj. lit η, (*ou*); D et 12 Mjj. omettent η,; N M : και ἴδου (*et le voici*).

<sup>b</sup>N L lisent ἴδου ἐκεῖ avant ἴδου ὧδε.

<sup>c</sup>T. R. avec D et 12 Mjj. lit η devant ἀστραπτουσα omis par N B L X Γ.

**l'autre côté, ainsi<sup>a</sup> sera le Fils de l'homme en son jour.<sup>b</sup> 25 Mais il faut qu'auparavant il souffre beaucoup et soit rejeté par cette génération.**

La suite des idées est celle-ci : Le royaume, dans le sens extérieur où l'entendent les pharisiens, ne viendra pas si prochainement (v. 22) ; et quand il viendra, on n'éprouvera pas d'incertitude au sujet de son apparition (v. 23-24). Le v. 25 revient à l'idée du v. 22.

<sup>c</sup>Ἡμέραι (v. 22) : *des jours*, de longs jours, pendant lesquels les croyants auront le temps de gémir et de soupirer après la présence visible du Maître. Comp. 5.35. *Un des jours du Fils de l'homme*, peut signifier : un de ces jours qui leur sont, donnés à cette heure où ils jouissent de sa présence (ainsi les anciens, *Stier, Ewald*), ou bien : un des jours appartenant à l'économie finale, une manifestation du ciel se rattachant déjà à la venue glorieuse de Jésus ; ainsi de *Wette, Bleek, Meyer, Weiss, Hofmann, Keil*, etc. Le premier sens paraît plus naturel, seulement il ne faut pas l'isoler du second. Le regret n'est qu'une autre forme du désir. Quand les apôtres ou leurs successeurs auront passé un long temps sur la terre en l'absence de leur Seigneur, qu'ils seront à bout de leur prédication et de leurs démonstrations apolo-gétiques, et qu'autour d'eux le scepticisme, le matérialisme, le panthéisme, le déisme prendront de plus en plus le dessus, alors il se formera dans leur âme un soupir ardent après ce Seigneur qui se tait et qui se cache ; ils réclameront quelque divine manifestation, *une seule* (μία), semblable à celle des jours anciens, et prélude de la délivrance finale, pour fortifier leur cœur et soutenir l'Eglise défaillante. Mais jusqu'au bout, il s'agira de marcher par la foi : οὐκ ὄψεσθε, *vous ne verrez point* ; l'objet sous-entendu se comprend de lui-même (ce que vous désirez de voir). Faudra-t-il s'étonner si, dans ces circonstances, la foi du plus grand nombre vient à succomber (18.8) ?

<sup>a</sup>T. R. avec D ajoute και (*aussi*) après εσται.

<sup>b</sup>B D omettent les mots εν τη ημερα αυτου (*en son jour*).

Verset 23. Cette vive attente chez les croyants les prédisposera à la crédulité à l'égard des manifestations extraordinaires qui pourront se produire et même à l'égard des appels séduisants du mensonge. Pourquoi celui qui écrit ces lignes ne dirait-il pas ici que trois fois dans sa vie il s'est trouvé en face de personnages qui prétendaient être la suprême manifestation attendue et dont deux au moins avaient des adhérents ? Littéralement, ce verset est en contradiction avec le v. 21. Mais le v. 21 se rapportait au royaume spirituel, dont la venue *ne peut* être observée ni proclamée, tandis qu'il s'agit maintenant du royaume visible, dont l'apparition sera *faussement* annoncée. — Toutes ces annonces seront nécessairement mensongères :

Verset 24. L'avènement du Seigneur sera universel et instantané. On ne court pas ici ou là pour voir un éclair : sa lueur éclate instantanément d'un côté de l'horizon jusqu'à l'autre ; avec τῆς, sous-entendez χάρος. Ainsi le Seigneur apparaîtra dans le même moment aux regards de tous les vivants. Ses apparitions merveilleuses, comme ressuscité, dans la chambre haute déjà fermée, sont le prélude de cet avènement suprême. Mais pour qu'il reparaisse ainsi, que faut-il ? Qu'il s'en aille et qu'il s'en aille chassé. C'est ce que rappelle le v. 25. — *Cette génération* ne peut désigner que les Juifs contemporains du Messie. La rupture déjà commencée entre Israël et son Messie présent se consummera, et le rejet du Messie par son peuple aura pour conséquence l'éloignement de sa personne et l'invisibilité de son règne pendant toute une époque de l'histoire ; époque qui ne finira, d'après 13.35, qu'avec la conversion d'Israël. Quelle sera la durée de cet état anormal ? Jésus l'ignore lui-même. — Mais ce qu'il sait et annonce, c'est que cette époque durant laquelle le monde ne le verra plus, aboutira à un état de choses complètement matérialiste (v. 26-30), auquel son avènement seul mettra fin.

2° Versets 26 à 30. L'état du monde avant, le retour de Christ :

17.26 Et comme il arriva dans les jours de Noé, il en sera ainsi aux jours du Fils de l'homme. 27 On mangeait, on buvait, on prenait et donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et où le déluge vint et les fit tous périr. 28 Et de même aussi, comme<sup>a</sup> il arriva dans les jours de Lot : on mangeait, on buvait ; on achetait, on vendait ; on plantait, on bâtissait ; 29 mais au jour où Lot sortit de Sodome, il plut du ciel du feu et du soufre qui les fit tous périr ; 30 c'est ainsi<sup>b</sup> qu'il en sera au jour où le Fils de l'homme paraîtra.

Tandis que les croyants soupirent avec une ardeur croissante après le retour de leur Seigneur, une sécurité charnelle de plus en plus complète envahit l'humanité. C'est une époque semblable à celles qui ont précédé toutes les grandes catastrophes historiques. Les travaux de la vie terrestre s'accomplissent régulièrement ; mais le sentiment religieux disparaît de plus en plus du cœur des hommes mondanisés. Les *jours de Noé* désignent les 120 ans pendant lesquels se bâtissait l'arche. Ἐξεγαμίζοντο, *étaient données en mariage* : les jeunes filles par leurs parents. Les deux verbes ἦλθεν, *il vint*, et ἀπώλεσεν, *fit périr*, peuvent commencer des propositions nouvelles (*Weiss*) ; mais il me paraît plus significatif d'en faire la continuation de la phrase : « jusqu'au jour où Noé entra... et où le déluge vint, et... »

Versets 28-30. Le second exemple. La proposition ὡς ἐγένετο dépendrait selon *Schanz* d'un ἔσται sous-entendu (v. 26). Je pense avec *Weiss* que la principale se trouve au v. 30 (κατὰ ταῦτα, reprise de ὁμοίως καὶ ὡς) et que les verbes intermédiaires ἦσθιον, etc., ἔβρεξε, ἀπώλεσεν, sont des appositions de ὡς et les vrais sujets de ἐγένετο, d'après la construction hébraïque si fréquente chez Luc. — Ἐβρεξε est en général employé comme actif : Dieu *fit pleuvoir*. Comp. Gen.19.24 : καὶ κύριος ἔβρεξεν (*Matth.5.45*). Mais dans ce sens le ἀπ' οὐρανοῦ ferait pléonasme ; et comme ce mot se trouve

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. lit ὁμοίως καὶ ὡς ; N B L R X : ὁμοίως καὶ ὡς

<sup>b</sup>T. R. avec N A et 11 Mjj. lit κατὰ ταῦτα (*de cette manière*) ; B D K X Π : κατὰ τα αὐτα. (*de la même manière*).

chez Polybe et les auteurs grecs postérieurs dans le sens neutre, il est plus naturel de le prendre ainsi dans ce cas-ci. Par là est maintenu le parallélisme entre les deux ἀπώλεσεν (v. 27 et 29) et entre leurs deux sujets κατακλυσμός et πῦρ καὶ θεῖον. Le présent ἀποκαλύπτεται, *paraît*, désigne cette apparition comme absolument certaine et transporte avec vivacité l'auditeur à ce moment solennel. Ce terme suppose que Jésus est là, quoique invisible, et qu'il ne faut qu'un lever de rideau pour qu'il paraisse; comp. 1Cor.3.13 et l'emploi du mot ἀποκάλυψις 1Cor.1.7; 2Thess.1.7; 1Pier.1.7. Le point de comparaison entre cet événement et les deux exemples cités est la surprise au sein de la sécurité, suivie de la ruine. — Matth.24.37-39 renferme un passage parallèle aux v. 26-27 (l'exemple de Noé). L'idée est la même; mais les termes si différents ne permettent pas d'admettre que les deux rédactions procèdent du même texte.

3° Versets 31-33. La condition pour être sauvé au moment du retour de Christ :

**17.31 En ce jour-là, que celui qui sera sur le toit et qui aura ses effets dans la maison, ne descende pas pour les emporter; et de même que celui qui sera aux champs,<sup>a</sup> ne retourne pas en arrière. 32 Souvenez-vous de la femme de Lot. 33 Quiconque cherchera à sauver<sup>b</sup> sa vie, la perdra; et quiconque la perdra, la<sup>c</sup> conservera.**

Jésus décrit la disposition d'âme qui, dans cette crise suprême, sera la condition du salut. Le Seigneur passe avec son cortège céleste. C'est l'affaire d'un clin d'œil. Il prend à lui tous ceux des habitants de la terre, qui, par leur détachement des biens terrestres, sont intérieurement prêts à le suivre et prennent vers lui un libre et joyeux essor. Les autres, retenus par le lien moral qui les attache aux biens d'ici-bas, restent en arrière. Ainsi

<sup>a</sup> N B L lisent εν αγρω (*aux champs*), au lieu de εν τω αγρω (*dans le champ*), qui vient de Matthieu.

<sup>b</sup> B L lisent περιποιησασθαι (*acquérir*), au lieu de σωσαι (*sauver*) que lit. T. R. avec tous les autres (tiré des parallèles).

<sup>c</sup> N B D K omettent αυτην (*la*).

précisément avait péri la femme de Lot avec les biens dont elle ne pouvait se séparer. — Conformément à sa méthode habituelle, Jésus caractérise la disposition d'âme dont il parle, par une série d'actes extérieurs dans lesquels elle se réalise. La *Revue de théologie* (art. cité, p. 337) reproche à Luc d'appliquer ici à la Parousie le conseil de *fuir*, qui n'a de sens qu'appliqué à la ruine de Jérusalem ([Matth.24](#). Et Weiss envisage v. 31-33 comme une intercalation due à la plume de Luc ; car plusieurs expressions ne pouvaient originellement s'appliquer qu'à une fuite dans le sens propre et telle que celle décrite dans [Matthieu.24.16-20](#) (les judéo-chrétiens fuyant devant l'invasion romaine). Luc aurait donné à ce tableau un sens spirituel en l'appliquant selon son idée favorite au détachement des biens terrestres. Mais n'est-ce pas l'inverse qui est vrai ? N'est-ce point plutôt le premier évangéliste qui a introduit au milieu des paroles relatives à la fuite proprement dite certaines expressions qui originellement se rapportaient au détachement moral et auxquelles Luc conserve leur véritable application ? On ne travaille pas *aux champs*, et l'on n'est pas tranquillement assis *sur la terrasse* de sa maison, quand l'ennemi approche et a déjà envahi le pays. Ces traits ne s'appliquent donc nullement à la ruine de Jérusalem ; ils conviennent au contraire parfaitement au tableau de Luc. La Parousie surprend les hommes. Que celui qui est à la ville, sur sa terrasse, ne descende pas pour emporter ses meubles ; mais qu'il suive sans hésiter le Seigneur, abandonnant tout. Que celui qui est en pleine campagne, ne revienne pas pour chercher ses effets ; il lui arriverait comme à la femme de Lot !

Verset 33. *Vouloir sauver sa vie*, c'est se cramponner intérieurement à quelque objet avec lequel on identifie son bonheur, c'est là le moyen de perdre sa vraie vie, le salut, de périr avec le monde. *Perdre sa vie*, c'est avoir l'énergie sainte de tourner à l'instant le dos à tout ce qui n'est pas le Seigneur lui-même ; ce sera à ce moment-là le seul moyen de la conserver. Voir à [9.24](#). Il faut sans doute lire avec le *Vaticanus* περιποιήσασθαι, acquérir, qui ne se trouve qu'ici, plutôt que σῶσαι, *sauver*. Jésus substitue

dans la seconde proposition au terme σώζειν, *sauver sa vie* (9.24), celui de ζωογονεῖν, littéralement : *enfanter vivant*, (le terme est celui par lequel les LXX expriment le pihel et l'hiphil de *chajah* (vivre) ; ainsi proprement : *faire vivre*, ou bien aussi dans un sens affaibli : (Gen.6.19) *conserver en vie*. Le mot ζωογονεῖν est employé souvent dans ce dernier sens par les LXX (ainsi Ex.1.17 ; Jug.8.19 ; 1Sam.27.9 ; 1Rois.20.31). Luc lui-même l'emploie de la même manière Act.7.19. Je n'oserais donc maintenir, comme je l'avais fait précédemment, le sens de rendre la vie naturelle vivante en la transformant en vie spirituelle, glorifiée. — Le triage qui s'opérera à cette heure-là rompra instantanément toutes les relations terrestres, même les plus intimes. De là résultera un nouveau groupement de l'humanité en deux sociétés nouvelles : les *pris* et les *laissés*. C'est ce que décrivent les versets suivants.

4° Versets 34 à 37. Le triage opéré par la Parousie :

**17.34 Je vous déclare qu'en cette nuit-là il y en aura deux sur une même couche ; l'un<sup>a</sup> sera pris et l'autre laissé. 35 Il y aura deux femmes qui moudront ensemble ; l'une<sup>b</sup> sera prise et l'autre laissée.<sup>c</sup> 36<sup>d</sup>[Il y aura deux hommes qui seront dans un champ, l'un sera pris et l'autre laissé.] 37 Et répondant ils lui dirent : Où sera-ce, Seigneur ? Et il leur dit : Là où sera le corps<sup>e</sup>, là aussi<sup>f</sup> les aigles s'assembleront.**

*Bleek* pense que, puisqu'il s'agit du retour du Seigneur comme juge, *être pris* doit signifier périr, et *être laissé*, signifier échapper. Mais le moyen παραλαμβάνεσθαι, *prendre à soi*, recueillir comme sien, ne peut avoir qu'un sens favorable (Jean.14.3). Et saint Paul a bien compris ce mot dans ce sens ; car ce n'est probablement pas sans relation avec cette, parole qu'il enseigne 1Thess.4.17 l'enlèvement dans les airs des croyants vivants au retour de

<sup>a</sup>T. R, avec B seul lit ο εις (*l'un*) au lieu de εις (*un*).

<sup>b</sup>B D R lisent η μια (*l'une*) au lieu de μια (*une*).

<sup>c</sup>ℵ et 1 Mn. omettent ce verset.

<sup>d</sup>T. R. avec D U It. lisent seuls ce verset tiré de Matthieu.

<sup>e</sup>E G H lisent, το πτωμα (*le cadavre*), au lieu de το σωμα (*le corps*) leçon tirée de Matthieu.

<sup>f</sup>ℵ N B L lisent και (*aussi*) après εκει.



Christ ; c'est ici l'ascension des disciples, comme conséquence de celle du Maître. Ἀφίεναι : *abandonner*, laisser en arrière, comme 13.35. — L'exemple du v. 34 suppose que la Parousie a lieu de nuit, celui du v. 35 la suppose arrivant de jour. Si l'on veut pousser l'explication jusqu'à la minutie, on peut dire que, la Parousie ayant lieu simultanément pour la terre entière, pour un hémisphère ce sera de jour, pour l'autre, de nuit. Mais peu importe ; l'idée est que soit qu'il dorme, soit qu'il agisse, l'homme sera laissé, s'il n'est pas assez détaché d'avance pour se livrer sans délai au Seigneur qui passe. — On usait, chez les anciens, de moulins à bras. Quand la meule était grosse, deux personnes la tournaient ensemble. — Le v. 36, qui manque dans presque tous les Mjj., est tiré du passage parallèle dans Matthieu. — Ainsi les êtres les plus étroitement rapprochés ici-bas, seront en un clin d'œil séparés pour jamais.

La question des apôtres (v. 37) est une question de curiosité. Quoique Jésus y eût déjà répondu au v. 24, il en profite pour clore l'entretien par une déclaration qui indique l'extension au monde entier du jugement ici annoncé ; cette idée est en relation directe avec celle du v. 24. Le phénomène naturel signalé par Job.39.33, est employé par Jésus comme le symbole de l'universalité de ce jugement. Le corps, c'est l'humanité purement mondaine et destituée de la vie de Dieu (v. 26-30 ; comp. 9.60 : *Laisse les morts...*). Les *aigles* représentent le châtement fondant sur une telle société. Il n'y a, dans cette image, aucune allusion aux étendards romains, puisque rien dans le discours précédent ne se rapporte à la ruine de Jérusalem. Comp. Matthieu lui-même, Matth.4.28, où cette parole s'applique aussi à la Parousie. — L'aigle proprement dit ne vit pas en troupes, sans doute, et ne se nourrit pas de cadavres. Mais ἀετός ainsi que נשר Prov.30.17, peut (comme le fait voir Furrer, *Bedeut. der bibl. Geogr.* p. 18) désigner le grand vautour (*gyps fulvus*), égal à l'aigle en taille et en force, que l'on voit par centaines dans la plaine de Génézareth. Quelques Pères ont appliqué l'image du corps à Jésus glorifié, et celle des *aigles* aux saints qui l'accompagneront à son avè-

nement. Cette explication n'a aucune vraisemblance. — Comp. le tableau du jugement qui aura lieu à la Parousie d'après [Apoc.19](#) et suiv.

Sur la relation générale entre ce discours et celui de Matthieu ch. 25, voir à la fin du ch. 21. Nous ne dirons ici qu'une seule chose ; c'est que *Weiss* lui-même reconnaît que Matthieu a combiné au ch. 25 deux discours primitivement distincts, qui se trouvaient séparés dans le Matthieu apostolique comme Luc nous les a conservés au ch. 17 et au ch. 21 ; le premier traitant exclusivement de la Parousie, tandis que le second se rapportait spécialement à la ruine de Jérusalem. *Weiss* rejette avec raison l'idée défendue par *Meyer* et *Keil*, que les paroles communes aux deux discours ont pu être répétées par Jésus dans deux circonstances différentes. Cette supposition peut s'appliquer à certaines maximes proverbiales, mais non à des paroles aussi marquantes que v. 24 ; 26-28 ; 32 ; 37.

### 3. — [18.1-8](#) : La veuve et le juge inique.

Cette parabole se rattache étroitement à l'enseignement précédent sur l'avènement du royaume de Dieu. Jésus a déclaré aux pharisiens que ce fait est avant tout intérieur et spirituel ; puis il a annoncé aux disciples l'apparition extérieure de ce règne après un état de mondanité générale dans lequel l'humanité serait plongée. Et maintenant il leur fait l'application de cette vérité, en les exhortant à hâter par leurs prières cette grande délivrance et à ne pas se relâcher, même si elle vient à tarder longtemps. *Weiss* pense que Luc a par erreur transformé, dans son préambule, cette parabole en une exhortation générale à la prière. Il l'aurait ainsi détournée de son véritable sens qui, dans la pensée de Jésus, se rapportait directement à la Parousie. Mais cette relation avec la Parousie n'est nullement liée par le préambule de Luc (v. 1) ; au contraire, elle résulte de la formule ἔλεγε δὲ καὶ qui, comme toujours, annonce un dernier mot sur le sujet qui vient d'être traité, et par le αὐτοῖς, *leur*, qui montre que Jésus continue, d'après Luc lui-même, à s'adresser aux mêmes auditeurs. Le devoir

de la prière instante et persévérante, en effet, est en rapport direct avec le danger que courra l'Église des derniers temps de se laisser subjugué par l'assoupissement charnel dans lequel tombera le monde et qui vient d'être décrit dans le tableau précédent. Au milieu de cette humanité sans Dieu la position de l'Église sera celle d'une veuve qui n'aura plus pour arme que sa prière incessante. Malheur à elle si elle laisse tomber de ses mains cette arme ! La puissante concentration de la prière sera le seul moyen par lequel elle pourra conserver sa foi et accélérer la fin de cet état anormal.

Versets 1 à 5. La parabole :

**18.1 Et il leur dit aussi<sup>a</sup> une parabole sur ce qu'ils<sup>b</sup> devaient toujours prier et ne se relâcher<sup>c</sup> point, 2 disant : Il y avait dans une<sup>d</sup> ville un juge qui ne craignait point Dieu et qui ne se souciait pas du jugement des hommes. 3 Et il y avait une<sup>e</sup> veuve dans cette ville-là, et elle venait vers lui disant : Fais-moi justice de ma partie adverse. 4 Et pendant longtemps il ne voulait<sup>f</sup>) pas ; mais après cela il dit en lui-même : 5 Quand même je ne crains pas Dieu et que je ne me soucie pas du jugement des hommes, néanmoins parce que cette femme m'importune, je lui rendrai justice, de peur qu'elle ne finisse par me frapper au visage.**

Ἐλεγε δὲ καί : « Ecoutez encore ceci. » — Il faut se garder de retrancher, avec le *Cantabrigiensis* et quelques byz. postérieurs, le αὐτοῖς, *eux*, qui rattache étroitement cette parabole à l'enseignement précédent. C'est cette omission dans le T. R. qui fait que le v. 1 a paru à plusieurs n'annoncer qu'une exhortation générale à la prière. — Le πρός, que nous avons traduit par *sur*, signifie : en rapport avec ce que, ou : au sujet de ce que. L'expression : *prier toujours*, fait antithèse à la description de la vie sans Dieu

<sup>a</sup>Ἄ B L M omettent καί (*aussi*).

<sup>b</sup>Ἄ A B et 11 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. et Syr<sup>cur</sup> lisent αὐτου après προσευχεσθαι ; omis par T. R. avec D et 4 Mjj.

<sup>c</sup>T. R. avec E et 8 Mjj. lit εκκαχειν Ἄ A B D et 7 Mjj. : ενκαχειν (ou εγκαχειν).

<sup>d</sup>D L X lisent τη (*la*) au lieu de τινι (*une*).

<sup>e</sup>T. R. lit τις avec A seulement et versions.

<sup>f</sup>T. R. avec 11 Mjj. lit ηθελησεν (*voulut*) ; Ἄ A B D et 5 Mjj. It Syr. : ηθελεν (*voulait*)

et entièrement mondani  e de l'humanité durant le temps de l'absence de Christ ; et les mots : *ne se relâcher point*, sont en relation avec le danger d'assoupissement spirituel qui résultera pour l'Eglise de cet état du monde au milieu duquel elle devra jusqu'au bout poursuivre sa course. Le   γκακεῖν (alex.) signifie : faiblir *au sein de* la lutte ; et le   κκακεῖν (byz.) : faiblir en échappant à la lutte. En tout cas, c'est lâcher prise avant d'avoir atteint le but. — Cette exhortation rappelle celle de Marc.13.33 : (βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε καὶ προσεύχεσθε, « prenez garde, veillez et priez, » qui suit immédiatement l'annonce de la Parousie. Comp. aussi dans Luc lui-même, à la suite de la tractation de ce même sujet, l'application 21.36 : « Veillez donc, priant en tout temps. » Comment, en face de ces parallèles, Weiss peut-il condamner la relation établie par Luc dans le v. 1 entre l'attente de la Parousie et la persévérance dans la prière ? v. 2. En faisant de ce juge un être absolument dénué du sentiment de ses devoirs, Jésus veut renforcer la leçon qu'il va donner sur la puissance de la persévérance dans la prière. La veuve ne trouvant aucun appui dans le cœur ni même dans la conscience de cet homme et ne pouvant rien obtenir par ses ardentes supplications, il est évident que, si elle finit par remporter la victoire, c'est uniquement par la force irrésistible de la persévérance. — Ἐντρέπεσθαι (avec un objet) : rentrer en soi-même, de manière à rougir de honte en face d'une personne ou à l'ou  ie d'une r  pr  hension ; d'où : avoir égard, respecter.

Verset 3. Une veuve : un être privé de son appui naturel. — L'imparfait ἤρχετο, *elle venait*, indique la répétition de l'acte. — Le terme   κδικεῖν ne renferme nullement l'idée d'une vengeance à exercer, comme si cette femme voulait dire : « Punis mon adversaire ! » Elle demande simplement justice ;   κδικεῖν, c'est délivrer l'opprimé (  κ) par sentence juridique (δίκη). — Ἄντιδικος, *la partie adverse*, est l'homme qui retient injustement la propriété de la veuve.

Versets 4 et 5. La leçon alex. ο  κ ἤθελεν, « il ne *voulait pas*, » répond à l'imparfait ἤρχετο, *elle venait*. A chaque instance nouvelle, il opposait un

nouveau refus. — Le γέ restrictif signifie : à cause de cela uniquement. Le mot ὑπωπιάζειν, qui signifie proprement : frapper sous les yeux, meurtrir le visage, était pris jusqu'aux derniers temps par la plupart au sens figuré, comme notre locution de rompre la tête, importuner. Mais les modernes (*Bleek, Meyer, Weiss, Keil, Gæbel, Hofmann, Schanz*), préfèrent en rester au sens propre qui est le seul démontrable, en donnant naturellement à cette parole du juge le ton de la plaisanterie : de peur qu'à la fin elle n'en vienne à *me frapper au visage*. Le εἰς τέλος signifie plutôt à *la fin*, que *jusqu'à la fin*, perpétuellement, que les Grecs expriment, ordinairement par διὰ τέλους ; comp. cependant εἰς τέλος pris dans le premier sens dans [Matth.10.22](#). Si l'on donne à εἰς τέλος le sens de : jusqu'à la fin, ce régime porte sur ἐρχομένη, *venant* ; comp. le ἤρχετο, *elle venait* (v. 3). Mais si on l'entend dans le sens de à *la fin*, il porte sur ὑπωπιάζη.

Versets 6 à 8. L'application :

**18.6 Or le Seigneur dit : Ecoutez ce que dit le juge inique. 7 Et Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus qui crient à lui<sup>a</sup> nuit et jour, lors même qu'il diffère<sup>b</sup> de punir à leur sujet? 8 Je vous déclare qu'il leur rendra justice promptement. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi<sup>c</sup> sur la terre?**

« Si révoltant que soit le langage de ce juge, écoutez-le pourtant ; vous avez une leçon à en tirer. » Cette forme rappelle tout à fait l'explication de la parabole de l'économe infidèle : si injuste que fût sa conduite, son exemple renfermait cependant quelque chose à considérer (16.8). — Cette parole d'un homme aussi dur renferme l'hommage le plus éclatant qui puisse être rendu à la puissance de la prière persévérante. Combien plus l'Eglise ne fléchira-t-elle pas par ce même moyen le cœur d'un Dieu qui de toute éternité a résolu de la conduire à la gloire ! — *Ses élus*, ceux que

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit προς αυτον (*vers lui*) ; ⋈ B L Q : αυτω (*à lui*).

<sup>b</sup>T. R. avec Γ et 11 Mjj. Syr<sup>sch</sup> lit και μακροθυμων ; ⋈ A B D et 4 Mjj. : και μακροθυμει.

<sup>c</sup>D omet την (*la*).

dans sa prescience il a de toute éternité contemplés et aimés comme siens, en tant que croyants. — L'expression ποιεῖν τὴν ἐκδίκησιν est plus solennelle que le simple ἐκδικεῖν (v. 3 et 5). Il s'agit ici de *la* (τὴν) grande délivrance finale promise et attendue. — Le βοᾶν, crier, désigne la prière sous sa forme la plus intense, le cri de détresse de l'âme qui se sent abandonnée à elle-même. Le *nuit et jour* rappelle le πάντοτε, *toujours*, du v. 1. C'est l'expression la plus énergique de la persévérance.

Les derniers mots, d'après la leçon alex. καὶ μακροθυμεῖν généralement préférée aujourd'hui, ont reçu bien des sens différents. *Meyer* et *Weiss* en font, une question, semblable à la proposition précédente : « Et tardet-il à leur égard ? » c'est-à-dire, à venir les délivrer ? Réponse : Non ! Mais d'abord ce présent ne convient pas au contexte ; aussi *Bleek* propose-t-il de faire de μακροθυμεῖ un futur attique, ce qui est évidemment forcé. D'ailleurs, si c'était ici une seconde question liée par καί à la précédente, comment dans ce cas faire abstraction du οὐ μὴ, qui donne à celle-ci, et par conséquent aussi à la suivante, une tendance fortement affirmative ? Enfin l'idée que Dieu ne diffère pas son intervention, ne s'accorde pas du tout avec la parabole dans laquelle au contraire le juge diffère la sienne ; comp. aussi 18.22 : « Il en viendra, des jours... » *Hofmann* voit par ces raisons dans les derniers mots, non une seconde question, mais la réponse à la première question : « Ne fera-t-il pas justice à ses élus ? Oui, et s'il tarde, c'est en leur faveur. Il attend pour les délivrer qu'ils aient atteint leur pleine maturité spirituelle. » Cette explication est encore plus forcée que la précédente. Non seulement le sens donné à ce simple καί est inadmissible, mais de plus la réponse donnée par Jésus à la question du v. 7 se trouve évidemment au v. 8 : λέγω ὑμῖν, *je vous déclare*. *Keil*, à peu près comme *Hofmann*, seulement en faisant de ces derniers mots une réflexion destinée à continuer la réponse affirmative sous-entendue à la suite de la question précédente. « Ne fera-t-il pas justice ? Oui, il le fera ; car en tardant à répondre à leurs cris, il use de miséricorde envers eux ; c'est-à-dire

qu'il se sert de ce retard pour purifier leur foi par les souffrances. » Mais cette pensée du progrès spirituel des élus est étrangère à la parabole ; car le juge inique ne songe certes pas au bien de la veuve. Elle est également étrangère à tout le contexte ; car rien dans tout le morceau n'a fait supposer que le retard de la parousie eût lieu en vue de la sanctification des élus. On comprend que *Grimm*, désespérant de trouver un sens convenable en rapportant le ἐπ' αὐτοῖς aux élus, ait essayé de l'appliquer aux adversaires de l'Eglise, représentés par *la partie adverse* du v. 3. Ce rapport est grammaticalement impossible. — Il faut donc, comme le fait *Gæbel*, abandonner la leçon alex., qui ne présente aucun sens convenable et s'explique suffisamment par l'adaptation maladroite du second verbe au premier, et lire avec plusieurs byz. καὶ μακροθυμῶν en prenant, comme si souvent, le καί dans le sens de καίπερ : « Ne fera-t-il pas justice... tout en différant pourtant... » ou « lors même qu'il diffère... » On peut dans ce cas entendre avec *Gæbel* μακροθυμεῖν dans le sens de retenir sa compassion qui le pousserait à agir pour les siens. Cependant, il est difficile de trouver des exemples bien certains de ce sens. Jér.15.15 et Sirach.35.18, ne prouvent absolument rien ; 2Pier.3.15 pas davantage. Il faut donc en revenir au sens naturel et ordinaire de retenir son courroux, et expliquer ainsi : « lors même qu'il diffère de donner cours à sa vengeance à l'égard des siens, » c'est-à-dire d'intervenir par sa justice pour mettre fin aux maux qu'ils ont à subir ; absolument comme le juge qui différerait de prendre en main la cause de la veuve contre son oppresseur.

Verset 8. Après cette affirmation de la longanimité divine, qui répond à la persévérance de l'Eglise, il est clair que Jésus ne peut prendre ἐν τάχει dans le sens de *bientôt*, dans peu de temps ; idée qui serait d'ailleurs le contraire du ἐπὶ χρόνου, pendant longtemps, du v. 4. Il signifie donc, comme souvent, *bien vite*, rapidement. Une fois donné, l'ordre de délivrance s'exercera promptement, coup sur coup, de manière à surprendre le monde, comme le jugement du déluge et celui de Sodome (17.26-30) ; même

sens de ἐν τάχει Rom.16.20, où celui de *bientôt* n'est pas admissible. Comp. 1Thess.5.3-4. — Πλῆν, *seulement*. Ce qui inquiète Jésus, ce n'est pas la disposition de Dieu à secourir ses élus, c'est uniquement la persévérance de ceux-ci à réclamer son secours. Si la veuve persiste, tout finira bien pour elle; *seulement* persévéra-t-elle? La disposition charnelle du monde, décrite 17.26 et suiv., n'envahira-t-elle pas l'Eglise elle-même de manière à étouffer en elle le soupir énergique après la venue de son Chef? L'humanité tout entière ne paraîtra-t-elle pas avoir perdu la pensée de sa céleste destination et du salut qui l'y avait ramenée? Le terme de *foi*, déterminé comme il l'est par l'article, désigne la foi dont il est question dans ce passage, la foi semblable à celle de la veuve, qui, malgré l'indifférence apparente du juge céleste, persiste à revendiquer son droit, fondé sur les promesses qu'il lui a faites. — *Sur la terre* : en opposition au ciel, d'où revient le Fils de l'homme. — Jésus ne s'est fait aucune illusion sur le résultat de son œuvre au sein de l'humanité. Il n'a pas cru à un développement progressif du bien. Il connaissait trop bien pour cela le cœur de l'homme et la puissance des penchants mauvais. Le jugement a toujours été à ses yeux le complément nécessaire du salut.

Tandis que *Hilgenfeld* voit dans la soif de vengeance qui selon lui inspire cette parabole, la preuve de sa très haute *antiquité* (« l'une des parties les plus anciennes de notre évangile ») *de Wette* trouve dans ce même tableau les traces d'un temps *postérieur* où l'Eglise était déjà la victime de la persécution. *Weizsäcker* découvre dans la partie adverse le judaïsme ennemi de l'Eglise, et dans le juge la puissance païenne; il voit par conséquent dans cette parabole une composition postérieure de Luc lui-même. — En vérité ces raisonnements ne sont bons qu'à se détruire mutuellement. Ils compliquent inutilement ce qui est très simple.



### 3. La parabole du péager et du pharisien. (18.9-14)

Cette parabole est propre à Luc. Aucun lien logique ne la rattache à ce qui précède et à ce qui suit. Elle fut prononcée à l'occasion d'une scène de voyage indiquée au v. 9. Les relations avec la parabole précédente que cherchent à établir *Weiss* (recommander l'humilité aux élus du v. 7) et *Keil* (l'idée générale de la prière) ne satisfont point.

Versets 9 à 12. Le pharisien :

**18.9** Et il dit aussi<sup>a</sup> à quelques-uns qui se confiaient en eux-mêmes, pensant être justes, et qui méprisaient les autres, cette parabole-ci : **10** Deux hommes montèrent au temple pour prier, l'un pharisien, l'autre péager. **11** Le pharisien, se tenant là, priait ainsi en lui-même<sup>b</sup> : O Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, ravis-seurs, injustes, adultères, ou aussi comme ce péager. **12** Je jeûne deux fois la semaine ; je paie la dîme de tous mes revenus.

Qui sont ces τίνες, quelques-uns, dont parle le v. 9 ? Difficilement des pharisiens, comme le croit *Reuss*. Jésus eût trouvé une autre image pour les représenter, qu'eux-mêmes. *Bleek* pense que c'étaient des disciples de Jésus. Mais Luc les eût désignés comme tels (16.1). C'étaient plutôt des membres du cortège de Jésus, qui ne s'étaient pas encore ouvertement déclarés pour lui et qui manifestaient un éloignement hautain pour certains pécheurs, péagers ou autres, qui l'accompagnaient ; comp. 19.7. — Le terme σταθεῖς, se tenant là debout (v. 11), indique certainement, quoiqu'en disent *Weiss* et d'autres, une pose assurée et même hardie ; comme le dit *Reuss* : « Après s'être placé en évidence. » — Πρὸς ἑαυτὸν ne dépend pas de σταθεῖς : « se tenant à part, à distance du vulgaire, » — il eût fallu καθ' ἑαυτὸν (*Meyer*), — mais de προσήυχετο : « il priait, se parlant ainsi à lui-même... »

<sup>a</sup>A et 10 Mjj. omettent και (aussi).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. Syr. et Syr<sup>cur</sup> place προς εαυτον (à lui-même) avant ταυτα ; B L le placent après ; N le retranche.

C'était moins une prière dans laquelle il rendait grâces à Dieu, qu'une félicitation qu'il s'adressait à lui-même. La vraie action de grâces est toujours accompagnée d'un sentiment d'humiliation. — Les pharisiens jeûnaient le lundi et le jeudi de chaque semaine. Κτᾶσθαι désigne l'acte d'acquérir plutôt que celui de posséder ; il se rapporte donc ici au revenu des terres.

Verset 13. Le péager :

**18.13 Mais<sup>a</sup> le péager, se tenant éloigné, n'osait pas même élever les yeux au ciel ; mais il se frappait<sup>b</sup> la poitrine, disant : O Dieu, sois apaisé envers moi, pécheur.**

Les mots : *se tenant éloigné* (à une plus grande distance de l'autel des holocaustes), font évidemment antithèse au σταθείς, *se tenant là*, du v. 10. — Se frapper la poitrine : emblème du coup de mort que le pécheur sent avoir mérité de la part de Dieu. Le cœur est frappé, comme siège de la vie personnelle et du péché. Le pharisien ne voyait en lui-même que le juste ; lui ne voyait en lui-même que le pécheur.

Verset 14. Le résultat :

**18.14 Je vous le déclare : Celui-ci descendit justifié en sa maison plutôt que<sup>c</sup> celui-là ; parce que quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé.**

Dans les quatre autres cas où le verbe δικαιῶν, *justifier*, se retrouve dans notre évangile (8.29,35 ; 10.29 ; 16.15), il signifie évidemment *déclarer* juste et non *rendre* juste. Il en est de même ici où cet acte divin est la réponse au ἰλάσθητι, *sois apaisé*, du péager et fait contraste avec le : se confier en sa justice propre, du pharisien (v. 1). Il est faux d'appeler paulinien cet emploi du mot δικαιῶν ; il est déjà en usage dans l'A. T. ; comp. Es.50.8 ; 53.11 ; Ps.143.2 ; et cela sur le fondement du λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην, relatif à

<sup>a</sup> N B G L lisent ο δε (*mais le*), au lieu de και ο (*et le*) que lit T. R. avec A D et 13 Mjj.

<sup>b</sup> N B et 6 Mjj. omettent εις devant το στήθος.

<sup>c</sup> T. R. avec quelques Mnn. lit η εκεινος ; A et 15 Mjj. : η γαρ εκεινος ; N B L : παρ' εκεινον.

Abraham ([Gen.15.6](#)). — Dans la leçon reçue ἢ ἐκεῖνος, *que celui-ci*, le ἢ dépendrait d'un μᾶλλον, *plutôt*, sous-entendu ; mais cette leçon n'a pour elle que quelques minuscules. Dans celle des Mjj. byz. ἢ γὰρ ἐκεῖνος s'explique de même ; le γὰρ ne peut se comprendre qu'au moyen d'une interrogation sous-entendue : « plutôt que l'autre : *car* (celui-ci) pourrait-il même l'être ? » c'est-à-dire justifié. Dans la leçon alex. παρ' ἐκεῖνος, le régime à l'accusatif désigne l'objet à côté duquel l'acte de justifier passe sans le toucher. Si cette leçon est la vraie, comme le pensent la plupart des modernes, on se demande d'où vient le ἢ, dans les deux autres, tandis que le παρ' des alex. a facilement pu provenir du γὰρ des byz. ; c'est ce que *Tischendorf* a bien compris. Du reste la leçon byz. laisse indécise la question de savoir si le pharisien a ou non une part à la justification ; la leçon alex. la tranche négativement. Le Seigneur aime à terminer ses paraboles par des axiomes dans lesquels il formule les lois fondamentales de la vie morale : Dieu écrasera toute élévation propre ; mais il s'inclinera avec amour vers toute humiliation sincère. Rien n'empêche que cette maxime n'ait été répétée en différentes occasions ([14.11](#)).

Assurément, si le but de Luc a été de montrer dans le ministère de Jésus les bases historiques de renseignement de saint Paul, ce morceau répond tout particulièrement à cette intention. Mais il ne résulte de là rien de contraire à la vérité du récit. Car, comme nous l'avons vu, l'idée de la justification par la foi est déjà l'un des axiomes de l'A. T. ; comparez, outre les passages cités, [Habac.2.4](#).

#### 4. Les enfants présentés à Jésus. (18.15-17)

C'est ici que le récit de Luc rejoint celui de [Matthieu.19.13](#) et de [Marc.10.13](#), après s'en être séparé [9.51](#). Jésus est en Pérée. De son séjour dans cette pro-

vince, Matthieu et Marc n'ont encore raconté qu'un fait, l'entretien avec les pharisiens sur le divorce, reproduit, sommairement par Luc.16.17-18.

**18.15 Et les gens lui apportaient aussi les petits enfants, afin qu'il les touchât; et les disciples voyant cela les reprenaient.<sup>a</sup> 16 Mais Jésus, ayant appelé à lui<sup>b</sup> les enfants, dit : Laissez les enfants venir à moi et ne les en empêchez pas; car c'est à ceux qui sont tels qu'est le royaume de Dieu. 17 En vérité je vous dis que celui qui ne reçoit pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point.**

Par l'expression : « les enfants *aussi*, » ou « *même* les enfants, » Luc veut certainement indiquer que la considération dont on entourait Jésus était arrivée à un *tel point* que... — τὰ βρέφη : les nourrissons. — Il paraissait aux apôtres que c'était abuser de la bonté et du temps de leur maître. La leçon ἐπετίμων, *ils reprenaient*, pourrait être tirée de Marc, mais la leçon ἐπετίμησαν, *ils reprirent*, peut aussi l'être de Matthieu. La première indique que l'acte des disciples fut interrompu par l'intervention de Jésus.

Verset 16 Luc, qu'on accuse de malmener les Douze, les traite ici bien moins sévèrement que Marc qui parle de l'indignation de Jésus (ἡγανάκτησε). Dans Luc, Jésus rappelle simplement les enfants qu'on emmenait; sur quoi il instruit les disciples. Matthieu, comme d'ordinaire, résume. La leçon alex. : « les appela à lui, disant, » est évidemment préférable à la byz. : « les ayant appelés à lui, dit; » car le fait important est l'acte du rappel de ces gens qui s'en allaient. — Il y a chez les enfants une double réceptivité négative et positive : l'humilité et la confiance. Par un travail exercé sur nous-mêmes, nous devons revenir vis-à-vis de Dieu à ces dispositions qui sont naturelles à l'enfant, vis-à-vis des hommes. Le pronom τῶν τοιοῦτων, *de tels*, ne se rapporte pas à d'autres *enfants* tels que ceux là, mais à toutes les personnes qui revêtent librement des dispositions semblables

<sup>a</sup> N B D G L It. Syr<sup>cur</sup> lisent ἐπετίμων (*reprenaient*) au lieu de ἐπετίμησαν (*reprirent*).

<sup>b</sup> T. R. avec A et 14 Mjj. It<sup>pler</sup> lit : προσκαλεσαμενος (*les ayant appelés à lui, il dit*); N B D G L : προσκαλεσατο αυτα λεγων (*il les appela à lui, disant*).

aux leurs. Jésus, d'après Marc, serra avec tendresse ces enfants dans ses bras, et leur imposa les mains en les bénissant. Matthieu ne parle que de l'imposition des mains. Ces détails touchants omis par Luc, les aurait-il connus et par conséquent retranchés volontairement ? Ils convenaient si bien à l'esprit de son évangile ! Il faut donc admettre qu'il a eu une autre source que ces deux écrits ou que leurs sources. *Volkmar (die Evang., p. 487)* explique cette omission de Luc par son *prosaïsme* (!). Selon le même, ces petits enfants représenteraient les païens sauvés par la grâce. La dogmatique de parti introduite jusque dans le récit le plus simple de l'Évangile ! — Ce fait montre que Jésus envisageait les influences spirituelles comme pouvant s'exercer sur l'âme humaine dès ses premiers pas dans l'existence.

## 5. Le jeune homme riche. (18.18-30)

Dans les trois synoptiques ce morceau suit immédiatement le précédent ([Matth.19.16](#); [Marc.10.17](#)). La tradition orale avait lié ces traits, sans doute parce qu'ils étaient réellement rapprochés chronologiquement. — Trois parties :

1. l'entretien avec le jeune homme (v. 18-23) ;
2. la conversation qui a lieu à son sujet (v. 24-27) ;
3. l'entretien de Jésus avec les disciples sur eux-mêmes (v. 28-30).

1<sup>o</sup> Versets 18 à 23. L'entretien avec le jeune homme.

**18.18 Et l'un des chefs l'interrogea disant : Bon maître, que ferai-je pour hériter la vie éternelle ? 19 Jésus lui dit : Pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne n'est bon sinon un seul, Dieu.<sup>a</sup> 20 Tu connais les commandements : Ne commets point adultère ; ne tue point ; ne vole point ;**

---

<sup>a</sup>Marcion paraît avoir écrit ainsi : ο γαρ αγαθος εις εστιν, ο Θεος ο πατηρ (*car celui qui est bon est un seul, Dieu le Père*).

**ne rends point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère. 21 Et il dit : J'ai observé<sup>a</sup> toutes ces choses dès ma jeunesse.**

Le terme d'ἄρχων, *chef*, désigne probablement un chef de synagogue ; comp. Matth.9.18 (ἄρχων) avec Marc.5.22 et Luc.8.41 (ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων τῆς συναγωγῆς). Matthieu et Marc disent ici tout simplement εἶς ; plus tard le premier l'appelle ὁ νεανίσκος, *le jeune homme* (v. 20). Ces différences font dire à Reuss lui-même : Rédactions plus ou moins libres et indépendantes l'une de l'autre.

L'arrivée de cet homme est dramatiquement dépeinte par Marc : *étant accouru et s'étant mis à genoux devant lui*. — Il désirait sincèrement le salut, et il se figurait qu'une action généreuse, un grand sacrifice, tel que ceux que sa richesse lui donnait le moyen d'accomplir, lui garantirait ce bien suprême. cette espérance suppose que l'homme est par lui-même capable d'acquérir la justice en faisant le bien ; que par conséquent il est foncièrement bon. C'est ce qu'implique aussi son apostrophe à Jésus : *Bon maître* ; car c'est *l'homme* qu'il salue en lui de la sorte, puisqu'il ne le connaît qu'en cette qualité. Le sens littéral de la question chez Luc est : « Quelle œuvre ayant faite hériterai-je (certainement)... » On voit, ici que le terme de vie éternelle pour désigner le salut, appartient au langage synoptique non moins qu'à celui de Jean.

Verset 19. A cet homme qui croit pouvoir accomplir une œuvre foncièrement bonne et digne de la vie éternelle, Jésus répond en refusant, d'abord, pour lui-même le titre de bon qu'il lui donne. C'est rappeler énergiquement son interlocuteur à la connaissance de lui-même et à l'humilité. Mais il ne faut pas penser qu'en refusant ce titre, dans le sens faux où il lui est donné, Jésus veuille, comme on l'a prétendu, s'accuser lui-même de péché. S'il avait eu la conscience chargée de quelque faute, il en eût fait l'aveu plus explicitement. Celui qui dit aux hommes : « Vous qui êtes mauvais (11.13), » et : « Il faut que vous naissiez de nouveau » (Jean.3.7) ; et

<sup>a</sup> N A B L lisent εφυλαξα, au lieu d'εφυλαξαμην.

enfin : « Je fais toujours ce qui lui est agréable » (Jean.8.29), avait certainement, comme l'a dit Keim, « une conscience sans cicatrice. » Il veut seulement rappeler à son interlocuteur que toute bonté ne peut provenir que de Dieu, la source unique du bien. Cet axiome est la base du monothéisme. Jésus lui-même n'est bon et ne reste bon qu'en vertu de sa dépendance intérieure constante et complète de ce Dieu seul bon (Jean.5.30). Sa bonté est celle de Dieu agissant en lui, de même que l'éclat d'un cristal est celui de la lumière solaire se jouant en lui. Les anciens et plusieurs modernes (Olshausen, Ebrard, Keil) expliquent cette réponse en disant que Jésus se met ici au point de vue de l'interlocuteur qui le tient pour un simple homme. Le sens serait : Si en effet je n'étais que ce que tu penses (si je n'étais pas Dieu), je ne pourrais accepter ce titre de bon que tu me donnes. Mais comment son interlocuteur aurait-il pu entrevoir ce sens ? Ullmann, Meyer, Weiss, Borner, etc., pensent que Jésus repousse ce titre en raison de ce que sa sainteté est encore en état de croissance et de lutte et de ce que Dieu seul est la bonté absolue et immuable, et, comme dit Bèze, *bonitatis canon et archetypus*. Hofmann semble croire plutôt que le refus de Jésus d'accepter cette épithète vient de ce qu'elle lui est donnée par un homme qui le connaissait trop peu pour juger d'un pareil fait. Ces explications me paraissent, la première insuffisante, la dernière positivement fautive. — Dans Matthieu (leçon alex.) la réponse de Jésus est : « Pourquoi m'interrogues-tu sur le bien ? Un seul est bon. » On a pensé que c'était une correction destinée à enlever ce qui pouvait scandaliser dans la forme conservée par Marc et Luc. Mais pourquoi dans ce cas n'aurait-on pas corrigé aussi le texte de ces derniers ? La réponse que nous trouvons chez Matthieu peut avoir suivi et complété celle de Marc et de Luc. Avant tout Jésus aurait dit : « Ne me donne pas le titre qui ne convient qu'à Dieu. Et, quant à ce que tu me demandes, ne t'imagines pas pouvoir accomplir par ta propre force quelque chose de vraiment bon. Dieu seul est bon ; le chercher lui-même, voilà le vrai bien ! » Mais la suite ne se rattache pas très naturellement à cette idée, et il est plus simple de s'en tenir à la forme que nous ont conservée Marc et Luc.

Verset 20. Après avoir rectifié l'erreur fondamentale du jeune homme, Jésus répond à sa question : L'œuvre à faire ne consiste point dans quelque acte extraordinaire particulier ; c'est simplement d'observer la loi. Jésus ne cite que la seconde table comme comprenant les œuvres les plus extérieures et les plus palpables. Cette réponse de Jésus est sérieuse. Moïse n'a-t-il pas dit : « Fais ces choses, et tu vivras. » Faire ces choses, en effet, c'est aimer ; aimer c'est vivre. Jésus procède en bon pédagogue. Bien loin d'arrêter l'élan de celui qui croit à sa propre force, il le pousse à suivre cette voie fidèlement jusqu'au bout, sachant bien que, s'il est sincère, il mourra à la loi par la loi même, ainsi que saint Paul ([Gal.2.19](#)). Comme dit Gess : « Entrer complètement dans le sérieux de la loi, c'est le vrai chemin pour venir à Jésus-Christ. »

Verset 21. Cette réponse témoigne d'une grande ignorance morale, sans doute, mais aussi d'une noble sincérité. Il a toujours ignoré le sens spirituel des commandements, et croit par conséquent les avoir accomplis. Ici se place ce coup de pinceau inimitable de Marc : « Et Jésus, l'ayant regardé, l'aima. » Quand on veut faire de Marc le compilateur des deux autres évangélistes, on est réduit à dire, avec *de Wette*, que Marc, trouvant lui-même cette réponse aimable, a prêté à Jésus son propre sentiment. Nous voyons bien plutôt dans ce mot un de ces traits qui révèlent la source, très rapprochée de la personne de Jésus, d'où proviennent en partie les récits de Marc. Il y avait là un apôtre qui suivait les impressions de Jésus, telles qu'elles se peignaient sur sa figure, et qui surprit au passage le regard de profonde tendresse qu'il jeta sur cet être si sincère et si naïf. — Ce regard d'amour était en même temps un regard plein de pénétration (ἐμβλέψας αὐτῷ, [Marc.10.21](#)), par lequel Jésus discerna les bonnes et les mauvaises qualités de ce cœur et qui lui inspira la parole suivante.



**18.22 Ayant entendu cela<sup>a</sup>, Jésus lui dit : Il te manque encore une chose : Tout ce que tu as, vends-le et distribue<sup>b</sup>-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. 23 Mais lui, ayant entendu cela, devint<sup>c</sup> tout triste, car il était extrêmement riche.**

A l'ouïe de la réponse du jeune homme (ἀκούσας αὐτοῦ), Jésus prend une résolution subite, celle d'appeler cet homme au nombre de ses disciples permanents, à la condition toutefois qu'il consente à rompre le lien qui pourrait l'empêcher de donner suite à cet appel, la possession de ses biens. Suivre Jésus, c'était bien là le τί, du v. 19, qui pouvait lui assurer la vie éternelle. On envisage ordinairement comme l'essentiel dans cette réponse l'invitation à vendre et à distribuer ses biens, comme si Jésus avait voulu par là lui faire toucher au doigt le vice radical de son cœur, son amour pour ses biens qui gâtait toute son obéissance antérieure et en faisait une observation de la loi purement apparente. Mais depuis quand la charité exige-t-elle qu'on vende ses biens et qu'on les donne aux pauvres ? Le vrai contenu de la réponse de Jésus n'est point l'ordre de distribuer ses biens, mais l'invitation à le suivre, lui Jésus. Ce qui est vrai dans l'opinion ordinaire, c'est que le don de ses richesses était la condition de l'entrée dans cette carrière nouvelle, et que ce don était ce qui lui coûtait plus que tout le reste. On le voit par l'entretien suivant avec les disciples. Mais cela ne prouve pas que le renoncement fût la chose essentielle ; ce n'était qu'une condition. Ce jeune homme lui a demandé une œuvre à faire. Bien ! Jésus entre dans sa pensée et lui en indique une décisive, au fond la seule qui réponde parfaitement au but qu'il se propose, celui d'avoir son salut assuré. Se dégager de tout pour s'attacher définitivement à Jésus, c'est le salut même, la vie. L'accommodation formelle de cette réponse à la pensée du jeune homme ressort de cette expression : *Une chose te manque* (Luc et Marc), et plus clairement encore de celle-ci, dans Matthieu : *Si tu veux être*

<sup>a</sup>ℵ B D L omettent ταῦτα (*cela*).

<sup>b</sup>T. R. avec B P et 12 Mjj. lit διαδοῖς (*distribue*) ; ℵ A D et 5 Mjj. It. Syr. lisent δός (*donne*).

<sup>c</sup>ℵ B L lisent ἐγενήθη au lieu d'ἐγενετο.

*parfait, va...* Sans doute, dans la pensée de Jésus, l'homme ne peut faire plus et mieux que d'accomplir la loi ; seulement il faut qu'elle soit accomplie, non selon la lettre, mais selon l'esprit (Matth.5). La perfection à laquelle Jésus appelle le jeune homme n'est donc pas l'accomplissement d'une loi supérieure à la loi proprement dite, mais l'accomplissement *vrai* de celle-ci, qu'il ne trouvera qu'en suivant Jésus. L'expression : *Tu auras un trésor dans le ciel*, ne dit point que l'aumône lui ouvrira le ciel, mais que, quand il y sera entré par le vrai moyen par lequel on y est reçu, il y trouvera des êtres dont la reconnaissance sera pour lui un trésor (voir à 16.9). L'acte capable de lui ouvrir le ciel est indiqué dans ce dernier mot auquel tout tend : « *Viens ici et suis-moi !* » La manière de suivre Jésus se transforme d'après les temps. Alors, pour s'attacher à lui, il fallait le suivre extérieurement et par conséquent abandonner sa position terrestre. Aujourd'hui que Jésus ne vit plus corporellement ici-bas, la condition spirituelle demeure seule, mais avec toutes les conséquences morales impliquées dans la relation avec lui, selon le caractère et la position de chacun.

Verset 23. La tristesse que cette réponse fait éprouver au jeune homme, est exprimée dramatiquement par Marc :  $\sigma\tau\upsilon\gamma\nu\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ . Ce terme est employé (Matth.16.3) du temps qui s'assombrit et, dans les LXX, du sentiment de consternation qui se peint sur la figure (Ez.32.10 et ailleurs). L'évangile des Hébreux décrivait ainsi cette scène : « Alors le riche se mit à se gratter la tête, car cela ne lui plaisait pas ; et le Seigneur lui dit : Comment donc peux-tu dire : J'ai accompli la loi ; puisqu'il est écrit dans la loi : Tu aimeras ton prochain comme toi-même ; et voilà beaucoup de tes frères, enfants d'Abraham, vivent dans la boue et meurent de faim, tandis que ta table est chargée de biens, et qu'il n'en sort rien pour eux<sup>a</sup>. » Voilà l'écrit dont quelques critiques modernes (Hilgenfeld, Baur, par exemple) prétendent faire l'original de notre Matthieu et même la source de toute notre littérature synoptique !

---

<sup>a</sup>Cité par Origène, *in Matth.* XIX. 19.

2<sup>o</sup> Versets 24 à 27. L'entretien au sujet du riche.

**18.24 En le voyant<sup>a</sup> Jésus dit : Combien il est difficile que ceux qui ont des richesses entrent<sup>b</sup> dans le royaume de Dieu ! 25 Il est plus facile qu'un chameau<sup>c</sup> entre<sup>d</sup> par le trou<sup>e</sup> d'une aiguille<sup>f</sup> que de ce qu'un riche entre dans le royaume de Dieu.**

Marc dit ici en parlant de Jésus : περιβλέψαμενος, ayant promené son regard tout à l'entour de lui ; on sent le récit du témoin. — Ce n'est pas le fait même de la propriété qui empêche l'âme de prendre son essor vers les biens spirituels ; c'est le sentiment de sécurité qui s'y rattache. Aussi, dans Marc, du moins d'après la leçon reçue, Jésus explique-t-il sa première déclaration par une seconde : « Combien il est difficile que *ceux qui se confient* aux richesses, entrent... » Les Arabes et aussi les rabbins aiment à désigner une chose impossible par l'image d'un chameau pesamment chargé, arrivant, à une porte de ville basse et étroite, par laquelle il devrait passer. Parfois à ce chameau chargé, ils substituent l'éléphant. Ici, afin de donner à cet image une forme plus piquante encore, Jésus transforme la porte en une ouverture plus petite encore, opposant ainsi ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de plus petit ; comp. [Matth.23.24](#). Quelques interprètes et copistes ont cru devoir changer le mot κάμηλον, *chameau*, en κάμιλον (l'η se prononçait ι). Ce terme peu usité ne se trouve pas même dans les anciens lexicographes ; il paraît avoir désigné parfois un câble de navire ; son emploi dans ce cas-ci est absolument improbable. D'autres ont supposé que le terme : le trou de l'aiguille, désignait dans le langage oriental

<sup>a</sup>T. R. lit ici avec A et 17 Mjj. It<sup>pl</sup>er Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) les mots περιλυπον (*devenu tout triste*) qu'omettent B D L.

<sup>b</sup>Ν B D L R lisent εισπορευσονται, au lieu d'εισελευσονται (qui est tiré de Marc et Matthieu).

<sup>c</sup>7 Mnn. lisent κάμιλον (*un câble*) au lieu de κάμηλον (*vu chameau*).

<sup>d</sup>A D M P lisent διελθειν (*passé par*), au lieu de εισελθειν (*entre par*) que lisent Ν B et 15 Mjj.

<sup>e</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. : τρυμαλιας Ν B D : τρηματος (même sens).

<sup>f</sup>T. R. avec A et 16 Mjj. lit ραφιδος (*aiguille*) (tiré de Marc et Matth.) ; Ν B D L, : βελονης (même sens).

la petite porte à l'entrée des villes, par laquelle passaient les piétons, tandis que chariots et chameaux passaient par une plus grande. Ces suppositions ne sont pas nécessaires dès que l'on tient compte de la forme paradoxale qu'effectuent volontiers les maximes orientales. — Dans le texte reçu (τρυμαλιᾶς ῥαφίδος), ῥαφίδος est une correction tirée de Marc et Matthieu ; la vraie leçon, dans Luc, est βελόνης qui signifie aussi *aiguille*. Au lieu du mot τρυμαλιά, les alex. lisent τρῆμα. La première forme peut venir de Marc ; mais la seconde peut aussi être tirée de Matthieu, ce qui est plus probable puisque c'était l'évangile le plus généralement employé. Le mieux est donc de lire dans Luc : τρυμαλιᾶς βελόνης.

Exclure les riches du salut, c'était, semble-t-il, en exclure tout le monde. Car si les plus bénis d'entre les hommes ne peuvent qu'avec peine être sauvés, que sera-ce des autres ? Tel paraît être le lien entre v. 25 et 26

*Meyer* et *de Wette* lient d'une manière un peu différente ; le premier : les riches ont plus de moyens de faire de bonnes œuvres que les autres, et par conséquent de mériter le salut ; le second : tout le monde cherchant plus ou moins la richesse, personne ne peut donc être sauvé.

**18.26 Et ceux qui entendirent cela dirent : Et qui peut donc être sauvé ? 27 Et il dit : Ce qui est impossible quant aux hommes, est possible quant à Dieu.**

Jésus, d'après Matthieu et Marc, jette alors sur les disciples un regard plein de gravité (ἐμβλέψας αὐτοῖς, les ayant regardés) : « Ce que vous dites n'est que trop vrai ; mais il y a une sphère où l'impossible devient possible, la sphère de la grâce et de la puissance divines. » Ainsi Jésus élève en un clin d'œil l'esprit de ses auditeurs de l'œuvre humaine, à laquelle seule pensait le jeune homme, à cette œuvre divine de la régénération radicale, qui procède du seul Bon, et dont Jésus est l'instrument. Comp. une ascension d'idée semblable et aussi rapide [Jean.3.2-5](#). — Qu'eût-il mieux valu pour ce jeune homme : abandonner ses biens pour devenir le compagnon

d'œuvre des saint Pierre et des saint Jean, ou garder ces propriétés que devaient bientôt dévaster les légions romaines ?

3<sup>o</sup> Versets 28 à 30. L'entretien au sujet de la personne des disciples.

**18.28 Et Pierre dit : Voici, ayant tout quitté<sup>a</sup>, nous t'avons suivi. 29 Et il leur dit : En vérité je vous dis qu'il n'y a personne qui ait quitté maison, ou parents, ou frères, ou femme, ou enfants, pour le royaume de Dieu, 30 qui ne reçoive<sup>b</sup> bien davantage en ce temps-ci, et dans le siècle à venir la vie éternelle.**

La leçon alex. : *ayant tout quitté nous...*, fait ressortir mieux que la leçon reçue : *nous avons tout quitté et...*, cette idée que l'abandon de tout n'a été que la *condition* de l'acte essentiel de suivre Jésus. — Il y avait eu en effet, dans la vie des disciples, un jour où une alternative toute semblable s'était posée pour eux. Ils l'avaient résolue dans un sens différent. Que devait-il résulter pour eux de cette conduite ? Pierre le demande naïvement au nom de tous. La forme de sa question dans Matthieu : *Que nous en arrivera-t-il ?* renferme plus positivement que celle de Luc et de Marc l'idée d'une récompense attendue. Dans le récit de Matthieu, le Seigneur commence par entrer dans la pensée de Pierre ; il lui fait, à lui et aux Douze, une promesse spéciale, l'une des plus magnifiques qu'il leur ait adressées. Puis, dans la parabole des ouvriers, il les avertit de ne pas tirer orgueil de cette circonstance, qu'ils ont été les premiers à le suivre. Mais il faut avouer que le revirement de sentiment entre cette promesse et la parabole est extrêmement brusque. Et puisque Luc place cette même promesse dans une tout autre circonstance (22.28-30), à laquelle elle convient parfaitement, il est naturel de supposer que, comme dans tant d'autres cas, Matthieu l'a placée ici par une association d'idées qui se comprend facilement. D'après Luc et Marc, la promesse par laquelle Jésus a répondu à Pierre en ce moment,

<sup>a</sup>T. R. avec N A et 16 Mjj. Syr. lit αφηκαμεν παντα και (*nous avons tout quitté et*) ; B D L : αφιεντες τα παντα (*ayant tout quitté*).

<sup>b</sup>B D M lisent λαβη au lieu d'απολαβη.

est de nature à s'appliquer à tous les fidèles ; et il devait en être ainsi, si Jésus ne voulait pas favoriser le sentiment d'élévation propre, qui se trahissait dans la question de son apôtre. Cette forme : *Il n'y a personne qui...* (Marc et Luc), trahit précisément l'intention de donner à cette promesse la plus large application possible. — Toutes les relations de la vie naturelle trouvent leur analogue dans les liens formés par la communauté de la foi. Il résulte de là pour le croyant une riche compensation à la rupture douloureuse des liens de la chair, rupture que Jésus connaissait fort bien par expérience (8.19-21 ; comp. avec 8.1-3). Tout vrai croyant acquiert, comme lui, dans cette vie supérieure, des frères à aimer, des enfants à élever, des parents à vénérer et à soigner, toute une nouvelle parenté spirituelle qu'il enrichit de son amour et dont il savoure en retour l'affection sous les formes les plus variées. Luc et Marc parlent outre cela de *maisons* et Matthieu de *champs*. La communion de l'amour chrétien procure en effet à chaque croyant la jouissance des biens de toute nature appartenant à ses frères. Cependant, pour que les disciples ne croient pas que c'est à un paradis terrestre qu'il les convie, il ajoute dans Marc : *avec des persécutions*. Matthieu et Luc n'avaient assurément aucune raison dogmatique de retrancher ce correctif important, s'ils l'eussent connu, surtout si Luc écrivait, comme on le dit, à une époque postérieure où l'Eglise était déjà en butte aux persécutions. — Luc omet également ici la maxime : « *Plusieurs des premiers seront les derniers, etc...* ? par laquelle se termine ce morceau dans Marc, et qui introduit, dans Matthieu, la parabole des ouvriers.

En face de ce morceau, la critique doit reconnaître que si le salut par la pauvreté volontaire y est réellement enseigné, il ne l'est pas moins décidément par les deux autres synoptiques ; que c'est par conséquent l'hérésie, non pas de Luc, mais de Jésus lui-même ; — ou plutôt une saine exégèse ne trouvera rien de pareil dans l'enseignement que nos trois évangélistes s'accordent à mettre dans la bouche du Maître.

## 6. La troisième annonce de la Passion. (18.31-34)

Versets 31 à 38. L'annonce :

**18.31 Et ayant pris à lui les Douze, il leur dit : Voici, nous montons à Jérusalem, et toutes les choses écrites pour le Fils de l'homme par les prophètes s'accompliront. 32 Car il sera livré aux Gentils et on se moquera de lui et on l'injuriera et on lui crachera dessus ; 33 et après l'avoir fouetté ils le tueront ; et le troisième jour il ressuscitera.**

Déjà deux fois Jésus avait annoncé à ses disciples ses prochaines souffrances (9.21 et suiv. ; 9.43 et suiv.). Cependant, comme le prouve la demande des deux fils de Zébédée (Matth.20.20 ; Marc.10.35), il n'avait pas été compris, et leurs espérances étaient toujours tournées vers un règne terrestre très prochain. C'est pourquoi Jésus sent le besoin de revenir une troisième fois sur ce sujet. En agissant ainsi, il travaillait en même temps à diminuer le scandale que cet événement leur causerait et même à en faire un appui de leur foi, lorsqu'ils rapprocheraient plus tard la catastrophe des paroles par lesquelles il les y avait préparés. Comp Matth.20.17 et suiv. ; Marc.10.32 et suiv. ; Jean.13.19. Marc introduit cette troisième annonce par un préambule remarquable : Jésus les devance sur le chemin ; ils suivent, étonnés et effrayés. Cette peinture rappelle l'expression : *il affermit sa face* (Luc.9.51), ainsi que les paroles des disciples et de Thomas (Jean.11.8,16). Quel accord de fond sous ces formes diverses ! — Le terme παραλαβών, *ayant pris à lui*, indique un moment où Jésus s'isola avec ses apôtres, et durant lequel eurent lieu cet entretien, puis sans doute la demande des fils de Zébédée et les discours qui suivirent dans les deux autres synoptiques. Cette circonstance cadre on ne peut mieux avec le récit que fait Jean de la retraite de Jésus à Ephraïm à cette même époque, immédiatement avant son entrée à Jérusalem (Jean.11.54). — En général, Luc ne cite pas les prophéties ; il le fait ici

une fois pour toutes et comme en bloc. Cette parole dans sa bouche montre avec quelle clarté il avait reconnu dans les prophéties de l'A. T. la figure du Messie et en particulier celle du Messie souffrant ; comp. Ps.23. ; Es.53. ; Zach.11 ; 12.10. — Le datif τῷ υἱῷ peut dépendre de γεγραμμένα : « écrites pour le Fils de l'homme, » comme sa feuille de route ; ou de τελεθῆσεται : « seront accomplies à l'égard du Fils de l'homme, » en sa personne. La première construction est plus naturelle. La forme du futur passif qu'emploie Luc indique l'abandon passif à la souffrance, plus énergiquement que les futurs actifs de Matthieu et de Marc. Le genre de mort n'est pas indiqué dans Luc et Marc aussi positivement que dans Matthieu (σταυρῶσαι). Néanmoins les détails, dans cette troisième annonce, sont plus précis et plus dramatiques que dans les précédentes ; ce qu'il n'est nullement nécessaire d'expliquer, comme le fait *Reuss*, par l'influence des faits accomplis sur la forme du récit. *Weiss* insiste sur le fait que Luc mentionne ici les moqueries et la flagellation (dont il ne parle pas dans le récit de la Passion) pour prouver qu'il copie Marc. Mais dans ce cas pourquoi omettrait-il le παραδίδόναι, l'acte par lequel Jésus sera livré aux grands sacrificateurs et aux scribes, acte qu'il racontera lui-même plus tard aussi bien que Marc ? Et la forme de tout le discours est si différente !

Verset 34. L'effet :

**18.34 Et ils ne comprirent rien à cela ; c'était pour eux une chose cachée, et ils ne saisissaient point ce qui leur était dit.**

Voir à 9.45. Cette répétition de la même idée et cette double expression pour l'énoncer ici même montrent combien les apôtres se sont étonnés plus tard de cette inintelligence persistante. — Le terme τὸ ῥῆμα désigne le fait de la mort, comme annoncé. « Pour tout ce qui est contraire au cœur naturel, comme le dit *Riggenbach*, il se produit dans l'homme un aveuglement. » — Matthieu et Marc racontent ici la demande des fils de Zébédée et ce qui a suivi. Si Luc était aussi ennemi des Douze qu'on le prétend et s'il employait les synoptiques, comment aurait-il omis ce trait ? *Volkmar*



(*die Evang.*, p. 501) a trouvé la solution : Luc veut bien se garder de heurter le parti judéo-chrétien qu'il désire gagner au paulinisme. Ainsi : rusé quand il parle, plus rusé quand il se tait, voilà Luc pour cette critique !

## 7. La guérison de Bartimée. (18.35-43)

Le récit très précis de Jean sert à compléter la narration synoptique. Le séjour de Jésus en Pérée s'était subitement terminé par l'appel de Jésus à Béthanie, auprès de Lazare (Jean.11). De Béthanie il se rendit à Ephraïm, du côté de la Samarie, où il se tint à l'écart, seul avec ses disciples (Jean.11.54). Ce fut, comme nous venons de le voir, à ce moment qu'eut lieu la troisième annonce de sa Passion. A l'approche de la fête de Pâques, descendant la vallée du Jourdain, il rejoignit à Jéricho les caravanes galiléennes qui arrivaient par la Pérée. Il avait résolu cette fois d'entrer à Jérusalem avec la plus grande publicité et de se présenter au peuple et au Sanhédrin en sa qualité de roi. C'était *son heure*, l'heure de sa manifestation, attendue dès longtemps par Marie (Jean.2.4), et que ses frères avaient prétendu lui faire anticiper (Jean.7.6-8). Nous avons déjà constaté (v. 15) la considération dont Jésus jouissait à cette époque. Le récit suivant en est une nouvelle preuve. Il retrace la situation (v. 35-39), la guérison (v. 40-42) et l'effet produit (v. 43).

Versets 35 à 39. La situation :

**18.35 Et il arriva que, comme il approchait de Jéricho, un aveugle était assis près du chemin, demandant l'aumône<sup>a</sup>. 18.36 Et ayant entendu la foule qui passait, il s'informa de ce que c'était. 37 Et on lui annonça que c'était Jésus le Nazarien<sup>b</sup> qui passait. 38 Et il s'écria disant : Jésus, fils de David, aie pitié de moi. 39 Et ceux qui précédaient le reprenaient**

<sup>a</sup>N B D L lisent *επαίτων* au lieu de *προσαιτων* (qui est tiré de Marc).

<sup>b</sup>D Or. : *ναζαρηνος* au lieu de *ναζωραιος*.

**afin qu'il se tût<sup>a</sup> ; mais lui criait encore plus fort : Fils de David, aie pitié de moi.**

La ville de Jéricho (ce nom signifie ville des parfums) devait être à cette saison dans toute sa beauté. C'était, comme on l'a appelée, l'Eden de la Palestine (*Edersheim* : Un bosquet de palmiers, de rosés et d'arbres à baume). Elle était située à une demi-lieue au nord-ouest du misérable hameau actuel qui porte encore ce nom. — A remarquer la construction hébraïque du v. 35, qui ne se trouve ni dans Matthieu ni dans Marc ; ce serait donc Luc qui l'aurait introduite, s'il n'avait pas sa source propre ! — Le mot ἐγγίξειν, *approcher*, ne laisse aucun doute sur l'endroit où eut lieu le miracle. C'était *avant* d'entrer dans la ville. D'après Marc et Matthieu, ce fut en sortant de la ville. De plus, Matthieu parle de deux aveugles et non pas d'un seul. Quant à ce second point, la cécité est un cas si fréquent en Palestine, que la présence d'un second aveugle n'a rien d'improbable. Il faudrait seulement admettre que la guérison du second n'avait rien eu de remarquable, tandis que celle de l'autre aurait été rendue plus frappante par certains traits particuliers conservés dans les récits de Luc et de Marc. Quant à la différence des lieux, *Morison* pense que la demande des deux aveugles a eu lieu à l'entrée de la ville, mais que Jésus a traversé la ville sans y donner suite et que ce n'est qu'après la sortie qu'il y a répondu ; Luc aurait raconté le fait au point de vue du commencement, Marc et Matthieu au point de vue de la fin de cet épisode. Ou bien on fait remarquer (*Beweis des Glaubens*, 1870, VI et VII) que d'après Josèphe et Eusèbe, il y avait deux Jérichos, l'ancienne et la nouvelle ville, et que la guérison pouvait avoir eu lieu à la sortie de la première et à l'entrée de la seconde. *Keil* pense que Luc a placé la guérison du plus remarquable des deux aveugles avant l'arrivée chez Zachée, afin de ne pas interrompre plus tard le récit de son séjour chez ce péager et du départ de sa maison. *Bleek*, *Holtzmann* et *Weiss* pensent aussi que c'est intentionnellement que Luc a déplacé le fait,

---

<sup>a</sup>B D L P X lisent σιγηση au lieu de σιωπηση, qui est tiré de Marc.

afin d'avoir à sa disposition la présence de la grande foule de peuple qui jouait un rôle dans son tableau. Mais ce trait n'était pas plus essentiel au tableau de Luc qu'à celui du Marc ; et pourquoi la foule ne se serait-elle pas retrouvée auprès de lui, après la nuit passée chez Zachée ? Si l'on rejette toutes les conciliations indiquées, il faut reconnaître que le récit de Marc mérite de tous points la préférence, soit à cause de son origine probable (la narration de Pierre), soit en raison des minutieux détails qui le distinguent. Ainsi, dès l'abord, il indique le nom de l'aveugle :  *fils de Timée* , et le désigne comme un personnage connu :  *Bartimée, l'aveugle* . Un croit entendre la chronique du lieu. — L'allocution de  *fils de David*  caractérise Jésus comme l'héritier du trône israélite ; c'est un hommage messianique non déguisé. Ce trait suffirait pour montrer l'état des esprits à ce moment. La réprimande qu'adressent à l'aveugle les membres du cortège (v. 39), ne porte point sur l'emploi de ce titre. Il leur semble bien plutôt qu'il y a de la présomption, de la part d'un mendiant, à arrêter ainsi au passage un si haut personnage. La leçon du T. R.  *σιωπήσῃ, qu'il fit silence* , est probablement tirée des parallèles. Il faut lire avec les alex.  *σιγήσῃ, qu'il gardât le silence*  ; c'est un terme plus rarement employé.

Versets 40 à 42. Le miracle :

**18.40 Et Jésus, s'étant arrêté, ordonna qu'on le lui amenât; et lorsqu'il se fut approché, il l'interrogea 41 disant<sup>a</sup> : Que veux-tu que je te fasse? Et il dit : Seigneur, que je recouvre la vue. 42 Et Jésus lui dit : Recouvre la vue, ta foi t'a sauvé.**

Rien de plus naturel que le changement subit qui s'opère dans la conduite de la multitude, aussitôt qu'elle remarque la disposition favorable de Jésus ; c'est là un trait bien authentique conservé par Marc. A remarquer aussi tous les détails de son récit, v. 49. — Avec une majesté vraiment royale, Jésus semble ouvrir au mendiant les trésors du pouvoir divin : « Que veux-tu que je te fasse ? » Il lui donne, si l'on peut dire ainsi, carte

<sup>a</sup> N B D L omettent  *λεγών (disant)* .

blanche. Ce n'est pas un homme qui ne dispose que de simples moyens psychiques toujours bien problématiques, qui pourrait répondre de cette manière. L'aveugle avait entendu parler des nombreuses guérisons opérées par Jésus, et sans doute aussi de la résurrection de Lazare qui avait eu lieu à quelques lieues de distance. De là la foi qui s'exprime si simplement dans sa réponse. — En répondant à la demande de l'aveugle, v. 42, Jésus dit : *ta foi, non : ma puissance*, pour lui faire sentir le prix de cet acte moral, et cela certainement en vue du miracle spirituel, plus important encore, qu'il reste à opérer chez lui.

**18.43 Et aussitôt il recouvra la vue et il le suivait glorifiant Dieu ; et tout le peuple, à cette vue, se mit à louer Dieu.**

Jésus permet à Bartimée de donner essor à sa reconnaissance, et à la foule d'exprimer hautement son admiration et sa joie. Le temps des ménagements est passé. Ces sentiments auxquels se livre la multitude sont le souffle avant-coureur de la Pentecôte anticipée qui s'appelle le jour des Rameaux. Δοξάζειν, *glorifier*, se rapporte plutôt à la puissance, ὁ αἶνος, *la louange*, à la bonté de Dieu (2.20).

La supériorité incontestable du récit de Marc force *Bleek* à renoncer ici, au moins en partie, à son insoutenable procédé par lequel il fait de Marc le compilateur des deux autres. Il reconnaît que, tout en usant du récit des deux autres. Marc doit avoir eu, dans ce cas, une source propre et indépendante. C'est bien : mais cette source ne contenait-elle que ce seul et unique récit ? — Quant à ceux qui font de Marc ou du Proto-Marc la source des deux autres, il leur est difficile d'expliquer comment ceux-ci ont pu ôter ainsi, comme à plaisir, au récit primitif son caractère dramatique. Et puis, que signifie cette explication de la transposition du miracle chez Luc, empruntée à *Bleek* par *Keil, Holtzmann*. etc. : que c'est l'histoire suivante de Zachée qui a engagé Luc à placer la guérison *avant* Jéricho ! Le récit de Zachée ne suppose aucunement que la guérison de l'aveugle ait précédé. *Volkmar*,

qui fait dériver Luc de Marc, et Matthieu des deux, prétend que Marc a voulu faire de l'aveugle le type des païens qui recherchent le Sauveur (de là le nom de Bar-Timée. Timée provenant selon lui de *Thima, l'impur*), et des membres du cortège qui veulent lui imposer silence, les représentants des judéo-chrétiens qui interdisaient aux païens l'accès au Messie d'Israël. Si Luc omet le nom de Bartimée., c'est parce qu'il est choqué de voir les païens désignés comme des êtres impurs ! S'il place le miracle *avant* Jéricho, c'est qu'il distingue la guérison de *l'homme* de celle de son *paganisme*, qui sera placée *après*, et cela dans le *salut* accordé à Zachée. Zachée, *le pur*, est le contrepied de Timée, *l'impur* (*die Evang.* p. 502-505)<sup>a</sup>. Voilà le jeu de *cache-cache* que les évangélistes ont joué, au moyen de la personne de Jésus ! On nous dispensera de citer d'autres preuves de la sagacité de cet interprète.

## 8. Jésus chez Zachée. (19.1-10)

Jésus s'était sans doute demandé, avant d'entrer dans la ville de Jéricho, où il passerait la nuit. Comme d'ordinaire, il attendait son abri de la sollicitude paternelle ; et le récit suivant nous montre qu'elle ne fit pas défaut. Luc raconte :

1. la rencontre de Jésus et de Zachée (1-5) ;
2. la réception de Zachée (6-8) ;
3. la déclaration de Jésus (9-10).

1<sup>o</sup> v. 1-5. La rencontre :

---

<sup>a</sup>On pourrait penser que nous persiflons. Voici les termes : « Le mendiant aveugle de Marc est scindé par Luc en deux moitiés : *a*) l'aveugle, comme tel, qu'il place avant Jéricho ; *b*) l'élément, païen dans l'aveugle, qui est placé après Jéricho (en Zachée). »

**19.1 Et après être entré, il traversait Jéricho. 2 Et voici un homme appelé Zachée, qui était chef des péagers et qui était<sup>a</sup> riche, 3 cherchait à voir qui était Jésus, et il ne le pouvait à cause du peuple, parce qu'il était de petite taille. 4 Et ayant couru en avant<sup>b</sup> au-devant<sup>c</sup> [du cortège], il monta sur un sycomore afin de le voir<sup>d</sup>, parce qu'il devait passer par là<sup>e</sup>. 5 Et lorsque Jésus arriva à cet endroit, levant les yeux, il lui dit<sup>f</sup> : Zachée, hâte-toi de descendre ; car il faut que je loge aujourd'hui dans ta maison.**

Ce récit manque dans Marc et Matthieu. Il y a là chez eux une lacune, car Jésus s'arrêta certainement au moins une nuit à Jéricho. La source de Luc était donc non seulement indépendante des deux autres synoptiques, mais plus complète. Elle était d'origine araméenne, comme le prouvent les *καί* accumulés, la forme paratactique, ainsi que l'expression *ὄνόματι καλούμενος*, v. 1-2. Comp. 1.61. — Le nom *Zachée*, de *זכאי*, être pur, prouve, quoiqu'en dise *Reuss*, l'origine juive de cet homme. — Il devait y avoir à Jéricho un bureau de péage principal, tant à cause de l'exportation du baume qui croissait dans cet oasis et qui se vendait dans tous les pays du monde, qu'en raison du transit considérable qui avait lieu sur cette route, par laquelle on allait de Pérée en Judée et en Egypte. Zachée était à la tête de ce bureau. La personne de Jésus l'intéressait particulièrement, sans doute parce qu'il avait entendu parler de la bienveillance que ce prophète témoignait aux gens de sa classe. *Bleek*, *Weiss* prétendent que le *τίς ἐστί* (v. 3) signifie : *lequel* c'était, dans cette multitude qui passait ; mais s'il voulait savoir *lequel* c'était, ce ne pouvait être en tout cas que pour savoir *quel* il était, c'est-à-dire se faire une idée de sa personne. Ce second sens seul est admissible. Après avoir accompagné un moment le cortège sans atteindre

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit *καὶ οὗτον ἦν* ; B K H : *καὶ οὗτος* ; N L : *καὶ ἦν*.

<sup>b</sup>T. R. avec N A B et 8 Mjj. lisent, *προδραμῶν* (*courant en avant*) ; E et 7 Mjj. : *προσδραμῶν* (*accourant*).

<sup>c</sup>N B L lisent *εἰς τὰ ἐμπροσθεν* au lieu de *ἐμπροσθεν*.

<sup>d</sup>N lit *τοῦ ἰδεῖν*, au lieu de *ἵνα ἰδῆ*.

<sup>e</sup>T. R. avec A seul lit *δι' ἐκεῖνες* ; les autres : *ἐκεῖνες*.

<sup>f</sup>N B L Syr<sup>cur</sup> : *ἀναβλεψας ὁ Ἰησοῦς εἶπε* ; T. R. avec A et 15 Mjj. ajoute entre les mots *ὁ Ἰησοῦς* et *εἶπε* : *εἶδεν αὐτὸν καὶ* (*le vit et*).

son but, il le devance. — Le sycomore est un arbre aux branches basses et parallèles au sol, par conséquent d'une ascension facile. Ἐκείνης à sous-entendre διὰ (chez les alex.) et ὁδοῦ (chez tous, v. 19). Jésus fut-il rendu attentif à sa présence sur l'arbre par les regards du peuple qui se portèrent sur lui ? Ou regardait-il en haut par hasard ou par un avertissement intérieur ? La plus simple supposition est la première. Quant à la connaissance du nom de Zachée, plusieurs (*Olshausen, Hofmann*) admettent une révélation semblable à celle de [Jean.4.17-18](#). Cela n'est nullement nécessaire. Jésus peut avoir entendu prononcer le nom de Zachée autour de lui. — Il y a de l'aménité et même de la gaieté dans cette forme : *Descends promptement ; car il faut que je loge aujourd'hui chez toi*. Ce mot *il faut*, indique que Jésus vient de comprendre, par le désir empressé que cet homme éprouve de le voir, que c'est lui que son père lui a choisi pour hôte à Jéricho. Il reconnaît en même temps qu'il y a là une brebis perdue à retrouver. C'est le même sentiment incessant de sa mission que dans la rencontre avec la Samaritaine. Quel dévouement constant à l'œuvre divine et quelle indépendance souveraine de l'opinion humaine !

Versets 6 à 8. L'accueil :

**19.6 Et il descendit en hâte et le reçut plein de joie. 7 Et à cette vue tous<sup>a</sup> murmuraient, disant : Il est entré pour demeurer chez un homme plein de péchés. 8 Mais Zachée, se tenant là, dit au Seigneur : Voici, Seigneur, je donne la moitié<sup>b</sup> de mes biens aux pauvres ; et si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple.**

Jésus lui avait dit : *Hâte-toi*. En effet il y avait des préparatifs à faire. — Dans la foule, encore dominée par les préjugés pharisaïques, éclate alors un mécontentement général. Rien n'indique que les disciples soient aussi compris dans ces mots : « *tous murmuraient*. » L'expression σταθεὶς δέ, « *mais Zachée se tenant là* (devant le Seigneur, v. 8), » met en relation étroite

<sup>a</sup>T. R. avec K M Π lit πάντες ; tous les autres : πάντες.

<sup>b</sup>T. R. avec 11 Mjj. lit τα ημισυ ; A R Δ : τα ημισυ ; B L Q : τα ημισια.

le discours suivant du péager avec ces murmures populaires. Σταθείς indique, quoiqu'en dise Weiss, une pose ferme et digne (18.11, opposé à 18.13). C'est ainsi que se redresse un homme dont l'honneur est attaqué. Cette attitude semble dire : « Crois-le bien, je ne suis pas un homme indigne de la faveur que tu me fais. » Et ce sera là aussi sans doute l'intention des paroles que prononce Zachée. Presque tous les interprètes modernes y voient un vœu solennel qu'il prononce en vue de sa conduite à venir. Le mot ἰδοῦ, *voici*, indiquerait une résolution subite ; et les deux présents δίδωμι et ἀποδίδωμι, *je donne* et *je rends*, devraient être pris dans le sens de futurs : « Dès ce moment, en reconnaissance de la faveur qui m'est accordée, je donne et je rendrai. . . » Mais si le verbe « je donne » peut à la rigueur s'entendre ainsi, il me paraît qu'il n'en est pas de même du mot : « je rends. » Il n'est pas possible pour dire que, chaque fois qu'on aura fait tort, on rendra, de dire : je rends. Il n'est guères admissible non plus qu'un pécheur repentant et changé prévoie si sûrement de nouvelles infidélités. Ajoutons que ces paroles doivent avoir été prononcées par Zachée au moment de l'entrée de Jésus dans sa maison. Car il y a une relation étroite, indiquée par le δέ adversatif, entre le σταθείς εἶπε, *il se tint là et dit*, et les murmures universels dont parle le v. 7. Or, que Zachée fit un vœu pareil au terme et comme en souvenir de cette visite, cela se comprendrait, mais non qu'il ait commencé par là. Schleiermacher l'a bien senti, et c'est pourquoi il a proposé de placer le temps du séjour entre le v. 7 et le v. 8, et ce discours de Zachée au moment du départ. Mais le rapport antithétique évident entre les v. 7 et 8 ne permet rien de semblable. Je pense donc que les présents sont de vrais présents : « Voici ce que je fais, ce qui est ma manière de faire ordinaire. » Et il indique à Jésus, d'un côté, l'usage qu'il fait de ses gains, de l'autre, la manière dont il répare les torts qui peuvent lui échapper dans son administration. Ces paroles, en relation avec ce qui précède, signifient au fond : « Tu ne t'es pas mépris en m'acceptant pour hôte, tout péager que je suis ; et ce n'est pas un bien mal acquis que celui avec lequel je vais te recevoir à cette heure. » Le ἰδοῦ annonce aussi dans ce



sens une révélation inattendue, mais portant sur les secrets de sa conduite entièrement ignorés de ce public qui murmure. Par la moitié de ses biens, Zachée entend naturellement la moitié de ses revenus. Dans le cas d'un tort fait au prochain, la loi exigeait, quand la restitution était volontaire, un cinquième en sus de la somme soustraite (Lév.5.21, texte hébreu). Lorsque l'objet du vol avait été détruit et que la restitution était forcée, elle devait s'élever au quadruple (Ex.22.3,8, texte hébreu) ; et, si l'objet subsistait encore, au double seulement 21.37 (texte hébreu). Zachée appliquait, donc à la restitution volontaire qu'il pratiquait la règle fixée pour la restitution forcée et dans le cas le plus grave. Dans un métier comme le sien, il était facile de se laisser aller à commettre des injustices plus ou moins involontaires. Weiss objecte contre ce sens que de telles paroles seraient de la vanterie. Oui, si elles n'étaient pas la réponse à une calomnie. — Sur le mot συκαφαντεῖν, voir à 3.14. — Le mot ἡμίση du T. R. est une contraction de ἡμίσεα, mis pour ἡμίσεια ; cette dernière forme est la vraie leçon.

Versets 9 et 10. Déclaration de Jésus :

**19.9 Et Jésus dit à son égard : Aujourd'hui le salut a été accordé à cette maison, selon que celui-ci est<sup>a</sup> aussi enfant d'Abraham. 10 Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu.**

Jésus accepte cette apologie de Zachée, qui répond aux murmures de la foule ; et sans vouloir donner une valeur méritoire à ces restitutions et à ces aumônes extraordinaires, il déclare que Zachée est l'objet de la grâce divine aussi bien que peuvent l'être ceux qui l'accusent. Son entrée dans cette maison y apporte le salut. Il est bien évident que πρὸς αὐτόν, à lui, signifie ici : par rapport à lui ; car dans ce qui suit Jésus parle de lui à la troisième personne : Cette maison. . . , celui-ci. — Jésus, le salut vivant, reçu comme il l'est dans cette maison, y apporte par sa présence même ce bien céleste. Le καθότι, conformément à ce que, annonce la raison en vertu de laquelle Jésus affirme cela de Zachée et de sa maison. Malgré son état de

<sup>a</sup>N L R omettent εστιν (est).

péager et l'excommunication qui le frappe peut-être comme tel (non malgré sa qualité de païen, comme le pense *Reuss*), sa conduite en général (v. 8) et particulièrement son empressement à recevoir Jésus prouvent la réalité des sentiments théocratiques dont il est animé, le cœur réellement israélite qui bat chez lui. Le mot *enfant d'Abraham* n'est pris, ni exclusivement au sens spirituel, comme le pense *Reuss*, ni exclusivement au sens littéral ; il réunit les deux idées de la descendance physique et de la filiation morale du père des croyants. v. 10. Le γάρ, *car*, porte sur l'idée : *salut a été accordé*. — La parole qui clôt ce morceau est l'une de celles que Jésus a pu répéter en plus d'une occasion [Matth.18.11](#)).

Tout en constatant pour ce morceau une source araméenne. nous devons reconnaître avec *Holtzmann*. les traces du style propre de Luc (ἐχέινης, v. 4 ; διαγογγύζειν, v. 7 ; καθότι, v. 9). Nous sommes ainsi conduits à l'idée que Luc a traduit lui-même en grec ce récit tiré d'un document araméen.

## 9. La parabole des mines (19.11-28)

A mesure qu'on approchait de Jérusalem, l'effervescence allait croissant dans le cercle des disciples et même dans la foule qui les accompagnait. On se représentait comme imminent le grand drame messianique si longtemps attendu. Jésus, comme toujours, travaille à réprimer cet élan charnel. Ce n'est pas au-devant d'un triomphe que marchent les siens ; ce qui les attend, c'est un temps prolongé de travail. La fidélité qu'ils déploieront durant cette époque d'épreuve sera la mesure de la part de gloire et de puissance qui leur sera accordée quand viendra réellement le jour du

triomphe. Quant au peuple juif dans son ensemble, il sera, non glorifié, mais rejeté et détruit. Tel est le sens de l'enseignement suivant.

Verset 11. Le préambule :

**19.11 Et comme ils écoutaient ces choses, il dit, en ajoutant une parabole, parce qu'il était près de Jérusalem et qu'eux se figuraient que le règne de Dieu allait paraître immédiatement :**

Par ce préambule qui peut être soit tiré de la source de Luc, soit aussi composé par Luc lui-même, nous sommes exactement orientés sur la situation morale des disciples à ce moment-là, car la parabole montre bien que c'est d'eux surtout qu'il s'agit. L'annonce répétée de ses souffrances prochaines ne les avait point guéris de leurs rêves de gloire imminente. Le ἀὐτῶν ne désigne donc ni les murmurants du v. 7, ni le peuple de Jéricho, comme le pense *Reuss*, mais les auditeurs les plus rapprochés de Jésus, ses partisans les plus enthousiastes. Le ταῦτα, *ces choses*, s'applique à tous les entretiens que Jésus avait eus avec ceux qui l'entouraient, sous le toit de Zachée, en particulier à l'idée de son œuvre messianique si clairement, renfermée dans ces expressions du v. 10 : *Le Fils de l'homme... est venu... chercher et sauver*. « Le salut est donc tout proche, se disait-on ; voilà le Sauveur paru et agissant. » Et ce salut, on se le représentait naturellement sous les couleurs sous lesquelles il avait toujours été dépeint. — Le mot παραχρῆμα, *à l'instant, sur l'heure*, est en tête ; car c'est dans ce mot que se concentre l'idée contre laquelle est dirigée la parabole. La forme προσθεις εἶπε se trouve chez Polybe ; voir *Bleek* ad. h. 1. Le terme ἀναφαίνεσθαι, *apparaître*, convient à l'idée d'un grand spectacle attendu. — L'enseignement suivant comprend deux tableaux : 1° celui du départ du maître et de l'épreuve imposée aux serviteurs durant son absence (v. 12 à 14) ; 2° celui de son retour et du jugement auquel aboutit l'épreuve (v. 15 à 27).

1° Versets 12 à 14. L'épreuve :

**19.12 Il dit donc : Un homme de haute naissance s'en alla dans une**

**contrée éloignée pour recevoir la royauté et revenir. 19.13 Et ayant appelé dix de ses serviteurs, il leur donna dix mines et leur dit : Travaillez à les faire valoir jusqu'à ce que<sup>a</sup> je revienne. 14 Mais ses concitoyens le haïssaient, et ils envoyèrent après lui une députation pour dire : Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous.**

Un homme de haute naissance va demander au suzerain du pays qu'il habite la royauté sur ses concitoyens. Avant d'entreprendre ce voyage qui doit être long, — car le suzerain habite une contrée éloignée, — cet homme, préoccupé de l'administration future de l'Etat quand il sera de retour, décide de mettre à l'épreuve les serviteurs qui ont formé jusqu'ici sa maison dans sa position d'homme privé, afin de faire d'eux, quand il reviendra comme roi, ses employés. Pour connaître jusqu'à quel point il peut compter sur leur fidélité et sur leur capacité, il confie à chacun une somme d'argent à faire valoir en son absence. Pendant qu'il se livre à ces préparatifs, ses concitoyens, ses futurs sujets, protestent auprès du suzerain contre son élévation à la royauté. — Par le terme εὐγενής, *de haute naissance* (v. 12), Jésus fait allusion au titre de fils de David qui lui était généralement donné à ce moment-là (18.39; Matth.21.9), et peut-être même à sa dignité de Fils de Dieu. — Μακράν est adverbe, comme 15.13. Le grand éloignement renferme la notion d'une longue absence ; c'est la réponse au παραχρῆμα, *incontinent*, du v. 21. — Les traits du tableau suivant sont empruntés à la situation politique de la Terre-Sainte à cette époque. Josèphe raconte qu'à la suite de la mort d'Hérode-le-Grand, des faits analogues à celui qui est ici mentionné, eurent lieu plus d'une fois. Ainsi lorsque Archélaüs, après la mort de son père, se rendit à Rome pour obtenir sa succession, ou lorsque Antipas fit une démarche du même genre après la mort de son frère Philippe. Dans le premier cas, les Juifs firent à Rome une contre-démarche pour demander à l'empereur d'être plutôt annexés à l'empire romain. Assurément Jésus n'a pas voulu faire allusion à l'un de ces faits spécialement ; seulement il

---

<sup>a</sup>T. R. avec Γ et 10 Mjj. lit εως (*jusqu'à ce que*) ; les autres : εν ω (*tandis que*).

a emprunté à cette situation générale les couleurs de son tableau. — Le terme de βασιλεία, signifie ici, non royaume, mais *royauté*. Avant de régner visiblement sur Israël, Jésus doit recevoir dans le ciel la souveraineté de la main de son Père (Matth.28.18). — Les mots : *et revenir*, se rapportent à la Parousie et à l'établissement du règne extérieur de Christ, qui doit la suivre.

Verset 13. Les *dix serviteurs* représentent la totalité des croyants dont Jésus met ici-bas l'activité à l'épreuve (comp. les *dix vierges*, Matth.25.). — Une mine est une somme peu considérable, comme l'indique le terme ἐν ἑλασχύιστω, *peu de chose*, du v. 17. La mine gréco-romaine, probablement adoptée alors par les Juifs, valait environ 300 €. Voilà la somme que chaque serviteur doit chercher à faire valoir, en apparence pour augmenter la fortune de son maître, en réalité pour donner la mesure de sa fidélité. Cette mine représente la grâce du salut accordée à tous les croyants avec la mission de se l'approprier et de la répandre, en particulier par le moyen du témoignage évangélique. Avec la leçon ἕως, *jusqu'à ce que*, du T. R., le verbe ἔρχεσθαι, *venir*, désigne uniquement le moment du retour. Avec le ἐν ᾧ des alex., que les uns entendent dans le sens de « pendant quoi » (le παραματεύεσθαι des serviteurs), les autres dans celui de « pendant que, » le ἔρχεσθαι renferme le voyage, et non pas seulement l'arrivée.

Au v. 14 Jésus décrit, en empruntant une image aux circonstances du temps, le refus obstiné des Juifs de reconnaître sa dignité messianique, durant tout le temps qui séparera son départ de son retour.

2° Verset 15 à 27. Le jugement.

Versets 15 à 19. Les bons serviteurs :

**19.15 Et il arriva que lorsqu'il revint après avoir reçu la royauté, il fit appeler ces serviteurs auxquels il avait donné<sup>a</sup> l'argent, afin de**

<sup>a</sup> N B D L lisent δεδωκει, au lieu d'εδωκειν.

connaître<sup>a</sup> ce que chacun avait gagné<sup>b</sup>. 16 Et le premier parut disant : Seigneur, ta mine a produit de plus dix mines. 17 Et il lui dit : Courage<sup>c</sup>, bon serviteur ; puisque tu as été fidèle en peu de chose, reçois le pouvoir sur dix villes. 18 Et le second vint disant : Seigneur, ta mine a produit cinq mines. 19 Et il dit aussi à celui-ci : Et toi, sois établi sur cinq villes.

De l'élévation de leur maître à la souveraineté résulte pour les serviteurs une position toute nouvelle. Non seulement ils reçoivent de lui une manifestation de satisfaction proportionnée au succès de leur travail ; mais encore leur maître, agissant maintenant comme roi, leur assigne dans l'administration de l'Etat un poste dont l'importance répond au résultat de l'activité de chacun. Il en sera ainsi à la Parousie dans l'état de choses glorieux qu'inaugurera cet événement. L'humble travail accompli durant cette économie terrestre au service du Seigneur absent sera la mesure du pouvoir confié à chacun par le Seigneur présent. Les *dix*, les *cinq villes*, représentent des groupes d'êtres moraux que les croyants glorifiés auront pour mission d'élever à la hauteur de leur propre vie spirituelle. — La construction du v. 15 est hébraïque. — Le γνοῖ de la leçon alex. peut être une contraction soit de l'optatif γνοίη, soit du conjonctif γνώη, ici évidemment du second. — La forme τίς τί, dans le T. R., provient de la combinaison des deux questions : Lequel a gagné quelque chose ? et : qu'a-t-il gagné ? — En disant : *ta mine*, le serviteur rend hommage du succès qu'il a obtenu au don de son maître. C'est ce don qui à tout fait. Qu'eût-il gagné en effet sans cette somme à lui confiée ? L'appréciation du maître, v. 17, complétera celle du serviteur.

Verset 17. Le εὐγε, *courage*, du *Vaticanus*, paraît authentique ; dans Matthieu il y a le simple εὖ, *bien !* (25.21,23). Cette exclamation est pleine de promesses. — Il est bien évident que ces deux serviteurs ne sont que des

<sup>a</sup>N B D L lisent γνοι au lieu de γνω.

<sup>b</sup>N B D L Syr<sup>cur</sup> lisent τι διεπραγματευσαντο (*ce qu'ils avaient gagné*), au lieu de τις τι διαπραγματευσατο (*ce que chacun avait gagné*).

<sup>c</sup>B D lisent ευγε (*courage !*), au lieu de ευ (*bien !*).

exemples de plusieurs autres parmi les dix. Il en est de même du troisième.

Versets 20 à 24. Le mauvais serviteur :

**19.20 Et l'autre<sup>a</sup> vint, disant : Seigneur, voici ta mine que je tenais bien cachée dans un linge ; 21 car je te craignais parce que tu es un homme sévère ; tu prends ce que tu n'as pas mis et tu moissonnes ce que tu n'as pas semé. 22 Il<sup>b</sup> lui dit : Par ta bouche je te jugerai, mauvais serviteur. Tu savais que je suis un homme sévère, prenant ce que je n'ai pas mis et moissonnant ce que je n'ai pas semé. 23 Et pourquoi n'as-tu pas placé mon argent à la<sup>c</sup> banque ? Et en revenant je l'aurais retiré avec l'intérêt.**

Il faut évidemment lire avec les alex. ὁ ἕτερος, *l'autre*. Weiss pense que cette expression est un reste de la parabole primitive où il n'était parlé que de trois serviteurs (voir la parabole des talents dans Matthieu). Mais par le terme ἕτερος, le serviteur se trouve désigné, non d'après son rang de comparution, mais d'après sa dissemblance avec les autres ; c'est le représentant d'une nouvelle catégorie. De là l'emploi de cet adjectif ; comp. 1Cor.12.10. — Le terme ἀποκειμένη signifie : *déposée* avec soin et bien gardée (Col.1.5). Il avait eu bien soin de ne pas perdre cette somme, et par là il se croyait parfaitement en règle avec son maître ; car il pouvait rendre intact cet argent confié. — La raison alléguée v. 21 et 22 par ce serviteur n'est point un pur prétexte ; sa parole est trop rude pour n'être pas l'expression de son réel sentiment. Mais elle est difficile à comprendre, puisqu'enfin le maître avait *mis* et *semé* quelque chose dans sa relation avec lui aussi bien qu'il l'avait fait à l'égard des autres. Dans la parabole de Matthieu, il est plus aisé d'expliquer ces mots ; car le troisième serviteur, ayant moins reçu que les deux autres, pouvait avec une apparence de raison envisager ce qui lui a été confié comme rien, en comparaison de la somme que ceux-

<sup>a</sup>B D L R lisent ο (*le*) devant ετερος, qu'omet T. R. avec les autres.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 7 Mjj. lit δε (*mais* il lui dit, qu'omettent B et 7 Mjj.

<sup>c</sup>T. R. lit, την avec K seul.

ci avaient reçue. Mais cette explication ne convient pas dans la parabole de Luc où tous les serviteurs ont reçu la même somme. *Hofmann, Gæbel, Keil*, entendent : « Tu t'appropries le fruit du travail des autres sans les faire participer à ce qu'ils ont pu gagner en travaillant pour ton compte. » Mais ce n'est ni ce que disent les termes, ni ce qu'indique le contexte. Il en est de même du sens de *Meyer* : « Si par malheur j'avais perdu ta mine, tu te serais certainement dédommagé eu reprenant cette valeur sur mon avoir ; » ou bien aussi de celui de *Bleek, de Wette, Weiss* : « Tu réclames ce que tu n'as pas confié, en demandant non seulement la mine, mais encore ce qu'elle a produit. » Aucune de ces explications ne répondant au sens naturel des expressions, je pense qu'il faut envisager ces mots comme une formule proverbiale qui servait dans le langage ordinaire à désigner un maître exigeant à l'excès. En usant de cette formule reçue, le serviteur veut dire que s'il avait perdu cet argent par une malheureuse spéculation, le maître l'eût impitoyablement puni pour cette perte.

Verset 22. Le maître répond à cette accusation hardie par un argument *ad hominem*. « Plus j'étais à tes yeux un homme dur, plus tu devais chercher à me satisfaire, en usant pour cela d'un moyen qui ne risquait nullement de te compromettre. » Comme le remarque *Gæbel*, le maître ne veut pas dire par là qu'en confiant la mine au banquier, il eût fait tout son devoir ; mais enfin il eût agi d'une manière conséquente au jugement qu'il vient de porter sur le caractère de son maître, tandis que sa conduite prouve tout à la fois son indifférence pour les intérêts de celui-ci, et son inconsciente mauvaise foi. Cet homme représente, me paraît-il, un croyant qui n'a pas trouvé le salut en Jésus-Christ aussi brillant qu'il l'espérait ; un chrétien légal qui n'a pas savouré la grâce et ne connaît de l'Évangile que ses exigences morales, il lui semble que le Seigneur donne bien peu pour tout ce qu'il réclame. Avec ce sentiment-là, on fait le moins possible. On pense que Dieu doit être content si nous nous sommes abstenus de mal faire, et si par notre conduite et nos paroles nous n'avons pas vilipendé son Evan-



gile. Ainsi parlerait un Judas mécontent de n'avoir pas trouvé à la suite de Christ les avantages qu'il cherchait en compensation des sacrifices nombreux auxquels la foi l'avait obligé.

Verset 23. Il résulte de cette réponse de Jésus que le chrétien légal, auquel manque la douce expérience de la grâce, au lieu de se plonger dans l'indifférence, devrait logiquement être le plus anxieux des travailleurs. Craindre de mal agir n'est point un motif valable pour ne pas agir. D'ailleurs il existe des moyens d'action qui, plus ou moins fructueux sans doute, mettent à l'abri la responsabilité des serviteurs. Qu'entend Jésus parle *banquier*? Seraient-ce ces associations chrétiennes auxquelles chaque fidèle peut confier les ressources qu'il ne sait pas appliquer lui-même? Ou bien seraient-ce des personnes plus avancées et plus capables que lui, sous la direction desquelles il peut se placer pour travailler utilement au service de Christ (*Olshausen, Lange*)? Mais confier l'argent au banquier, ce n'est pas se mettre à travailler sous sa direction; et pourquoi Jésus parlerait-il dans ce cas d'un banquier, d'un être étranger à la maison du maître, plutôt que de quelqu'un des autres serviteurs? *Hofmann* pense à des chrétiens qui n'ont pas eux-mêmes le don d'enseigner et qui doivent dans ce cas fournir à d'autres mieux doués, mais encore étrangers à la foi, le moyen de devenir ce qu'eux-mêmes ne peuvent être. *Gæbel* voit dans cette remise de la somme au banquier le renoncement à la profession et à l'activité chrétienne, renoncement qui devient un devoir pour celui qui n'a pas le cœur dévoué aux intérêts du Seigneur; car par là il laisse du moins à d'autres la position qu'il occupe inutilement; comp. 14.28. Tout cela est peu naturel et n'a que bien peu de rapport avec l'image employée. N'est-il pas plus simple d'entendre par la banque le trésor divin et par l'acte de dépôt réclamé du serviteur un état de prière dans lequel le serviteur, qui se croit incapable d'agir lui-même pour la cause de Christ, peut au moins demander à Dieu de tirer de lui et de sa connaissance chrétienne le parti qu'il trouvera bon. La réponse de Jésus reviendrait donc à ceci: « Si tu ne pouvais

travailler toi-même, au moins tu aurais pu montrer ta fidélité en priant. »  
Comp. le rôle et le sens analogue du marchand [Matth.25.9](#). — Τράπεζα, la  
table des changeurs ([Matth.21.12](#); [Jean.2.15](#)). — Ἐπραξα, *exegissem* ([3.13](#)).

Versets 24 à 26. Le châtiment du serviteur infidèle :

**19.24 Et il dit à ceux qui étaient présents : Otez-lui la mine et donnez-la à celui qui a dix mines. — 25 Et ils lui dirent : Seigneur, il a dix mines. — 26 Car<sup>a</sup> je vous<sup>b</sup> déclare qu'à tout homme qui a, il sera donné ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui<sup>c</sup> sera ôté.**

Les παρεστῶτες sont les satellites armés, exécuteurs des ordres du souverain. L'économie de gloire se change pour un tel serviteur en une éternité de privation et de honte. Les forces saintes et les moyens d'action, dont il n'a pas su se servir, lui sont retirés et sont ajoutés à ceux du serviteur actif qui a fidèlement travaillé. Par exemple, cette peuplade païenne qu'aurait pu évangéliser ce jeune chrétien, resté ici-bas l'esclave de ses aises, est confiée, dans l'économie future, au missionnaire dévoué qui sur la terre aura usé ses forces au service de Jésus. « Ses serviteurs le serviront, » voilà la récompense de la fidélité ([Apoc.22.3](#)). — Dans l'expression : *A celui qui a dix marcs*, ce terme de dix marcs ne se rapporte pas à la somme confiée, mais à la somme acquise. Les âmes sauvées par le travail d'un serviteur fidèle appartiennent sans doute avant tout à Christ, mais aussi, en un certain sens, à celui qui les lui a acquises. Elles deviennent *sa joie et sa couronne* ([1Thess.2.19](#)); *sa gloire et sa joie* (v. 20; [Philip.4.1](#)). La mine ajoutée à l'avoir de ce serviteur représente un nouveau champ dans lequel il pourra déployer son activité et par conséquent ainsi acquérir de nouveaux bijoux qui enrichiront encore sa couronne.

L'interruption v. 25 est semblable à celle de [Pierre.12.41](#) ; et la réponse v. 26, analogue à celle de [Jésus.12.42](#). Le roi continue à parler, en apparence sans

---

<sup>a</sup>ℵ B L omettent γαρ (*car*).

<sup>b</sup>ℵ omet υμιν (*vous*).

<sup>c</sup>ℵ B L omettent les mots απ αυτου (*de lui*).

tenir compte de l'observation de ses gens, mais en y répondant réellement par l'axiome du v. 26.

Verset 26. Il y a une loi en vertu de laquelle les fruits du travail passé accroissent l'intensité du travail futur. Car chaque grâce que l'on s'est activement appropriée et dont on s'est fait un moyen d'action, accroît notre réceptivité pour des grâces supérieures, tandis que toute grâce reçue, mais non employée, est retirée, ce qui entraîne une déperdition dans la faculté d'en recevoir de nouvelles. De cette loi de la vie morale, il résulte que peu à peu toutes les grâces doivent se concentrer sur les ouvriers fidèles et être retirées aux serviteurs négligents. 8.18 Jésus disait : *ce qu'il croit avoir* ; ici il dit : *ce qu'il a*. Les deux expressions sont, vraies. On *a* une grâce qui vous est accordée ; mais, si on ne se l'assimile pas activement, on ne la possède pas réellement ; on *croit* l'avoir.

Verset 27. Le jugement des ennemis :

**19.27 Quant à mes ennemis, ces<sup>a</sup> gens qui n'ont pas voulu de moi pour régner sur eux, amenez-les ici et égorgez-les<sup>b</sup> devant moi.**

Le τούτους des alex., qui est sans doute la vraie leçon, désigne ces ennemis comme présents dans la pensée de celui qui parle et de ceux qui écourent (*Weiss*). — Le terme κατασφάζειν, *égorger*, réunit en une seule intuition la destruction temporelle et, la condamnation éternelle. Sans doute le premier de ces jugements a eu lieu longtemps avant la Parousie ; mais la ruine de Jérusalem est souvent présentée comme le premier acte de la Parousie elle-même (*Math.10.23*) ; puis il reste toujours une différence entre la parabole et la réalité.

Cette parabole de Luc a de grands rapports avec celle des *talents*, dans le premier évangile : Des deux parts un maître qui s'absente, qui durant

---

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. It. Syr. et Syr<sup>cur</sup> lit : εκεινους ; (*ceux-là*) ; N B et 4 Mjj. : τουτους (*ceux-ci*).

<sup>b</sup>N B et 3 Mjj. Syr. et Syr<sup>cur</sup> lisent ici αυτους qu'omet T. R. avec A D et 12 Mjj. It.

ce temps met à l'épreuve la fidélité de ses serviteurs en leur confiant de l'argent à faire valoir, et qui à son retour constate la fidélité des uns et l'infidélité des autres. Mais à côté de ces traits communs, il y a aussi de grandes différences :

1. Le maître dans Luc est un riche particulier qui va recevoir d'un suzerain éloigné la couronne royale, tandis que le maître chez Matthieu est et reste un homme privé.
2. Le maître dans Matthieu partage entre ses serviteurs *tout* son bien, — de là la grandeur des sommes, — tandis que chez Luc il ne leur livre qu'une petite partie de son avoir.
3. Cette différence tient à ce que chacun se propose un but différent. L'un, celui dont parle Matthieu, veut simplement faire valoir son argent et augmenter sa fortune ; celui dont parle Luc, a pour but d'éprouver la fidélité et la capacité de ses serviteurs afin de leur assigner dans son futur royaume des postes proportionnés aux résultats de leur travail.
4. Les modes d'épreuve et les résultats diffèrent. Dans Luc. même somme confiée à tous les serviteurs, mais résultats tout à fait divers ; dans Matthieu les sommes confiées diffèrent, et les résultats sont proportionnés aux sommes confiées.
5. Le serviteur infidèle dans Matthieu reçoit un châtement sévère, tandis que chez Luc il est tout simplement privé de l'argent confié et de tout poste dans l'administration du royaume.
6. Il n'est pas question dans la parabole de Matthieu des ennemis qui travaillent contre le maître et qu'il châtie.

Toutes ces différences particulières sont en rapport avec l'idée dominante de chacun des deux tableaux. Chez Matthieu, cette idée est que les serviteurs moins doués ne doivent pas s'irriter ou se décourager à la vue de frères plus richement dotés spirituellement. L'activité de chacun sera

appréciée d'après la mesure des dons spirituels qui lui avaient été départis. Chez Luc, l'idée est que l'économie de gloire ne peut venir qu'à la suite d'une économie d'épreuve, parce que chaque croyant doit déterminer lui-même la part qu'il aura à la royauté du Seigneur par la manière dont il aura fait fructifier la grâce du salut qui lui avait été accordée. Aussi tandis que les *talents*, dans Matthieu, représentent les dons spirituels dont la grandeur diffère selon la capacité naturelle de chacun, les *mines*, chez Luc, représentent le salut lui-même avec la mission de le propager, grâce et tâche qui en un certain sens sont les mêmes pour tous.

Il y a des opinions fort diverses sur le rapport entre ces deux paraboles. D'après la plupart, à la base de toutes les deux, il y en a primitivement une seule ; seulement, d'après les uns, la parabole primitive aurait été conservée plus exactement par Luc ; ainsi *Calvin, Olshausen, Holtzmann*. Ce dernier estime que l'auteur de notre Matthieu canonique, en éloignant du tableau de Luc tous les traits relatifs aux sujets rebelles, a réussi par là à donner au tableau la belle harmonie qu'il présente chez lui. D'après d'autres (*Strauss, Meyer, Bleek, Ewald, Weiss, Reuss*), au contraire, la parabole primitive aurait été conservée exactement par Matthieu d'après les Logia, et Luc l'aurait modifiée pour l'approprier à la situation indiquée par lui (v. 11) ou parce qu'il l'a fondue avec une autre (celle des vignes, d'après *Strauss*) dont l'idée dominante était l'opposition du peuple juif aux prétentions messianiques de Jésus (*Meyer, Ewald, Bleek, Weiss*). — Il est difficile d'admettre avec *Holtzmann* que la forme plus simple de Matthieu soit provenue du tableau de Luc, composé d'éléments plus divers ; d'autre part, il faut bien reconnaître avec lui, contre *Weiss* que l'originalité de la forme de Luc est garantie par l'allusion aux circonstances politiques de l'époque des Hérodes. Ces faits ne permettent pas d'admettre que l'une des deux formes soit un remaniement de l'autre. Cette supposition est d'ailleurs exclue par la différence fondamentale entre les deux idées inspiratrices de l'une et de l'autre et par toutes les différences secon-

daires qui en découlent et à l'égard desquelles nous avons cité le jugement de *Beyschlag* (I, p. 59 et 60). Il ne reste donc qu'à admettre, avec *Schleiermacher*, *Keil*, *Gæbel*, que Jésus a réellement prononcé deux paraboles destinées à illustrer deux pensées différentes au moyen d'images tirées du rapport entre un maître et ses serviteurs. Dans l'une des deux, celle de Luc, dans laquelle il se représentait lui-même comme le souverain du futur royaume messianique, il a tout naturellement introduit, à côté de la relation avec ses serviteurs, les allusions au peuple rebelle. Un seul trait, le dialogue entre le maître et le serviteur infidèle, presque identique dans les deux tableaux, pourrait bien avoir été importé de l'une dans l'autre, et, dans ce cas, évidemment de celle de Matthieu (où ce trait est essentiel à l'idée) dans celle de Luc.

Verset 28. Conclusion historique.

### 19.28 Et ayant dit cela, il marchait devant [eux] montant à Jérusalem.

Ce verset est à la fois la conclusion du récit de voyage commencé 9.51, et la transition au morceau suivant, l'arrivée à Jérusalem. Il n'a de sens qu'autant que toute la partie précédente a été, comme nous l'avons comprise, le récit d'un voyage suivi, qui arrive maintenant à son terme. Le mot ἔμπροσθεν a été compris par plusieurs, depuis *Erasme* et *Weizsäcker*, dans le sens de *en avant* : « Il continuait sa route avançant vers Jérusalem. » *Hofmann* allègue *Cyrop.* IV, 2, 23, mais pas un seul exemple tiré du N. T. ou des LXX. Ce sens est d'ailleurs assez oiseux. Pour exprimer cette idée, ἐπορεύεστο ἀναβαίνων eût pleinement suffi. Il faut donc prendre ἔμπροσθεν dans le sens où nous le trouvons au v. 4 et [Jean.1.15,27](#); [3.28](#); [10.4](#) : « Il marchait devant ou en tête de ses disciples. » Il y a là un souvenir traditionnel qui se retrouve sous une forme plus accentuée encore [Marc.10.32](#) : « Et il les précédait (ἦν προάγων αὐτούς) et ils s'étonnaient tout en le suivant et ils étaient pleins de crainte. » Comp. aussi [Jean.11.8](#) et surtout [Jean.11.16](#) où Thomas dit : « Montons aussi pour mourir avec lui. » — Les expressions de notre verset rappellent 9.51 : « Et lui, il affermit sa face pour se rendre à

Jérusalem. » La distance de Jéricho à Jérusalem est de sept lieues environ. — Jésus a maintenant parcouru les contrées de la Galilée méridionale et de plus la Pérée. Ainsi a été complété son travail. L'enthousiasme de ses adhérents Galiléens est à son comble ; la rupture avec le parti dominant est consommée. Le laisser vivre pour le Sanhédrin, ce serait abdiquer. Son temps est venu. Monter à Jérusalem, c'est mourir ; Jésus le sait ; il obéit sans trembler à la volonté de son Père.

# **CINQUIÈME PARTIE :**

## **Le séjour à Jérusalem**

### **19.29 à 21.38**

Cette partie renferme trois faits principaux :

- I.** L'entrée de Jésus à Jérusalem (19.29 à 44) ;
- II.** Les jours de sa souveraineté messianique dans le temple (19.45 à 21.4) ;
- III.** L'annonce de la ruine de Jérusalem et du peuple juif (21.5 à 38).

Une relation existe entre ces trois faits, et elle est facile à saisir : Le premier est le suprême appel de Jésus à son peuple ; au second se rattache le refus décisif qu'Israël oppose à cet appel ; le troisième est comme le prononcé de la sentence, à la suite de ce refus.



## I.

### L'entrée de Jésus à Jérusalem.

(19.29-44)

D'après Luc et les deux autres synoptiques, Jésus semble avoir accompagné la caravane des pèlerins de Jéricho jusqu'à Jérusalem et fait son entrée dans la capitale le jour même de ce voyage. Jean est plus précis. Il nous apprend que Jésus s'arrêta à Béthanie, où un repas lui fut offert par les habitants du lieu (12.1-8). Le gros des pèlerins continua jusqu'à la capitale et y répandit le bruit de l'arrivée de Jésus à Béthanie. Ce fut cette circonstance qui le lendemain engagea une foule de visiteurs à venir dans ce hameau pour voir Jésus et aussi Lazare, que l'on disait avoir été ressuscité par lui (Jean.12.9-12). Ces détails rendent seuls parfaitement claire la scène du jour des Rameaux retracée dans nos quatre récits. Cette scène comprend

1. les préparatifs de l'entrée (v. 29 à 36) ;
2. la joie des disciples et de la foule en arrivant en vue de la ville sainte (v. 37 à 40) ;
3. les larmes de Jésus en ce même moment (v. 41 à 44).

#### 1. Les préparatifs de l'entrée.(19.28-36)

19.29 <sup>a</sup> Et il arriva, comme il approchait de Bethphagé et de Béthanie, vers la montagne appelée montagne des Oliviers, qu'il envoya deux de

---

<sup>a</sup>Marcion omettait tout le morceau v. 29-46.

ses<sup>a</sup> disciples en leur disant<sup>b</sup> : 30 Allez au bourg qui est vis-à-vis ; y étant entrés, vous trouverez un ânon sur lequel aucun homme n'est jamais monté<sup>c</sup> ; détachez-le et amenez-le moi. 31 Et si quelqu'un vous demande : Pourquoi le détachez-vous ? vous<sup>d</sup> direz ainsi : C'est que le Seigneur en a besoin.

Nous connaissons exactement la situation du hameau de *Béthanie*, nommé aujourd'hui *el-Azirieh*. Il est situé sur le versant oriental de la montagne des Oliviers, du côté opposé à Jérusalem, à quarante minutes de cette ville. Le nom de Béthanie peut signifier : « endroit de pauvreté » (*beth anijah*), ou ce endroit des dattes » (*beth chinné*), ou, comme le suppose *Caspari*<sup>e</sup>, « endroit des boutiques » (*beth chani*), parce que ce serait là qu'aurait commence l'espace de bazar établi autour de la ville pendant les fêtes. — *Bethphagé*, dont le nom signifie « endroit des figues, » ne nous est connue que par le Talmud, qui en parle fréquemment comme d'une localité située à l'est, des murs de Jérusalem et appartenant à la banlieue de la ville. « Bien que Bethphagé soit hors des murs, est-il dit (*Bab. Pesachim, Menachoth, Siphri*, etc.), comme elle est immédiatement appuyée à la montagne sainte, le pain qui y est préparé est saint<sup>f</sup>. » C'est tout ce que nous savons de cet endroit. Il résulte de là que Bethphagé était en tout cas plus rapprochée de Jérusalem que Béthanie. L'expression de Luc paraît impliquer le contraire. Elle n'est guère explicable que si l'on admet avec *Lightfoot, Renan, Caspari*, que le nom de Bethphagé désignait non pas un village, comme Béthanie, mais la banlieue tout entière du côté de la montagne des Oliviers, tout ce district étant envisagé comme consacré pour pouvoir servir, comme la ville sainte elle-même, à l'habitation des centaines de milliers de pèlerins qui affluaient pendant les fêtes. Dans ce cas Béthanie désignerait le premier

<sup>a</sup> N B L omettent αὐτοῦ (*ses*).

<sup>b</sup> N B D L lisent : λέγω, au lieu de εἶπω.

<sup>c</sup> B D L lisent ici καὶ (*et*).

<sup>d</sup> T. R. avec A et 12 Mjj. lisent ici αὐτῷ (*lui*) qu'omettent N B D et 3 Mjj.

<sup>e</sup> *Chronologisch-geographische Einleitung in dits Leben Jesu*, 1869. p. 163.

<sup>f</sup> *Caspari*, Ibid. p. 162.

endroit de ce district sacré. Si l'on ne croit pas pouvoir admettre cette explication, il faut voir dans Bethphagé le nom du bourg où Jésus fit chercher l'ânon, et envisager la mention de Béthanie comme une explication ajoutée en vue de lecteurs auxquels le nom de Bethphagé était encore inconnu. Dans tous les cas, il résulte du récit de Jean que l'envoi des disciples pour chercher l'ânon eut lieu entre Béthanie et Jérusalem ([Jean.12.12](#)). Chez Marc ([Marc.11.1](#)), la leçon est douteuse. Malgré la grande majorité des Mjj., il est possible que cet évangéliste n'ait parlé que de Béthanie ; le nom de Bethphagé serait une glose ajoutée d'après Matthieu et Luc. Que si on veut lire avec le T. R. : « Lorsqu'il approcha de Jérusalem, de Bethphagé et de Béthanie, » il faut admettre que Marc pose d'abord le point le plus éloigné qui est le but, et qu'il revient ensuite en arrière par degrés jusqu'à l'endroit où sont censés se trouver les arrivants au moment dont il est question. Chez [Matthieu.21.1](#), tout est simple et clair : « Quand ils approchèrent de Jérusalem et qu'ils arrivèrent à Bethphagé, il envoya. » — Le mot *ἐλαιῶν* ne peut être ici que nominatif singulier (*ἐλαιῶν*, *bois d'olivier*), comme [21.37](#); [Act.1.12](#) et dans Josèphe (*Antiq.* VII, 9, 2). Quand Luc l'emploie comme génitif pluriel (*ἐλαιῶν*), il met l'article (*τῶν*) ; comp. v. 37 ; [22.39](#).

L'envoi des deux disciples témoigne de l'intention réfléchie de Jésus de donner à cette scène une solennité particulière. Jusqu'alors il s'était soustrait aux hommages populaires ; mais une fois au moins il voulait être proclamé roi-Messie au milieu de son peuple (v. 40). C'était ici le moment de la manifestation impatiemment réclamée par ses frères ([Jean.7.3-4](#)). Ce devait être aussi un dernier appel adressé à la population de Jérusalem (v. 42). Cette manière d'agir n'avait plus rien de compromettant, pour son œuvre, car il savait bien que sa vie touchait à sa fin ([13.32-33](#)). Il laisse donc un libre cours à l'enthousiasme de la multitude ; il provoque même la manifestation qui va suivre, tout en donnant à celle-ci la forme la plus pacifique et la plus humble. — Pierre était sans doute l'un des deux disciples ; cela explique, les détails minutieux et pittoresques qui distinguent le récit de

Marc. Jean dit simplement que Jésus *trouva* l'ânon (Jean.12.14). C'est une expression sommaire qui résume le récit synoptique. En effet les mots suivants du récit de Jean : « ils se rappelèrent qu'ils *lui avaient fait* ces choses » (v. 16), font allusion à un « faire » des disciples non mentionné dans ce récit et qui ne peut être que celui qui leur est attribué dans la narration synoptique. — *Le bourg situé vis-à-vis*, d'après Weiss, serait Béthanie ; rien ne l'indique dans le texte. A moitié chemin entre Béthanie et Jérusalem, après que la route a tourné le pied de la montagne des Oliviers, se trouve un pli de terrain assez enfoncé dans le versant de la montagne et qui fait faire à la route un circuit de quelques minutes. Cette circonstance explique bien le κατέναντι, *en face de* On a découvert récemment près de cet endroit des fondements de maison et des restes de citerne qui supposent d'anciennes demeures dans cette localité maintenant inhabitée. — Ce trait : *sur lequel personne n'était jamais monté*, appartient au décorum de la situation. La destination particulièrement sainte d'un objet exige qu'il n'ait point servi à un usage profane (Nomb.19.2; Deut.21.3). Matthieu fait mention non seulement du poulain, mais aussi de l'ânesse. Accompagné de sa mère, l'animal non dressé devait marcher plus tranquillement. Que penser des critiques, tels que Strauss et Volkmar, qui prétendent que, d'après le texte de Matthieu, Jésus aurait monté les deux animaux *à la fois* !

Verset 31. Les derniers mots de ce verset supposent que Jésus était déjà connu de ces gens, mais nullement qu'il se fût d'avance arrangé avec eux. C'est un indice à ajouter à ceux qui témoignent des séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem. Ce trait démontre également le savoir prophétique de Jésus, qu'il ne faut point confondre avec la toute-science ; comp. 22.10,31-34; Jean.1.49; 4.17, etc. — D'après Marc, qui aime à peindre les détails, le poulain était attaché à une porte *dans un carrefour* (ἀμφοδος). C'était sans doute l'endroit où, de la grande route, se détachait le sentier qui conduisait à la maison des maîtres de l'ânon.

**19.32 Et s'en étant allés, les envoyés trouvèrent comme il leur avait**

**dit. 33 Et comme ils détachaient l'ânon, ses maîtres leur dirent : Pourquoi détachez-vous cet ânon ? 34 Eux dirent : Parce que<sup>a</sup> le Seigneur en a besoin. 35 Et ils l'amènèrent à Jésus ; et ayant mis leurs vêtements sur l'ânon, ils firent monter Jésus dessus. 36 Et comme il avançait, ils étendaient leurs vêtements sur le chemin.**

Les disciples entrent dans le sentiment de leur maître ; ils lui rendent hommage. Par ces vêtements (τὰ ἱμάτια, le vêtement de dessus) qu'ils consacrent à son usage, ils veulent exprimer la consécration de leur personne et de leur avoir ; il leur eût été facile de se procurer une couverture. — Luc et Marc, écrivant pour des lecteurs grecs, ne rappellent pas ici, comme Matthieu, la prophétie de Zacharie. Même indépendamment de la prophétie accomplie, Jésus disait hautement par toute cette scène : « Je suis roi ; » mais en même temps, par l'emploi de cette humble monture, il ajoutait : « Mais mon règne n'est pas de ce monde. »

## **2. L'entrée. (19.37-40)**

**19.37 Et comme déjà il approchait, vers la descente de la montagne des Oliviers toute la multitude des disciples, transportée de joie, se mit à louer Dieu à haute voix pour tous<sup>b</sup> les miracles qu'ils avaient vus, 38 disant : Béni soit le roi qui vient<sup>c</sup> au nom du Seigneur ! Paix dans le ciel, et gloire dans les lieux très hauts.**

Une fois monté sur l'ânon, Jésus devient le centre, visible à tous, du cortège, et la scène prend un caractère de plus en plus exceptionnel. C'est

<sup>a</sup>ℵ A B et 5 Mjj. Syr. lisent ici οτι (*parce que*), qu'omet T. R. avec R et 11 Mjj.

<sup>b</sup>B D lisent παντων au lieu de πασων.

<sup>c</sup>Entre ευλογητος et εν ονοματι T. R. avec A et 12 Mjj. lit les mots ο ερχομενος βασιλευς (*le roi qui vient*) ; ℵ H : ο βασιλευς (*le roi*) ; B Syr. : ο ερχομενος (*celui qui vient*).

comme si un souffle d'en-haut, précurseur de celui de la Pentecôte, s'était emparé de cette multitude. La vue de la ville et du temple, qui se découvre en cet endroit même dans toute sa beauté, contribue à l'explosion de joie et d'espérance qui se déclare si subitement. Tous les cœurs se rappellent en ce moment les miracles qui ont signalé la carrière de cet homme extraordinaire, miracles dont la vue journalière semblait avoir émoussé l'effet. Le récit de Jean fait comprendre que la résurrection de Lazare avait la première place dans cette admiration reconnaissante. Les mots *πρὸς τῆ κατὰβάσει vers la descente*, ne dépendent pas de *ἐγγίζοντος, s'approchant* : il y aurait l'accusatif ; c'est une seconde indication, parallèle à ce participe. Le régime sous-entendu de celui-ci est Jérusalem. Depuis le chemin on domine en cet endroit la terrasse du temple, élevée elle-même de cent quarante pieds au-dessus du fond de la vallée du Cédron. — Le *πάντων* que lisent le *Vaticanus* et le *Cantabrigiensis*, au lieu de *πάντων*, est une inadvertance.

Verset 38. Cette acclamation est tirée en partie de [Ps.118.26](#). Chacun connaissait ce cantique ; il faisait partie du Hallel que l'on chantait à la lin du repas pascal, ainsi qu'à la fête des Tabernacles. On s'était habitué à donner à l'expression : *Celui qui vient, au nom du Seigneur* (dans le psaume : chaque fidèle venu à la fête) une application messianique. Le terme de *roi*, s'il est authentique, est ajouté sous la vive impression de cette scène extraordinaire. Le *au nom de* ne dépend pas de *béni soit*, mais de *celui qui vient* : « le roi qui vient de la part de Dieu, comme son représentant. » *La paix dans le ciel* est celle qui résulte de la réconciliation que le Messie vient opérer entre Dieu et les hommes, et pour laquelle les anges glorifient Dieu autour de son trône. Il vaut mieux sous-entendre *est* que *soit* ; c'est une affirmation. Luc omet le terme *Hosanna*, que n'auraient pas compris ses lecteurs d'origine païenne.

Versets 39 et 40. Murmures des pharisiens :

**19.39 Et quelques-uns des pharisiens du milieu de la foule lui dirent :**

**Maître, reprends tes disciples. 40 Et répondant il leur<sup>a</sup> dit : Je vous dis que si ceux-ci se taisent, les pierres crieront<sup>b</sup>.**

Le trait rapporté v. 59 et 40 appartient à Luc seul et prouve qu'il possédait pour tout ce récit une source propre. Car cette source ne pouvait renfermer uniquement le petit trait suivant. — Les pharisiens s'étaient mêlés aux groupes afin d'épier ce qui se passait. Reconnaissant qu'ils n'ont plus l'autorité nécessaire pour imposer silence à la foule (Jean.12.19), ils recourent à Jésus lui-même pour le prier de faire la police dans son cortège. Ils sont révoltés de voir que, non content de se poser en prophète, il ose accepter publiquement un hommage messianique. Peut-être craignent-ils que cette scène ne soit envisagée comme un commencement de sédition par les Romains. La réponse de Jésus est d'une majesté terrifiante : « .Quand je ferais taire toutes ces bouches, vous entendriez ces mêmes acclamations partir de ces pierres qui couvrent le sol ; car il est impossible qu'une apparition comme celle-ci ne soit, une fois au moins, saluée ici-bas comme elle mérite de l'être. » — L'expression employée paraît avoir eu quelque chose de proverbial (Hab.2.11). *Stier* a appliqué ce terme : *les pierres*, aux murailles du temple et des maisons de Jérusalem qui, en s'écroulant quarante ans plus tard, rendirent hommage à la royauté de Jésus. Mais ce n'est ici qu'une supposition dont il ne faut pas chercher la réalisation dans les faits, puisque les hommes ont fait leur office. Le futur antérieur κεκράζονται, dans le T. R., est fréquemment employé chez les LXX, et, comme ici, sans avoir la signification spéciale qui y est attachée dans le grec classique. La forme du futur simple est plus rare chez eux ; c'est peut-être une raison de préférer la leçon alexandrine.

---

<sup>a</sup>ℵ B L omettent αυτοις (*leur*).

<sup>b</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. : κεκράζονται ; ℵ B L : κραζουσιν.

### 3. Les pleurs de Jésus (19.41-44)

19.41 Et comme il approchait, voyant la ville, il pleura sur elle<sup>a</sup>, disant : 42 Si toi aussi tu avais connu, du moins en ce jour qui t'est donné<sup>b</sup>, les choses qui vont à ta<sup>c</sup> paix ; mais maintenant elles ont été cachées à tes yeux, 43 parce que des jours viendront sur toi où tes ennemis construiront autour de toi<sup>d</sup> un rempart et t'enfermeront et te serreront de toutes parts, 44 et ils te jetteront sur le sol, toi et tes enfants au milieu de toi, et ils ne laisseront en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le temps auquel tu as été visitée.

Jésus est arrivé à l'endroit de la route d'où l'on découvre immédiatement en face de soi, de l'autre côté du Cédron, la terrasse du temple et la ville sainte ; elle est là sous ses yeux dans toute sa magnificence (ἰδὼν τὴν πόλιν). Quel jour pour elle, si le bandeau tombait de ses yeux ! Mais ce qui vient de se passer entre lui et les pharisiens présents a réveillé dans son cœur le sentiment de la résistance insurmontable à laquelle il va encore se heurter. Saisi et comme étreint par le contraste entre ce qui aurait pu être et ce qui sera, il ne peut contenir sa douleur. Ἔκλαυσεν, non ὄδακρυσεν, il s'agit, de pleurs, de sanglots qui coupent la voix, non de larmes : « Si toi aussi, comme cette foule d'humbles croyants qui forment en ce moment ce joyeux cortège. » Les deux mots καίγε et σοῦ, omis par les alex., ont une grande valeur. L'un signifie : *du moins* en ce jour, le dernier pour toi ; » l'autre : « celui que Dieu te donne encore pour ton salut et où se décide ton sort. » Tout le passé pourrait encore en ce seul jour se réparer. Jésus aurait-il pu s'exprimer de cette manière si c'eût été là sa première visite à Jérusalem ? Pouvait-il s'envisager comme définitivement rejeté par la po-

<sup>a</sup>T. R. avec E et 7 Mjj. : ἐπ αὐτῆς. ἢ A B et 7 Mjj. : ἐπ αὐτήν.

<sup>b</sup>Grande multiplicité de variantes : T. R. avec Mjj. postérieurs : εἰ ἐγνώσ και συ καιγε εν τη ημερα σου ταυτη τα προς ειρηνην σου. ἢ B L : εἰ ἐγνώσ εν τη ημερα ταυτη και συ... (*si tu avais reconnu toi aussi dans ce jour*).

<sup>c</sup>ἢ B L omettent σου (*ta*).

<sup>d</sup>ἢ C L : παρεμβαλουσιν au lieu de περιβαλουσιν.



pulation de cette ville, le jour où il en franchissait pour la première fois les portes ? Une telle parole confirme en plein la narration johannique des séjours à Jérusalem. — Dans cette expression : *les choses qui vont à ta paix*, Jésus pense à la fois au salut individuel des habitants et à la conservation de la ville. En se soumettant à la souveraineté de Jésus, Israël eût été préservé de l'esprit d'exaltation charnelle et de rébellion qui l'a conduit à sa perte. La *paix* est celle qui résulterait du salut obtenu ; non, comme le veut Meyer, le salut lui-même. — Par le  $\nu\tilde{\nu}$  *δέ*, *mais maintenant*, Jésus revient de ce salut possible qu'il a contemplé en esprit, à l'affreuse réalité. Le sujet de  $\epsilon\chi\rho\upsilon\beta\eta$ , *ont été cachées*, n'est point le fait indiqué par la phrase suivante : « Il viendra des jours... » Cette construction serait lourde et traînante. Ce sont « les choses qui vont à la paix. » Il y a dans le terme  $\epsilon\chi\rho\upsilon\beta\eta$  l'idée d'un décret divin qui s'exécute. Israël, disposé comme il l'était, ne devait pas croire et s'approprier le salut ; c'est ce qu'explique Rom.11.7-12.

Verset 43. Le  $\tilde{\omicron}\tau\iota$ , *parce que*, signifie que la catastrophe qui va se consommer, est la preuve de cet aveuglement dont Israël est frappé. L'effet démontrera la cause. — Au lieu des temps de délivrance et de gloire que devait amener la venue du Messie, Jésus voit approcher des jours dont la prévision remplit son âme d'une douleur amère (v. 43 et 44). La critique moderne s'accorde à déclarer que cette description de la ruine de Jérusalem renferme des traits trop précis pour n'avoir pas été écrite *ab eventu* ; et elle conclut de ce passage que notre évangile a été composé à la suite de la catastrophe. Mais c'est là refuser à Jésus tout savoir surnaturel et renvoyer dans le domaine du mythe ou de l'imposture tous les faits de l'histoire évangélique qui l'impliquent, par exemple, l'annonce du reniement, de Pierre, si bien attestée par les quatre évangiles. D'ailleurs, si comme on ne peut le nier, Jésus a prévu et prédit la ruine de Jérusalem, n'est-il pas naturel que tous les détails, connus de chacun, d'un tableau de siège, selon que cette opération se pratiquait alors, se soient présentés à sa pensée ? Nous savons combien Jésus aimait à individualiser chaque idée par les

traits de détail les plus concrets. Penserions-nous aujourd'hui à un siège imminent sans voir en esprit des tranchées et des batteries ? Il n'est pas nécessaire pour cela d'être prophète. Enfin il faut se rappeler que Jésus reproduit ici presque mot pour mot le passage d'[Esaïe.29.3](#) : Καὶ κυκλώσω ἐπὶ σὲ καὶ βαλῶ ἐπὶ σὲ χάρακα καὶ θήσω ἐπὶ σὲ πύργους — Χάραξ : une palissade de pieux, garnie de branchages et de terre et le plus souvent munie d'un fossé, derrière laquelle s'abritaient les assiégeants. Un pareil rempart fut en effet construit par Titus. Les Juifs le brûlèrent dans une sortie ; on le remplaça par un mur. — Dans les LXX, ἐδαφίζειν signifie : *briser contre le sol*. Mais dans le bon grec, il signifie : *abaisser au niveau du sol*. Ce dernier sens est celui qui convient ici ; car il s'applique et aux maisons nivelées et aux habitants égorgés. — Les τέκνα σου, les *enfants* de Jérusalem, désignent la population tout entière, et le καιρὸς ἐπισκοπῆς, le temps propice où le peuple reçoit la visite de son Dieu. C'est l'heure de le *trouver* ([Es.55.6](#)) ; mais cette heure touche à son terme. Comme Jésus a distinctement conscience de la grandeur de sa venue et de l'importance décisive du moment actuel pour Israël ! Et quel amour pour ce peuple sur lequel il pleure jusqu'aux sanglots, comme il avait, pleuré sur la tombe de son ami ! En même temps, quelle possession parfaite de lui-même au milieu de son plus glorieux triomphe ! Tandis que tout chante autour de lui, lui prévoit et pleure.

Ce récit est l'un des joyaux de notre évangile. Après ces détails saisissants, Luc ne mentionne pas même l'entrée dans la ville. Tout l'intérêt est pour lui dans les faits qui précèdent. [Marc.11.11](#) et [Matthieu.21.10](#) en agissent autrement. Ce dernier s'attache à peindre l'émotion dont la ville entière fut saisie, tandis que Marc décrit d'une manière remarquable les impressions profondes de Jésus dans la soirée de ce grand jour. Comment des récits aussi divers dans leurs traits de détail, proviendraient-ils d'une même source écrite ?

## II.

### Le règne de Jésus dans le temple.

#### (19.45 à 21.4)

Dès ce moment, Jésus s'établit en souverain dans la maison de son Père ; il y fonctionne non seulement comme prophète, mais comme législateur et comme juge ; pendant, quelques jours les autorités théocratiques semblent avoir abdicé entre ses mains. — Ces jours sont comme le prélude du règne du Messie dans son temple, tel que le décrit [Malachie.3.1-2](#).

Cette section contient les faits suivants :

- Jésus chasse les vendeurs ([19.45-48](#)) ;
- il répond à une question officielle du Sanhédrin sur sa compétence ([20.1-8](#)) ;
- il annonce la destitution de cette autorité, dans la parabole des vigneronnes ([20.9-19](#)) ;
- il échappe aux pièges que lui tendent successivement les pharisiens et les sadducéens ([20.20-26,27-40](#)) ;
- il leur pose une question sur la personne du Messie ([20.41-44](#)) ;
- il met le peuple en garde contre ces séducteurs ([20.45-47](#)) ;
- à leur faux système d'appréciation morale il oppose la vraie norme du jugement divin ([20.1-4](#)).

## 1. Expulsion des vendeurs. (19.45-48)

**19.45 Et étant entré dans le temple, il se mit à chasser ceux qui y<sup>a</sup> vendaient<sup>b</sup>, 46 leur disant : Il est écrit : Ma maison est<sup>c</sup> une maison de prière ; mais vous en avez fait une caverne de voleurs.**

Si nous n'avions pas le récit de Marc, nous croirions que l'expulsion des vendeurs a eu lieu le jour même de l'entrée à Jérusalem. Mais il ressort du récit de cet évangéliste, qui est ici particulièrement exact, que l'entrée eut lieu dans l'après-midi et que ce soir-là le Seigneur ne fit autre chose que de se livrer à la contemplation du temple. Ce fut le lendemain, lorsqu'il revint de Béthanie, qu'il purifia le temple des profanations qui s'y commettaient publiquement. Si Matthieu et Luc eussent puisé dans notre Marc ou dans un Marc primitif, eussent-ils ainsi modifié tous deux son récit ? *Holtzmann* prétend que Matthieu a voulu, par ce changement de jour, rattacher le Hosanna des enfants à celui de la multitude. Mais Luc, qui ne raconte pas le Hosanna des enfants, fait la même transposition ! — Si l'entrée de Jésus à Jérusalem a eu lieu le lundi (voir mon *Comment, sur l'évang. de Jean*, 3<sup>e</sup> éd., t. III, p. 265-267), ce sera donc le mardi matin qu'il aura expulsé les vendeurs. — On avait établi, du plein consentement des autorités, les boutiques (*Chanioth*) dans le parvis des païens. Là se vendaient les animaux nécessaires aux sacrifices ; là, les pèlerins, venus de toutes les contrées du monde, trouvaient les monnaies du pays qui leur étaient nécessaires, soit pour payer l'impôt du temple, soit pour faire leurs autres achats. On peut lire dans la *Vie de Jésus* de *Edersheim* (t. I, 1. III, ch. 5) le compte-rendu complet de ce trafic dont la famille sacerdotale paraît avoir retiré de gros profits (comp. le nom *boutiques de Hanna*) ; aussi était-il odieux au peuple. C'est là ce qui

<sup>a</sup> N B C L omettent εν αυτω (y).

<sup>b</sup> T. R. avec A C et 14 Mjj. It., Syr. ajoute και αγοραζοντας (et ceux qui achetaient).

<sup>c</sup> B L R lisent εσται (sera) au lieu de εστι (est).

explique la non résistance des prêtres en face de Jésus ; celui-ci, en agissant comme il le faisait, représentait la conscience publique. Les mots καὶ τοὺς ἀγοράζοντας, *et ceux qui achetaient*, dans le T. R., ont été importés des deux autres synoptiques. — Le τοὺς, devant πωλοῦντας, « *les vendeurs*, » désigne ces marchands comme des personnages connus ; c'étaient ceux qui avaient obtenu des chefs la patente à prix d'argent.

Verset 46. La réponse de Jésus est empruntée à deux paroles de l'A. T., [Es.56.7](#) et [Jér.7.11](#). Luc ne cite pas, comme Marc, le premier passage jusqu'au bout : « Ma maison sera appelée une maison de prière *pour tous les peuples* (παῶσι τοῖς ἔθνεσι). » Il n'a donc pas emprunté à Marc cette citation, dont les derniers mots convenaient si bien à l'esprit de son évangile. L'application en était d'autant plus directe dans ce cas, que c'était dans le parvis des Gentils que se passaient ces profanations. L'omission des mots : *pour tous les peuples*, chez Luc, a probablement amené aussi chez lui le changement du κληθήσεται *sera appelé*, de Marc et Matthieu en ἐστὶ, *est*, que lit le T. R. Du moment où il ne s'agit que de la destination actuelle du temple, pour les Juifs eux-mêmes, et non de sa destination future, comme dans le texte du prophète, le présent *est* est évidemment préférable. Le futur *sera*, dans le *Vaticanus*, est une correction due au futur dans Esaïe et dans les deux autres synoptiques — Par l'expression : *caverne de voleurs*, Jésus fait allusion aux tromperies qui s'attachaient à ces divers trafics, particulièrement à celui des changeurs.

Marc ajoute ici un petit trait bien remarquable. Jésus interdisait même à ceux qui avaient à porter des fardeaux d'un quartier de la ville dans un autre, de faire du parvis leur lieu de passage, il faisait en quelque sorte la police du temple.

Le récit de l'expulsion des vendeurs doit-il être envisagé comme une autre narration du fait tout semblable placé par Jean à l'entrée du ministère de Jésus ([2.13](#) et suiv. ?). C'était l'opinion généralement admise au

temps d'Origène (in Joh. t. X, 15). Comme les synoptiques n'ont raconté qu'un séjour à Jérusalem, le dernier, on comprend en effet qu'ils aient pu y placer certains faits qui appartenaient aux séjours antérieurs. Cependant j'ai exposé dans mon *Comment, sur l'év. de Jean* (t. I, p. 253 et 254) les raisons qui doivent porter à reconnaître ici deux faits différents. Si, comme le raconte Jean, en commençant son ministère, lorsqu'il était encore sans autorité, Jésus s'était élevé avec une telle énergie contre cette profanation, comment l'eût-il tolérée sans mot dire, après qu'elle s'était peu à peu rétablie, lorsqu'arrivé au faîte de son autorité, il régnait en quelque sorte sans opposition dans le temple ? A l'ouverture de son ministère, cet acte était une mise en demeure, adressée au peuple, pour l'engager à travailler avec lui au relèvement de la théocratie. Au terme de sa carrière publique le renouvellement de cet acte annonce le jugement qui ne tardera pas à frapper le sacerdoce infidèle à sa mission et avec lui le peuple tout entier. La vérité du récit synoptique est spécialement garantie par les particularités exceptionnelles que rapporte Marc : Jésus contemplant tout le temple dans l'obscurité du soir (11.11) et défendant de porter des objets à travers le parvis (11.16). De tels traits ne s'inventent pas ; ils sont à peine de nature à être transmis traditionnellement. Il faut y reconnaître les souvenirs personnels d'un témoin oculaire, qui n'est sans doute autre que Pierre, le narrateur dont Marc reproduit souvent les récits.

**19.47 Et il enseignait chaque jour dans le temple ; mais les grands sacrificateurs et les scribes, ainsi que les premiers du peuple, cherchaient à le faire mourir ; 48 et ils ne trouvaient pas le moyen de rien faire ; car le peuple tout entier était suspendu à ses lèvres.**

C'est ici le tableau bref et sommaire de l'activité de Jésus durant les jours qui suivirent l'acte de la purification du temple. Cet acte, qui avait blessé au vif les grands sacrificateurs, avait achevé de concilier à Jésus les sympathies du peuple ; quant aux scribes, ils étaient jaloux de l'enthousiasme qu'excitait son enseignement. Les *premiers du peuple* sont ou bien

les anciens, membres du Sanhédrin, — mais ils sont ordinairement nommés οἱ πρεσβύτεροι, — ou bien les personnages riches de la nation. Ils cédaient à la pression exercée par les deux classes précédentes. Si Jésus avait jamais eu l'intention d'établir un royaume terrestre, c'eût été le moment de chercher à réaliser cette pensée. — Marc.11.18 présente une conclusion toute pareille à celle de Luc, mais qui fait mieux ressortir la relation entre cet état de choses et la scène précédente : l'une de ces rédactions peut difficilement procéder de l'autre.

## 2. La question posée par le Sanhédrin. (20.1-8)

L'attitude que Jésus prenait dans le temple était bien propre à provoquer une démarche de la part du corps revêtu en Israël de la suprême autorité religieuse. — Si l'expulsion des vendeurs a eu lieu le mardi, cette question officielle doit être placée au mercredi matin, tôt après que Jésus fut revenu de Béthanie à Jérusalem.

Versets 1 à 4. La question du Sanhédrin et la contre-question de Jésus :

**20.1 Et il arriva que dans l'un de ces<sup>a</sup> jours, comme Jésus enseignait le peuple dans le temple et lui annonçait la bonne nouvelle, les sacrificateurs<sup>b</sup> et les scribes survinrent avec les anciens. 2 Et ils lui parlèrent en ces mots : Dis-nous en quelle autorité tu fais ces choses ou qui est celui qui t'a donné cette autorité. 3 Jésus répondant leur dit : Je vous demanderai moi aussi une seule<sup>c</sup> chose, et dites-la moi : 4 Le baptême<sup>d</sup> de Jean était-il du ciel ou des hommes ?**

<sup>a</sup> N B D L Q Syr. omettent *εκεινων* (*ces*).

<sup>b</sup> A et 11 Mjj. lisent *ιερεις* (*les sacrificateurs*) ; T. R. avec N B C D et 4 Mjj. It. Syr. : *αρχιε- ρεις* (*les grands sacrificateurs*) ; tiré des parall.

<sup>c</sup> T. R. avec A C D et 13 Mjj. : *ενα λογον* ou *λογον ενα* (« une seule parole ») ; N B L R : *λογον* (*une parole*).

<sup>d</sup> N D L R lisent *το* devant *Ιωαννου*.

Depuis le soir précédent, les membres du Sanhédrin s'étaient consultés (le ζῆτεῖν, 19.47), et ils étaient parvenus à formuler une série de questions propres à embarrasser Jésus ou à lui arracher une réponse qui le compromettrait, soit auprès du peuple, soit auprès des autorités juives ou païennes. L'interrogatoire du v. 2 est le premier résultat, de ces conciliabules. Le v. 1 énumère les trois classes de membres dont se composait le Sanhédrin ; c'était une députation en forme ; comp. Jean.1.19 et suiv. Les *anciens* ne sont mentionnés que comme personnages secondaires, à côté des sacrificateurs et des scribes. — La question porte sur l'un de ces deux points : *l'origine* de l'autorité que Jésus s'attribue ou *l'intermédiaire* par lequel il l'a reçue : « Ton pouvoir provient-il de Dieu ? ou quel est l'agent par lequel il t'a été conféré ? » Ce qu'il y avait d'embarrassant dans cette enquête, c'est que la réponse, quelle qu'elle fût, serait ensuite livrée à l'appréciation de pareils juges.

Verset 3. La réponse de Jésus semble au premier coup-d'œil n'être qu'un subterfuge, un expédient habile destiné à les embarrasser, plutôt qu'une réponse sérieuse. Mais ce n'est là qu'une apparence. N'était-ce pas par l'intermédiaire de Jean-Baptiste que Jésus avait été divinement accrédité auprès du peuple ? Tout dépendait donc de savoir s'ils reconnaissaient l'autorité prophétique de Jean. Dans ce cas l'origine divine de l'autorité de Jésus était garantie.

**20.5 Et eux raisonnèrent<sup>a</sup> entre eux, disant : Si nous disons : Du ciel, il dira : Pourquoi<sup>b</sup> n'avez-vous pas cru en lui ? 6 Et si nous disons : Des hommes, le peuple tout entier<sup>c</sup> nous lapidera ; car il est convaincu que Jean était un prophète. 7 Et ils lui répondirent qu'ils ne savaient pas d'où il était. 8 Et Jésus leur dit : Et moi non plus je ne vous dis pas en quelle autorité je fais ces choses.**

<sup>a</sup> N C D lisent συνελογίζοντο (*ils raisonnaient*), au lieu de συνελογισαντο (*ils raisonnèrent*), que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>b</sup> T. R. avec N C D et 4 Mjj. lit ici ουν (*donc*).

<sup>c</sup> N B D L : απας ; (*tout entier*), au lieu de πας (*tout*).



Cette question de Jésus suffit pour les désarmer ; elle lui était pourtant dictée par la leur propre. Eux, les savants, les experts, qui prétendent juger de tout dans la théocratie, ils se récusent honteusement en face d'un fait aussi capital que celui de l'apparition de Jean ! — Il y a tout à la fois de l'indignation et du mépris dans le : *et moi non plus*, de Jésus (v. 8) : « Si vous vous déclarez incompetents pour juger du ministère de Jean, vous ne l'êtes pas moins pour juger du mien. » Mais lui, Jésus, il n'est pas incompetent pour les juger, et il va leur dire ce qu'ils sont aux yeux de Dieu : des prévaricateurs et des rebelles. Seulement c'est *au peuple entier* (πρὸς τὸν λαόν, v. 9) qu'il adresse cette solennelle protestation contre la conduite odieuse de ses chefs.

### 3. La parabole des vigneronns. (20.9-19)

Cette parabole est précédée, dans Matthieu, de celle des deux fils. Si, comme Jésus le déclare lui-même (Matth.21.32), celle-ci s'applique à la conduite des chefs envers Jean-Baptiste, elle doit avoir été intercalée ici par Matthieu en raison de la relation d'idée qu'elle présentait avec l'interrogatoire qui venait d'avoir lieu. Quant à la parabole des vigneronns, elle a certainement suivi immédiatement la scène précédente.

C'est, avec celle du semeur, la seule qui se trouve simultanément dans nos trois synoptiques (Matth.21.33 et suiv. ; Marc.12.1 et suiv.). Les trois comptes rendus diffèrent assez l'un de l'autre pour que nous ne puissions y voir que trois rédactions indépendantes, provenant de la tradition orale.

C'est le tableau le plus grandiose qu'ait tracé Jésus de tout le cours de l'histoire théocratique. Le vrai sens de cette histoire y est dévoilé de la manière la plus profonde. Depuis la fondation de l'ancienne alliance, à travers le ministère des prophètes, jusqu'à la venue de Jésus lui-même, son

rejet et sa mort, jusqu'aux conséquences mêmes de cette mort non encore consommée, le rejet d'Israël et la translation du règne de Dieu des Juifs aux païens, — tout est là présenté sous les images les plus simples et avec la plus effrayante clarté. En même temps réponse est donnée à la question des chefs sur la source de son autorité. Il est le Fils, l'héritier, l'envoyé suprême de leur propre Maître. — La parabole des vigneron, d'après le v. 9, est adressée *au peuple*. C'est la condamnation solennelle de la conduite passée, présente et future de ses chefs. D'après Marc, cette déclaration serait adressée aux chefs eux-mêmes (αὐτοῖς, les ὑμῖν du verset précédent). Selon Weiss, elle proviendrait, dans nos trois rédactions, du Matthieu primitif dans lequel elle aurait été adressée au peuple, comme dans Luc. Le v. 43 de Matthieu serait la preuve de cette destination primitive : « Le royaume de Dieu vous sera ôté [à vous, Juifs], et sera donné à *une nation* qui en rendra les fruits. » Marc l'aurait détournée de son sens primitif en faisant des vigneron les *autorités* israélites, au lieu d'y voir, selon le sens primitif, les Juifs eux-mêmes ; et l'auteur de notre Matthieu canonique, ainsi que Luc, l'auraient suivi dans cette application. Mais dans les trois synoptiques le contexte exige, comme nous le verrons, l'application de l'image des vigneron aux autorités théocratiques, non à la nation juive tout entière.

La parabole décrit d'abord la position des chefs de la théocratie, puis leur conduite, enfin leur châtement.

Verset 9<sup>a</sup>. La position des chefs :

**20.9 Et il se mit à dire au peuple cette parabole : Un<sup>b</sup> homme planta une vigne et l'affirma<sup>c</sup> à des vigneron, et il s'absenta pendant un long<sup>d</sup> temps.**

L'image qu'emploie Jésus est tirée d'Es.5.1 et suiv. où la vigne représente

<sup>a</sup>Marcion omettait v. 9 à 18.

<sup>b</sup>T. R. lit, après ἀνθρώπος τις avec A et Syr.

<sup>c</sup>Ἄ A B C L lisent ἐξέδετο au lieu de ἐξέδοτο.

<sup>d</sup>B omet ἰκανούς.

le peuple de Dieu, auquel il a prodigué tous ses soins. Dans Esaïe, il n'est pas question des vigneron. — Luc omet les détails relatifs à la fondation de la théocratie, l'établissement du pressoir et de la tour (Matthieu et Marc). Le peuple une fois formé est confié à des autorités chargées de le diriger dans l'accomplissement de la loi divine (sacrificateurs, rois, anciens). La forme alex. ἐξέδετο provient de la substitution assez fréquente chez les Grecs postérieurs de la conjugaison des verbes en ημι à celle des autres verbes en μι. — Le prix du bail devait être payé sous la forme d'un partage de la récolte; comp. le ἀπὸ τοῦ καρποῦ (v. 10); de même dans Marc. — L'absence du propriétaire représente la cessation de l'intervention divine immédiate, après la fondation de l'alliance et rétablissement d'Israël en Canaan. Dès ce moment commence pour tout le peuple l'époque où il doit exercer librement ses facultés et user des grâces qu'il a reçues (c'est là le sens dans Esaïe), ou l'époque durant laquelle les chefs, à la conduite desquels il est confié, doivent diriger sa vie dans la voie de la fidélité à la volonté divine; c'est là le sens dans les synoptiques.

Versets 10 à 12. La conduite passée des autorités théocratiques :

**20.10 Et dans<sup>a</sup> la saison des fruits il envoya un serviteur aux vigneron, afin qu'ils lui donnassent du fruit de la vigne; mais les vigneron, l'ayant battu, le renvoyèrent à vide. 11 Et il envoya encore un autre serviteur; et eux, ayant battu aussi et outragé celui-ci, le renvoyèrent à vide. 12 Et de nouveau il en envoya un troisième; et eux, l'ayant aussi blessé, le jetèrent dehors.**

Chez Luc, trois envois d'un serviteur seulement, puis des mauvais traitements, de la part des vigneron, qui vont en s'aggravant (frapper, frapper et outrager, transpercer). Chez Marc de même, avec une différence dans les mauvais traitements (frapper, blesser à la tête, tuer) et l'adjonction de plusieurs serviteurs dans le troisième envoi. Dans Matthieu, deux envois seulement, mais à chaque fois une pluralité de serviteurs; et, pour

<sup>a</sup>ℵ B D L omet εν (*dans*) devant καρπω.

les traitements, frapper, tuer, lapider. On peut comprendre aisément que la tradition ait ainsi sans intention modifié le récit. Il faut remarquer chez Luc l'expression προσέθετο πέμψαι *il continua d'envoyer*, qui est un pur hébraïsme (Gen.4.2 etc), comme le reconnaît Weiss, et qui indique par conséquent une source différente des synoptiques, dans les passages parallèles desquels cet hébraïsme ne se trouve point. — Il est évident que les serviteurs, ou groupes de serviteurs, représentent les prophètes réclamant du peuple et de ses chefs la consécration à Dieu et tous les devoirs qui en découlent. Sur les mauvais traitements de la part des chefs, comp. la parole d'Elie 1Rois.19.14 ; puis les meurtres commis par Manassé, 2Rois.21.10-16 ; spécialement les exemples d'Esaië, de Zacharie, de Jérémie, d'après l'Écriture et la tradition juive ; enfin, pour les prophètes en général, Hébr.11.32-38.

Versets 13 à 15. La conduite présente des autorités théocratiques :

**20.13 Et le maître de la vigne dit : Que ferai-je?<sup>a</sup> J'enverrai mon fils bien-aimé ; ils auront pourtant<sup>b</sup> du respect pour lui.<sup>c</sup> 14 Mais, en le voyant, les vigneronns raisonnaient<sup>d</sup> entre eux<sup>e</sup> disant : Celui-ci est l'héritier<sup>f</sup> ; tuons-le, afin que l'héritage soit à nous. 15 Et l'ayant jeté hors de la vigne, ils le tuèrent. Que leur fera donc le maître de la vigne ?**

A ce moment le récit prend une solennité particulière qui ressort encore mieux dans le récit de Marc. En face de cette résistance obstinée, le maître délibère avec lui-même, et prend une suprême résolution. — Par le terme de *Fils*, Jésus établit une différence profonde entre lui-même et les prophètes, simples serviteurs. Un fils a en lui le sang paternel. Et qu'on ne se dise pas que c'est uniquement en tant que Messie, appelé à la suprême

<sup>a</sup>B omet τι ποιησω (*que ferai-je ?*)

<sup>b</sup>B lit τυχον (*peut-être*), au lieu de ισως.

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. Syr<sup>sch</sup> lit ιδοντες (*voyant*) devant εντραπησονται omis par N B C et 3 Mjj. (tiré de v. 14).

<sup>d</sup>T. R. avec N B C D et 13 Mjj. lit διελογιζοντο (*raisonnaient*) ; Λ K Π lisent διελογισαντοι (*raisonnèrent*).

<sup>e</sup>T. R. avec A C et 12 Mjj. lit προς εαυτου ; N B D et 3 Mjj. : προς αλληλους.

<sup>f</sup>T. R. avec N C D et 11 Mjj. Syr. lit ici δευτε (*venez*) ; omis par A B et 4 Mjj. It<sup>pler</sup>.

charge théocratique, qu'il se désigne comme le Fils. On voit ici clairement que c'est au contraire en tant que Fils qu'il est envoyé pour remplir la fonction d'agent suprême. Ce titre contient la réponse qu'il n'avait pas voulu donner dans l'interrogatoire précédent. — Le moi ἴσως, *également*, signifie parfois *peut-être*, et ainsi l'entendent la plupart. Mais ce sens est trop faible dans ce contexte. Il faut entendre ce mot dans le sens de : *pourtant*, en tout cas, certainement (voir Passow). — Le ἴδοντες, *l'ayant vu*, omis par les alex., a été ou retranché sous l'influence des deux autres textes (*Meyer*), ou plutôt ajouté d'après le v. 15 (*Weiss*). — Sur le διαλογίζεσθαι, comp. 19.47-48. L'imparfait est descriptif. En mettant ces paroles dans leur bouche, Jésus tire au grand jour devant tout le peuple les calculs inavoués de ces chefs hypocrites et le motif réel de la haine dont ils le poursuivent. Ces hommes ont fait de la théocratie leur propriété (Jean.11.48 : *notre lieu, notre peuple*) ; et ce pouvoir, qu'ils ont exploité jusqu'ici à leur profit, ils ne peuvent se résoudre à le déposer entre les mains du Fils, qui vient le réclamer au nom de son Père. C'est surtout cette parole qui prouve que les vigneronns représentent non le peuple, mais les chefs, et que le peuple est simplement la vigne.

Verset 15. Jésus raconte avec un sang-froid saisissant et comme un fait déjà accompli, le crime qu'ils se préparent à commettre sur sa personne ; c'est leur dire qu'il ne cherchera point, à leur échapper. L'acte de *jeter le Fils hors de la vigne*, qui précède le meurtre, comme dans Matthieu, représenterait-il l'excommunication déjà prononcée contre Jésus et ses adhérents (Jean.9.22) ? Il est plus simple de l'appliquer à l'usage de conduire le condamné hors de la ville sainte pour l'exécuter. Dans Marc, le meurtre précède ; puis le cadavre est jeté dehors et abandonné.

Matthieu place dans la bouche des adversaires une réponse à la question du v. 16 qui, si elle a été prononcée ainsi, ne peut être qu'ironique, dans ce sens : « Il les fera périr ; cela va de soi. Mais que nous importe ? Tout ton récit n'est qu'une fable. » Le silence qui suit la question dans Marc

et Luc est plus solennel. Puis Jésus reprend la parole et répond lui-même à sa question en proclamant la destitution prochaine des autorités théocratiques.

Versets 16 à 18 : Le châtement :

**20.16 Il viendra et fera périr ces vigneron et donnera la vigne à d'autres. Ayant entendu cela ils dirent : Que cela n'arrive point ! 17 Mais lui les regardant leur dit : Qu'est-ce donc que ce qui est écrit : La pierre qu'ont rejetée les constructeurs, cette pierre est devenue la pierre de l'angle ? 18 Quiconque tombera sur elle sera brisé ; et celui sur qui elle tombera, elle le réduira en poussière.**

Si les anciens vigneron représentent les autorités théocratiques, les *autres* vigneron auxquels la vigne (le *royaume de Dieu*, Matthieu v. 43) sera confiée à l'avenir, ne peuvent être que les futurs chefs de l'Eglise, les apôtres et leurs successeurs. Sans doute ce sens ne paraît pas conforme à la parole Matthieu v. 43, où est clairement indiquée la translation de la vigne des Juifs aux païens, à une *nation* (ἐθνει) qui en rendra les fruits. Mais dans Matthieu lui-même, v. 42, les οἰκοδομεῦντες ne peuvent représenter que les chefs du peuple. Et par conséquent, si au v. 43 il est parlé de la nation tout entière, c'est que le rejet des chefs entraînera inévitablement celui de tout le peuple, s'il demeure sous leur direction. Le mot ἐλεύσεται, *viendra*, fait opposition au (ἀπεδήμησε, *il s'absenta*, du v. 9. Ce retour désigne une nouvelle intervention directe de Dieu, comme lors de la fondation de l'alliance ; mais cette fois ce sera comme juge qu'il viendra. C'est l'annonce bien claire de la destitution prochaine du Sanhédrin et du sacerdoce, ainsi que de la destruction du temple et du peuple ; comp. [Matth.10.23](#). — Cette fois, les auditeurs ont compris ; ils se hâtent de détourner l'*omen*. Jésus les renvoie alors à une parole scripturaire, qui renfermait dès longtemps la même menace.

Verset 17. Le ἐμβλέψας indique, comme d'ordinaire, un regard signifi-

catif. Le οὖν, *donc*, veut dire : « Si votre protestation contre ma menace est fondée, que signifie, *dans ce cas*, cette parole *qui est écrite*, écrite en toutes lettres ? » (ce dernier mot en opposition à sa menace *verbale*). On applique souvent la parole du Ps.118.22 au peuple d'Israël, que les puissances païennes (les constructeurs) ont méprisée et foulée aux pieds, et qui n'en reste pas moins le point d'appui du royaume de Dieu sur la terre. Dans le contexte du psaume il faut plutôt la rapporter aux justes en Israël, à l'Israël de Dieu qui, opprimé avant la captivité par les sacrificateurs et les rois impies, est devenu, au retour de l'exil, le fondement du règne de Dieu rétabli ici-bas. Cette position du vrai Israël est précisément en ce moment celle du Messie en face de l'Israël dégénéré représenté par le Sanhédrin. L'accusatif λίθον est une attraction textuellement tirée des LXX et qui se retrouve dans les trois synoptiques.

Verset 18. Les expressions de ce verset paraissent être empruntées à Es.8.14-15 et à Dan.2.34. La première proposition se rapporte à la personne du Messie dans son abaissement : « Celui qui se scandalisera de lui périra ; » la seconde, au Messie revenant, dans sa gloire et écrasant ses adversaires du poids de son courroux. Sous le premier rapport, c'est une pierre contre laquelle on se brise (v. 17) ; sous le second, une pierre qui tombe du ciel et *pulvérise*. — Le résultat de ce conflit, terrible avec les chefs est décrit dans le verset suivant.

**20.19 Et les grands sacrificateurs et les scribes cherchèrent à mettre la main sur lui à cette heure-là, et ils craignirent le peuple ; car ils comprirent que c'était par rapport à eux qu'il avait dit cette parabole.**

Il y a, je pense, corrélation entre les deux καί (*et... et...*) d'un côté, ils cherchèrent à... ; de l'autre, ils furent arrêtés par... Le *car*, à la fin du verset, porte sur la première proposition ; le πρὸς αὐτούς signifie : *en vue d'eux*, comme v. 9 et 19.9. — Matthieu place ici la parabole du grand repas. Il me paraît peu vraisemblable que Jésus ait accumulé dans un seul moment tant de tableaux du même genre. En échange, l'association d'idées

qui a pu conduire l'évangéliste à intercaler ici cette parabole se comprend facilement.

#### 4. La question des pharisiens. (20.20-26)

La question officielle du Sanhédrin n'avait fait que préparer un triomphe à Jésus. Dès maintenant les différents partis opèrent contre lui séparément ; ils lui proposent dans ce but quelques questions captieuses, soigneusement préparées.

Versets 20 à 26. La question relative au tribut de César.

Versets 20 à 22. La question :

**20.20 Et l'observant avec soin, ils envoyèrent des gens apostés, qui feignaient d'être justes, afin de surprendre de lui une parole, au moyen de laquelle<sup>a</sup> ils pussent le livrer à la puissance et à l'autorité du gouverneur. 21 Et ils l'interrogèrent disant : Maître, nous savons que tu parles et enseignes droitement, et que tu ne tiens nul compte des hommes et que tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. 22 Nous<sup>b</sup> est-il permis de payer le tribut à César ou non ?**

Le préambule présente dans nos trois synoptiques des différences d'expressions assez marquées, mais le sens est le même. Les adversaires se sont placés à l'écart, de manière à n'être pas observés, mais à pouvoir bien constater tous les termes de l'entretien suivant (παρατηρήσαντες observant, épiant). En ce moment arrivent des gens qui ont été dressés avec soin en vue du rôle qu'ils ont à jouer (ἐγκαταθέτους, apostés). Ils se présentent hypocritement *comme justes*, c'est-à-dire comme venant pressés par

<sup>a</sup>T. R. lit avec A et 12 Mj. : εις το (pur) ; N B C D L : ωστε (de manière à).

<sup>b</sup>N Λ B L lisent ημας au lieu de ημιν.



un scrupule de conscience ; en réalité, dans l'intention de tirer de lui un parole qui devienne sa perte. Le pronom αὐτοῦ dépend non de λόγου (une parole *de lui*), mais du verbe ἐπιλάβωμαι : afin de le prendre en faute λόγου, *par parole*, en parole. On ne pouvait l'accuser d'aucun *acte* coupable. Les expressions : « à la *puissance* et à la *compétence* du *gouverneur*, » sont significatives : Il sera alors en bonnes mains.

Verset 21. On comprend la perfidie de ces éloges. La soumission des Juifs au pouvoir romain n'était qu'une réticence constante, un perpétuel mensonge. Ils n'attendaient que l'occasion de secouer le joug. Mais tout en gardant eux-mêmes leur masque, ils voulaient, forcer Jésus, au nom de sa parfaite droiture, à se découvrir, pour lui faire payer ensuite par la mort sa courageuse franchise. C'était Satan qui s'approchait disant : « Si tu es le Fils, saute du créneau. » — Ὁρθῶς, sans dévier de la droite ligne de l'épaisseur d'un cheveu ! Λέγειν et διδάσκειν, parler et enseigner, c'est-à-dire décider, puis justifier la décision en en donnant les considérants. Πρόσωπον λαμβάνειν, affreux barbarisme pour des lecteurs grecs ; *prendre le visage*, pour dire : tenir compte des circonstances extérieures, du pouvoir et de la richesse des personnes avec qui l'on a affaire. Ce terme ne se trouve ici que dans Luc qui, s'il copiait les autres, l'aurait ainsi introduit à dessein dans le récit de ses devanciers, sans doute pour blesser l'oreille de ses lecteurs ! — Ὁδὸς θεοῦ, *la voie de Dieu*, la ligne sainte tracée par Dieu lui-même dans sa loi. En d'autres termes : « Nous le savons, ce n'est pas la crainte de Pilate qui fera biaiser un homme tel que toi. »

Verset 22. Le piège était celui-ci. Si Jésus répondait affirmativement, c'en était fait de sa prétention messianique. Un Messie qui rend hommage au pouvoir romain... quel Juif admettra jamais une absurdité pareille ! S'il répond négativement, c'en est fait de lui. Il tombe entre les mains du représentant de l'autorité romaine, qui ne lui fera pas long procès et ne se laissera pas arrêter par la faveur dont le peuple l'entoure. Comme qu'il

réponde, il est perdu<sup>a</sup>.

Une circonstance confirme cette manière de comprendre le piège qui lui était tendu. Marc et Matthieu racontent que les pharisiens avaient eu soin de s'associer en cette circonstance les Hérodiens. *Bleek* et *Weiss* (Matth. p. 475) pensent que la présence de ces derniers, les partisans de la dynastie des Hérodes, avait pour but d'encourager Jésus à répondre négativement à la question posée, et à affirmer l'indépendance nationale, ce qui le livrerait à la merci de Pilate. Mais c'est oublier que si les Hérodiens étaient d'accord avec les pharisiens pour soutenir l'existence d'une souveraineté nationale, ils n'en étaient pas moins en opposition complète avec eux sur le moyen de réaliser cette souveraineté. Les pharisiens la voulaient *contre* les Romains ; les Hérodiens, avec et *par* les Romains. « Les Hérodiens, dit, M. Reuss<sup>b</sup>, étaient les Juifs qui avaient pris parti pour la famille d'Hérode contre les patriotes (le parti pharisien). » ils étaient les vassaux de César, tandis que les pharisiens étaient les ennemis jurés du sceptre impérial. Nous avons donc dans la réunion des pharisiens et des Hérodiens en ce moment, non l'association de deux partis naturellement rapprochés qui s'appuient mutuellement, mais, comme si souvent dans l'histoire, la coalition de deux partis contraires qui se réunissent pour se défaire d'un ennemi commun. Nous avons déjà remarqué en Galilée un rapprochement semblable (*Marc.3.6; Luc.13.31-32*). On comprend aisément leur tactique. Si Jésus permet de payer le tribut, ce sont les pharisiens qui le dénoncent au peuple, comme reniant les droits de Dieu et les espérances d'Israël et comme se désistant par là de la dignité de Messie. S'il interdit le paiement du tribut, ce sont les Hérodiens qui s'emparent de l'affaire et vont dénoncer Jésus à Pilate comme un rebelle. Jamais, sans doute, dans tout le cours de son ministère, Jésus n'avait couru un si grand péril. *Une*

---

<sup>a</sup>*Weiss*, après avoir combattu cette manière de comprendre le piège tendu à Jésus (*Leben Jesu*, II, p. 455), finit pourtant, par y revenir : « Tout au plus peut-on dire que Jésus en recommandant une politique de neutralité achevait de s'aliéner la sympathie du peuple. » C'est à peu près ainsi que je comprends la chose.

<sup>b</sup>*Encyclopédie* de Herzog. t. XIII. p. 201.

parole pouvait le perdre (v. 20). Du premier coup d'œil Jésus discerne le piège ; mais il aperçoit aussi le défaut du filet.

Versets 23 à 26. La réponse :

**20.23 Mais, discernant leur fourberie, il leur dit<sup>a</sup> : 24 Montrez-moi<sup>b</sup> un denier : De qui porte-t-il l'image et l'inscription ? Ils lui dirent<sup>c</sup> : De César. 25 Et il leur<sup>d</sup> dit : Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. 26 Et ils ne purent rien trouver [à reprendre] à sa parole en face du peuple ; et étonnés de sa réponse, ils gardèrent le silence.**

La difficulté, en quelque sorte insoluble, de la question provenait de la contradiction entre l'état de droit du peuple de Dieu et l'état de fait dans lequel il se trouvait maintenant placé. L'état de droit, c'était l'indépendance nationale à l'égard de tout pouvoir païen. L'état de fait, c'était l'assujettissement actuel d'Israël à l'empire romain. Comment sortir de cette contradiction ? Judas le Galiléen l'avait résolue par la révolte ; il avait nié le fait au nom du droit, et sa tentative avait, échoué. Jésus devait-il renouveler cette aventure ? Il aurait eu le peuple et les pharisiens pour lui. Ne pas agir de la sorte, n'était-ce pas renier le droit au nom du fait et donner un démenti à la loi, à Dieu même ? Oui, si le fait aussi n'avait pas été le fait de Dieu lui-même, qui avait livré son peuple aux Gentils pour la punition de sa déchéance morale et religieuse. La voie à suivre dans cette position anormale était donc, non celle de la révolte, qui, dans ces conditions, devenait une révolte contre Dieu, mais celle de l'humiliation, de la repentance et d'une soumission pleine de foi, en attendant de Dieu seul la délivrance. L'erreur que Jésus dissipe par sa réponse consistait donc à appliqué à l'état actuel du peuple le principe posé par Dieu en rapport avec son état normal. Jésus veut dire à ses interrogateurs : « Redevenez

---

<sup>a</sup>T. R. lit ici avec A C D et 13 Mjj. : τι με πειραζετε (*Pourquoi me tentez-vous*) ; tiré de Matthieu.

<sup>b</sup>Ν A B D et 3 Mjj. lisent δειξατε, au lieu d'επιδειξατε qui est tiré de Matthieu.

<sup>c</sup>T. R. avec A C et 11 Mjj. lit : αποκριθεντες δε ; Ν B L : οι δε.

<sup>d</sup>Ν B L : αυτοις, au lieu de προς αυτους.

réellement dépendants de Dieu, et ce sera Dieu qui vous rendra indépendants de César. Jusqu'à ce qu'il ait accompli cette délivrance, il ne vous reste qu'à remplir les devoirs qui résultent de cette position. » Et quel est le signe palpable de cette dépendance de César où il place Israël ? C'est cette monnaie romaine qui a cours chez lui. Comme le dit l'adage rabbinique : *Ubi cumque numisma regis alicujus oblinet, illic incolæ regem istum pro domino agnoscunt* (Maimonide). Cette pièce de monnaie qui circule en Israël suffit donc pour constater que, dans la situation actuelle, c'est Rome qui a la mission de faire régner l'ordre social au sein du peuple de Dieu. A Rome donc, le tribut, hommage dû à l'autorité administrative de tout pays ! Mais au-dessus de la sphère civile plane la sphère religieuse, qui en est actuellement distincte, quoiqu'elles fussent jadis confondues dans la théocratie où Jéhova était à la fois Dieu et roi. Une première distinction entre les deux domaines s'était formée lors de l'institution de la royauté en Israël. Cette distinction s'était marquée plus profondément encore depuis que le sceptre avait passé entre les mains de César. De là deux ordres de devoirs : le devoir civil envers César et le devoir religieux envers Dieu, devoir qui ne contredit pas le premier, mais qui au contraire le renferme, puisque c'est Dieu qui a donné César pour souverain à Israël. Qui aurait pu trouver un mot à reprendre à cette solution ? Aux pharisiens insoumis, le : A César ce qui est à César ! Aux Hérodiens à-demi païens, le : A Dieu ce qui est à Dieu ! Chacun emporte sa leçon, Jésus seul triomphe. On peut constater ici une fois de plus que la simplicité de la colombe possède l'œil prudent du serpent. Comp. le développement de ce précepte de Jésus Romains ch. 12 et 13 ; dans Rom. ch. 12, celui du : Rendez à Dieu ! dans Rom. ch. 13, celui du : Rendez à César !

## **5. La question des sadducéens sur la résurrection. (20.27-40)**

Cette épreuve, placée aussi à ce moment par Marc et Matthieu, était moins grave que la précédente; en cas de défaite, elle n'exposait Jésus qu'au ridicule. Nous savons par Josèphe (*Antiq.* XVIII, 1.4; *Bell.jud.* II, 8. 14) que les sadducéens niaient la résurrection des corps, l'immortalité de l'âme et toute rémunération après la mort. Il résulte d'[Act.23.8](#) qu'avec la résurrection ils niaient l'existence des anges et celle des esprits, l'esprit n'étant, selon eux, qu'une matière subtile qui se dissolvait à la mort. L'existence de Dieu restait naturellement mise en dehors de cette théorie. Ce n'était pas pourtant qu'ils rejetassent l'A. T., ni aucune de ses parties. Comment auraient-ils pu siéger dans le Sanhédrin et revêtir la sacrificature? Probablement ils ne trouvaient pas l'immortalité personnelle suffisamment enseignée dans les livres de Moïse, et quant aux livres prophétiques, ils ne leur attribuaient qu'une autorité secondaire. Il rejetaient en général la tradition.

Versets 27 à 33. La question :

**20.27 Et quelques-uns des sadducéens, qui contestent<sup>a</sup> qu'il y ait une résurrection, l'interrogèrent, 28 disant : Moïse a écrit pour nous que si quelqu'un meurt ayant une femme et ne laisse<sup>b</sup> pas d'enfant, son frère prenne sa femme et donne une postérité à son frère. 29 Il y avait donc sept frères, et l'un ayant pris une femme mourut sans enfants. 30 Et le second prit la femme, et celui-ci aussi mourut sans enfants<sup>c</sup>. 31 Et le troisième la prit et de même les sept; et ils ne laissèrent pas<sup>d</sup> d'enfants et moururent. 32 Après eux tous<sup>e</sup> la femme mourut aussi. 33 A la résurrection donc, duquel d'entre eux devient<sup>f</sup>-elle la femme? Car tous les sept l'ont eue pour femme.**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit οι αντιλεγοντες; N B C D L : οι λεγοντες.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit αποθανη (meurt); B L P : η : (soit).

<sup>c</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit και ελαβεν ο δευτ. την γυν. κ. ουτος απεθ. ατεκνος; N B D L : και ο δευτερος (et le second aussi).

<sup>d</sup>N A B D et 7 Mjj. omettent και (non plus) devant ou ου κατελιπον.

<sup>e</sup>N B D L omettent παντων (tous).

<sup>f</sup>N D C L It. Syr. lisent εσται (sera) au lieu de γινεται (devient).

Les sadducéens argumentaient de la loi de lévirat donnée par Moïse (Deut.25.5) et conforme à un usage patriarcal plus ancien (Gen.38), qui se trouve encore chez plusieurs peuples de l’Orient. Naturellement l’histoire ici racontée avait été inventée à plaisir pour ridiculiser l’idée de la résurrection et par là Jésus lui-même, s’il ne parvenait pas à la défendre victorieusement. Il n’est pas besoin de faire de οἱ ἀντιλέγοντες un nominatif absolu, apposition irrégulière de σαδδουκαίων; il porte sur τινές dans ce sens : « Quelques-uns d’entre les sadducéens, qui comme tels niaient... »— A la suite du verbe ἀντιλέγειν, le μή paraît superflu. Ce n’est pas ici le cas fréquent du pléonasme de la double négation; il faut distinguer l’objet de λέγοντες du régime sous-entendu de ἀντί : qui soutiennent (λέγοντες), contre l’opinion admise (ἀντί), qu’il n’y a pas... — Toute la narration, v. 28-33, a quelque chose de sarcastique.

Versets 34 à 36. La réponse :

**20.34 Et Jésus répondant<sup>a</sup> leur dit : Les enfants de ce siècle se marient et sont donnés en mariage.<sup>b</sup> 35 Mais ceux qui sont jugés dignes d’obtenir le siècle à venir et la résurrection d’entre les morts ne se marient point et ne sont point donnés en mariage.<sup>c</sup> 36 Car aussi<sup>d</sup> ils ne peuvent plus mourir; car ils sont semblables aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection.**

Au point de vue rabbinique, d’après lequel la résurrection est le rétablissement du corps actuel et de toutes les conditions de l’existence terrestre, seulement dans un monde meilleur, la contradiction que faisaient ressortir les sadducéens se produisait réellement. Jésus résout sans peine la difficulté, en transportant, comme dans le cas précédent, la question dans un domaine supérieur, où elle tombe d’elle-même. Dans Marc et Matthieu, la réponse est précédée d’une admonition sévère sur la grossière

<sup>a</sup>B D L Syr. It. omettent ἀποκριθεις (répondant).

<sup>b</sup>Ν B L : γαμίσκονται au lieu d’εκαγαμίζονται.

<sup>c</sup>Ν D et 4 Mjj. : γαμίζονται; B : γαμίσκονται; au lieu d’εκαγαμίσκονται.

<sup>d</sup>T. R. avec Ν et 14 Mjj. lit ουτε (ni); A B D L P : ουδε (ni non plus).

ignorance spirituelle que suppose une telle question, soit quant à la pensée scripturaire en général, soit plus particulièrement quant à la puissance divine.

Les relations actuelles, déclare Jésus, ne peuvent être transportées dans le siècle à venir dont la vie sera d'une nature absolument différente de la vie du siècle présent. En parlant ainsi le Seigneur suppose que ce dernier durera jusqu'à la résurrection, ce qui semble contradictoire avec des passages tels que [Gal.1.4](#), où les fidèles sont représentés comme déjà entrés dans le siècle futur, inauguré par la venue de Christ. Mais, d'après le N. T., le renouvellement opéré par Christ n'a lieu actuellement que dans la sphère de l'esprit. Au point de vue de l'existence corporelle, le siècle présent dure encore et durera jusqu'au retour de Christ où aura lieu la rénovation de toutes choses ([Matth.19.28](#)). Il est à remarquer qu'au v. 35 Jésus parle non de la résurrection *des* morts (de *tous* les morts), mais de la résurrection *d'entre* les morts, c'est-à-dire d'une certaine partie d'entre eux, ce qui s'accorde avec le passage [14.14](#) où il parlait de la résurrection *des justes*. Ceux qui ne participent pas au privilège de *cette* résurrection n'entrent pas dans le siècle à venir ; ils restent dans la mort jusqu'au jugement. Et en effet, dans la déclaration [11.31-32](#), Jésus décrit les Juifs infidèles se levant de leur tombeau au moment du *jugement* simultanément avec les païens dont l'exemple les condamne.

Versets 34 et 35. L'expression : *les enfants de ce siècle*, désigne tous les hommes au point de vue de leur existence naturelle. Les individus qui au v. 35 sont désignés comme οἱ καταξιωθέντες, *ceux qui sont jugés dignes*, ne sont qu'un certain nombre d'entre eux. En effet, la participation au siècle à venir repose sur des conditions morales que tous ne possèdent pas. De ce participe aoriste καταξιωθέντες, *qui ont été jugés dignes*, et de son opposition avec les présents qui suivent : ne se. *mariant pas, ne sont pas donnés en mariage, ne peuvent pas mourir, sont* fils de Dieu, M. *Bruston* croit pouvoir conclure *Revue théol.*, 1885, II, p. 507) que l'entrée dans le siècle à ve-

nir est un fait permanent et actuel, correspondant à ce que nous appelons l'entrée dans le ciel pour les fidèles, à l'heure de leur mort, fait dans lequel le corps n'a aucun rôle à jouer. Ainsi les patriarches auraient déjà été des ressuscités au moment où Moïse s'exprimait sur leur compte comme il le fait dans la parole citée v. 38. Mais ni le participe aoriste, ni les présents qui suivent, ne renferment une idée semblable. Le moment désigné par le premier n'a rien d'absolu ; il est déterminé uniquement par la relation avec les verbes qui suivent ; et ceux-ci, quoique au présent, peuvent, parfaitement se rapporter à un fait à venir, comme cela arrive si souvent lorsque le présent exprime l'idée du fait ; ainsi quand Hérode demande : « Où *naît* le Christ ? » ([Matth.2.4](#)), c'est-à-dire : quel est le lieu de sa naissance, non dans ce moment, mais en général ? Ou quand Paul dit [1Cor.15.35](#) : « Avec quel corps *reviennent* les morts ? » (non pas maintenant, mais au jour de la résurrection). Ou quand les troupes disent ([Jean.7.27](#)) : « Quand le Christ *vient*, personne ne *sait* d'où il sort... » (c'est-à-dire à quelque moment qu'ait lieu cette venue). Il faut, dans le sens de M. Bruston, chercher à se défaire d'une manière quelconque de la déclaration si positive [Jean.5.28-29](#) et de plus donner au mot ἀνάστασις, *résurrection*, un sens purement psychologique : le retour à la conscience du moi têt après la mort, sens qui n'est point conforme à l'usage que l'Écriture fait de ce terme. Le sens que prend le mot de résurrection dans les passages où il désigne la renaissance du fidèle à une nouvelle vie spirituelle, n'a aucun rapport avec celui qu'est obligé d'inventer ici M. Bruston.

Verset 36. Le *car* fait ressortir la relation nécessaire qu'il y a entre la cessation du mariage et celle de la mort. Le mariage ayant pour but de conserver l'espèce humaine à laquelle la mort ne tarderait pas à mettre fin, une fois que l'humanité est devenue immortelle par la résurrection, la relation conjugale prend fin. Les deux leçons οὔτε et οὔδέ, peuvent convenir. — Après la résurrection, on ne se marie plus, parce qu'on ne meurt plus, et, ajoute Jésus, on ne meurt plus parce qu'on est semblable aux anges (*car*).



Cette similitude n'est cependant pas une identité ; car une nature ne saurait se transformer en une autre. D'après le contexte, la similitude porte avant tout sur l'absence de sexe chez les ressuscités, et par conséquent aussi chez les anges. Les mots suivants : *filis de Dieu*, font ressortir un second trait de ressemblance, qui est en relation étroite avec le premier : Les hommes sur la terre sont fils les uns des autres ; mais là chacun tiendra son corps nouveau de Dieu même, par une action divine immédiate, de même que chez les anges il n'y a pas de rapport de filiation ; c'est pourquoi aussi ils s'appellent tous *bené Elohim, fils de Dieu*. — Jésus ajoute comme explication : *étant fils de la résurrection*, en ce sens que la résurrection est l'opération, due à l'action de Dieu seul, par laquelle les fidèles reçoivent leur corps nouveau.

Mais ce n'est pas assez pour Jésus d'avoir triomphé de ses adversaires. Il sait qu'il a affaire à des gens qui sont plongés dans une grave erreur ; c'est pourquoi il ajoute à la réplique une parole d'instruction.

Versets 37 et 38<sup>a</sup>. L'enseignement :

**20.37 Et que les morts ressuscitent, Moïse aussi l'a fait entendre dans le passage du buisson, lorsqu'il appelle le Seigneur le Dieu d'Abraham,<sup>b</sup> d'Isaac et de Jacob. 38 Dieu n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants. Car tous vivent pour lui.**

La résurrection des morts avait bien été annoncée par [Esaïe.26.19-21](#) et plus complètement, encore par [Daniel.12.2](#). Mais les sadducéens devaient, si possible, être réfutés par une parole de Moïse. Les scribes du parti pharisien s'étaient, sans doute efforcés souvent de découvrir une trace de ce dogme dans le Pentateuque, mais sans y parvenir, pour découvrir ce diamant précieux, il fallait creuser plus profond qu'ils ne savaient le faire. — L'expression ἐπὶ τῆς βάρτου, désigne le morceau biblique où se lit ce récit du buisson ardent ([Ex.3](#)). — Le choix du terme μηγύω prouve que Jésus distin-

<sup>a</sup>Marcion omettait ces deux versets.

<sup>b</sup>Σ B D L R omettent le second et le troisième τον devant θεον.

guait parfaitement lui-même entre une déclaration expresse et, un simple indice, tel que celui dont il s'agit ici. Il ne veut pas dire que celle parole de Moïse prouve l'immortalité ; mais seulement que si Moïse n'y avait pas cru, il ne se serait pas exprimé connue il le fait. Lorsque l'ange de l'Éternel se sert de cette expression : *Dieu d'Abraham...*, il y avait des siècles que les patriarches étaient morts pour la terre ; étaient-ils aussi pour Dieu ? Cela est impossible ; dans ce cas, Dieu ne pourrait s'appeler encore *leur Dieu*. L'Éternel ne saurait être le Dieu de ce qui n'est pas. Au fond de cette argumentation se trouve cette idée : qu'une relation intime avec Celui qui *est* (absolument parlant), telle que celle qu'implique l'expression : « *son Dieu* » garantit à l'homme l'immortalité. C'est dans l'ordre théocratique (celui de la foi au Dieu vivant) une preuve analogue à celle de Platon dans l'ordre métaphysique, quand il prouve l'immortalité du sage par sa participation au monde des idées, ces principes éternels des choses. Comme le dit *Hofmann* : La mort étant la séparation d'avec Dieu, là où il y a communion avec Dieu, elle est exclue. Il est vrai que cet argument garantit à la personne humaine l'impérissabilité, mais non directement la résurrection *corporelle*, que Jésus voulait démontrer. On répond parfois à cette objection que la survivance de l'âme a pour complément nécessaire la restauration de l'organe corporel, par lequel seul l'âme peut agir. M. *Bruston* proteste avec raison contre cette manière détournée d'emporter le point décisif. Mais ce qu'il ne faut point oublier, c'est que, les sadducéens rejetaient l'immortalité personnelle aussi bien que la résurrection du corps ; et cela, parce que selon eux l'esprit ne pouvait avoir une existence indépendante de celle du corps. Or, aux yeux de ceux qui raisonnaient de la sorte, la survivance personnelle avait pour condition la restauration du corps. Tout argument prouvant celle-là, prouvait par conséquent celle-ci. Pour *nous*, il est certain que la preuve n'est valable qu'en tenant compte de cette idée non exprimée que l'existence consciente et personnelle de l'esprit fini implique la possession d'un organe d'activité. — L'expression *Dieu d'Abraham*, etc., désigne une double relation : celle par laquelle l'Eter-

nel prend Abraham sous sa garde spéciale, et celle par laquelle Abraham fait de l'Éternel l'objet unique de son adoration et de son recours. — Le datif αὐτῷ, *pour lui*, ne signifie pas : dans sa pensée, mais : en relation avec sa personne. Ils ne vivent plus, il est vrai, en rapport avec les hommes existant sur la terre, mais ils n'en vivent pas moins réellement en communion avec Dieu. Le πάντες, *tous*, dans le contexte ne peut désigner que tous ceux qui sont avec Dieu dans une relation semblable à celle des patriarches, tous ceux dont Dieu est devenu le Dieu (voir *Hofmann*). Le γάρ, *car*, porte sur ζώντων, *vivants* ; il constate la relation logique entre ce terme et le mot ζῶσι : *Dieu de vivants*. — On cite, comme parole analogue à celle de Jésus, cette réflexion qui se trouve dans l'écrit appelé parfois *Quatrième livre des Maccabées* (16.25) : « Sachant (les sept fils martyres) que ceux qui meurent pour Dieu vivent à Dieu (ζῶσι τῷ θεῷ), comme Abraham et Isaac et Jacob et tous les patriarches. » Mais une ressemblance aussi littérale fait déjà présumer une imitation ; et le savant qui a traité en dernier lieu de cet écrit, souvent attribué à Josèphe, *Freudenthal*, croit pouvoir l'intituler : « Une prédication du premier siècle après Jésus-Christ. » Voir *Schürer, Lehrb. der Neutest. Zeitgesch.*, p. 650.

Versets 39 et 40. Conclusion historique :

**20.39 Et quelques-uns des scribes répondant, dirent : Maître, tu as bien dit. 40 Et<sup>a</sup> ils n'osaient plus l'interroger sur rien.**

A l'ouïe de cette réponse prompte et sublime, les scribes, qui avaient en vain cherché ce que Jésus venait de mettre si aisément au grand jour, ne peuvent s'empêcher de lui témoigner leur joyeuse surprise ; et comprenant dès ce moment que chaque piège qui lui sera dressé, sera l'occasion d'une manifestation nouvelle de sa sagesse, ils renoncent à continuer ce genre d'attaque. Sans doute Marc et Matthieu parlent encore d'un scribe qui interroge Jésus sur le premier et grand commandement (*Marc.12.28 ; Matth.22.35*). Mais on voit par la déclaration expresse de Marc que ce qui l'engageait à

<sup>a</sup>Au lieu de δε, N B L lisent γάρ (*car*).

interroger ainsi, c'était l'admiration pour les réponses de Jésus qu'il venait d'entendre, et non le désir de lui tendre un piège. Matthieu, moins précis, dit sans doute : *πειράζων αὐτόν*. Mais cette expression n'implique pas nécessairement une intention malveillante ; comp. *Jean.6.6*, où elle est employée de Jésus interrogeant Philippe. Elle signifie seulement qu'il voulait faire une nouvelle épreuve de sa sagesse, à l'occasion d'un sujet qui lui tenait à cœur. Nous avons vu que ce fait n'est point le même que celui qui est raconté par *Luc.10.25*. Il l'a ignoré ou omis comme étant sans importance pour ses lecteurs païens. Le *γάρ*, *car*, des alex. au commencement du v. 40, soutenu par *Tischendorf* et *Weiss*, et dont *Hofmann* cherche à tirer parti, n'a absolument aucun sens. Il est abandonné même par *Westcott* et *Hort*.

## 6. La question de Jésus. (20.41-44)

Jésus trouve bon de jeter à son tour un défi à ses adversaires. D'examiné il se fait examinateur. Est-ce pour faire contraster sa sagesse avec leur ignorance ? Ce procédé serait peu digne de lui. S'il les met dans l'embarras, ce n'est pas pour le plaisir facile de triompher d'eux ; c'est afin de les faire réfléchir et, s'il est possible encore, de les instruire. Il s'était appelé tout à l'heure dans la parabole des vigneronns le *Fils*, en opposition aux *serviteurs*, les prophètes. Il veut leur faire comprendre que ce n'est pas à la légère qu'il s'est attribué ce titre. Les trois synoptiques ont conservé, avec quelques différences sans gravité, le souvenir de cette interrogation remarquable (*Matt.22.41* et suiv., et *Marc.12.35* et suiv.).

**20.41 Et il leur dit : Comment dit-on<sup>a</sup> que le Christ est le fils de David ? 42 Car<sup>b</sup> David dit lui-même dans le livre des Psaumes : Le Seigneur**

<sup>a</sup>A et 3 Mjj. lisent *τινες* après *λεγουσι*.

<sup>b</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. lit *καί* (*et*) ; † B L R : *γάρ* (*car*).

**a dit à mon Seigneur : Sieds-toi à ma droite, 43 jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour le marchepied de tes pieds. 44 David donc l'appelle son Seigneur ; et comment est-il son fils ?**

D'après Luc, c'est aux scribes, qui viennent d'exprimer leur admiration, que Jésus adresse cette question. [Marc.12.35](#) n'indique pas d'auditeurs particuliers : « Jésus dit *enseignant dans le temple*. » D'après [Matthieu.22.41](#), c'est aux *pharisiens* encore *rassemblés* que Jésus s'adresse, ce qui n'est pas en désaccord avec Luc, puisque les scribes présents devaient appartenir au parti pharisien (comp. leur *καλῶς εἶπας*, *tu as bien dit*, v. 39, en opposition aux sadducéens), ni avec Marc, puisque d'après lui Jésus interrogeait ainsi devant tout, le peuple (v. 45). — Matthieu met dans la bouche des pharisiens, à la suite, de la question de Jésus, l'affirmation de la libation davidique du Messie. Dans Marc, c'est Jésus qui énonce lui-même cette opinion comme étant celle des scribes. Dans Luc, le sujet de *λέγουσι*, *disent-ils*, est indéterminé : ceux qui ont le droit de parler ; ainsi au fond les docteurs. — De plus Luc emploie l'expression : *le livre des Psaumes*, ce qui implique l'inspiration de la parole citée ; Marc et Matthieu disent : *par l'Esprit* ou *par le Saint-Esprit*, ce qui signifie la même chose. — Le *καί* des byz. au v. 42 signifie : « *Et pourtant*. » — Le *γάρ*, *car*, des alex. a ce sens : « Il y a bien lieu de se poser cette question ; *car*... »

Les explications non messianiques du Psaume 110 sont le chef-d'œuvre de l'arbitraire. On commence par donner au mot *לְדָוִד* le sens : « adressé à David, » au lieu de : « composé *par* David, » contrairement à l'usage constant du *לְ* *auctoris* dans les litres des Psaumes, et cela afin de pouvoir faire de David *l'objet* du psaume, ce qui serait naturellement impossible s'il en était lui-même l'auteur ; ainsi *Ewald*. Mais, comme cette interprétation se montre insoutenable, puisque David n'a jamais été sacrificateur (v. 4 : « *Tu es sacrificateur à toujours* »), on transporte la composition du psaume au temps des Maccabées, et on le suppose adressé par un auteur quelconque à Jonathan, frère de Judas Maccabée, de race sacerdotale. C'est cet

homme-là, qui n'a pas même porté le titre de roi, le petit chef d'un peuple chétif, qu'un flatteur inconnu représenterait, selon *Hitzig*, comme assis à la droite de l'Éternel, c'est-à-dire associé à sa souveraineté, revêtu de la toute-puissance, de la toute-science et de la toute présence divines !

Il n'y a pas d'autre raison que le préjugé pour contester le sens et l'authenticité du titre qui attribue ce psaume à David et par conséquent pour voir dans celui à qui il est adressé le glorieux descendant promis à David par le prophète Nathan, le Messie (2Sam.7). Ce psaume possède les qualités remarquables des poésies attribuées à David, la concision énergique et mystérieuse, l'éclat et la fraîcheur des images, la profondeur des intuitions. Et quant au personnage qui en est l'objet, trois traits empêchent absolument de penser à un autre qu'au Messie : 1° le titre *d'Adoni, mon Seigneur*, que lui donne David ; 2° la participation à la souveraineté *divine* qu'il reçoit de Jéhova ; 3° la possession simultanée des deux charges royale et sacerdotale, à la façon du roi et sacrificateur de Salem, Melchisédec. La loi établissait en Israël une muraille infranchissable entre la royauté et le sacerdoce. Car la première de ces charges était liée à la tribu de Juda et à la famille de David ; la seconde à la tribu de Lévi et à la famille d'Aaron. Il suffisait de ce fait pour empêcher la réunion de ces deux charges en la même personne aussi longtemps que subsistait la constitution théocratique. Aussi le prophète Zacharie, quand il contemple cette réunion accomplie (Zacch.6.9-15), la place-t-il dans l'avenir, en la personne de celui qui porte chez lui le nom de *Germe de l'Éternel* (Tsémach Jahvé, v. 12), ce personnage dans lequel chacun reconnaît aujourd'hui le Messie, sacrificateur comme représentant du peuple devant l'Éternel, roi comme représentant de l'Éternel devant le peuple. Voilà quel était le sublime idéal dont l'image flottait devant les yeux de David quand il composait le psaume 110. Depuis qu'il en avait contemplé la figure dans la personne mystérieuse du roi de Salem, combien de fois son cœur ne s'était-il pas élancé vers la réalisation de cet idéal ! Combien douloureusement n'avait-il pas senti l'imperfection d'une

royauté, sans sacrificature ! Avec quelle joie n'aurait-il pas saisi l'encensoir et offert le parfum qui accompagnait l'adoration du peuple ? Mais la loi élevait une barrière infranchissable entre lui et cette fonction glorieuse... et ce fut sans doute sous l'empire de cette privation péniblement sentie, que sa pensée s'élança dans l'avenir et que par la révélation de l'Esprit il entrevit et décrivit le descendant promis auquel il serait donné de réaliser enfin le type qu'il avait contemplé de loin.

Jésus fait ressortir la contradiction qu'il y a entre la qualité de *Seigneur* de David, que David lui-même reconnaît au Messie, et le titre de *fil*s de David que lui donnent les docteurs en Israël. Quel est son but en posant cette question ? Nous avons déjà vu que ce ne peut être d'embarrasser les docteurs présents. Serait-ce, comme l'ont pensé plusieurs, de leur démontrer que l'on se trompait en lui donnant à lui-même ce titre de fils de David ; que le Messie ne devait nullement descendre de ce roi ? Car le descendant ne saurait être le Seigneur de son ancêtre. C'est ainsi que l'entendent *Strauss, Schenkel, Volkmar*, etc. Le but de Jésus, en niant sa filiation davidique, serait d'expliquer pourquoi il ne ressemble en rien à un prétendant au trône et d'ôter ainsi la pierre d'achoppement qui en empêchait plusieurs de tenir un homme comme lui pour le Messie. Mais, en agissant ainsi, Jésus se serait élevé non contre l'opinion vulgaire seulement, mais encore contre toute la révélation prophétique, qui faisait naître le Messie de la famille de David (2Sam.7 ; Es.9.5-6 ; 11.1 ; Jér.23.5 ; Mich.5.2, etc.), et cela sans la moindre nécessité ; car nous avons vu que la voix publique n'hésitait pas, malgré son humble attitude, à le désigner comme le descendant de David ; comp. [Matth.9.27](#), les deux aveugles ; [15.22](#), la femme Cananéenne ; [Matt.15.22-23](#) ; [Matt.20.31](#), le peuple ; [Matth.21.9](#), les enfants, etc. Bien loin donc de faciliter par là la reconnaissance de sa dignité messianique, il l'aurait gravement compromise. — Ou bien, l'intention de Jésus était-elle, comme le supposent beaucoup d'autres, de spiritualiser l'idéal messianique du peuple ? « Vous attendez en la personne du Messie un fils de David ? Vous avez raison ;

mais n'allez pas penser qu'il sera comme David, son aïeul, un roi puissant et guerrier. Il doit être autre chose et mieux que l'héritier et la fleur de la dynastie davidique ; il en est le Seigneur, comme il est celui de David lui-même, en tant qu'il règne dans un ordre de choses supérieur, céleste, divin, dans lequel David n'est, comme tout autre homme, que son sujet. »

C'est à ce sens que reviennent, avec des nuances diverses, les explications de *Bleek*, *Colani*, *Reuss*, *Weiss*, etc. Mais ce serait dire d'une manière bien détournée et bien alambiquée ce qu'il était possible d'enseigner d'une manière toute simple. Comp. 17.20-21 ; Jean.18.36. Et combien n'eût-il pas été facile aux docteurs qui l'entouraient de répondre à une question posée dans ce sens en disant : « Il n'y a pas la moindre contradiction entre la qualité de *descendant* de David, que nous attribuons au Messie, et sa qualité de *Seigneur* de David, que lui attribue le psaume. Car pourquoi le Messie descendant de David ne pourrait-il pas être élevé par l'Éternel sur le trône divin, et, ainsi occuper une position bien plus glorieuse que celle de son ancêtre ? » Qu'aurait pu répliquer Jésus ? L'idée de la spiritualité du règne messianique n'est point celle qu'implique naturellement l'expression de *Seigneur de David* ; on ne peut l'y rattacher qu'artificiellement. — *Hofmann* et *Klostermann* s'y prennent autrement. Jésus voudrait faire comprendre aux docteurs la nécessité de sa mort. Comme homme terrestre, Jésus est le descendant de David ; mais il doit devenir son Seigneur d'après le psaume. Or pour cela, il faut qu'il meure et ressuscite ; alors il possédera une vie glorifiée qui ne sera plus celle qu'il tenait de David, mais qui sera une vie reçue de Dieu même. Cette explication fait honneur à la sagacité de celui qui l'a proposée, mais rien de plus. Quel auditeur de Jésus aurait, entrevu dans la question posée par Jésus une démonstration de la nécessité de sa mort ? De plus cette explication échoue exégétiquement en ce point : elle fait découler la dignité de Seigneur de David attribuée au Messie de son élévation sur le trône, tandis que d'après les termes du psaume la relation est inverse ; la dignité seigneuriale du Messie est l'antécédent :



« L'Éternel a dit à *mon Seigneur*, » et l'élévation sur le trône divin, la conséquence : « Sieds-loi (*comme tel*) à ma droite. » Le Messie est présenté par David comme son Seigneur antérieurement, à l'acte divin par lequel il reçoit sa position suprême. Strauss, avec son grand bon sens, a dit (*Leben Jesu*, 1864, p. 223) : « Ou bien Jésus avait par devers lui un moyen de concilier la relation d'infériorité renfermée dans le terme de fils de David avec celle de supériorité impliquée dans le terme de Seigneur de David ; et ce moyen ne pouvait être que la supposition d'une nature supérieure de la personne du Messie, en vertu de laquelle, tout en étant selon la chair descendant de David, il était selon l'esprit un être supérieur, sorti immédiatement de Dieu ; ou bien, il voulait poser la contradiction comme insoluble et par conséquent déclarer inadmissible la conception du Messie comme fils de David. » Strauss adhère à cette seconde interprétation ; nous venons de reconnaître son impossibilité. Il ne reste, selon Strauss lui-même, que la première, qui à nos yeux aussi est la seule possible. La dénomination de fils de David ne pouvait porter et ne portait réellement, d'après l'usage qui en était fait, que sur *l'origine* de la personne du Messie, et nullement sur la nature de son règne. Elle ne pouvait par conséquent être mise en opposition avec le titre de Seigneur de David qu'autant que ce titre se rapportait également à l'idée de *l'origine* du Messie : « Comment, si le Messie tire son origine de David, peut-il posséder une existence supérieure à la sienne en vertu de laquelle David lui-même le déclare son Seigneur ? » Voilà une question parfaitement claire et intelligible, et l'on comprend que les adversaires n'y répondent que par le silence, car ils ne pouvaient résoudre ce problème qu'en reconnaissant, avec toute la révélation prophétique, la nature divine du Messie ([Es.9.5](#) ; [Mich.5.2](#) ; [Zach.12.10](#) ; [Mal.3.1](#)). Mais ils eussent ainsi perdu le prétexte sous lequel ils prétendaient condamner Jésus, le grief de blasphème pour s'être attribué la divinité ([Jean.5.18](#) ; [Matth.26.63](#)). Et c'est là enfin ce qui nous explique le vrai but de Jésus en leur proposant cette question. Il répondait ainsi d'avance, pendant qu'il pouvait encore parler, enseigner, discuter, à l'accusation qui devait faire injustement le motif de sa condam-

nation.

Ce sens, qui est celui qu'adoptent *Meyer, Keil* et d'autres, est conforme, quant à la filiation davidique de Jésus, à la déclaration de l'Apocalypse qui l'appelle la *racine* et le *rejeton* de David (Ap.22.16) et à la parole de Paul, Rom.1.3 : « Né de la race de David *selon la chair* ; » et quant à son origine divine, à la déclaration que Jean nous a conservée (Jean.8.58) : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Fils d'Abraham, et pourtant avant Abraham ! Fils de David, et pourtant Seigneur de David !

## 7. L'avertissement contre les scribes. (20.45-47)

Sur ce champ de bataille où les scribes viennent d'être battus, Jésus les juge, et cela en présence du peuple entier, témoin de cette lutte ardente et opiniâtre.

**20.45 Et, tout le peuple l'entendant, il dit à ses<sup>a</sup> disciples : 46 Prenez garde aux scribes qui se plaisent à marcher en longues robes, qui aiment les salutations dans les places publiques, les premiers sièges dans les synagogues et les premières places dans les festins, 47 eux qui dévorent les maisons des veuves et se donnent l'air de prier longuement : ceux-là recevront une plus sévère condamnation.**

Ce court discours, ainsi que le passage parallèle Marc.12.38-40, n'est que le sommaire du grand discours Matth.23., dans lequel Jésus prononça la malédiction sur les scribes et les pharisiens. On peut l'appeler le jugement des autorités théocratiques ; c'est le prélude du grand discours eschatologique qui suit et qui annonce le jugement de Jérusalem, de l'Eglise et du monde

---

<sup>a</sup>B D omettent αὐτοῦ (*ses*).

(Matthieu ch. 24 et 25). — Dans le discours Matthieu ch. 23 sont certainement combinés deux discours différents, dont l'un nous a été rapporté par Luc (11.37 et suiv.) dans un contexte qui ne laisse rien à désirer, et dont l'autre a réellement été prononcé au moment où nous sommes arrivés et tel que nous le trouvons placé dans Marc et dans Luc, aussi bien que dans le premier évangile. Si nous n'en avons qu'un abrégé dans les deux premiers, c'est ou parce qu'il se trouvait sous cette forme dans les documents où ils l'ont puisé, ou parce qu'écrivant pour des lecteurs païens, ils n'ont pas cru devoir le leur transmettre en entier. — Θελότων : qui se plaisent à. — On peut expliquer de deux manières les spoliations indiquées par le terme : *manger les maisons des veuves*. Ou bien ils extorquaient à des femmes pieuses, sous prétexte d'intercéder pour elles, des présents considérables ; ou bien, ce qui est plus naturel et plus piquant, en raison de l'amphibologie qui s'attacherait par là au ternie de *manger*, Jésus fait allusion aux repas somptueux qu'ils se faisaient servir chez ces femmes, en remplissant auprès d'elles l'office de directeurs de conscience. Dans ce second sens, πρόφασις proprement *prétexte*, signifierait plutôt *apparence*. Dans les deux cas, c'étaient les Tartuffes de l'époque. Les mots : *une plus grande condamnation*, renferment en abrégé tous les οὐαί, *malheur !* de Matthieu.

## 8. L'aumône de la veuve. (21.1-4)

Ce morceau manque dans Matthieu. Pourquoi l'eût-il retranché, s'il eût eu sous les yeux, comme le veut *Holtzmann*, le document d'où, selon ce savant, Marc et Luc l'ont tiré ?

**21.1 Et levant les yeux il vit les riches qui jetaient leurs dons dans**

**le tronc. 2 Et il vit une<sup>a</sup> veuve très indigente qui y jetait deux pites. 3 Et il dit : En vérité je vous dis que cette pauvre veuve y a mis plus<sup>b</sup> que tous. 4 Car tous ceux-là ont mis aux dons de Dieu<sup>c</sup> de leur superflu ; mais celle-ci y a mis de son déficit tout ce qu'elle avait pour vivre.**

D'après Marc.12.41-44, Jésus, probablement fatigué de la scène précédente, s'était assis. Dans le parvis des femmes se trouvaient, selon le Talmud (tr. *Schekalim*, VI, 1, 5, 13), treize troncs avec des orifices en forme de cors, d'où leur nom de שופרות. On les appelait γαζοφυλάκια, *trésors*. Ce nom au singulier désignait la localité tout entière où se trouvaient ces troncs sur lesquels étaient inscrite la destination des dons qui y étaient jetés (Jean.8.20 ; Josèphe, *Antiq.* XIX, 6, 1.) ; c'est peut-être le sens dans lequel ce mot est pris dans Marc (v. 41 : *en face du trésor*). Dans Luc il s'applique plutôt aux troncs eux-mêmes. — Λεπτόν, *pite* : la plus petite monnaie, probablement la huitième partie de l'as, qui valait 20 à 25 centimes. Deux λεπτά correspondent donc à peu près à 5 centimes. Bengel remarque avec finesse sur ce *deux* : *dont elle eût pu retenir une des deux*. Marc traduit cette expression en monnaie romaine : *ce qui équivaut à un quadrans* ; petit détail étranger à Luc et propre à nous éclairer sur le lieu où a été composé le second évangile. — Les paroles que Jésus adresse aux disciples, ont pour but de substituer dans leur esprit la vraie appréciation des actions humaines, d'après leur qualité morale, à l'appréciation quantitative qui fait le fond du pharisaïsme. C'est ce qu'exprime le : *elle a mis plus au tronc* ; et cela parce qu'avec ces deux pites, elle y avait mis son cœur. La leçon πλείω, admise par Tischendorf par la raison que πλεῖον peut être tiré de Marc, est insuffisamment appuyée. — La preuve est donnée v. 4 : « *Car elle a mis de son déficit tout son avoir*. » Ὑστέρημα, *le déficit*, désigne l'avoir de cette femme en tant qu'insuffisant pour son entretien. « Et de ce trop peu,

<sup>a</sup>T. R. lit avec D P et Syr. : και τινα (*aussi une* ; A et 8 Mjj. : τινα και (« *une certaine et indigente* ») ; B et 7 Mjj. omettent και.

<sup>b</sup>D et 2 Mjj. lisent πλειω, au lieu de πλειον.

<sup>c</sup>T. R. avec A D et 15 Mjj. It. : του θεου (*de Dieu*), qu'omettent B L X Syr<sup>cur</sup>.

de cet avoir qui en soi déjà était un déficit, elle n'a rien gardé. » Marc dit ὑστέρησις, mot qui désigne non *l'avoir* de cette femme comme insuffisant (ὑστέρημα), mais toute sa position comme un état de déficit permanent. Quel contraste avec l'avidité reprochée aux scribes et aux pharisiens, dans le morceau précédent ! Ce trait, dont Jésus est précisément témoin en ce moment, ressemble à une fleur qu'il voit surgir tout à coup au milieu du désert de la dévotion officielle, et dont la vue et le parfum le font tressaillir de joie. Un tel exemple est la justification des béatitudes (Luc.6.20), comme le discours précédent celle des οὐαί, *malheur*, dans le même passage (v. 24 et suiv.).

### III.

## Le discours sur la ruine de Jérusalem.

### (21.5-38)

Ce morceau, l'un des plus importants de l'évangile, a ses parallèles dans les deux autres synoptiques (Matthieu ch. 24 et Marc ch. 13). Il comprend dans nos trois synoptiques trois parties :

- A. Un préambule qui retrace l'occasion du discours et la question des disciples qui y a donné lieu (Luc.21.5-7; Marc.13.1-4; Matthieu.24.1-3) ;
- B. La réponse de Jésus : la prophétie proprement dite (Luc.21.8-27; Marc.13.5-27; Matth.24.4-31) ;
- C. La conclusion : une exhortation à la vigilance avec quelques indications chronologiques (Luc.21.28-36; Marc.13.28-37; Matth.24.32-51).

Chacune de ces parties renferme les mêmes éléments, mais développés dans des proportions et avec des détails différents.

A. Versets 5 à 7. Le préambule.

**21.5 Et quelques-uns disant au sujet du temple qu'il était orné de belles pierres et de belles offrandes<sup>a</sup>, il dit : 6 Ce que vous contemplez-là... des jours viendront où il n'en restera pierre sur pierre<sup>b</sup> qui ne soit démolie. 7 Et ils l'interrogèrent disant : Maître, quand arriveront des choses ? Et quel sera le signe du moment où elles devront arriver ?**

C'était le soir (v. 37), la fin de cette laborieuse journée (probablement celle du mercredi) où Jésus avait déjoué par sa sagesse les pièges tendus sur ses pas par ses adversaires. Le soleil couchant dorait de ses derniers rayons les édifices sacrés et la ville sainte. — Ces *belles pierres*, qui excitaient l'admiration, désignent ces magnifiques colonnades de marbre blanc et ces colossales assises supportant toute l'enceinte sacrée, dont Josèphe parle avec enthousiasme *Bell. jud.* V, 5, 2). Les *καλὰ ἀναθήματα*, *belles offrandes*, sont les dons splendides qui ornaient le parvis intérieur, tels que le magnifique cep d'or dont Hérode avait orné l'entrée du temple. — La leçon *ἀναθέμασιν* doit être une forme hellénistique pour *ἀναθήμασιν*. Primitivement les deux formes paraissent avoir été synonymes ; mais graduellement la forme *ἀνάθεμα* a été employée pour les choses consacrées à Dieu pour la destruction, et la forme *ἀνάθημα* pour les choses conservées et exposées à son honneur dans le sanctuaire, comme les offrandes, les ex-voto, etc.

Verset 6. Marc et Matthieu disent que ce fut lorsque Jésus sortait du temple qu'on lui adressa cette parole. Du silence de Luc, la plupart concluent que celui-ci a voulu placer l'entretien dans le temple même. Mais l'expression : *les choses que vous contemplez*, suppose plutôt qu'ils sont déjà à une certaine distance de cet édifice et peuvent en contempler l'ensemble. — On peut prendre les mots *ταῦτα ἃ θεωρεῖτε* comme proposition interrogative : « Sont-ce là les choses que vous contemplez et admirez ? » Mais

<sup>a</sup>N A D X lisent *ἀναθεμασιν*, au lieu d'*ἀναθημασιν*.

<sup>b</sup>N B L lisent *ὡδε* (*ici*) après *λίθω*, qu'omet T. R. avec A et 13 Mjj. ; tiré de Matthieu.

cette parole a quelque chose de plus solennel si l'on en fait une simple affirmation, en prenant le ταῦτα comme nominatif absolu : « Ces choses que vous contemplez... il n'en restera bientôt plus... »

Verset 7. Rien ne dit, dans le texte de Luc, que cette question fut adressée à Jésus à l'instant même ; et, comme il est impossible de supposer que le discours suivant ait été tenu en public, il faut admettre que Jésus était déjà seul avec les siens quand ils l'interrogèrent et qu'il leur répondit par les paroles suivantes.

D'après le récit de [Marc.13.3](#), Jésus était assis sur la montagne des Oliviers, en face du temple, avec Pierre, Jacques, Jean et André. C'est là l'un de ces traits de détail où l'on reconnaît chez Marc le récit exact du témoin oculaire (sans doute de Pierre) et qui en tout cas témoignent de l'originalité de sa source. Quant à Luc et à Matthieu, ils n'eussent certainement pas retranché un pareil détail, s'ils eussent connu Marc. La question des disciples chez Luc et Marc porte uniquement, sur l'époque de la destruction du temple et sur le signe qui l'annoncera. Seulement, dans la seconde proposition, Marc dit *toutes ces choses* (πάντα ταῦτα) au lieu du simple ταῦτα, *ces choses*, chez Luc. C'est là une nuance qui n'est pas sans importance. En ajoutant le mot *toutes*, Marc élargit évidemment la portée de la question. Il s'agit d'un ensemble de faits qui constituent la catastrophe dont a parlé Jésus. C'est probablement une allusion à toute la fin de l'économie terrestre qui semblait aux disciples devoir coïncider avec la ruine de Jérusalem. Ce que Marc ne dit pas, Matthieu le déclare expressément. Chez lui, la question porte positivement, d'abord, comme chez Luc et Marc, sur l'époque de la destruction du temple, puis sur le signe, non de la ruine du temple, mais de la Parousie et de la consommation du siècle. La forme restreinte de la question chez Luc est en rapport direct avec la circonstance qui a donné lieu à l'entretien ; celle de Marc ne s'en écarte pas encore sensiblement. Mais il est difficile de méconnaître que la teneur de la question dans Matthieu a été influencée par le contenu du discours suivant, dans

lequel la réponse de Jésus a compris avec la ruine de Jérusalem la Parousie elle-même. Nous aurons à étudier le rapport entre ces deux éléments dans la réponse de Christ.

B. Versets 8 à 27. La prophétie de Jésus.

Quelles que soient les différences entre les trois comptes-rendus que nous possédons de ce discours, la marche générale est absolument la même chez tous trois. Jésus décrit :

1. L'état des choses qui suivra son départ, soit quant au monde en général, soit pour les fidèles en particulier, Luc v. 8 à 19 ([Marc.13.5-13](#) ; [Matth.24.4-14](#)) ;
2. La ruine de Jérusalem et ses suites, [Luc.21.20-24](#) ; ([Marc.13.14-23](#) ; [Matth.24.15-28](#)) ;
3. Les signes avant-coureurs de la Parousie et la Parousie elle-même, [Luc.21.25-27](#) ([Marc.13.24-27](#) ; [Matth.24.29-31](#)).

La seule différence entre cette marche toute naturelle du discours chez Luc et celle de Marc et de Matthieu consiste dans l'intercalation chez ceux-ci, à la fin de la seconde partie, de quelques versets qui semblent reprendre la description de l'état du monde, en l'absence de Jésus, au point où l'annonce de la ruine de Jérusalem l'avait interrompue et la continuer jusqu'au moment de la Parousie ([Marc v. 20-23](#) ; [Matth. v. 22-28](#)). Nous verrons que Luc aussi présente en quelques mots l'équivalent de ce passage des deux autres synoptiques (voir [Luc v. 24](#), fin).

1<sup>o</sup> Versets 8 à 19. L'état du monde et la position des fidèles à la suite du départ de Jésus.

Dans la parabole des mines ([19.12](#) et suiv.), Jésus avait parlé du départ du Maître pour une contrée éloignée, départ qui serait suivi de son retour en qualité de souverain. C'est dans ce temps de son absence que nous transporte le tableau suivant. Ce morceau est donc parallèle pour le sens aux passages [18.22-23,26-37](#), qui décrivaient l'état du monde avant la Parousie.



Aussi retrouvons-nous ici au v. 8 le même avertissement que 17.23. Seulement, tandis qu'au ch. 17 Jésus décrivait cette position du monde au point de vue moral (la sécurité charnelle), il indique ici les calamités extérieures auxquelles il sera exposé, pour s'arrêter spécialement aux souffrances et à la tâche des fidèles. Ils ne doivent point se laisser entraîner, par les difficultés de cette situation, à interpréter trop promptement certains phénomènes extérieurs comme des indices de la fin prochaine, ou à suivre des imposteurs qui se donnent pour le Maître attendu, ou à faiblir au sein de la persécution ; ils doivent par la persévérance sauver leurs âmes. C'est là la réponse à la question des apôtres ; mais elle est négative seulement. Ils veulent connaître le signe qui leur annoncera l'approche de cette destruction du temple dont Jésus vient de leur parler. Jésus commence par leur indiquer les circonstances de ce temps d'attente dans lesquelles ils ne devront point voir, comme ils y seraient sans doute disposés, les indices de la fin prochaine ; comp. 17.22 (le désir de voir l'un des jours du Fils de l'homme).

Verset 8. L'apparition de prétendus Christ :

**21.8 Or il dit : Prenez garde que vous ne soyez séduits ; car plusieurs viendront en mon nom disant : C'est moi, et le temps approche ! Ne les suivez<sup>a</sup> point.**

L'impatience rend facilement crédule. Sans doute l'histoire ne mentionne pas expressément, dans les temps qui suivirent immédiatement la mort de Jésus, l'apparition de faux Messies, se présentant en leur propre nom comme *le Messie* ou prétendant être *Jésus* revenu du ciel. Mais le regard de Jésus embrasse ici l'état du monde durant tout le temps qui doit s'écouler entre son départ et son retour ; et il en indique les traits généraux. On sait quelle foule de séducteurs, souvent séduits eux-mêmes, depuis les Simon le magicien et les Barcochéba jusqu'aux prétendus Christs de nos jours, ont cherché, soit au sein du judaïsme, soit dans l'Eglise, à diriger sur

---

<sup>a</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. lit ici *οὐν* (*donc*) ; omis par  $\aleph$  B D L X Syr<sup>cur</sup>.

leur personne l'attente messianique. — Le : *en mon nom*, fait plutôt penser à des chrétiens qu'à des Juifs, quoique ce *nom* puisse désigner aussi le *titre* de Messie.

Verset 9. Les calamités extérieures :

**21.9 Et quand vous entendrez parler de guerres et de soulèvements, ne soyez pas troublés ; car il faut que ces choses arrivent premièrement ; mais la fin ne viendra pas si tôt.**

Peut-être Jésus veut-il ici mettre les fidèles en garde contre une émigration prématurée hors de la Palestine ? Comp. la recommandation opposée v. 21 (τότε, *alors*). — Le temps d'attente durera plus longtemps qu'on ne pense. Après cet avertissement pratique préalable, Jésus commence un enseignement proprement dit, qui se rapporte à tout l'intervalle entre son départ et la Parousie.

Versets 10 et 11. L'état du monde social et physique :

**21.10 Alors il leur dit : Une nation s'élèvera contre une nation, et un royaume contre un royaume. 11 Et il y aura de grands tremblements de terre en divers lieux et<sup>a</sup> des famines et des pestes ; il y aura aussi des signes du ciel grands et terribles.**

Lorsque aux grandes commotions sociales (v. 9) viennent, s'ajouter les convulsions de la nature physique, les imaginations s'excitent, le peuple se fait prophète et s'écrie : La fin est proche ! C'est contre cet entraînement que Jésus met en garde les fidèles qui, plus que les autres, par l'effet même de leurs espérances religieuses, pourraient être exposés à de semblables déceptions. Il est remarquable que les temps qui suivirent l'avènement du christianisme furent marqués par des calamités extraordinaires et accumulées. Une épouvantable famine sévit en Orient sous Claude. Des volcans éteints depuis longtemps se réveillèrent. Un tremblement de terre détrui-

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. It. Syr. lit κατά τοπους και (*en divers lieux et*) ; B L lisent : και κατά τοπους (*et en divers lieux*).

sit plusieurs villes de l'Asie Mineure, en particulier Laodicée et Hiérapolis. Il y en eut d'autres encore. Voici comment M. Renan décrit cette époque sinistre : « Les tremblements de terre faisaient rage de toutes parts ; la famine sévissait ; une peste effroyable ravagea, le monde ; on crut que c'était la plus terrible épidémie qu'il y eût jamais eu<sup>a</sup>. » La leçon byz. rattache le régime *κατὰ τόπους*, *en divers lieux*, au terme : *de grands tremblements de terre*, tandis que les alex. le lient à ce qui suit. La première leçon me paraît préférable ; elle caractérise bien le phénomène fréquent d'une multiplicité de tremblements de terre éclatant presque simultanément sur divers points du globe. — Les signes dans le ciel sont sans doute les éclipses, les aurores boréales, les comètes, les pluies d'étoiles filantes, auquel le vulgaire attache volontiers une signification prophétique et menaçante. Mais ce ne seront pas là non plus, dit Jésus, des signes réels de la fin prochaine. — Ce n'était pas sous un pareil jour que l'imagination des apôtres s'était figuré l'avenir du règne de Dieu, auquel ils devaient présider. Ainsi que le dit M. Reuss, ils ne s'étaient pas imaginé que « le grain de sénevê dût être mis en terre au milieu du tumulte des nations, des fléaux et des calamités de tout genre, et que l'arbre à peine né allait avoir à affronter toutes les tempêtes. » Encore bien moins avaient-ils prévu le sort qui leur était réservé à eux-mêmes et qui leur est annoncé dans ce qui suit.

Versets 12 à 19. L'avenir des disciples :

**21.12 Avant tout ils mettront leurs mains sur vous et vous persécuteront, vous livrant aux synagogues et aux prisons, et vous serez emmenés<sup>b</sup> devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom. 13 Mais<sup>c</sup> cela aboutira pour vous à me rendre témoignage. 14 Mettez<sup>d</sup> donc bien dans vos cœurs<sup>e</sup> de ne pas vous préoccuper de votre défense. 15 Car je**

<sup>a</sup>Les *Evangelies*, p. 149-150.

<sup>b</sup>Ν B D L lisent *απαγομενος* (*emmené*), au lieu d'*αγομενους* (*conduits*).

<sup>c</sup>Ν B D omettent *δε* (*mais*).

<sup>d</sup>T. R. avec Γ et 7 Mjj. lit *θετε* ; Ν A B et 6 Mjj. : *θεσθε*.

<sup>e</sup>T. R. avec K et 12 Mjj. lit *εις τας καρδιας* ; Ν A B et 3 Mjj. : *εν ταις καρδιαις*.

**vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront contredire ni résister.<sup>a</sup> 16 Et vous serez livrés même par vos pères et mères et vos frères et vos parents et vos amis, et ils en tueront d'entre vous ; 17 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom ; 18 et pas un cheveu de votre tête ne se perdra. 19 Par votre patience vous sauverez<sup>b</sup> vos âmes.**

L'un des faits qui contribuent le plus à enflammer le fanatisme dans les communautés religieuses, ce sont les persécutions. C'est sans doute là le lien qui rattache ce qui suit à ce qui précède. L'état de souffrance de l'Eglise la fera soupirer ardemment après le retour de son Epoux. Mais il ne faudra pas se lasser. Au travers de toutes ces angoisses et de toutes ces douleurs, les croyants devront remplir fidèlement la tâche que leur a laissée l'Epoux absent, — Le πρό, *avant*, dans la locution πρὸ τούτων ἁπάντων, *avant toutes ces choses*, pourrait certainement désigner l'importance suprême du fait qui va être signalé ; comp. Jacq.5.12 et une foule d'exemples tirés du grec classique dans Passow. Mais il est plus naturel de rapporter le πρό au temps. Les persécutions de l'Eglise l'ont atteinte dès son berceau ; elles ont commencé à Jérusalem dans les premiers jours de son existence ; comp. Act.4.3,7 ; 5.18,26-27 ; 6.12 ; 8.3 ; 9.2 ; 12.1, etc. — On ne peut rendre le participe passif ἀπαγομένους que par un verbe fini. Il n'y a aucune raison de penser, avec Holtzmann, que Luc trace ici *post eventum* le tableau des persécutions qu'eut à subir saint Paul. Il s'agit avant tout de celles dont l'Eglise fut l'objet de la part du Sanhédrin ; puis de toutes celles qui les suivirent.

Verset 13. Plusieurs (*Bleek, Reuss, Weiss, Schanz*) pensent que le témoignage dont il s'agit consistera dans la fidélité glorieuse à l'Evangile que les disciples déploieront dans cette lutte. Il ne me paraît pas que ce sens soit celui auquel conduit naturellement l'expression ἀποβάλλειν εἰς, qui fait penser plutôt à un résultat positif autre que la fidélité déployée (*Phi-*

<sup>a</sup>T. R. avec 14 Mjj. lit ἀντειπεῖν οὐδὲ ἀντιστηναί (*contredire ni résister*) ; N B L : ἀντιστηναί ἢ ἀντειπεῖν (*résister ou contredire*).

<sup>b</sup>T. R. avec N D et 15 Mjj. lit κτησασθε (*sauvez*) ; A B It Syr. : κτησεσθε (*vous sauvez*).

lip.1.19). Encore moins simple est le sens de *Hofmann*, approuvé par *Keil*, qui voit dans le témoignage la déclaration d'innocence que rendront en faveur des disciples accusés les magistrats païens devant lesquels ils comparaitront. Comment Jésus aurait-il pu promettre aux siens que ce serait là à chaque fois l'heureuse issue de leur procès ? D'ailleurs, les comparutions dont Jésus parle, ne sont pas seulement celles qui auront lieu devant les rois et les gouverneurs païens, mais aussi celles que raconte la première partie des Actes, devant les tribunaux juifs. Or l'on sait que les disciples ne furent point toujours absous par ceux-ci. Le témoignage est donc, comme l'ont cru *de Wette* et *Meyer*, celui que les disciples rendront eux-mêmes à Jésus devant les tribunaux juifs ou païens, Pierre dans le temple et devant le Sanhédrin, Paul dans les synagogues et devant les rois et les gouverneurs. cette explication toute simple a aussi l'avantage d'établir un lien étroit entre ce verset et les suivants. Car l'idée du témoignage ainsi comprise conduit naturellement à celle du Saint-Esprit qui le rendra par leur bouche.

Versets 14 et 15. Jésus, lors même qu'il ne sera plus sur la terre, se charge de tout : ἐγὼ δώσω, *et moi je donnerai*. La bouche est ici l'emblème de l'aisance parfaite avec laquelle ils énonceront tout, ce que leur suggérera la sagesse de Jésus. Le terme ἀντειπεῖν, *contredire*, se rapporte à l'impossibilité où seront leurs adversaires de rien répliquer de valable à l'apologie des disciples ; celui de résister, à leur impuissance à répondre à leur tour quand les disciples prendront l'offensive et les attaqueront avec le glaive de l'Évangile. Dans la leçon alex., qui place l'infinitif ἀντιστηῖναι le premier, il faut expliquer ἧ dans le sens de *ou même*.

Aux persécutions venant des autorités s'ajouteront celles que provoquera l'inimitié domestique (12.52 et suiv.). Le nom de Jésus creusera un abîme entre eux et leurs proches.

Verset 17. Cette parole conservée identiquement dans les trois synoptiques se retrouve également chez [Jean.15.20-21](#). On voit combien s'était pro-

fondément gravée dans le souvenir des disciples la pensée de cette haine générale dont ils seraient un jour les objets.

Le verset 18 semble contredire absolument les derniers mots du verset 16 : « ils en tueront d'entre vous. » *De Wette* pense qu'il faut sous-entendre avec *ne tombera* : « sans la volonté de Dieu. » *Bleek, Meyer, Weiss* expliquent : « Il ne se perdra rien de ce qui appartient à votre vraie personnalité. » *Hofmann* fait appel à l'idée de la résurrection du fidèle qui restaurera parfaitement leur personne. J'avais pensé précédemment qu'on pouvait appliquer cette promesse à l'Eglise dans son ensemble, ce qui n'excluerait pas certaines exceptions individuelles. Je reconnais l'impossibilité de ce sens et me range aux explications de *Bleek* et d'*Hofmann*, tout en faisant remarquer avec *Reuss* que c'est ici une de ces locutions proverbiales dont il ne faut pas presser le sens littéral : « Quoi qu'il puisse vous arriver, vous sortirez finalement de la lutte sains et saufs. » Ce sens se lie d'une manière naturelle à l'idée du verset suivant.

Verset 19. L'expression *acquérir* (sauver) *sa vie* rappelle la promesse de Dieu à Jérémie ([Jér.39.18](#)) : « Tu auras ta vie pour butin, parce que tu as eu confiance en moi. » La confiance revêt ici sa forme la plus élevée, celle de l'ὑπομονή, de la *persévérance* qui *tient bon* (μένει) sous le poids (ὑπό) de l'épreuve la plus lourde. — Je pense qu'il faut lire avec A et B le futur κτήσεσθε plutôt que l'impératif κτήσασθε, avec tous les autres. Il y avait chez les copistes une disposition à introduire dans les textes la forme de l'exhortation. Comp. [Rom.5.1](#) ; [1Cor.15.49](#).

Voici donc ce qu'a voulu dire Jésus dans cette première partie de l'enseignement portant sur les temps qui suivront son départ : « Ne vous hâtez pas d'interpréter certaines catastrophes sociales ou physiques, comme des signes d'une fin prochaine. Et tenez bon à travers les persécutions qui vous attendent, en professant hardiment votre foi. » Marc et Matthieu ajoutent encore une parole remarquable qui s'adapte parfaitement à ce contexte : « Cet Evangile du royaume sera prêché par toute la terre, en témoignage

pour les Gentils. » Par qui ? Evidemment : « Par vous, mes disciples. » C'est leur dire : « Faites valoir le talent qui vous a été confié ! Remplissez votre tâche en l'absence de votre Maître. » Nous retrouverons bientôt la même idée chez Luc (v. 24). Du milieu de ce temps de séductions, de persécutions et de témoignage persévérant, qui peut se prolonger indéfiniment, Jésus voit surgir, comme une île du sein d'un fleuve, l'événement capital dont l'annonce avait motivé cet entretien, la catastrophe qui doit mettre fin pour un temps à l'existence de la nation élue. Il avait déjà annoncé [13.34-35](#) cette grande révolution dans l'histoire du règne de Dieu. Il y revient maintenant en indiquant, conformément à la question qui lui a été posée, le signe auquel on pourra reconnaître sûrement sa proximité. Il complète ainsi la réponse jusqu'ici purement négative donnée à cette question. Il faut bien remarquer le ὅταν δέ, *mais quand*, du v. 20, qui indique fortement le contraste entre les signes qui n'en sont pas véritablement et le signe réel et décisif : « Jusqu'à ce moment, demeurez tranquilles, quoi qu'il arrive ! Mais alors, levez vous ! »

2° Versets 20 à 24. La destruction de Jérusalem et du peuple juif.

**21.20 Mais quand vous verrez Jérusalem entourée par les armées, alors reconnaissez que sa désolation est proche. 21 <sup>a</sup>Alors, que ceux qui sont en Judée s'enfuient aux montagnes, et que ceux qui demeurent dans la ville en sortent, et que ceux qui demeurent dans les campagnes n'y entrent point.**

Jésus a jusqu'ici mis en garde les croyants contre les mesures précipitées. Maintenant au contraire il les avertit de ne pas se livrer aux illusions des Juifs fanatiques, qui s'imagineront que Dieu ne saurait manquer de sauver Jérusalem par un miracle : « Il n'en est rien, déclare Jésus ; à ce moment-là, dites-vous bien que c'en est fait, et que la ruine est prochaine et irrévocable. » Le signe indiqué par Luc, c'est l'investissement de Jérusalem par des armées ennemies. Luc substitue ici à l'expression primitive que

---

<sup>a</sup>Marcion omettait les v. 21 et 22.

nous trouvons dans Marc et Matthieu : *l'abomination de la désolation*, une expression désignant plus clairement les armées païennes envahissant la Terre-Sainte et y apportant la dévastation. L'expression : *en lieu saint*, chez Marc et Matthieu, désigne en effet le pays tout entier profané par l'occupation étrangère ; car, comme l'observe Weiss, s'il s'agissait seulement de la terrasse du temple, l'article devant τόπω ἁγίω, ne pourrait manquer. D'ailleurs il serait trop tard pour songer à la fuite une fois que la capitale serait entourée. Weiss fait également remarquer le participe masculin ἑστηκότα (vraie leçon dans Marc d'après les alex.) qui, comme construction *ad sensum*, prouve que Marc entendait par l'abomination de la désolation, non un objet païen quelconque profanant le temple, mais un être personnel, par conséquent l'armée ennemie. Ce qui confirme ce sens, c'est la remarque ajoutée par les deux évangélistes Marc et Matthieu : « Que celui qui lit cela, y prenne garde ; » remarque évidemment destinée à rappeler aux chrétiens de Palestine le danger qu'il y aurait à méconnaître ce signe et à laisser passer ce dernier moment pour s'enfuir hors du pays. Luc n'a donc nullement altéré le sens de la parole de Jésus ; seulement à l'expression prophétique obscure, il a substitué un terme plus intelligible pour ses lecteurs d'origine grecque. — Le participe présent κυκλουμένη, que nous ne pouvons rendre en français parce que nous n'avons pas de participe présent *passif*, désigne non l'investissement accompli, mais l'approche des armées qui encerrent graduellement la ville. — Cette parole a préservé l'Église de Palestine du vertige qui s'empara, dès le commencement de la guerre, de toute la nation juive. Se rappelant l'avertissement de Jésus, les chrétiens de Judée, à l'arrivée des armées romaines, s'enfuirent à Pella, de l'autre côté du Jourdain, et échappèrent ainsi à la catastrophe (Eus., *Hist. Eccl.* III, 5, éd. Læmmer). Ils appliquèrent avec raison l'expression : les *montagnes* (v. 21), aux plateaux montueux de Galaad.

Les habitants d'un pays menacé par l'ennemi cherchent ordinairement leur salut derrière les murs de la capitale. Mais c'est précisément sur ce



point que dans ce cas se concentrera toute la violence de l'orage. C'est donc de là au contraire qu'il faudra se hâter de fuir. Le v. 22 explique le motif de cette dispensation ; comp. 11.50-51.

**21.22** Parce que ce sont les jours de la rétribution, où doit s'accomplir<sup>a</sup> tout ce qui est écrit. **23** Malheur<sup>b</sup> à celles qui sont enceintes et qui allaitent en ces jours-là ! Car il y aura une grande détresse sur la terre et un courroux contre<sup>c</sup> ce peuple. **24** Et ils tomberont par le tranchant de l'épée et ils seront emmenés captifs chez toutes les nations ; et Jérusalem sera foulée par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis.

L'expression : *tout ce qui est écrit*, se rapporte à toutes les menaces de destruction faites à Israël, s'il persiste dans la résistance à son Dieu, depuis celles de Moïse (Lév.26.14 et suiv.) jusqu'à celles de Zacharie.11.1-17 et de Malachie.4.6.

Verset 23. La difficulté de la fuite dans de telles conditions. Luc omet la parole de Matthieu sur l'impossibilité de fuir *en un jour de sabbat* ; elle n'avait pas d'intérêt pour les lecteurs païens. — Le terme de ἡ γῆ, *la terre*, doit se prendre ici dans le sens restreint que nous donnons au mot : *le pays*. — Cela ressort des mots suivants : *contre ce peuple*. Saint Paul paraît faire allusion à cette parole de Jésus : *colère contre ce peuple*, dans les passages Rom.2.5-8 et 1Thess.2.16.

Verset 24. Plus d'un million de Juifs périrent dans cette lutte terrible, et quatre-vingt-dix-sept mille furent emmenés captifs en Egypte et dans les autres provinces de l'empire (Josèphe). Le terme πατουμένη, *foulée aux pieds*, indique plus que la prise de possession ; c'est l'oppression, la domination écrasante ; comp. Apoc.11.2. Dans Luc, le Seigneur annonce un terme à cet état, de choses : « l'accomplissement des *temps des Gentils*. » Les inter-

<sup>a</sup>T. R. lit avec C X : πληρωθῆναι ; tous les autres : πλησθῆναι.

<sup>b</sup>T. R. avec N A C et 14 Mjj. Syr. lit δε après ουαι (« or malheur »), d'après Matthieu ; omis par B D L.

<sup>c</sup>T. R. lit avec F et 8 Mjj. εν devant τω λαω ; omis par tous les autres.

prêtes modernes entendent par cette expression, les uns : les temps accordés aux Gentils pour dominer sur Israël (*de Wette, Bleek, Weiss*) ; d'autres en général : le temps qui leur est donné pour accomplir les jugements de Dieu (*Meyer, Oosterzee, Schanz*), ou bien pour exister comme Gentils (*Hofmann*), ou enfin pour devenir eux-mêmes l'objet des jugements divins (*Olshausen*) ; comp. le συνοχὴ ἐθνῶν, v. 25. Mais le premier sens aboutirait à une pure tautologie : « La soumission de Jérusalem aux païens durera autant que durera l'époque de la domination des païens. » Puis le terme de καιρός, le temps opportun, a plus naturellement un sens favorable ; il désigne ordinairement le temps utile pour saisir un avantage offert ; comparez les expressions καιρὸς καρπῶν, ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν, καιρὸν ἔχειν, etc. Dans le passage 19.44, le terme καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς σου, « le temps où tu as été visitée, » désigne le temps où Dieu a offert le salut à Jérusalem. C'est là, me paraît-il, le pendant des καιροὶ ἐθνῶν, *les temps des Gentils*, dont parle ici Jésus. Si le pluriel καιροὶ est employé ici, c'est sans doute par rapport à la pluralité des périodes durant lesquelles le salut sera offert à toutes les nations païennes successivement.

C'est un lieu commun de la critique moderne, qui ne se discute pour ainsi dire plus, que Luc a introduit de son chef dans le discours de Jésus cette idée importante de la période des Gentils. On tire cette conclusion du fait que cette parole manque chez Marc et Matthieu ; et c'est ici l'une des preuves principales que l'on allègue pour démontrer la composition de notre troisième évangile après la ruine de Jérusalem. Instruit par l'expérience, Luc aurait mis dans la bouche du Seigneur une parole propre à rompre la relation trop étroite que le compte rendu des deux autres établissait entre cet événement et celui de la Parousie. — Cette opinion est une conséquence naturelle de l'hypothèse qui fait de Luc le copiste de Marc et de Matthieu ou de leurs sources. Mais depuis le commencement de notre étude nous avons constaté page après page l'originalité de Luc, non seule-

ment dans les récits qui lui sont propres, mais aussi dans ceux qui lui sont communs avec les deux autres. Et bien souvent, dans ce dernier cas, la supériorité des sources de Luc nous a paru indéniable. Ne peut-il pas en être ainsi dans le cas qui nous occupe ? L'appel futur des Gentils à la connaissance de Jéhova et leur entrée dans son royaume était une notion qui ne pouvait être étrangère à la pensée de Jésus ; elle appartenait à l'essence de sa mission et de son œuvre ; elle remplissait les Psaumes et les écrits des prophètes. Lui-même annonce souvent ce grand fait. « Il en viendra d'Orient et d'Occident, qui seront à table avec Abraham... , tandis que les fils du royaume seront jetés dehors... » « Et voici, d'entre les premiers il y en a qui seront les derniers, et d'entre les derniers il y en a qui seront les premiers » (13.29-30). « Sors sur les chemins et le long des haies, afin que ma maison soit remplie » (14.23). « C'est pourquoi je vous dis que le royaume vous sera ôté et sera donné à une nation qui en rendra les fruits » (Matth.21.43). Comp. enfin, dans notre discours même, Matth.24.14 et Marc.13.10 : « Cet Evangile sera prêché dans toute la terre en témoignage pour les Gentils. » Ce temps d'appel réservé aux peuples païens, Jésus l'aurait-il placé dans sa pensée avant la ruine de Jérusalem ? Cela n'est pas possible, puisqu'il attendait cet événement durant le cours de la génération contemporaine (v. 32 ; 11.59). Il ne pouvait raisonnablement espérer que ses apôtres parviendraient en si peu de temps à parcourir le monde, de l'Espagne jusqu'aux Indes, des Hyperboréens du nord jusqu'aux peuples de l'Afrique méridionale. Weiss allègue que Jésus ne connaissait pas l'étendue du globe ; mais, si cela s'applique au nouveau monde et à l'Australie, il n'en est pas de même de l'Asie et de l'Afrique. Il faut remarquer d'ailleurs que Jésus ne parle pas seulement de la prédication de l'Evangile à ces peuples éloignés et nombreux, mais qu'il suppose le règne de Dieu établi chez eux et qu'il parle des fruits qu'ils rendront à Dieu (Matth.22.43) ; ce qui suppose une époque historique d'une assez longue durée. Jésus va même jusqu'à prévoir un affaiblissement et comme une disparition de la foi sur la terre à la suite de cette époque de grâce chez les Gentils (Luc.18.7) : « Quand le Fils de l'homme vien-

dra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » D'ailleurs, s'il est vrai que le règne de Dieu doive être *ôté aux Juifs* pour être transmis aux Gentils, il suit de là que *l'époque des Gentils* doit succéder à la destruction et à la réjection d'Israël. Enfin, dans Marc et dans Matthieu, Jésus déclare que la date *de ce jour-là* (celui de son retour) lui est inconnue à lui-même ([Matth.24.36](#) ; [Marc.13.32](#)), tandis qu'il sait que la ruine de Jérusalem aura lieu trente à quarante ans après son départ ([Luc.21.32](#) ; [Matth.24.34](#) ; [Marc.13.30](#)). Il devait donc, d'après cela, y avoir un intervalle d'une durée indéfinie entre ces deux événements sur l'époque desquels Jésus s'exprime si différemment, et cet intervalle est précisément le temps de grâce accordé à tous les Gentils. — Ces faits ne permettent pas d'attaquer l'authenticité de la parole que Luc met dans la bouche de Jésus au v. 24.

Nous rencontrons ici la plus grande différence entre le compte rendu de Luc et celui des deux autres synoptiques. Tandis que Luc passe directement, dès le v. 25, aux signes précurseurs de la Parousie, ce qui n'offre aucune difficulté puisque le v. 24 renferme les deux grands faits de la longue réjection d'Israël et de l'évangélisation successive de tous les peuples païens, Matthieu et Marc placent ici un passage qui annonce les séductions exercées par de faux prophètes et de faux Christs et auxquelles seront exposés les fidèles jusqu'au retour du Seigneur ([Matth.24.23-28](#) ; [Marc.13.21-23](#)) ; le parallèle de ce passage se lit chez Luc dans le discours relatif à la Parousie ([17.22-24](#)). Au premier coup d'œil la position donnée à cet avertissement dans Matthieu et dans Marc pourrait paraître naturelle. Ce serait ici la transition de la ruine de Jérusalem à la Parousie : un état permanent de séduction auquel l'Eglise sera exposée entre ces deux événements. N'y a-t-il pas eu, en effet, durant cet intervalle, toute une série de faux Christs et de faux prophètes, soit les faux Christs que compte l'histoire d'Israël incrédule, soit le faux prophète mahométan, soit les faux docteurs dans l'Eglise elle-même ? Mais une raison péremptoire s'oppose à cette application qui justifierait si

bien le compte rendu de Matthieu et de Marc et qui s'accorderait aussi avec la portée de ce passage chez Luc, où il est appliqué à l'intervalle qui précédera la Parousie : c'est que dans les versets qui suivent (v. 29 de Matthieu et 24 de Marc) les deux évangélistes reviennent évidemment à la ruine de Jérusalem pour y rattacher très directement le grand événement de la Parousie. Matth. v. 29 : « Et aussitôt après la tribulation de ces jours-là, le soleil sera obscurci... » Marc v. 24 : « Mais dans ces jours-là, après cette tribulation-là, le soleil... » Les mots *cette tribulation* font évidemment allusion à cette tribulation sans pareille dont les deux évangélistes venaient de parler à l'occasion de la ruine de Jérusalem ([Matth.24.20](#) ; [Marc.13.19](#)). Il n'y a donc pas de place chez eux pour un long intervalle entre cette ruine et la Parousie, auquel pourrait s'appliquer le passage qu'ils placent ici ; d'où il faut conclure que cet avertissement est, dans Matthieu et dans Marc, importé là d'un contexte étranger, qui ne peut être que celui qu'indique Luc au ch. 17.

### 3° Versets 35-28. La Parousie.

On se demande ce qui amène Jésus à traiter ici ce sujet que n'appelait point la question des apôtres, telle que Luc l'avait formulée, v. 7, et qui avait été déjà traité dans le discours du ch. 17. La réponse est aisée. Dans l'esprit des interlocuteurs de Jésus, la ruine de Jérusalem et la destruction du temple ne pouvaient qu'être les indices de la *fin des choses*, de la consommation du siècle présent (voir la question telle qu'elle est formulée chez Matthieu, v. 3), de sorte que Jésus ne pouvait traiter du premier de ces événements sans indiquer au moins en quelques mots dans quelle relation il se trouvait avec l'autre. De plus, l'application morale qu'il voulait tirer de ce sujet (v. 34-36) se rattachait au fait de la Parousie plutôt qu'à celui de la ruine de Jérusalem.

### Versets 25 et 26. Les signes précurseurs :

**21.25** Et il y aura<sup>a</sup> des signes dans le soleil et dans la lune et les astres, et sur la terre une détresse des nations qui seront dans la perplexité au bruit<sup>b</sup> que feront la mer et les flots; **26** les hommes rendant l'âme de terreur dans l'attente des choses qui vont arriver à la terre; car les puissances des cieux seront ébranlées.

L'idée intermédiaire entre les v. 24 et 25 est celle-ci : « Et quand cette période de châtement pour Israël et de salut pour les Gentils sera écoulée, il y aura... » Les deux jugements sur Israël et sur le monde, liés chronologiquement chez Matthieu et Marc (εὐθὺς, Matthieu, μετὰ τὴν θλίψιν, Marc), mais séparés par Luc (v. 24), ne sont moralement qu'un même jugement qui s'accomplit en deux actes. — L'état de sécurité mondaine dans lequel sera plongée l'humanité christianisée ou déchristianisée, à la fin des temps, a été décrit par Jésus dans le discours sur la Parousie (17.26-30); comp. 1Thess.5.3 : « Quand ils diront : Paix et sûreté... » Au milieu de ce profond sommeil spirituel et de cet enivrement charnel, des symptômes extraordinaires annonceront tout à coup l'une de ces révolutions cosmiques, telles que notre terre en a déjà plus d'une fois traversées. Semblable à un navire qui craque de toutes parts avant de tomber en pièces, le globe que nous habitons (ἡ οἰκουμένη) et notre système solaire tout entier subissent des commotions inusitées. Les forces motrices (αἱ δυνάμεις), bien réglées jusqu'alors, sont comme affranchies de leurs lois par une puissance inconnue. Et l'humanité, épouvantée par ces bouleversements qui ébranlent ce qu'elle est habituée à appeler la terre ferme et qui préludent à sa dissolution, passe une heure d'angoisse sans pareille. — Il faut lire ἡχοῦς, plutôt qu'ἡχουσης qui est une correction. Ce mot est le génitif d'ἡχώ, ὄος, et non d'ἦχος ου. On a souvent prétendu que dans cette description Jésus se montrait complètement dépendant des nombreuses Apocalypses qui circulaient alors dans le monde juif et qui renfermaient les tableaux effrayants des *dolores Messiae*, des douleurs d'enfantement du règne mes-

<sup>a</sup> B D lisent εσται au lieu d'εσονται.

<sup>b</sup> T. R. avec D et 12 Mjj. lit ηχουσης; B A B C et 4 Mjj. : ηχους.

sianique ; comp. *Schürer, Lehrb. der N. T. Zeitgesch.* § 29, où sont cités les *Oracles Sybillins*, le *IV<sup>e</sup> livre d'Esdras*, le *Livre des jubilés*, l'*Apoc. de Baruch*, etc. Mais il ne faut pas oublier que l'A. T. suffit pleinement pour expliquer tous les traits du tableau tracé par Jésus ; comp. [Joël.2.10](#) (tremblement de terre) ; [Joël.3.15-16](#) (ébranlement des cieux et obscurcissement des astres) ; [Es.34.11](#) (cieux roulés comme un livre ; astres tombants comme les feuilles des arbres) ; [Soph.1.15](#) (jour de l'Éternel ; un jour d'obscurité, d'angoisse) ; [Agg.2.6](#) (cieux, mer et sec ébranlés) ; [Jér.4.23](#) (la terre revenant à l'état de chaos). Ces prophéties ont été également la source où ont puisé les Apocalypses juives.

Verset 27. La Parousie :

**21.27 Et alors ils verront le Fils de l'homme venant dans une nuée avec puissance et avec une grande gloire.**

Un éclat se répandant d'un bout du ciel à l'autre ([17.24](#)) rendra sensible cet avènement ; comp. [1Thess.4.16](#) ; [2Thess.1.7](#) ; [2.8](#) ; [Apoc.1.7](#) ; [19.11](#) et suiv. La nuée est en général dans l'Écriture le symbole du jugement. Luc ne parle pas du rassemblement des élus dispersés au sein de l'humanité, que Marc et Matthieu désignent par le terme de ἐπισυνάγειν, d'où Paul a certainement tiré celui de ἐπισυναγωγῆ, qui s'applique chez lui au même fait (comp. [2Thess.2.1](#) ; [1Thess.4.16](#)). — Ce passage ne renferme pas un mot qui dise que Jésus revient sur la terre pour y fixer sa demeure, selon l'opinion chiliaste. Cette venue me semble plutôt devoir être comprise comme une apparition instantanée, à laquelle se rattchera la résurrection des fidèles ([1Cor.15.23](#) ; [Philip.3.20-21](#)), puis l'enlèvement de l'Église ([Luc.17.31,35](#)) et enfin la transformation morale complète de la portion de l'humanité restant sur la terre ([Apoc.20.1-6](#)).

C. Versets 28 à 36. La conclusion.

Versets 28 à 33. Au point de vue de l'espérance chrétienne :

**21.28 Quand ces choses commenceront à arriver, redressez-vous et levez vos têtes, parce que votre délivrance est proche. 29 Et il leur dit une**

**parabole : Voyez le figuier et tous les arbres : 30 quand ils commencent à pousser, en les voyant vous reconnaissez de vous-mêmes que l'été est proche. 31 Et de même quand vous verrez arriver ces choses, reconnaissez aussi que le royaume de Dieu est proche. 32 En vérité je vous dis que cette génération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent. 33 Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.**

On pourrait supposer qu'après les paroles relatives à la Parousie, Jésus revient au point de départ et au sujet principal de tout le discours, à la ruine de Jérusalem. Dans ce cas, l'expression *votre délivrance* désignerait l'affranchissement de l'Eglise judéo-chrétienne du pouvoir hostile du Sanhédrin, et la venue du *règne de Dieu* (v. 31), la propagation de l'Évangile chez les païens. La parole du v. 32 : *Cette génération ne passera point. . .*, s'appliquerait ainsi tout naturellement à la ruine de Jérusalem, et le *τούτων ἀρχομένων*, *ces choses commençant*, porterait sur tout ce qui a été annoncé dès le v. 20 (ainsi Hofmann et Keil). Cette explication, qui fait disparaître bien des difficultés, n'est malheureusement pas admissible. Le fait de la Parousie, une fois mentionné, est trop solennel pour être traité sous forme de simple parenthèse. Cette expression : *le règne de Dieu*, paraît plutôt dans ce contexte devoir désigner l'établissement définitif du règne messianique, et le terme *la délivrance* (v. 28) se rapporter à l'affranchissement final de l'Eglise par le retour du Seigneur (la délivrance de la veuve, 18.1-8). S'il en est ainsi, le *τούτων*, *ces choses*, désigne naturellement le contenu des v. 25-27, sans qu'il soit possible de remonter jusqu'au v. 20 ; ainsi Bleek, Meyer, Weiss, Schanz, etc. — *De vous-mêmes* (v. 30) : « Sans que quelqu'un vous le dise. » il n'est pas nécessaire qu'une proclamation officielle annonce aux populations qui voient les arbres verdir, que l'été est proche. — C'est vers le milieu de mars que les fruits commencent à se montrer sur les vieilles branches du figuier printanier ; ils atteignent leur maturité avant la pousse des feuilles. La première récolte se fait en juin.



Mais, si c'est là le sens des v. 30 et 31, comment expliquer le v. 32 ? Jésus aurait-il attendu sa Parousie dans un temps aussi prochain ? On a essayé, pour échapper à cette conséquence, de donner au mot γενεά, *génération*, les sens d'espèce humaine (*Jérôme*), ou d'Eglise chrétienne (*Chrysostome*), ou de race des élus (*Cremer*, ou de nation juive (*Dorner, Riggensbach*); mais dans ce contexte, où Jésus veut donner une détermination chronologique (*est proche*, v. 31), le sens des mots : *cette génération*, ne peut être que temporel : l'ensemble des hommes vivant au moment dont il s'agit. *Klostermann* accepte ce sens ; mais il l'applique, non aux contemporains de Jésus, mais aux hommes qui vivront au moment où commenceront à éclater les signes annoncés ; ils seront, témoins et du commencement et du terme de cette courte crise. On sent combien cette explication est forcée. Le seul sens naturel est de rapporter les mots ἡ γενεὰ αὐτῆς, à la génération contemporaine de celui qui parle ; comp. [Matth.11.46](#) ; [Luc.7.31](#) ; [9.41](#) ; [11.29](#), etc. C'est cette génération qui, ayant versé le sang du Messie et de ses envoyés, doit porter la peine non seulement de ce meurtre, mais de tous les crimes, avant-coureurs de celui-là, qui ont été commis depuis le commencement du monde, depuis le meurtre d'Abel ; comp. [11.50](#) ([Matth.23.36](#)), parole qui fixe indubitablement le sens de la nôtre. L'école de Tubingue, sentant bien que l'auteur, qui, selon elle, prophétisait après coup, au commencement, du second siècle, n'a pas pu commettre une pareille erreur, a voulu étendre la durée d'une génération à toute une vie d'homme, à environ un siècle (*Hilgenfeld, Volkmar*). Mais ce terme désigne chez les écrivains grecs (Hérodote, Héraclite, Thucydide) un espace de trente à quarante ans. On compte d'ordinaire trois générations par siècle. La parole d'Irénée relative à la composition de l'Apocalypse, où il déclare « que cette vision a été vue non longtemps avant, son époque, mais « presque du temps de notre génération, vers la fin du règne de Donatien, » ne prouve nullement le contraire, comme le prétend Volkmar ; car Irénée dit expressément : σχεδόν, *presque*, sentant bien qu'il étend au-delà de sa valeur ordinaire la portée du terme de *génération*. cette parole doit donc, comme celle de [11.50-51](#), s'appliquer

à la ruine de Jérusalem. Mais alors comment peut-elle se trouver placée dans ce discours à la suite d'un passage relatif à la Parousie ? Nous avons déjà constaté bien souvent que les paroles de Jésus avaient été conservées sous forme de fragments détachés et se trouvaient ainsi dans les différents comptes rendus soit placées très diversement, soit privées des transitions qui dans le discours original en déterminaient clairement le sens. Il doit en avoir été ainsi dans ce cas-ci. Preuve en est la parole qui suit immédiatement dans Marc et Matthieu : « Quant à ce jour et à cette heure-là, personne ne les connaît... » parole qui ne peut se rapporter qu'à la Parousie. Ces deux déterminations chronologiques contradictoires ne sont séparées que par un seul verset dans ces deux écrits, et cependant elles se rapportent évidemment à deux événements différents. Le document dans lequel Luc a puisé et auquel il ne s'est pas permis de rien changer, souffrait donc aussi d'une altération semblable à celle qui, comme nous le verrons, a affecté le compte rendu de ce discours dans les deux autres évangiles. Ce qui avait été dit par rapport à la Parousie n'avait pas été suffisamment séparé dans la tradition de ce qui avait été dit à l'égard de la ruine de Jérusalem.

Verset 33. Le temple de l'univers visible, édifice plus solide que ceux qu'on voulait faire admirer à Jésus (v. 5), est plus fragile pourtant que les menaces et les promesses du Maître qui leur parle.

Versets 34 à 36. Au point de vue de la vigilance chrétienne :

**21.34 Mais prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne soient appesantis par l'excès du manger et du boire et par les soucis de la vie, et que ce jour ne vous atteigne à l'improviste. 35 Car il viendra<sup>a</sup> comme un filet sur tous ceux qui habitent à la surface de toute la terre. 36 Veillez donc<sup>b</sup> en tout temps, priant que vous soyez jugés dignes<sup>c</sup> d'échapper à toutes ces choses qui doivent arriver et de subsister en pré-**

<sup>a</sup> N B D lisent *επεισελευεται* au lieu de *επελευσεται*.

<sup>b</sup> N B D lisent *δε* au lieu de *ουν* (*donc*).

<sup>c</sup> T. R. lit avec A C D et 14 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) *καταξιωθητε* (*que vous soyez jugés dignes*) ; N B L X : *κατισχυσητε* (*que vous soyez assez farts pour*).

### sence du Fils de l'homme.

C'est ici la conclusion pratique que Jésus tire de son enseignement : la *vigilance* constante. Le danger d'assoupissement spirituel, contre lequel il met en garde les siens, au v. 34, proviendra de l'état moral du monde dans les derniers temps, qui exercera infailliblement son influence sur l'Eglise ; comp. [17.26-30](#) et [1Thess.5.1-7](#).

Verset 35. Image d'un filet qui s'abat subitement sur une prairie où picore tout à son aise un vol d'oiseaux. Il ne s'agit pas de la Judée seulement, mais de la terre entière (*tous les habitants de la terre*). — Verset 36. *Veiller* est l'image de l'attente continuelle ; *prier* est l'acte qui doit accompagner une si sérieuse attente. — Le terme ἐκφυγεῖν, *échapper à*, pourrait se rapporter à la victoire sur la séduction exercée par le monde environnant ; mais il s'agit plutôt d'échapper au jugement qui atteindra ceux qui y auront succombé. Le terme de *rester debout* fait pressentir tout ce qu'il y aura de saisissant et de terrifiant dans l'apparition annoncée. Il faudra être soutenu par une force surnaturelle pour ne pas s'affaisser à la vue du Fils de l'homme manifesté dans sa gloire, et pour ne pas s'écrier : « Montagnes, tombez sur moi, et couvrez-moi ! » — Jésus parle tout du long à ceux qui l'entourent, comme s'ils devaient eux-mêmes être témoins de ces dernières scènes. C'est qu'il ignore le temps où elles auront lieu et que ses paroles se rapportent à toutes les générations de fidèles, que représentait à ses yeux la première et qui se succéderont jusqu'à la fin. Pour chacune d'elles, d'ailleurs, il est certain que l'heure de la mort doit être pour les individus qui la composent ce que la Parousie sera pour la dernière.

A la suite de ce passage, qui termine le discours tel qu'il est rapporté par Luc, Marc place encore la petite parabole du portier, probablement la même que celle de [Luc.12.36](#) et suiv. Quant à Matthieu, il place ici tout le tableau de l'état final du monde avant la Parousie, que nous avons trouvé chez [Luc.17.36](#) et suiv., puis la parabole du larron et celle des deux serviteurs (comp. [Luc.12.42-46](#)), enfin les paraboles des dix vierges et des talents et le

tableau du jugement final, enseignements que seul il a conservés. Il y a là chez lui, comme d'ordinaire, une accumulation de matériaux traitant de sujets analogues sans doute, mais hétérogènes quant au moment où ont été prononcés les discours qui les renfermaient.

### **Sur le discours eschatologique.**

Nous avons trouvé dans les trois comptes rendus (Luc ch. 21, Matthieu ch. 24 et Marc ch. 13) une marche identique :

1. un coup d'œil général sur l'état des choses, soit quant au monde, soit quant à l'Eglise, depuis le départ de Jésus ;
2. le tableau d'un événement saillant au milieu de cet état de choses : la ruine de Jérusalem ;
3. à la suite de cet événement, l'indication plus ou moins distincte d'un intervalle jusqu'à la Parousie ;
4. enfin les signes précurseurs de la Parousie et cet événement lui-même.

La seule différence, c'est que l'intervalle signalé après la ruine du peuple juif est appelé chez Luc *les temps des Gentils*, et comprend l'évangélisation du monde entier, tandis que chez Marc et Matthieu il est plutôt présenté au point de vue de l'Eglise, et semble indiquer un temps d'attente inquiète et de séductions dangereuses qui durera jusqu'à la Parousie.

Que penser de ce discours prophétique soit au point de vue de son authenticité, soit relativement à l'accomplissement des prophéties qui y sont renfermées ?

I. Plusieurs pensent que ce qui est dit de la Parousie, Jésus ne l'a point énoncé et qu'aucune réalité n'y correspondra jamais.

*Colani*<sup>a</sup>, *Hase* et *Schenkel* admettent qu'avec son pénétrant coup d'œil politique Jésus a bien pu prévoir et annoncer la ruine de Jérusalem ; mais ils ne consentent pas à voir en lui un fanatique capable d'avoir espéré son retour glorieux sur la terre et de s'être envisagé lui-même comme celui qui présiderait aux assises finales de l'humanité. *Keim* reconnaît, non seulement qu'il a réellement prédit la ruine de Jérusalem, — cela résulte de la déposition des faux témoins ([Matth.26.60-61](#)) et de l'accusation élevée contre Etienne ([Act.6.14](#)), — mais encore qu'il a annoncé son retour glorieux — la parole [Marc.13.32](#), qui ne saurait lui avoir été prêtée, en est une preuve qu'on ne peut éluder ; — il n'en est pas moins vrai que, selon lui aussi, ce discours ne peut avoir été tenu par Jésus, tel que le rapportent nos synoptiques ; car il renferme des contradictions. D'après le préambule le temple doit être détruit, d'après le discours lui-même il ne sera que profané ; d'après une déclaration Jésus connaît le jour de sa venue, d'après une autre il l'ignore, etc. De toutes ces circonstances plusieurs critiques actuels tirent la conclusion suivante : Ce discours est un poème apocalyptique composé, peut-être sur le fondement de quelques paroles authentiques de Jésus, peu avant la ruine de Jérusalem par un prophète prétendu. Ce prophète, les uns l'envisagent comme purement juif, — ainsi *Weizsäcker*<sup>b</sup>, *Keim*, *Weiffenbach*<sup>c</sup> — les autres, comme judéo-chrétien : ainsi *Colani*<sup>d</sup>, *Wendt*<sup>e</sup>. Ce dernier nous paraît avoir exposé très habilement ce point de vue. Il fait ressortir dans le discours de Jésus, tel que Marc nous l'a transmis, deux séries de déclarations : l'une conforme aux pensées exprimées ailleurs par Jésus sur ce sujet, l'autre appartenant au domaine apocalyptique juif, étranger à l'enseignement et à la pensée de Jésus. La première série, qui formait le discours authentique de Jésus, a été rédigée par Marc d'après la tradition apostolique. La seconde série comprend [Marc.13.7-9](#) ; [14-20](#) ; [24-27](#) ; [30-31](#) ; elle a été intercalée par

<sup>a</sup>*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864.

<sup>b</sup>*Untersuchungen*, p. 423 et suiv.

<sup>c</sup>*Der Wiederkunftsgedanke Jesu*, 1873. p. 69 et suiv.

<sup>d</sup>*Jésus-Christ et les croyances messianiques* ; p. 204 et suiv.

<sup>e</sup>*Die Lehre Jesu*, p. 10 et suiv.

Marc — qui l'envisageait comme authentique — d'après la petite Apocalypse judéo-chrétienne, dont ces critiques admettent l'existence ; cette série se rapportait à la ruine de Jérusalem et à la Parousie. Mais :

1. dans cette supposition, il faut admettre que toutes les autres paroles de Jésus relatives aux mêmes sujets, que présentent nos évangiles, sont aussi empruntées à ce mystérieux petit livre ; ainsi [Luc.11.50](#) : « Afin que tout le sang... soit redemandé ; » [13.23-27](#) : « Quand le Maître se lèvera... ; » v. 35 : « Vous ne me verrez plus jusqu'à ce que... ; » [17.23-24](#) : « Voici, il est ici ou il est là... Comme l'éclair brille... ; » [18.8](#) : « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il... ; » [19.15](#) : « Et quand il revint après avoir reçu la royauté... ; » v. 43 : « Les jours viendront sur toi... ; » [20.16](#) : « Il fera périr ces vigneron et donnera la vigne à d'autres, » etc. Dans [Matthieu.7.22](#) : « Plusieurs me diront en ce jour-là... ; » [Matt.10.23](#) : « Vous n'aurez pas achevé de faire le tour des villes d'Israël... ; » [Matt.19.28](#) : « Lorsque le Fils de l'homme s'assiéra sur le trône de sa gloire, dans le renouvellement... ; » comp. encore [Matt.21.44](#) ; [22.7](#) ; [25.31](#) ; [26.64](#), et dans Marc les parallèles. De ces diverses paroles, on composerait tout le discours qui nous occupe, sauf les signes physiques indiqués comme avant-coureurs de la Parousie (voir aux v. 25-26). Ces nombreuses paroles disséminées dans nos trois synoptiques ne peuvent évidemment provenir que de la tradition apostolique, et non de cette poésie apocalyptique que l'on imagine.
2. Une composition privée, comme la feuille volante dont on parle, aurait difficilement pu obtenir une autorité telle que Marc l'eût amalgamée avec la tradition apostolique avérée, surtout si, comme on le prétend, elle renfermait des données contradictoires avec celle-ci, et avec tout le reste de l'enseignement de Jésus.
3. En étudiant, comme nous l'avons fait, le discours tel qu'il est là sous nos yeux, nous en avons sans peine compris la marche dans les trois comptes rendus : Un état d'épreuve pour les croyants, datant du

départ prochain de Christ; au milieu de cet état une crise terrible concernant Israël, la ruine de Jérusalem; au terme de cet état une seconde crise, concernant le monde entier à la suite de l'appel des Gentils, la Parousie. Voilà le squelette du discours. Il ne fait pas l'effet d'un habit rapiécé; c'est un tout parfaitement organique.

4. Enfin ce qui ne peut laisser aucun doute sur le caractère traditionnel des paroles de Jésus qu'on appelle apocalyptiques dans ce discours, ce sont les éléments absolument homogènes que présentent les épîtres de Paul, écrites longtemps avant le moment où est placée la composition de la prétendue apocalypse (en 68); ainsi, pour la ruine du peuple juif, [1Thess.2.16](#); pour la Parousie avec la résurrection des croyants morts et l'enlèvement des chrétiens vivants, etc., [1Thess.4.16](#) et suiv.; [1Thess.5.1](#) et suiv.; pour la séduction exercée par l'Antéchrist et l'apostasie finale [2Thess.2](#). Evidemment Paul écrivait ces choses étant pleinement certain de leur accord avec la tradition apostolique.
5. Il y a plus : L'Apocalypse de Jean elle-même repose entièrement sur le discours qui nous occupe. Les six sceaux, dans le ch. 6, sont l'amplification poétique des v. 10 et 11 de Luc : les *guerres*, figurées par le cheval roux (Apoc. v. 4), répondent à notre v. 10; la *famine*, figurée par le cheval noir (Apoc. v. 5), répond à notre mot λιμοί (v. 11); la *peste*, figurée par le cheval pâle (Apoc. v. 8) répond à notre mot λοιμοί (v. 11); les *persécutions* sanglantes, représentées par les âmes qui crient sous l'autel (Apoc. v. 9), répondent à la description que fait Luc, v. 12 et 16-17, des persécutions qui attendent les croyants; enfin le grand *tremblement de terre* du sixième sceau (Apoc. v. 12 et suiv.) répond à l'expression de Luc σεισμοί μεγάλοι (v. 11). Plus tard la description du *faux prophète* et de la *Bête* (Apoc. ch. 13) répond encore exactement aux expressions de ψευδόχριστοι et ψευδοπροφήται de [Marc.13.22](#) et [Matthieu.24.24](#); l'ange volant à travers les airs pour porter l'*Évangile éternel* à tous les habitants de la terre

(Apoc.14.6), répond à [Matth.24.14](#) et [Marc.13.10](#) : « Cet Evangile du royaume sera annoncé à toutes les nations, » et à l'expression « les temps des Gentils » de Luc. Le système de retardement qui règne dans toute l'Apocalypse (sceaux, trompettes, coupes) répond au : « Pas si tôt la fin » (v. 9), et au : « un commencement de douleurs » (v. 9 chez Marc, 10 chez Matthieu); enfin l'apparition du Seigneur sur le cheval blanc, avec les armées des anges et des fidèles (Apoc. ch. 19, répond au tableau de la Parousie (Luc v. 27 et parall.). Ces coïncidences ne sont pas accidentelles; et bien certainement ce ne sont pas les riches tableaux apocalyptiques qui ont été les compositions originales et notre discours synoptique qui en a donné un extrait; le rapport inverse est le seul possible. Le discours de Jésus en simple prose a servi de thème aux amplifications dramatiques de l'Apocalypse; d'où il résulte que ce discours était déjà reçu dans l'Eglise comme la reproduction authentique des paroles de Jésus avant que l'auteur de l'Apocalypse en fit l'usage que nous avons constaté. Que si l'on objecte que le passage [Apoc.11.1-2](#) implique l'espoir de la non destruction du temple, et contredit ainsi la déclaration synoptique : « Il n'en restera pierre sur pierre... », il y a là un malentendu complet. Pour interpréter ainsi à la lettre le tableau apocalyptique, il faut méconnaître le caractère symbolique du livre qui le renferme et ne pas craindre de faire dire à l'auteur une inconcevable absurdité : le temple échappant pendant trois ans à la destruction, pendant que durant tout ce temps les Gentils occupent le parvis, et que ceux qui adorent dans le temple n'ont ni à boire, ni à manger !

De toutes ces raisons nous croyons pouvoir conclure que la « feuille volante » apocalyptique et anonyme, à laquelle on attribue tout ou partie du discours synoptique, n'est qu'une invention fantaisiste et tout à fait



invraisemblable de la critique actuelle<sup>a</sup>.

II. D'autres pensent *que Jésus a bien parlé ainsi de sa Parousie, mais que la réalité n'a point répondu à sa parole.*

C'est là l'opinion de *Strauss*, de *Renan* et aussi, quoique dans un sens bien différent, de *Weiss*. Les critiques précédemment indiqués ne pouvaient se résoudre à faire de Jésus un exalté et un fanatique qui se serait donné pour le grand Juge futur de l'humanité ; mais *Strauss* et *Renan* ne se font aucun scrupule d'accepter cette idée. C'est qu'au moment où il a parlé de la sorte, le sombre géant de Judée avait remplacé, comme dit M. *Renan*, le charmant rabbin galiléen. L'enthousiasme de ses amis trop naïfs l'avait enivré lui-même. L'événement a donc tout simplement démenti les rêves de grandeur future et de glorieux retour auxquels il s'était un moment livré. — Mais, si nous suivons Jésus à ce dernier souper où, deux jours après avoir tenu le discours qui nous occupe, il lave humblement les pieds de ses disciples et se voue librement à la mort de la croix, nous comprendrons ce qu'il faut penser de ce prétendu affolement d'orgueil qu'on lui attribue. Du reste, les faits ont-ils réellement démenti ce discours ? Les troubles et les calamités n'ont pas manqué sur la terre, à la suite du départ de Jésus ; de cruelles persécutions ont atteint l'Eglise, et cela jusque dans les siècles qui ont précédé le nôtre ; d'autre part, le témoignage des croyants a tenu bon par la vertu de l'Esprit. Jérusalem est tombée et son sol est encore à cette heure foulé par les Gentils. L'Evangile a été prêché et l'est de plus en plus dans le monde entier. Voilà les trois quarts de la prophétie déjà positivement accomplis. *Strauss* et *Renan* sont-ils bien sûrs de ce qui en sera du dernier quart ? — Mais en tout cas, dit-on, il y a eu

---

<sup>a</sup>Pour donner une espèce de fondement à cette hypothèse, on essaie de rapprocher cet écrit supposé du *χρησμός* (*l'oracle*) dont parle Eusèbe (*H. E.* III, 5), qui détermina les chrétiens de Judée à émigrer à Pella avant le siège de Jérusalem. Comp. *Wendt*, p. 20, note, où, il est vrai, cette identification n'est présentée que comme une simple possibilité. Mais Eusèbe attribue cet avertissement aux hommes les plus vénérables de l'Eglise de Jérusalem, par conséquent aux apôtres et à leurs successeurs immédiats, et ces hommes n'auraient pas mis sur le compte de Jésus leurs propres fictions.

erreur quant au temps. Car Jésus a prédit son retour pour le temps de la génération contemporaine. Il y a donc, en ce point du moins, désaccord évident entre la prophétie et les faits. C'est ce que Weiss croit devoir reconnaître ; voir au v. 24. Jésus, selon lui, comprenait le plan de Dieu, mais ignorant la grandeur de notre monde, il ne savait pas le temps qu'exigerait la prédication de l'Évangile à tous les peuples de la terre. — A ce qui a été répondu v. 24 nous ajouterons ici que nos synoptiques renferment bien des paroles qui impliquent une durée beaucoup plus longue de l'absence de Christ et qui combattent même positivement l'idée de la proximité de son retour. Ainsi dans Matthieu : « Comme l'époux *tardait à venir* » (25.5) ; « *Après un long temps* le maître revint » (25.19) ; « Mon maître *tarde à venir* » (v. 49). Dans Marc : « Vous ne savez quand le maître de la maison viendra, le soir tard ou à minuit, ou au chant du coq ou *au matin* » (13.35). Cette dernière parole pousse la supposition du retard jusqu'au degré extrême. L'indication des quatre éventualités qui sont indiquées dans ces mots est bien conforme à cette autre parole aussi conservée par Marc (v. 32) : « Quanta à ce jour-là, personne ne le connaît, ni les anges, *ni même le Fils. . .* » déclaration certainement authentique et que personne n'aurait songé à prêter au Sauveur. Et ce serait lui qui, tout en professant son ignorance sur ce point, aurait fixé le temps de la vie de ses contemporains comme la limite extrême de son retour ! Chez Luc, 13.35, Jésus fait coïncider la date de sa Parousie avec celle de la conversion du peuple juif ; or cette conversion ne pouvait dans sa pensée avoir lieu qu'après un temps assez prolongé durant lequel ce peuple aurait vécu en état de réjection. Comp, encore cette expression, 19.12 : « Dans une contrée éloignée. » La distance est ici l'image d'un long intervalle de temps. Enfin, dans notre chapitre même, son retour a pour condition la fin du temps de grâce accordé aux Gentils (voir au v. 24). Toutes ces expressions attestent que Jésus n'a pu attendre son retour dans un temps aussi rapproché que le pense Weiss, ni par conséquent confondre l'époque de ce retour avec celle de la ruine de Jérusalem, qu'il annonçait comme prochaine.

Mais, s'il en est ainsi, comment donc s'expliquer dans les comptes rendus de Marc et de Matthieu les expressions *en ces jours-là* (Marc.10.24) et *aussitôt après* (Matth.24.29)? La *tribulation* dont parlent Matthieu (v. 29) et Marc (v. 24) ne pouvant être autre que celle qu'ils ont mentionnée l'un v. 22-28, l'autre v. 20-23, il faut reconnaître que ces deux évangélistes ont réellement placé la Parousie bien peu de temps après la ruine de Jérusalem. Seulement il ne me paraît pas que ce fait soit suffisant pour imputer à Jésus lui-même cette intuition. Car ce serait, d'après tout ce que nous venons de voir, le mettre en contradiction avec lui-même. Il faut donc admettre que la rédaction des deux premiers évangélistes a fait subir en ce point-là une légère et involontaire altération aux paroles du Seigneur, et cela parce qu'ils n'ont pas suffisamment tenu compte de l'intervalle signalé par lui entre la ruine de Jérusalem et sa Parousie. Cet intervalle, nous l'avons trouvé expressément indiqué par Luc dans l'expression : « jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis. » Il pouvait leur arriver d'autant plus aisément d'omettre ces mots qu'au point de vue des prophéties de l'Ancien Testament la fin de la théocratie Israélite se confondait, dans l'expression : *la fin des jours*, avec la fin de l'économie présente. Imbus de cette idée, ceux des apôtres auxquels remonte la reproduction de ce discours, telle que nous la trouvons dans Matthieu et Marc, purent facilement rapprocher les deux événements plus étroitement que ne l'avait fait Jésus (voir le même rapprochement dans la question formulée par Matthieu v. 3, en tête du discours). Il suffisait pour cela de l'omission d'une seule phrase. Cette fois encore, comme dans tant d'autres cas, le compte rendu de Luc a reproduit plus exactement et complètement les articulations de l'enseignement primitif.

III. Des troisièmes disent : *Jésus a parlé ainsi, et ce qu'il a prédit s'est exactement accompli jusqu'ici et achèvera de s'accomplir encore.*

Appliquée au discours de Luc, cette manière de voir, d'après ce que nous venons de dire, ne souffre aucune difficulté. Il nous paraît qu'il n'y a

qu'une ombre à l'exactitude de son compte rendu, c'est la place assignée à la parole du v. 32 : « Cette génération ne passera point. . . , » à la suite d'un passage relatif à la Parousie, tandis qu'elle se rapporte certainement à la ruine de Jérusalem. Je pense qu'il en est ici comme des quatre déclarations réunies au commencement du ch. 17, v. 1-10, et qui se trouvent juxtaposées sans qu'il existe entre elles la moindre relation, sans doute parce qu'elles se trouvaient sous cette forme dans le document où puisait Luc, ou parce que, n'en connaissant point la place réelle, il les a réunies lui-même en cet endroit-là.

D'autre part nous avons reconnu que cette troisième manière de voir n'est pas complètement applicable au discours de Jésus tel qu'il est reproduit par Matthieu et Marc, et nous sommes obligés d'examiner de plus près cette question, quoiqu'elle ne se rapporte pas directement à l'explication de l'évangile de Luc. La difficulté, nous l'avons vu, résulte des expressions : *aussitôt après* (Matth. v. 29), et : *dans ces jours-là* (Marc v. 24), qui rattachent si étroitement l'événement de la Parousie à la destruction de Jérusalem. On a cherché de diverses manières à décharger le discours de Jésus de la responsabilité de cette erreur chronologique. D'après *Kliefoth*<sup>a</sup> tout le passage précédent, que l'on applique généralement à la ruine de Jérusalem par les Romains, se rapporterait à l'avenir, aux temps de l'Antéchrist. Les v. 4-6 seuls auraient trait à la ruine de Jérusalem. Dans ce cas le *aussitôt après* de Matthieu s'expliquerait assez bien. Mais, outre que les termes de Matthieu ne comportent pas cette explication (voir *Weiss*, elle est contredite par Luc, qui a certainement appliqué ce passage à la ruine de Jérusalem (voir au v. 24). *Hengstenberg, Hofmann, Keil*, sans nier l'application du passage [Matth.24.15](#) et suiv., à la destruction du peuple juif par les Romains, rappellent que ce jugement est en réalité un avec celui qui terminera l'économie présente, en tant que tous deux reposent sur une loi morale unique et qu'ainsi l'on comprend qu'ils se soient confondus dans

---

<sup>a</sup>*Die Offenbarung des Johannes*, 1874.

l'intuition prophétique de Jésus. Mais la détermination chronologique si précise : « Cette génération ne passera point... » (Luc v. 32 et parall.), exclut toute solution de ce genre. M. *Mazel*<sup>a</sup> pense que Jésus a repris trois fois dans ce discours la description de l'avenir qui suivra son éloignement d'ici-bas : 1° v. 4-14, le coup d'œil général ; 2° v. 15-31, la destruction de la nation juive, suivie du jugement qui frappera les païens et précédera la Parousie ; 3° l'exposé du tout au point de vue des déterminations chronologiques. Mais est-il naturel d'admettre deux retours en arrière dans un discours suivi et sans qu'aucune indication dans le texte conduise à cette idée ? Voir sur ce sujet *Henriquet : Le discours prophétique de J.-C.* (1884). — Ce dernier trouve comme nous dans [Matth.24.1-28](#) et parall., la description de la ruine de Jérusalem et de ses suites ; mais il voit au v. 29 le tableau de la décadence de la puissance romaine, dès le second siècle de l'Eglise, et dans les v. 30 et 31 et parall., celui de la prédication et de la victoire de l'Evangile dans le monde, de sorte que cette partie du discours ne renfermerait pas un mot sur la Parousie et renfermerait seulement le tableau des grands événements qui devaient se passer dans le monde païen à la suite de la ruine de Jérusalem. Ce serait depuis le v. 36 et parall. : « Quant à ce jour-là... » (rapporté à ce qui suit), que Jésus commencerait à parler du second sujet sur lequel il avait été interrogé (d'après Matthieu), de la Parousie. *Henriquet* s'accorde, dans l'interprétation du v. 29 de Matthieu (v. 25 et 26 de Luc) : « Il y aura des signes dans le ciel... » avec *Dorner*<sup>b</sup> qui dans les phénomènes du monde physique ici décrits, voit la description, en style figuré et prophétique, de la chute du paganisme. Mais comment appliquer ensuite à la prédication de l'Evangile la parole de Luc v. 27 et parall. : « Et alors ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées avec puissance et une grande gloire, » comme le fait *Henriquet* ? Et si, avec tous les interprètes, on y voit la Parousie, comment serait-il possible de voir encore avec *Dorner* dans le verset précédent : « Et il y aura des signes dans le so-

<sup>a</sup>*Le retour de Jésus-Christ*, 1878.

<sup>b</sup>*De oratione Christi eschatologica*, etc. 1844.

leil... , » un fait aussi hétérogène que celui de la chute du paganisme ? Les deux versets sont si étroitement liés qu'ils doivent se rapporter au même événement.

IV. Après toutes ces tentatives restées sans succès, nous en revenons à l'idée exprimée plus haut : que, par l'omission, chez Marc et Matthieu, de la parole relative aux *temps des Gentils* (Luc v. 24), le passage touchant la Parousie s'est trouvé dans leur texte plus rapproché de celui qui décrivait la ruine de Jérusalem, qu'il ne l'était dans le discours de Jésus. A cette circonstance il faut en ajouter une autre. C'est que, d'après Luc, Jésus a tenu deux discours distincts sur l'avenir de l'œuvre de Dieu après son départ ; l'un, ch. 17, motivé par une question des pharisiens, et où il a décrit en détail l'état moral du monde avant sa Parousie et cette Parousie elle-même ; l'autre, Luc ch. 21, occasionné par la scène du temple et par la question des apôtres, et dont le sujet principal (non pas unique) a été la ruine de Jérusalem et du peuple juif. La fusion de ces deux discours, probablement réunis en un seul dans la tradition et par là aussi chez Matthieu et Marc, a produit le rapprochement si étroit, que nous trouvons chez ceux-ci, des deux événements qui y étaient annoncés. Nous retrouvons encore ici le procédé ordinaire de Matthieu, de rapprocher les paroles traitant de sujets homogènes, et le procédé ordinaire de Luc, de remettre chaque enseignement dans sa situation historique. Cependant il faut reconnaître que chez Luc lui-même se trouve, dans la position du v. 32, une trace de la confusion qui a déterminé la forme des deux autres comptes rendus.

M. *Reuss* fait à ce sujet deux remarques avec lesquelles nous nous sentons entièrement d'accord. D'un côté : « Il serait téméraire de traiter Jésus de visionnaire et d'enthousiaste, alors que tant de paroles incontestablement authentiques attestent son admirable sagesse et sa merveilleuse pénétration à l'égard des destinées réservées à sa cause ; » et de l'autre : « Il est de fait que l'auditoire auquel s'adressait Jésus était imbu d'idées préconçues sur l'avenir et que ces idées gagnaient en vivacité à mesure que les

convictions relatives à sa personne et à sa dignité messianique devenaient plus énergiques. »

Il résulte de cette longue investigation que ce n'est pas Jésus qui a rattaché si étroitement l'un à l'autre les deux événements annoncés dans ce discours. Il n'ignorait point qu'il faudrait un long espace de temps pour que le grain de semence devînt un grand arbre, capable d'abriter les peuples, et pour que le levain pénétrât toute la vie de l'humanité. Mais l'esprit de ses apôtres n'était pas à la hauteur du sien, et l'ampleur de leur coup d'œil n'a pas tout à fait répondu à celle de ses vues, qui se sont ainsi trouvées rétrécies dans le compte qu'ils en ont rendu. Nous ignorons au souvenir fidèle duquel d'entre eux-Luc a dû la parole précieuse du v. 24 : « Jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis. » Ce n'est pas la seule de même valeur que cet évangéliste nous ait conservée.

Versets 37 et 38. Coup d'œil général.

**21.37 Et durant les jours il enseignait dans le temple ; puis sortant, il passait les nuits à la montagne appelée montagne des Oliviers. 38 Et tout le peuple venait de bon matin à lui dans le temple pour l'entendre<sup>a</sup>.**

Ce fut probablement le mardi soir que Jésus parla ainsi à ses quatre disciples. Luc place à ce moment-là un coup d'œil sommaire sur les derniers jours du ministère du Seigneur à Jérusalem. Ἀυλίζεσθαι : passer la nuit en plein air. L'emploi du εἰς provient de l'idée de mouvement renfermée dans le mot ἐξερχόμενος (*Bleek*). Le récit de la femme adultère, inséré ici dans quelques Mss., est dû sans doute à une annotation marginale empruntée par un copiste à l'évangile des Hébreux et qui a fait invasion dans le texte. Du reste, ce récit serait mieux placé chez Luc que chez Jean, car il a un grand rapport avec le contenu du ch. 20 (les pièges tendus à Jésus). Et un fait de ce genre peut fort bien s'être passé réellement dans les quelques jours dont v. 37 et 38 retracent, le sommaire.

<sup>a</sup>4 manuscrits mnn. ajoutent ici les mots : *Et chacun s'en alla en sa maison*, puis le récit de la femme adultère, tel qu'il se lit [Jean.8.1-11](#), dans le texte reçu.

# SIXIÈME PARTIE :

## La Passion

### Ch. 22 et 23

Le Sauveur venait de prendre dans le temple une position en quelque sorte royale. Il renonce dès maintenant à cette souveraineté passagère, épanouissement normal de son activité prophétique et, se renfermant dans un silence et une passivité qui ont fait donner au temps qui suit le nom de Passion, il se voue au douloureux sacerdoce qui doit clore sa carrière terrestre et former la transition à sa royauté céleste.

Nous trouvons dans le IV<sup>e</sup> évangile le récit d'une scène qui doit s'être passée dans l'un des jours auxquels se rapporte le coup d'œil sommaire [Luc.21.37-38](#). C'est le discours que prononça Jésus dans le temple, en réponse à la demande de quelques prosélytes grecs qui avaient désiré de s'entretenir avec lui, et la manifestation divine qui eut lieu à cette occasion ([Jean.12.20](#) et suiv.). Après cela, Jean s'exprime ainsi : « *Et s'en allant, il se cacha d'eux* » (v. 36). Ce départ pourrait être identifié avec celui de [Matth.24.1](#) ; comp. le parallèle [Luc.21.5](#). Mais la scène qui le précède chez Jean est trop différente de celle que raconte Matthieu au ch. 23. Cette sortie du temple [Jean.12.36](#), qui fut définitive, eut donc lieu un où deux jours plus tard que la sortie dont parle Matthieu. Cette manière de voir s'accorde d'ailleurs avec le sens des



deux derniers versets de Luc ch. 21, qui ne permettent pas de supposer qu'après le discours eschatologique Jésus n'ait pas reparu dans le temple. Si donc nous plaçons l'entrée à Jérusalem le dimanche dans l'après-midi, la purification du temple le lundi (Marc), les questions captieuses proposées à Jésus le mardi et la prophétie sur la ruine de Jérusalem le soir de ce même jour, la scène du temple racontée Jean ch. 12 doit avoir eu lieu le mercredi ; après quoi Jésus passa le jeudi, son dernier jour libre, dans la retraite à Béthanie avec ses disciples. Ce calcul des jours nous paraît plus vraisemblable que ceux de *Bleek* et de *Keim*. Le premier fixant l'entrée du jour des Rameaux, au lundi, tous les événements suivants se trouvent par là placés un jour plus tard, et Jésus aurait ainsi passé encore le jeudi dans le temple ; mais que signifierait dans ce cas l'expression de Jean : *il se cacha d'eux*, qui suppose au moins un jour de retraite ? *Keim*, au contraire, statue deux jours de retraite, le mercredi et le jeudi. Mais ainsi les jours précédents se trouvent trop chargés.

Le récit de la Passion comprend :

- I. La préparation de la Passion (22.1-46).
- II. La Passion (22.47 à 23.46).
- III. Les faits qui suivirent la Passion (23.47-56).

## I.

### **La préparation de la Passion.**

**(22.1-46)**

Ce cycle renferme les trois faits suivants : Judas prépare la Passion en vendant Jésus (22.1-6) ; Jésus y prépare ses disciples dans son dernier repas

(v. 7 à 38) ; il s'y prépare lui-même par la prière à Gethsémané (v. 39 à 46).

## 1. La trahison de Judas. (22.1-6)

Le parti du Sanhédrin était pris dès les jours qui suivirent la résurrection de Lazare (Jean.11.47-57) : Jésus devait mourir. La seule question pour les ennemis de Jésus était désormais celle du *comment* (τὸ πῶς, v. 2). Leur embarras provenait de la faveur extraordinaire dont jouissait Jésus auprès du peuple, particulièrement auprès des foules venues de la Galilée et du dehors ; les chefs craignaient un soulèvement populaire de la part de ces nombreux amis de Jésus, venus de loin avec lui et dont ils ne se sentaient pas maîtres autant que de la population de Jérusalem. Aussi, d'après Matthieu et Marc, disaient-ils dans leurs conciliabules : « *Pas pendant la fête ;* » ce qui peut signifier soit : *avant*, pendant que les foules ne sont pas encore complètement rassemblées ; soit plutôt : *après*, lorsqu'elles seront reparties et que l'on sera de nouveau maître du terrain ; comp. Act.12.4. Mais il convenait précisément au plan divin que Jésus mourût *pendant* la fête (ἐν τῇ ἑορτῇ) ; et la perfidie de Judas, ce moyen dont crurent pouvoir user les chefs pour atteindre leur but, fut celui dont Dieu se servit pour atteindre le sien.

**22.1 Et la fête des pains sans levain, appelée la Pâque, approchait ;  
2 et les grands sacrificateurs et les scribes cherchaient comment ils le feraient mourir, car ils craignaient le peuple.**

Le mot *approchait* fait naturellement penser au mercredi, ce qui s'accorde avec l'expression *dans deux jours* de Matth.26.2 et de Marc.14.1, puisque, comme nous le verrons, le repas pascal devait avoir lieu cette année-là le vendredi soir. — La fête *des pains sans levain* comprenait proprement,

d'après Ex.12.18; Lévi.23.5-6, les sept jours du 15 au 21 nisan ; comp. Josèphe, *Antiq.* III, 10, 5 : « Au quinzième (nisan) la fête des pains sans levain succède à la Pâque » (au repas pascal célébré la veille, le soir du 14). Dans cette parole Josèphe distingue la fête des pains sans levain de la Pâque, mais dans d'autres cas il les réunit ; ainsi XIV, 2, 1 : « La fête des pains sans levain que nous appelons la Pâque. » Dans ces cas il comprend par le mot Pâque avec le repas pascal la fête entière qui le suit. Ainsi également Matthieu.26.17, Marc.14.12 et Luc dans notre passage même.

Le mot *pâque*, τὸ πάσχα, de פסח, en araméen נפסח signifie *passage*, et rappelle la manière dont les Israélites furent épargnés en Egypte, lorsque l'Éternel passa auprès de leurs maisons arrosées du sang de l'agneau, sans frapper leurs premiers-nés. Ce mot, qui désignait primitivement, l'agneau, fut plus tard appliqué au repas lui-même, puis, comme nous venons de le voir, à toute la fête. Le mois de *nisan*, ou le premier mois, où se célébrait la Pâque, correspond à la fin de mars et au commencement d'avril. Dès le soir du 13 et dans la matinée du 14, tout pain levé était enlevé des maisons Israélites. Primitivement chaque père de famille, en vertu du sacerdoce universel israélite, immolait lui-même chez lui son agneau. Mais depuis la Pâque célébrée sous Josias, les agneaux furent immolés dans le temple et avec le concours des sacrificateurs. Cet acte avait lieu l'après-midi du 14, de 3 à 6 heures. Quelques heures après commençait le repas qui se prolongeait jusque bien avant dans la nuit. Le lendemain 15 était jour sabbatique ainsi que le 21, septième et dernier jour de la semaine pascale. Les jours intermédiaires étaient sanctifiés par des actes de culte et des sacrifices.

**22.3 Or Satan entra en Judas, appelé<sup>a</sup> Iscariote, qui était du nombre des douze ; 4 et s'en allant il s'aboucha avec les sacrificateurs<sup>b</sup> et les capitaines sur la manière dont il le leur livrerait ; 5 et ils en eurent de la**

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. lit επικαλουμενον (*surnommé*) ; B et 3 Mjj. : καλουμενον (*nommé*).

<sup>b</sup>C P It. Syr. ajoutent ici και τοις γραμματευσιν (*et les scribes*).

**joie, et ils convinrent de lui donner de l'argent<sup>a</sup>. 6 Et lui tomba d'accord avec eux, et il cherchait une occasion favorable pour le leur livrer sans tumulte.**

Luc attribue la démarche de Judas à une influence diabolique ; il dit même que Satan *entra en lui*. Il signale ainsi, d'une manière générale, l'intervention d'un agent supérieur dans ce forfait extraordinaire ; Jean, qui tient à caractériser les *degrés* du crime, distingue plus exactement le moment où Satan jeta dans le cœur de Judas la première pensée du crime (Jean.13.2), et celui où il *entra en lui* de manière à prendre entièrement possession de sa volonté (Jean.13.27). D'après l'intuition biblique, cette intervention de Satan n'exclut nullement la liberté de Judas. Ce disciple, en se mettant au service de Jésus, n'avait pas eu soin de renier sa propre vie, selon que Jésus engageait si souvent les siens à le faire. Jésus, au lieu de devenir pour son cœur le but, était resté pour lui le moyen désiré de satisfaire son ambition et sa cupidité. Et maintenant qu'il voyait les choses aboutir à un résultat tout opposé à celui dont son cœur naturel s'était flatté, il voulait, du moins essayer de tirer parti de la fausse position où il s'était mis vis-à-vis de sa nation et user de sa qualité de disciple pour regagner la faveur des chefs avec lesquels il avait rompu. Les trente pièces d'argent ne jouèrent assurément qu'un rôle secondaire dans sa trahison, quoique ce rôle soit réel pourtant ; car l'épithète de *larron* ne lui est pas donnée par Jean (Jean.12.6) sans l'intention de mettre sa conduite habituelle en relation avec cet acte final. — Matthieu et Marc intercalent ici le récit du souper de Béthanie, quoique ce repas eût eu lieu plusieurs jours auparavant (Jean). Le motif de cette intercalation est évidemment une association d'idées due à la relation morale entre la trahison de ce disciple et le rôle qu'il avait joué dans ce repas. — Les στρατηγοί, *capitaines* (v. 4), sont les chefs du corps de lévites qui était chargé de faire la police du temple (Act.4.1). Il y eut un contrat positif (*convinrent, tomba d'accord*). ὄπισθεν, non : *loin* de la foule,

<sup>a</sup>T. R. avec B D et 12 Mj. lit ἀργυριον ; A C et 4 Mj : ἀργυρια.

mais : *sans* foule ; c'est-à-dire sans attroupement formé à cette occasion. Cette offre tout à fait inattendue décida le Sanhédrin à agir *avant* plutôt qu'après la fête. Mais pour cela il fallait se hâter ; le dernier moment était arrivé.

## 2. Le dernier repas. (22.7-38)

Nous nous trouvons ici en face d'une difficulté qui, dès le second siècle de l'Eglise, a préoccupé les lecteurs attentifs des Ecritures. Comme c'était le 14 nisan, dans l'après-midi, que l'on immolait l'agneau pascal, — car il devait être mangé le soir de ce jour, — on a généralement placé le moment désigné par ces mots du v. 7 : « *Le jour des pains sans levain, où il fallait immoler la pâque, arriva* (comp. les expressions analogues de Matthieu et Marc), au matin de cette journée du 14, de sorte que le repas raconté v. 14 et suiv. aurait eu lieu le soir du 14 au 15, ainsi dans le moment même où tout le peuple célébrait le repas pascal, et qu'il devrait être envisagé comme un repas pascal régulier. Cette manière de voir paraît être confirmée par les parallèles [Matth.26.17](#) ; [Marc.14.12](#), où ce sont les disciples qui prennent l'initiative des démarches à faire en vue du repas ; il semble en effet que les apôtres n'ont pu se préoccuper de la question des préparatifs qu'au matin du jour où le repas devait avoir lieu. Mais par cette manière de voir on entre en conflit avec Jean, qui semble dire, dans un assez grand nombre de passages, que Jésus a été crucifié le 14 après-midi, au moment où on immolait les agneaux dans le temple, ce qui ne permet plus de penser qu'il ait célébré le repas pascal avec tout le peuple le soir du 14 au 15 et force à placer son dernier repas le soir précédent, celui du 13 au 14. Cette contradiction apparente ne porte point sur le jour de la *semaine* où Jésus a été crucifié. Car nos quatre évangiles sont d'accord pour placer ce jour au vendredi. La

différence porte uniquement sur la question de savoir si ce vendredi où il a été crucifié était cette année-là le 14 ou le 15 du mois, c'est-à-dire le jour où l'on se préparait à la fête, ou le premier jour de la fête elle-même. Car dans le premier cas il aurait anticipé d'un jour la fête du repas pascal ; dans le second, il l'aurait célébrée avec tout le peuple. Un grand nombre d'interprètes, *Wieseler, Hofmann, Lichtenstein, Tholuck, Riggenbach*, croient pouvoir ramener le sens des passages de Jean à l'idée qui paraît au premier coup d'œil être celle du récit synoptique. Ils pensent que, d'après Jean, aussi bien que d'après les synoptiques, Jésus a célébré son dernier repas le 14 au soir et institué la sainte Cène dans le repas pascal qu'il célébrait avec tout le peuple. Nous avons exposé, dans le *Commentaire sur l'évangile de Jean*, les raisons qui nous paraissent rendre cette solution impossible<sup>a</sup>. Les arguments avancés par *Langen, Baumlein, Rotermund*, etc., n'ont rien changé à notre conviction.

*Langen, Die letzten Lebenstage Jesu*, 1864 ; *Baumlein, Commentar über das Evangelium Johannis*, 1863 ; *Rotermund, Von Ephraïm nach Golgotha, Stud. u. Kritik.*, 1876. On applique en général l'expression : *avant la fête de Pâques* (Jean.13.4), au soir du 14, en faisant commencer la fête de Pâques proprement dite seulement au matin du 15. *Langen* s'appuie pour justifier cette manière de parler sur Deut.16.6, où il traduit : « Au lever du soleil (au lieu de : au coucher du soleil) c'est la fête de la sortie d'Égypte. » Cette traduction est contraire à l'analogie de Gen.28.11, etc. Le passage de Josèphe. qu'il ajoute (*Antiq.* III, 10, 5) n'a pas plus de valeur. Nous croyons avoir démontré l'insuffisance de Deut.16.2 pour justifier l'interprétation de Jean.18.28 qui prétend réduire le sens de la locution : *manger la pâque*, à l'idée de manger les pains sans levain et les viandes de sacrifice de la semaine pascale. Quant à Jean.19.14, il n'est pas douteux que, comme le démontre *Langen*, le N. T. (Marc.15.42), le Talmud et les Pères n'emploient l'expression de παρασκευή, *préparation*, pour désigner le jour du *vendredi* comme préparation hebdomadaire du sabbat, et que,

<sup>a</sup>Voir à Jean.18.1 ; 18.28 ; 19.14, et la dissertation spéciale, t. III, p. 605-626.

par conséquent, dans certains contextes, l'expression παρασκευή τοῦ πάσχα, *préparation de la pâque*, ne puisse signifier : le *vendredi* de la semaine de Pâques. Mais ce sens est exclu chez Jean : 1° par l'équivoque qu'aurait fait naître cette expression dans l'esprit de ses lecteurs grecs ; 2° par le fait qu'aucun lecteur de l'évangile ne pouvait ignorer qu'on était à ce moment-là dans la semaine pascale.

Le sens qui se présente le premier à l'esprit, en lisant l'évangile de Jean, est et reste le seul possible, exégétiquement parlant : c'est que la mort de Jésus était déjà un fait accompli, lorsque les Juifs célébrèrent la Pâque cette année-là, et que par conséquent il avait célébré son dernier repas le soir auparavant. Mais l'on peut et doit, se demander, en échange, quel est le sens vrai du récit synoptiques et quelle est sa relation avec le récit de Jean ainsi compris. C'est ce que nous rechercherons en étudiant de plus près le texte de Luc.

Le récit de Luc comprend : 1° les préparatifs du repas (v. 7 à 13) ; 2° le repas lui-même (v. 14 à 23) ; 3° les entretiens qui suivirent le repas (v. 24 à 38).

1° Versets 7 à 13. Les préparatifs.

**22.7 Et le jour des pains sans levain, dans<sup>a</sup> lequel la pâque devait être immolée, arriva ; 8 et il envoya Pierre et Jean, disant : Allez et préparez-nous la pâque, afin que nous la mangions. 9 Et ils lui dirent : Où veux-tu que nous la préparions<sup>b</sup> ?**

Il y a une différence marquée entre le ἤλθε, *arriva*, du v. 7 et le ἤγγιζε, *approchait*, du v. 1. Le terme *approchait* nous replaçait à un ou deux jours avant la Pâque ; le mot *arriva* désigne le commencement du jour de l'immolation de l'agneau, du 14. D'ordinaire on conclut de là que le moment ainsi désigné ne peut être que le 14 au matin. C'est à tort. D'après la ma-

<sup>a</sup>B C D L omettent εν devant η.

<sup>b</sup>B ajoute : συ φαγειν το πασχα (*à manger la pâque*) ; tiré de Matthieu.

nière de compter juive, le 14 commençait légalement la veille du jour précédent *entre les deux soirs*, à l'approche du coucher du soleil, de sorte que la soirée du jour que nous appelons le 13, ainsi que la nuit qui le suivait, appartenait déjà au 14. L'expression ἤλθε, *arriva*, s'applique donc non au matin du 14, mais à la veille au soir, entre 5 et 6 heures.

Les expressions de Matthieu et de Marc, sans être aussi précises, ne conduisent pas nécessairement à un sens différent. En effet [Marc.14.12](#), dit : « Au premier jour des pains sans levain où l'on immolait... » et Matthieu : « Le premier jour des pains... » ; ce qui ne diffère réellement pas de Luc. *Chrysostome, Ewald* et d'autres ont déjà compris ainsi cette date. L'objection que tire *Weiss* de l'expression ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι, « dans lequel il fallait immoler... », ne prouve rien ; car ce ἔδει, *il fallait*, s'applique au soir précédent, qui rentrait déjà dans le 14, non moins qu'au matin de ce jour (voir *Schanz*, p. 501). *Keil* et *M. Chastang* objectent que si Jésus, dans l'ordre qu'il donnait, avait eu en vue ce que nous appelons la soirée du 13, les apôtres n'auraient pas eu le temps suffisant pour acheter, immoler et rôtir l'agneau. Mais l'agneau devait être acheté déjà depuis le 10 du mois<sup>a</sup>, et de 6 à 9 heures du soir il y avait, amplement le temps de faire les préparatifs nécessaires pour le repas<sup>b</sup>. Tuer et rôtir l'agneau pouvait, se faire en peu d'heures. Il n'y a donc nulle impossibilité à placer au soir, veille du 14, l'exécution de cette commission donnée par Jésus. Mais cela n'est pas seulement possible ; c'est vraisemblable, c'est nécessaire ; car le 14 au matin, il eût été trop tard pour se procurer un appartement pour le soir même. *Strauss* le reconnaît<sup>c</sup> : « En raison de l'affluence des pèlerins

---

<sup>a</sup>M. Chastang demande où j'ai trouvé que l'agneau devait être mis à part dès le 10 ? Ignore-t-il donc le premier article de la loi pascale, [Ex.12.3](#), qui a toujours été scrupuleusement, observé par les Juifs ?

<sup>b</sup>M. Chastang allègue contre cette explication toute une série d'actes indispensables, comme le temps nécessaire pour arrêter la salle du repas, pour dresser les sièges des convives, pour préparer le vin et les herbes amères... Mais Jésus avait déjà pourvu au choix de la salle. Celle-ci était toute préparée et garnie, et ce n'était pas si long d'acheter une cruche de vin et d'apprêter une salade, si même l'hôte n'avait pas pourvu à tout cela.

<sup>c</sup>*Leben Jesu fur das deutsche Volk*, p. 533.



étrangers, il était naturellement difficile et même impossible de trouver au matin du premier jour de la fête (le 14), pour le soir même, un local non encore retenu. » On s’y prenait donc un jour au moins à l’avance. Déjà Clément d’Alexandrie donne, par cette raison, au 13 le nom de προετοιμασία, *pro-préparation*. Le 14 était la *préparation* proprement dite, parce qu’en ce jour on immolait l’agneau ; le 13, la *pro-préparation*, parce que, comme dit Clément, en ce jour on consacrait les pains sans levain et l’on prenait toutes les autres mesures en vue du repas pascal<sup>a</sup>. Il résulte de là, par conséquent, que la question que Matthieu et Marc mettent dans la bouche des disciples : « Où veux-tu que nous te préparions la pâque ? » se place beaucoup plus naturellement au soir du 13, qu’au matin du 14. Il importe peu que l’initiative des préparatifs soit attribuée à Jésus (Luc) ou aux disciples (Matthieu et Marc). Sur ce point, le récit de Luc paraît être plus exact, puisqu’il rappelle aussi lui-même au v. 9 la question des disciples, tout en la replaçant dans son vrai milieu. — Luc seul mentionne le nom des deux apôtres choisis ; il a donc emprunté ce détail à sa source particulière, ou bien dira-t-on qu’il l’a inventé ? Mais comment ce procédé s’accorderait-il avec l’animosité qu’on lui prête contre Pierre<sup>b</sup> ? — Jésus devait avoir un but en choisissant spécialement ces deux disciples. Nous verrons bientôt, en effet que c’était ici une mission de confiance et qu’il avait des raisons pour n’en charger que les plus sûrs et les plus intimes de ses amis.

**22.10 Et il leur dit : Voici, quand vous serez entrés dans la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d’eau ; suivez-le dans la maison où<sup>c</sup> il entrera. 11 Et vous direz au maître de la maison : Le Maître te fait dire : Où est l’appartement où je mangerai la pâque avec mes disciples ? 12 Et il vous montrera une grande chambre haute<sup>d</sup>, gar-**

<sup>a</sup>« Dans ce jour (le 13) avait lieu la consécration des azymes et la pro-préparation de la fête. » (Fragment de son livre *περὶ τοῦ πάσχα* conservé dans le *Chronicon paschale*.).

<sup>b</sup>*Baur* n’est pas embarrassé pour si peu de chose. C’est ici, selon lui, une malice de Luc qui veut, stigmatiser ces deux chefs des Douze, comme représentants du vieux judaïsme.

<sup>c</sup>T. R. avec D et 9 Mjj. lit ου (où) ; N B C L It. : εις ην (dans laquelle).

<sup>d</sup>T. R. avec X Γ lit : ανωγειον ; S U Λ : ανωγαιον ; N A B et 13 Mjj. αναγαιον.

**nie ; préparez là la pâque. 13 Et s'en étant allés, ils trouvèrent comme il leur avait dit<sup>a</sup>, et ils préparèrent la pâque.**

Pourquoi Jésus ne désigne-t-il pas nommément, l'hôte qu'il a en vue ? Il n'y a qu'une réponse : il veut que la maison où il compte célébrer le repas reste inconnue à ceux qui l'entourent. Et dans quel but ces mesures mystérieuses ? Jésus connaissait les projets de Judas ; tout le récit du repas qui va suivre le démontre. Il voulait donc, en agissant de la sorte, prévenir les empêchements que la perfidie de son disciple aurait pu lui susciter dans l'emploi de cette dernière soirée. — Entre le signe indiqué et les usages juifs, il y a peut-être une relation remarquable. Le 13 au soir précisément, *avant que les étoiles parussent au ciel*, chaque père de famille, d'après la coutume, devait aller à la fontaine puiser l'eau pure destinée à la confection des azymes. C'était là un vrai rite, que l'on accomplissait en prononçant ces mots : « C'est ici l'eau des pains sans levain ; » après quoi l'on allumait un flambeau, et pendant la nuit suivante, on visitait la maison, en fouillant tous les recoins, pour en faire disparaître le moindre vestige de pain levé. Il semble donc bien y avoir un rapport entre l'usage rappelé et le signe indiqué ici aux disciples. — Weiss ne pense pas que cette parole du Seigneur doive s'expliquer par son savoir surnaturel. Selon lui, tout était convenu d'avance entre le Seigneur et le maître de la maison. Assurément Jésus devait connaître celui-ci ; autrement les expressions *le Maître, mes disciples*, eussent été inintelligibles pour lui ; comp. 19.34 ; et si nous ne devions conclure au savoir prophétique de Jésus que de ce seul fait, nous pourrions à la rigueur expliquer la réussite du signe ainsi convenu à l'avance d'une manière toute naturelle. Mais les autres preuves que nous avons du savoir supérieur du Seigneur (l'entretien avec la femme Samaritaine, l'annonce du reniement de Pierre avec ses détails, etc.) conduisent plutôt dans ce cas à l'interprétation surnaturelle ; celle-ci semble aussi répondre mieux à l'intention du récit. — Le terme grec ἀνώγαϊον, ou ἀνώγειον (dans la forme

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit εἰρηκεν (*dixit*) ; les autres : εἰρηκει (*dicerat*).

attique ἀνώγειον, et chez les alex. ἀναγαίον), désigne ce que les Hébreux appellent *l'alijah* la chambre haute, qui occupe parfois une partie de la terrasse de la maison. Elle est aussi appelée ὑπερῶον; c'est l'appartement où la famille se rassemble et où l'on se retire pour prier. *Toute meublée* : pourvue des divans et des tables nécessaires (le *triclinium*, en forme de fer à cheval). *Weizsäcker* traduit : *pavée* (gepflastert); mais cette épithète ainsi comprise serait sans relation avec le contexte.

[Matthieu.26.18](#) nous a conservé, dans le message de Jésus au maître de la maison, une parole qui mérite d'être pesée avec soin : *Mon temps est proche ; que, je fasse la pâque chez toi avec mes disciples*. Il est difficile de comprendre la relation d'idées qui lie ces deux propositions. Comment la première motive-t-elle la demande renfermée dans la seconde ? On a vu dans ces mots : « Mon temps est proche, » un appel à la sensibilité du propriétaire : « Je vais mourir, accorde-moi ce dernier service. » *Ewald* comprend un peu différemment : « Bientôt je serai dans ma gloire et je pourrai te récompenser de ce service. » Ces explications sont bien forcées. Il est plus naturel de comprendre ainsi la pensée de Jésus : « Ma mort est prochaine ; demain, il sera trop tard pour moi pour célébrer la pâque ; que je la célèbre chez toi [dès ce soir] avec mes disciples. » ποιῶ n'est pas le futur attique (*Bleek*), mais le présent (*Winer*). « Que je fasse, et cela *immédiatement*. » Jésus s'était entendu avec le propriétaire pour user de l'appartement, mais naturellement comme pour le soir du 14 au 15, moment légal du repas pascal ; il lui annonce maintenant qu'il est obligé d'anticiper d'un jour, par la raison que *son temps est proche*. Cette parole nous place donc bien au soir du 13 et non à celui du 14. — L'agneau ne pouvait ce jour-là être immolé dans le temple ; mais Jésus étant excommunié avec tous ses adhérents et déjà même l'objet d'un décret d'arrestation de la part du Sanhédrin ([Jean.11.53-57](#)), il est douteux qu'en aucun cas il eût pu obtenir l'immolation rituelle de l'agneau. Il se proposait de substituer ce soir-là la nouvelle Pâque à l'ancienne : s'il avait le droit de faire ce changement, il avait à plus forte raison

celui de s'affranchir de la lettre du rite quant au mode de l'immolation, d'autant plus que, d'après l'ordonnance primitive, chaque père devait immoler lui-même dans sa demeure son agneau pascal. Jésus s'affranchit en même temps de la règle quant *au jour* légal ; c'est qu'il était forcé de le faire par le fait que sa mort venait d'être décrétée pour le lendemain. La décision du Sanhédrin de le faire mourir *avant* la fête (Matth.26.5) ne lui laissait que le choix entre renoncer à cette pâque ou l'anticiper. Cette anticipation appartenait déjà à l'abolition de la fête juive, qu'il allait consommer, et à l'institution de la nouvelle Pâque, qu'il se proposait, de substituer à l'ancienne.

2<sup>o</sup> Versets 14 à 23. Le repas.

Dans ce récit sont rapportées : 1. les paroles de Jésus qui ont servi de préambule au repas, v. 14 à 18 ; 2. le repas lui-même avec l'institution de la sainte Cène, v. 19 et 20 ; 3. l'annonce de la trahison d'un des disciples, v. 21 à 23.

Versets 14 à 18. Le commencement du repas :

**22.14 Et lorsque l'heure fut venue, il se mit à table, et les<sup>a</sup> apôtres avec lui. 15 Et il leur dit : J'ai beaucoup désiré de manger cette pâque avec vous avant que je souffre. 16 Car je vous dis que je n'en<sup>b</sup> mangerai plus<sup>c</sup> jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. 17 Et ayant reçu une<sup>d</sup> coupe, après avoir rendu grâces, il dit : Prenez-la et distribuez-la entre vous<sup>e</sup> ; 18 car je vous dis que dès maintenant<sup>f</sup> je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu.**

Dans les trois synoptiques le récit de ce repas contient ces trois élé-

<sup>a</sup>T. R. avec A C et 14 Mjj. Syr. lit οι δωδεκα αποστολοι (les douze apôtres) ; N B D It. Syr<sup>cur</sup> omettent δωδεκα (douze).

<sup>b</sup>N B C It<sup>pler</sup> Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) lisent αυτο (la), au lieu de εζ αυτου (en).

<sup>c</sup>N A B C et 2 Mjj. omettent ουκετι (plus).

<sup>d</sup>T. R. avec N B C et 9 Mjj. omet το (la) devant ποτηριον (coupe), que lisent A D et 4 Mjj.

<sup>e</sup>T. R. A D et 12 Mjj. lit εαυτοις B C L M : εις εαυτους ; N : αλληλοις.

<sup>f</sup>T. R. avec A C et 9 Mjj. omet απο του νυν (dès maintenant).

ments : d'abord l'expression des sentiments personnels de Jésus — c'est par là que Luc commence, que Matthieu et Marc finissent ; — puis l'institution de la sainte Cène — elle forme le centre du récit dans les trois récits ; — et la révélation de la trahison et du traître — c'est par là que Luc finit, que Matthieu et Marc commencent. On voit comment les faits eux-mêmes s'étaient profondément gravés dans la mémoire des témoins, mais combien était secondaire l'intérêt attaché par la tradition à l'ordre chronologique. Le mythe, au contraire, aurait tout créé d'une pièce, et l'ordre du récit serait identique. Ce serait également le cas si les récits dépendaient directement ou indirectement l'un de l'autre. — L'ordre de Luc doit être préféré ; il est naturel que Jésus commence par donner cours à ses impressions personnelles. Puis au sentiment douloureux de la séparation imminente se rattache, par une relation facile à comprendre, l'institution de la sainte Cène, ce repas qui doit en quelque sorte perpétuer la présence visible de Christ au milieu des siens après son départ. Enfin la vue de la communion étroite contractée entre lui et ses disciples fidèles par cet acte solennel fait éclater le sentiment, si déchirant pour le cœur de Jésus, du contraste entre eux et Judas. Ainsi se rattache la troisième partie. Il est bien peu probable, nous semble-t-il, que Jésus ait *commencé* par parler de ce dernier sujet (Matthieu et Marc). Quant à Jean, il omet les deux premiers éléments ; le premier n'était pas essentiel à son récit ; le second, l'institution de la sainte Cène, était suffisamment connu par la tradition.

Comme dans ce qui suit tout est plein d'allusions aux rites du repas pascal, nous devons retracer rapidement le tableau de ce repas tel qu'il se célébrait au temps du Sauveur. Première phase : Après la prière, le père de famille faisait circuler une coupe pleine de vin, la coupe d'entrée en quelque sorte (selon d'autres, chacun avait sa coupe), avec cette invocation : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi du monde, qui as créé le fruit du cep ! » Puis on faisait passer les herbes amères (espèce de salade), qui rappelaient les souffrances de l'esclavage égyptien. On les man-

geait en les plongeant dans une sauce rougeâtre et douce (*Charoset*), faite d'amandes, de noix, de figues et d'autres fruits, rappelant, dit-on, par sa couleur, le rude travail des briques imposé aux Israélites et, par son goût, les divins adoucissements que Jéhova mêle aux amertumes de son peuple. — Deuxième phase : Le fils aîné interroge le père sur le sens de ce repas et des rites particuliers qui s'y rattachent (Ex.12.14) ; celui-ci raconte d'après Exode ch. 12 l'institution de la Pâque et la délivrance d'Égypte, sans doute d'après une formule liturgique plus ou moins fixe, et l'on chante les Psaumes 113 et 114 ; le père fait circuler la seconde coupe. — Troisième phase : Le père prend deux pains (gâteaux) sans levain, rompt l'un des deux, et en place les morceaux sur l'autre. Puis, prononçant une action de grâces, il prend l'un des morceaux de pain, le plonge dans la sauce et le mange, en y joignant un morceau de l'agneau pascal, avec des herbes amères. Chacun suit son exemple. C'est le *repas* proprement dit. L'agneau en est le mets principal. L'entretien est libre. Il se termine par la distribution d'une troisième coupe, appelée *coupe de bénédiction*, parce qu'elle était accompagnée, de l'action de grâces du père de famille. — Quatrième phase : Le père distribue une quatrième coupe ; puis on chante le *Hallel* (Psaumes 115 à 118). Quelquefois le père de famille ajoutait une cinquième coupe qui était accompagnée du chant du *grand Hallel* (Psaumes 120 à 127, selon d'autres 135 à 137, selon Delitzsch Ps. 136)<sup>a</sup>.

La question essentielle est de savoir si l'on doit admettre, avec *Langen*, que Jésus a commencé par célébrer la cérémonie juive complète pour y *rattacher* ensuite l'institution de la sainte Cène chrétienne, ou s'il n'a pas plutôt, transformé au fur et à mesure le repas juif, de manière à en faire le modèle du repas sacré de la nouvelle alliance. Cette seconde manière de voir me paraît la seule soutenable. Car : 1. C'est *pendant* le cours du repas, ἐσθιόντων αὐτῶν (Matthieu et Marc), et non *après* le repas (comme Luc le dit seulement en parlant de la coupe), que le pain de la sainte Cène doit

<sup>a</sup>Ce rituel est très diversement décrit par ceux qui se sont occupés de ces matières. Nous nous sommes rattachés à l'exposé de *Langen*, p. 147 et suiv.

avoir été distribué par Jésus. 2. Le chant du cantique dont parlent Marc et Matthieu ne peut être que celui du Hallel, et il a *suivi* l'institution de la sainte Cène ; celle-ci n'a donc pas suivi le repas pascal.

Jésus ouvre le repas en faisant part à ses disciples de ses impressions actuelles. Ce sont des paroles d'adieu. Cette première phase correspond à la première du repas pascal. Si ce repas était le repas de la l'élue célébré en commun avec le peuple entier le soir du 14, il faudrait entendre par ἡ ὥρα, *l'heure*, le moment de la soirée fixé par la loi ou par l'usage pour le commencement de la fête. Mais nous avons vu que ce repas est une pâque libre célébrée par Jésus la veille du 14 ; *l'heure* est donc celle qu'il avait indiquée à ses disciples, mais qui ne s'éloignait pas sans doute de l'heure ordinaire du repas pascal. — D'après la loi (Ex.12.17), on devait manger la pâque debout. Mais l'usage avait introduit un changement sur ce point. Quelques rabbins prétendent justifier cette déviation, en disant que rester debout est la posture de l'esclave ; qu'une fois rendu à la liberté parla sortie d'Égypte, Israël devait manger assis. Cette explication ingénieuse a sans doute été imaginée après coup. La vraie raison est que le repas avait pris peu à peu de plus grandes proportions. — Il y a dans la première parole de Jésus, que Luc seul nous a conservée (v. 15), un mélange de joie et de douleur profondes. Jésus est heureux de pouvoir célébrer encore une fois ce repas sacré, surtout parce qu'il a décidé par devers lui de le transformer en mémorial permanent de sa personne et de son œuvre ; mais, d'autre part, c'est sa dernière pâque ici-bas (v. 16) ! La locution ἐπιθυμία ἐπεθύμησα est une forme fréquente chez les LXX, qui répond à la construction hébraïque de l'infinitif absolu avec le verbe fini. C'est comme un redoublement de l'idée verbale. On voit que dès longtemps Jésus avait pensé à ce dernier repas et s'était préoccupé des mesures à prendre pour s'assurer la jouissance paisible de ces dernières heures à passer avec les siens. — L'expression : *cette pâque*, pourrait-elle désigner un repas où aurait manqué l'agneau pascal et qui ne se serait distingué que par les pains

sans levain des repas ordinaires ? C'est ce qu'ont pensé *Caspari* et *Andreas* et ce que j'avais soutenu moi-même (*Commentaire sur Jean*, 1<sup>re</sup> éd.). C'est ce que soutient à cette heure M. *Chastang*. En effet le nombre des agneaux ou chevreaux pouvait se trouver insuffisant pour l'immense multitude de Juifs étrangers qui arrivaient à Jérusalem. Aussi dans *Mischna Pesachim*, 10, est-il parlé expressément d'un repas pascal *sans agneau*, dans lequel les pains sans levain sont seuls indispensables. Néanmoins il serait bien difficile d'expliquer dans ce cas l'expression de Luc : *manger cette pâque*. Nous avons vu que rien ne nous oblige à une interprétation si contraire au sens ordinaire de cette expression. — On pourrait entendre par la Pâque future dans le royaume de Dieu (v. 10) la sainte Cène telle qu'elle se célèbre dans l'Eglise. Mais l'expression : « *Je n'en mangerai pas jusqu'à ce que...* » ne permet pas cette interprétation spiritualiste. Jésus veut parler d'un banquet nouveau qui aura lieu après la consommation des choses. La sainte Cène est le trait d'union entre la Pâque israélite, qui touchait à son terme, et le banquet céleste à venir, de même que le salut évangélique, dont la Cène est le monument, forme la transition entre la délivrance *extérieure* d'Israël et le salut à la *fois spirituel et extérieur* de l'Eglise glorifiée.

Verset 17. Après ce préambule simple et émouvant, Jésus, se conformant à l'usage reçu, fait passer la première coupe en raccompagnant d'une prière d'action de grâces. Il paraphrasa sans doute librement l'invocation que prononçait, en ouvrant le repas, le père de famille, et que nous avons rappelée plus haut. — Δεξάμενος, *recevant*, paraît indiquer qu'il prit la coupe des mains de l'un des assistants qui la lui tendit (après l'avoir remplie), il faut sans doute lire ποτήριον, sans l'article ; c'est encore une coupe ordinaire ; ce n'est pas *la* coupe connue dont la distribution a servi à l'institution de la Cène (v. 20) ; quoique dans les deux cas ç'ait été matériellement parlant la même coupe. — La distribution (διαμερίζειν) peut avoir eu lieu de deux manières, soit que chacun ait bu à la coupe commune, soit qu'ils aient tous versé dans leur coupe particulière une partie du vin de



la coupe qui circulait. Le terme grec s'adapte mieux à cette seconde manière de voir ; la première est cependant plus naturelle. — Jésus a-t-il bu lui-même ? Le pronom ἑαυτοῖς, *entre vous-mêmes*, paraît au premier coup d'œil peu favorable à cette idée ; néanmoins on sait combien ce pronom réfléchi remplace fréquemment dans le N. T. le pronom réciproque ; il n'est donc point nécessaire de donner à ce *vous-mêmes* un sens exclusif. Jésus peut parfaitement avoir porté ses lèvres à la coupe après avoir invité les disciples à se passer mutuellement la coupe. C'est même, si l'on admet la leçon alex. ἀπὸ τοῦ νῦν, *dès maintenant* (v. 18), le seul sens possible dans la pensée de Luc. Et c'est aussi en soi la supposition la plus naturelle. Jésus a désiré prendre encore ce repas avec les siens, et il se soustrairait à l'acte qui, plus que tout autre, est le symbole de l'union et de la fraternité, celui de boire en commun ? Le fait que le vin est le symbole de la joie, tandis que Jésus avait en ce moment le cœur plein de douleur, ne prouve rien contre l'idée que Jésus a bu lui-même le premier. Car à côté de ses impressions douloureuses, il y avait place en ce moment chez lui pour la joie qu'il éprouvait en voyant son ardent désir exprimé au v. 15 pleinement satisfait ; de là aussi les actions de grâces mentionnées v. 17 et 19. Mais ce qui résulte certainement de ce : *je ne boirai plus dès maintenant*, si les mots *dès maintenant* sont authentiques, c'est que, d'après Luc, Jésus n'a pas bu de la coupe avec laquelle il a institué la Cène après le souper (v. 20). En ce point le récit de Luc paraît contredire [Matth.26.29](#), où le ἀπ' ἄρτι, *dès ce moment*, suit l'institution, et semble ainsi impliquer sa participation à la coupe dans cet acte. Mais nous avons constaté plus haut que cette parole dans laquelle Jésus donne essor à ses impressions personnelles a beaucoup plus naturellement sa place à l'ouverture du repas, comme chez Luc. Car à ce moment-là ses impressions personnelles n'étaient pas encore dominées par la solennité de l'acte qui devait suivre. La forme de cette parole chez Marc οὐκέτι οὐ μὴ, v. 25, ne suppose pas, comme celle de Matthieu, la participation de Jésus à la coupe dans l'acte d'institution. En tout cas l'ordre général des paroles et des faits chez Luc est certainement le plus

conforme à la vraisemblance psychologique.

Verset 18. Le γάρ, *car*, ne s'oppose pas, comme le pensent Weiss, Hofmann et d'autres, à la participation de Jésus à la coupe du v. 17. Il peut au contraire signifier : « Car c'est la dernière fois que nous boirons tous en commun à la même coupe. » La périphrase : *fruit de la vigne* (v. 18), est un écho des termes de la prière rituelle du père de famille. Dans la bouche de Jésus, elle exprime le sentiment du contraste entre la nature terrestre actuelle et la création future glorifiée qui doit apparaître à la suite de la *palingénésie* (Matth.19.28 ; comp. Rom.8.21 et suiv.). — Le terme : *je ne boirai point*, correspond au : *je ne mangerai plus*, du v. 10. Mais il y a gradation. Le v. 10 signifiait : C'est ici ma dernière Pâque, ma dernière année de vie ; le v. 18 signifie : C'est ici mon dernier repas, mon dernier jour. Ces mots sont le texte dont Paul a tiré le commentaire : *jusqu'à ce qu'il vienne* (1Cor.11.20). Par le vin du royaume des cieux, auquel cette parole du v. 18 fait allusion, Jésus entend ce qui dans l'état de choses futur correspondra, comme élément de joie et de force, au vin dans celui-ci. C'est sans doute à l'occasion de cette parole qu'a été imputé à Jésus par Papias le fameux enseignement sur les ceps fabuleux du règne de mille ans. On peut toucher au doigt par cet exemple la différence entre la sobriété de la tradition conservée dans nos évangiles et l'exubérance de celle des temps qui ont suivi. Comment, a-t-il pu se trouver des critiques qui ont placé la composition de notre évangile au temps de Papias ? Les versets 29 de Matthieu et 25 de Marc reproduisent cette parole sous une forme légèrement différente de celle de Luc et qui se prêterait un peu mieux à l'amplification légendaire de Papias.

Versets 19 et 20. L'institution de la Cène :

**22.19 Et ayant pris un pain, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps donné<sup>a</sup> pour vous ; faites ceci en<sup>b</sup> souvenir de moi. 20 Et de même aussi la coupe, après le souper, en**

<sup>a</sup>Syr<sup>cur</sup> omet διδομενον, *donné* (1Cor.11.24).

<sup>b</sup>B omet εις (*en*) ; sens : « Faites de ceci mon mémorial. »

**disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est répandu pour vous.**

L'institution de la sainte Cène forme dans les trois évangiles le centre du récit. Cet acte solennel paraît, correspondre à la seconde et à la troisième phases du repas pascal réunies. A l'explication que le père de famille donnait du sens de la cérémonie, Jésus rattacha sans doute celle qu'il avait à donner sur la substitution de sa personne à l'agneau pascal comme moyen de salut, et sur la différence entre les deux délivrances ainsi accomplies. Puis, prenant le pain, il le consacra par l'action de grâces pour être désormais le mémorial du salut obtenu par sa mort. — Dans la formule : « Ceci est mon corps, » le mot ἔστί, *est*, sur lequel on a tant insisté, n'a pas été prononcé par Jésus ; car en araméen Jésus a dû dire simplement : *Zoth haggouschmi, ceci, mon corps*. La question est de savoir quelle est ici la valeur de la notion d'être sous-entendue, qui forme le lien logique nécessaire entre le sujet et l'attribut. — S'agit-il d'une identité essentielle ou uniquement symbolique ? Le second sens, quoi qu'ait prétendu Luther, est aussi bien possible que le premier ; ainsi lorsqu'on s'écrie en voyant un portrait : « C'est un tel ! » ou lorsque Jésus dit : « Le champ, c'est le monde, » le sens symbolique du mot. *être* est évident. Il faut même dire que dans ce cas-ci, c'est le sens vraiment, naturel. Car comment Jésus encore vivant aurait-il tenu dans sa main un objet, qu'il aurait qualifié comme étant substantiellement son propre corps ? Même dans la conception catholique et luthérienne de la sainte Cène, on est donc obligé de donner à ce *est* sous-entendu le sens du futur : « Ceci, après que j'aurai été glorifié, sera mon corps, » ou : « sera accompagné de mon corps. » Une interprétation semblable de la parole de leur Maître eût-elle pu venir à l'esprit d'aucun des disciples ? — Le τοῦτο qui suit : « Faites *ceci*, » désigne non le pain, mais l'acte de le rompre ; c'est dans ces derniers mots qu'est renfermée l'institution d'un rite permanent. Ils manquent dans Matthieu et Marc ; mais le fait avéré de la célébration régulière de la Cène, comme repas commémoratif

de la mort de Jésus, dès les temps les plus primitifs de l'Eglise, suppose un ordre de Jésus à cet égard et confirme la formule de Paul et de Luc. Jésus a voulu maintenir le repas pascal, mais en en transformant le sens. — En même temps que par ces mots : *faites ceci*, Jésus institue la cérémonie, par les suivants : *en souvenir de moi*, il indique l'esprit dans lequel elle doit être célébrée. Le souvenir reconnaissant de la personne de Jésus, voilà le sentiment que nous devons apporter à cet acte, l'essence de la Cène pour le fidèle. Le εἰς ἀνάμνησιν rappelle le *lezikkaron* d'Ex.12.4 dans l'institution de la Pâque.

Un certain intervalle doit avoir séparé le second acte de l'institution d'avec le premier ; car Luc dit : *Après qu'ils eurent soupé* (v. 20), exactement comme Paul. Jésus laissa donc pendant quelque temps, selon l'usage du repas pascal, un cours libre à l'entretien. Après ce moment d'abandon, il reprit l'attitude solennelle qu'il avait prise pour rompre le pain. C'est là ce qui explique le ὡσαύτως καί, *de même aussi*, v. 20. — Le mot τὸ ποτήριον, *la coupe*, est l'objet des deux verbes réunis λαβών et ἔδωκεν au commencement du v. 19. L'article τό est ajouté ici, soit parce que la coupe a déjà été mentionnée, soit plutôt comme rappelant la coupe connue avec laquelle chacun savait que Jésus avait institué la Cène. Comp. l'expression de Paul 1Cor.11.25. Cette coupe correspondait certainement à la troisième du repas pascal, qui portait le nom de *coupe de bénédiction*. Aussi Paul dit-il (1Cor.10.10) : *la coupe de bénédiction* (εὐλογίας) *que nous bénissons*. Dans cette expression le mot *bénir* est répété, parce qu'il est pris dans deux sens distincts. La première fois, il se rapporte à Dieu que l'Eglise, comme autrefois la famille Israélite, bénit et adore ; la seconde, à la coupe que l'Eglise bénit en la consacrant pour devenir, dans la conscience des croyants, le mémorial du sang de Jésus -Christ. Ce que cette coupe représente, d'après les termes de Paul et de Luc, c'est le nouveau *contrat*, διαθήκη, entre Dieu et l'homme, fondé sur l'effusion du sang de Jésus ; dans Matthieu et Marc, c'est le *sang* même sur lequel est fondée cette alliance. Jésus peut diffi-

cilement avoir juxtaposé les deux formules, comme le prétend *Langen*, qui pense qu'il a dit : « Buvez tous de cette coupe ; car c'est la coupe qui contient mon sang, le sang de la nouvelle alliance. » Une telle périphrase est peu compatible avec le style de l'institution d'un rite, qui a toujours quelque chose de concis et, de lapidaire. Il y a donc lieu de choisir entre la forme de Matthieu et Marc, et celle de Paul et Luc. Or, n'est-il pas vraisemblable que la tradition orale et l'usage ecclésiastique auront plutôt tendu à uniformiser la seconde formule, relative au vin, avec la première, qui se rapporte au pain, qu'à les diversifier ? La probabilité historique est donc en faveur de la forme dans laquelle les deux paroles se ressemblent le moins, c'est-à-dire en faveur de celle de Paul et de Luc. — Tout contrat, chez les anciens, était scellé par quelque acte symbolique et le plus souvent par un acte dans lequel le sang jouait un rôle<sup>a</sup>. L'ancienne alliance avait aussi été fondée sur le sang ; comp. le récit [Gen.15.9](#) et suiv. ; et en Egypte elle avait été renouvelée de la même manière ([Ex.12.22-23](#)). — Ce contrat nouveau, qui, du côté de Dieu, repose sur le don gratuit du salut, et, du côté de l'homme, sur l'acceptation de la foi, aura désormais pour symbole permanent dans l'Eglise cette coupe que Jésus tend aux siens et que librement chacun d'eux saisit et approche de ses lèvres. L'article est omis entre le substantif *διαθήκη*, l'alliance, et le régime *ἐν τῷ αἵματι*, en mon sang, à cause de l'étroite relation entre ces deux idées. Le régime *ἐν τῷ αἵματι* repose proprement sur le participe *διατιθεμένη*, à tirer du substantif verbal *διαθήκη*. *Baur, Volkmar, Keim* pensent que c'est Paul qui a introduit ici de son chef l'idée de la *nouvelle alliance*. Car il ne serait jamais venu à l'idée du judéo-christianisme de répudier ainsi l'ancienne alliance et d'en proclamer une nouvelle. Marc, tout en copiant Paul, aurait atténué à dessein cette expression, en retranchant, l'épithète trop choquante de *nouvelle*. Luc, paulinien plus hardi, l'aurait rétablie, reproduisant la formule de Paul. Et Jésus, devons-nous demander, comment s'est-il exprimé ?

<sup>a</sup>Voir l'ouvrage intéressant. *The Blood Covenant* de *Clay Trumbull*, New-York, 1855.

Etait-il, lui aussi, incapable de s'élever à l'idée de la substitution d'une alliance *nouvelle* à l'ancienne ? Incapable, lui, de faire ce que six siècles auparavant avait déjà fait si hardiment Jérémie (Jér.31.31 et suiv.) ! Et quand on y pense bien, la formule de Marc (qui est probablement aussi la vraie chez Matthieu), bien loin d'adoucir celle de Paul, n'est-elle pas plus énergique encore ? Si l'on traduit en effet l'expression de Marc : « *C'est ici mon sang, celui de l'alliance,* » le titre même d'alliance n'est-il pas par là refusé à l'ancienne ? Et si l'on traduit : « *. C'est ici le sang de mon alliance,* » cette expression n'oppose-t-elle pas l'alliance de Jésus à l'alliance israélite, tout aussi bien que le fait l'épithète de *nouvelle* chez Paul et Luc ? « — Le nominatif absolu το ἐκχυσόμενον, en rendant l'idée de l'effusion du sang grammaticalement indépendante, sert à la relever plus fortement, Cet appendice, qui manque dans Paul, rapproche la formule de Luc de celle des deux autres évangélistes. — Au lieu de *pour vous*, ceux-ci disent *pour plusieurs*. C'est le רבים, *plusieurs*, d'Es.53.12, le גרים רבים d'Es.52.15, *les nombreuses nations* sur lesquelles doit rejaillir le sang du Messie immolé. Jésus contemple en esprit ces myriades de croyants juifs et païens, annoncés par Esaïe, qui se presseront dans les siècles futurs au banquet qu'il institue. — Paul répète ici l'ordre : *Faites ceci...*, sur lequel repose la célébration permanente du rite. Luc l'omet, et encore en ce point sa formule se rapproche un peu plus de celle des synoptiques que celle de l'apôtre.

S'il est un passage à l'égard duquel il soit moralement impossible d'admettre que les rapporteurs — pour peu qu'on les suppose sérieusement croyants — aient modifié de leur propre chef la teneur des paroles de Jésus, c'est celui-ci. Comment donc nous rendre compte des différences qui existent entre les quatre formules ? Il devait exister dès le commencement dans les églises judéo-chrétiennes une formule liturgique généralement admise pour la célébration de la sainte Cène. C'est certainement celle que nous ont conservée Matthieu et Marc. Seulement les différences

qui existent entre eux prouvent qu'ils n'ont point usé d'un document écrit, et que l'un n'a pas non plus copié l'autre ; ainsi l'ordre de Jésus : « *Buvez-en tous* » (Matthieu), qui apparaît chez Marc sous la forme d'un fait positif : « *Et ils en burent tous ;* » ainsi encore, chez Marc, l'omission de l'appendice : « *pour la rémission des péchés* » (Matthieu). Nous trouvons donc chez eux une seule et même tradition au fond, mais diversement modifiée par la transmission orale. — La forme très différente de Paul et de Luc nous force à remonter à une autre source. Cette source est indiquée par Paul lui-même : « *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis* » (1Cor.11.23). Si Paul n'eût voulu alléguer par là d'autre autorité que celle de la tradition orale émanant des apôtres et universellement connue dans l'Eglise, il n'eût pu dire : *J'ai reçu, moi ἐγὼ γάρ* et : *du Seigneur*. Il devait dire : « Nous avons reçu des apôtres. »<sup>a</sup> Cette circonstance, ainsi que la différence entre les deux formules relatives au pain et au vin, décide en faveur des formules de Paul et de Luc. Dans les légères différences qui existent entre ces deux derniers, nous pouvons d'ailleurs constater l'influence qu'a exercée sur Luc la forme liturgique traditionnelle, telle qu'elle nous a été conservée par Matthieu et Marc. — Quant à saint Jean, l'omission de la mention de l'institution de la sainte Cène, qu'on lui impute comme le résultat d'un calcul, aurait été absolument inutile au moment où il écrivait, et encore plus dans le II<sup>e</sup> siècle, puis que la cérémonie de la sainte Cène était célébrée alors dans toutes les églises du monde, et qu'un faussaire, par une telle omission, n'eût fait qu'ébranler l'autorité de son écrit. Il la omise comme suffisamment connue.

Sur le sens de la sainte Cène, nous ne dirons que peu de mots. Cette cérémonie nous paraît représenter la totalité du salut : le pain, la communication de la vie de Christ ; le vin, le don du pardon ; en d'autres termes, selon le langage de Paul, la sanctification et la justification. En instituant le rite, Jésus a naturellement commencé par le pain ; car l'effusion du sang

<sup>a</sup>Un vrai philologue n'objectera jamais l'emploi du ἀπό, au lieu de παρά.

suppose le brisement du corps qui le renferme. Mais comme, dans l'acquisition du salut par le croyant, c'est par la justification que nous parvenons à la possession de la vie de Christ, saint Paul, 1Cor.10.10 et suiv., suit l'ordre inverse et commence par la coupe, qui représente la première grâce que saisit la foi, celle du pardon. — Dans l'acte même sont représentées les deux faces de l'œuvre du salut, l'offre divine et la foi humaine ; la première, dans l'offre du pain et du vin par l'officiant ; la seconde, dans l'acceptation de l'un et de l'autre par le communiant. Le sens de l'acte humain, parfaitement simple et clair à la conscience de celui qui l'accomplit, c'est, comme l'exprime la formule d'institution, le souvenir reconnaissant de Jésus et de son amour, et, comme le dit encore saint Paul dans cette expression : « annoncer la mort du Seigneur » (1Cor.11.26), la joyeuse profession de la foi en cette mort expiatoire. Mais il n'en est pas de même du sens de l'acte divin : c'est quelque chose d'insondable, de mystérieux : « *La communion du sang, du corps de Christ* » (1Cor.10.16). Il y a donc lieu, je pense, d'appliquer au côté divin, dans l'acte de la sainte Cène, cette parole : « Les choses cachées sont pour Dieu. Nous connaissons clairement ce que nous avons à faire pour bien communier. Nous pouvons laisser à Dieu le secret de ce qu'il nous donnera dans une bonne communion. » Schanz appelle cette manière de voir un « keinen Rath mehr wissen. » Je persiste à croire que l'Eglise fera bien de chercher là la formule d'union et de mettre fin par ce moyen au scandale qu'elle a donné en tirant du symbole d'union que lui a légué son Seigneur l'occasion de ses plus amères divisions.

Versets 21 à 23. La révélation du traître :

**22.21 Seulement voici, la main de celui qui me trahit est avec moi à table, 22 parce que<sup>a</sup> le Fils de l'homme<sup>b</sup> s'en va, selon ce qui a été déterminé ; seulement malheur à cet homme par qui il est trahi ! 23 Et ils se**

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit και (et) ; ⋈ B D L T : οτι (parce que).

<sup>b</sup>⋈ omet le μεν que lisent ici les autres documents.



**mirent à rechercher entre eux quel était donc celui d'entre eux qui devait faire cela.**

A la vue de cette coupe qui passe entre les disciples, l'attention de Jésus se fixe sur Judas. Parmi ces cœurs qu'unit désormais un lien si étroit, il en est donc un qui fait disparate, qui reste en dehors du salut commun et qui court, à sa ruine ! Ce contraste déchire le cœur de Jésus. Πλήν, *excepté*, annonce précisément l'exception que forme Judas dans ce cercle d'amis ; ἰδοὺ, *voici*, a trait à la surprise qu'une révélation si inattendue doit produire chez les disciples. Ainsi, d'après Luc, Judas a assisté à la célébration de la sainte Cène. Les narrations de Matthieu et de Marc ne conduisent pas au même résultat. Celle de Matthieu le contredit même positivement. Car il serait inadmissible que Judas, après avoir été démasqué, fût resté présent et eût assisté à l'institution de la Cène. Mais nous avons constaté que l'ordre des trois faits dont se compose le récit du repas est plus naturel chez Luc que chez les deux autres. Quant à Jean, son récit montre que Jésus est revenu à plusieurs reprises, durant ce repas, sur la trahison de Judas. Par conséquent il est vraisemblable que dans ce cas, comme dans tant d'autres, la tradition avait réuni en une seule masse des paroles prononcées sur le même sujet en différents moments, et que c'est sous cette forme que les ont recueillies nos synoptiques. Nous pouvons donc admettre que Jésus a parlé de la trahison dont il était l'objet, sans nommer le traître, dès le commencement du repas (comp. [Jean.13.11,18](#)), ce qui explique l'ordre de Matthieu et de Marc ; puis qu'il en a parlé de nouveau, cette fois en désignant Judas, après la distribution du pain ([Jean.13.21-27](#)), ce qui explique l'ordre de Luc. L'unique inexactitude dans le récit de celui-ci est d'avoir réuni étroitement les deux actes de l'institution de la Cène, ce qui était très naturel ; Judas sera sorti entre les deux et le souper se sera terminé par la distribution de la coupe ([Jean.13.30](#) ; [Luc.22.20](#)). — L'expression de Luc : *être avec moi à table*, ne désigne pas un fait particulier ; elle équivaut à celle de Matthieu : « Mettre la main au plat avec moi, » et signifie simplement : être

mon convive.

Verset 22. Toutefois Jésus sait bien qu'il n'est pas entre les mains du traître. Quant à ce qui le concerne, *lui* (μέν), il est rassuré ; tout est décrété divinement : ce n'est pas Judas qui le fait périr ; c'est par une nécessité supérieure qu'il *doit* mourir. Mais (πλήν, *seulement*) que deviendra le malheureux qui use de sa liberté pour le trahir ? — Le ὅτι, *parce que*, des alex. au commencement du verset est plus difficile que le simple καί, *et*, des byz. S'il est authentique, il exprime cette idée : que le fait de la trahison de Judas a lieu parce que le décret divin de la mort du Messie doit s'accomplir et que cette trahison est le moyen de sa réalisation ; seulement (πλήν) cet acte n'en reste pas moins à la charge de celui qui l'accomplit.

Verset 23. La discussion des disciples à l'occasion de cette parole de Jésus montre l'habileté consommée avec laquelle Judas avait su dissimuler ses sentiments. Le μήτι ἐγώ, *est-ce moi ?* des disciples, dans Matthieu et Marc, se place naturellement ici. On a trouvé invraisemblable que Judas ait aussi questionné de la sorte (Matth.26.25). Mais, tous les autres le faisant, eût-il pu s'en dispenser sans se trahir ? Le : *Tu l'as dit*, de Jésus, désigne absolument le même fait que Jean.13.20 : « *Et ayant trempé le morceau, il le donna à Judas Iscariote.* » C'est cet acte même qui a été la réponse de Jésus et que Matthieu a traduit en ces mots : *Tu l'as dit*.

3<sup>o</sup> Versets 24 à 38. Les entretiens après le repas.

Les entretiens qui suivent se rapportent : 1<sup>o</sup> à une contestation qui s'éleva ce soir-là entre les apôtres, v. 24 à 30 ; 2<sup>o</sup> au reniement de Pierre, v. 31 à 34 ; 3<sup>o</sup> au danger qui les attend à l'issue de cette heure de paix (v. 35 à 38). Il y a ici de grands rapports entre Luc et Jean. L'enseignement de Jésus à l'occasion de la contestation entre les disciples rapportée par Luc, rappelle d'une manière frappante son discours à la suite du lavement des pieds, Jean.13.12-20. D'après Matthieu et Marc l'annonce du reniement de Pierre n'eut lieu qu'après le chant du cantique et le départ pour Gethsé-

mané ; mais d'après Jean, comme d'après Luc, elle eut lieu avant ce départ. Enfin, Luc et Jean s'accordent à placer d'autres entretiens encore, à la suite de cette annonce, dans la salle du repas. Il est donc évident que Luc ne dépend pas des autres synoptiques et qu'il a ses sources propres ; et la fidélité de ces sources ressort clairement de la comparaison de son récit avec celui de Jean.

Versets 24 à 30. Qui est le plus grand ?

**22.24 Il s'éleva aussi parmi eux une contestation sur la question de savoir lequel d'entre eux paraissait être le plus grand. 25 Mais il leur dit : Les rois des nations les maîtrisent, et ceux qui les dominent portent le titre de bienfaiteurs. 26 Mais qu'il n'en soit pas ainsi de vous ! Au contraire, que le plus grand parmi vous soit comme le plus jeune, et celui qui dirige comme celui qui sert. 27 Car qui est le plus grand, celui qui est assis à table ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et me voici, moi, au milieu de vous, comme celui qui sert.**

La transition δὲ καί est très peu précise ; elle rattache simplement la discussion suivante à la précédente (v. 23), mais non chronologiquement. Luc ignorait sans doute à quel moment elle avait eu lieu ; il savait seulement qu'elle appartenait à ce repas. La comparaison des paroles de Jésus v. 26 et 27 avec le récit de Jean ne me paraît pas laisser de doute sur la relation de cette querelle avec le fait du lavement des pieds. Elle a donc eu lieu plutôt, comme vraisemblablement celui-ci, au commencement du repas. A quelle occasion ? On a supposé que ce qui y donna lieu, fut la question de savoir qui laverait les pieds du Maître et ceux des autres disciples. Mais la question discutée aurait plutôt été dans ce cas : Qui est le plus petit ? que : Qui est le plus grand ? Il faut donc peut-être supposer, avec *Hofmann* et *Keil*, que la discussion fut occasionnée par la question de savoir qui occuperait à table la place d'honneur, c'est-à-dire la place la plus rapprochée de Jésus. Pierre et Jean surtout avaient de bonnes raisons pour réclamer ce privilège. Ce serait alors que Jésus, après avoir tranché le débat en faveur

de Jean, aurait accompli le lavement des pieds, puis prononcé les paroles qui suivent. — Δοκεῖ, paraît : d'après les manifestations du sentiment de Jésus qui, naturellement, fait règle pour l'appréciation des disciples. — Le comparatif μείζων : dans le sens du superlatif : *plus grand* (que les autres) ; donc le plus grand.

Verset 25. A l'égard de cette contestation, Jésus ne s'irrite pas plus qu'il ne se décourage ; il sait bien que par sa parole et son exemple il a déjà déposé dans le cœur des apôtres un principe pur qui l'emportera finalement chez eux sur toutes les formes du péché : « *Vous êtes déjà purs à cause de la parole que je vous ai annoncée,* » leur dit-il lui-même, Jean.15.3. Il continue donc avec douceur le travail commencé. Dans la société humaine, on règne par la force physique ou intellectuelle ; et le surnom d'εὐεργέτης, *bienfaiteur*, est le titre dont les flatteurs ne rougissent pas d'honorer souvent les plus durs tyrans. — Verset 26. A cette société humaine naturelle Jésus oppose le type d'une société nouvelle, au sein de laquelle le seul titre de grandeur sera l'abondance des services rendus. Le terme ὁ νεώτερος, *le plus jeune* (v. 26), est parallèle à διακονεῶν, *celui qui sert*, parce que chez les Juifs les travaux les plus humbles et les plus pénibles étaient confiés aux plus jeunes membres de l'assemblée (Act.5.6-10). L'idée est donc : La grandeur réelle se montre dans l'empressement avec lequel on se met au service des autres.

Verset 27. Jésus allègue son propre exemple. Si l'on ne rapporte pas la parole v. 27 à l'acte du lavement des pieds raconté Jean ch. 13, il faut appliquer les mots : *Je suis au milieu de vous comme celui qui sert*, à la vie de Jésus en général, ou bien au sacrifice qu'il fait actuellement de sa personne (v. 19 et 20). C'est ce qu'a probablement fait Luc, qui ne paraît pas avoir connu la circonstance du lavement des pieds, effacée dans la tradition. Mais de la sorte on ne se rend pas compte de l'antithèse entre : « celui qui est assis à table, » et : « celui qui sert. »

Après avoir opposé à l'idéal de grandeur du cœur naturel, l'idéal divin

qu'il apporte au monde, Jésus donne satisfaction à ce qu'il y avait pourtant de fondé dans l'aspiration des disciples. Car enfin, si l'humble charité est le chemin, le but est bien la gloire ; comp. Rom.2.7 : « Ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité. »

**22.28 Mais vous, vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi dans mes épreuves. 29 Et moi, je vous transmets la royauté comme mon Père me l'a transmise, 30 afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume<sup>a</sup>, et que vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël.**

Peut-être, en insistant sur le mot *vous*, Jésus pense-t-il à Judas qui, lui, n'avait pas persévéré, il y a de la reconnaissance dans ce mot : Vous avez tenu bon avec moi ! — Les *épreuves* ou tentations sont les privations, la vie de foi, les calomnies, les embûches, le rejet de la part du peuple et de ses chefs. Ce n'était pas peu de chose, de la part de ces pauvres Galiléens, d'avoir persévéré dans leur attachement à Jésus en dépit de cette antipathie générale et de la haine des directeurs de la conscience nationale.

Versets 29 et 30. Le *καὶ γὰρ*, *et moi*, répond au *ὕμεις*, *vous*, du v. 28 : « Voilà ce que vous avez fait pour moi : vous vous êtes associés à mes luttes et à mon abaissement ; et moi, je vous associerai à mon triomphe. » — Διατίθεισθαι disposer du sien, testamentairement ou autrement. Le mot βασιλείαν est évidemment l'objet commun des deux verbes, et non du second seulement, comme le pensent *Bleek*, *Hofmann*, etc., qui donnent pour objet à διατίθειμαι, toute la fin du v. 30. La répétition du même verbe est intentionnelle et ne permet pas de donner à διατίθειμαι et à διέθετο deux objets différents. — L'absence d'article devant βασιλείαν conduit à voir dans ce terme la dignité royale (une royauté) plutôt que le royaume lui-même. — On pourrait appliquer cette idée à la domination spirituelle que les apôtres exerceront dans ce monde par la diffusion de la lumière, dont ils seront les agents. Les images du verset suivant ou auraient un sens analogue ou bien

<sup>a</sup>E F G et 5 Mjj. omettent les mots : εν τη βασιλεια μου (*dans mon royaume*).

se rapporteraient à la félicité et à la souveraineté futures comme but (ἵνα, *afin de*) de l'activité présente. Mais le sens eschatologique des deux versets est pourtant le plus naturel : « Je vous donnerai une souveraineté qui sera une délégation de celle que j'ai moi-même reçue, afin que vous, qui êtes aujourd'hui mes convives dans ce repas pascal, vous participiez aussi à mon banquet céleste, et que vous exerciez en mon nom le jugement sur les tribus d'Israël. » *Hofmann* pense qu'il faut prendre ici κρίνειν dans le sens de gouverner, non de juger. La portée eschatologique de cette parole n'est pas favorable à cette explication qui fait naître plus de difficultés qu'elle n'en résout. — D'après 1Cor.6.2-3, « les fidèles jugeront le monde et même les anges. » Dans le jugement général, les apôtres seront chargés en quelque sorte du département israélite ; comp. Apoc.20.4. La parole Jean.13.20, qui doit en tout cas avoir été prononcée à peu près au même moment que celle-ci, a un singulier rapport avec le v. 29 ; elle en est en quelque sorte la reproduction spiritualisée. — La parole Matth.19.28 est sans aucun doute la même que la nôtre. Elle me paraît mieux motivée dans le contexte de Luc que dans celui de Matthieu. — Si Luc eût été aussi mal disposé envers les Douze que le prétend la critique de Tubingue, pourquoi n'eût-il pas omis cette déclaration si glorieuse pour eux, comme on l'accuse d'avoir omis d'autres paroles analogues ?

Versets 31 à 34. L'annonce du reniement de Pierre :

**22.31 Et le Seigneur dit<sup>a</sup> : Simon, Simon, voici, Satan vous a réclamés, afin de vous cribler comme le froment. 32 Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand un jour tu seras converti, affermis tes frères. 33 Et il lui dit : Seigneur, je suis prêt à aller avec toi, et en prison et à la mort. 34 Et il lui dit : Je te dis, Pierre, que le coq ne chantera pas aujourd'hui avant que<sup>b</sup> tu n'aies nié trois fois de me connaître.**

<sup>a</sup>T. R. avec N A D et 15 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup> ; lit : ειπε δε ο κυριος (et le Seigneur dit) ; mots omis par B L T et Cop. Sah.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 9 Mjj. lit πριν η (avant que) ; N B L T : εως (jusqu'à ce que) ; d'autres : εως ου ου εως οτου.

Que les mots : *Et le Seigneur dit*, soient authentiques ou non, il est difficile de trouver une relation entre cet avertissement donné à Pierre et la promesse qui a précédé. *Hofmann* suppose que Pierre avait été froissé par la discussion sur la question : « Qui est le plus grand ? » qui lui paraissait toute résolue, et que Jésus veut, effacer ce léger froissement par une tristesse plus sérieusement motivée. On pourrait penser que la sortie de Judas, qui avait eu lieu peu d'instantes auparavant, l'avait conduit à penser au rôle que le tentateur allait, jouer auprès de tous les autres disciples, de Pierre en particulier. Jean motive cet avertissement d'une manière très simple : Jésus a dit aux disciples : « Vous ne pouvez me suivre maintenant ; il faut accepter la séparation. » Pierre objecte que, quant à lui, il est prêt à l'accompagner à travers tout. Et Jésus lui répond alors en lui annonçant son prochain reniement. D'après Jean et Luc, tout cela s'est passé encore dans la salle du repas ; mais Matthieu et Marc placent cette annonce sur le chemin de Gethsémané. Il me paraît que le récit de Jean décide en faveur de Luc. Car il est impossible de supposer, comme quelques-uns l'ont fait, que Jésus ait prononcé deux fois cette prophétie. Le tentateur est là tout près ; après s'être emparé de Judas, il menace tous les disciples ; il se dispose à assaillir Jésus lui-même. « *Le prince du monde vient* » (Jean.14.30). Dans ce moment d'épreuve générale, le danger est proportionné à la somme d'alliage que chacun porte en son cœur. C'est la raison pour laquelle Jésus s'adresse plus directement à Pierre. Par cette allocution : *Simon*, deux fois répétée, il fait allusion à son caractère naturel, et le met en garde contre la présomption qui en est le trait dominant. Le ἐξ dans ἐξητήσατο renferme cette idée : le faire tomber des mains de Jésus dans les siennes. Le verbe : σινιάζω, qui ne nous est connu que par les lexicographes grecs, signifie agiter dans le crible ou dans le van. Satan demande le droit de mettre les Douze à l'épreuve ; et il se fait fort, vis-à-vis de Dieu, comme autrefois par rapport à Job, de prouver qu'ils ne sont que de la balle, que même le meilleur d'entre eux ne vaut pas mieux au fond que Judas. Jésus ne dit pas (v. 32) que sa demande ait été repoussée. Il résulte bien plutôt de l'intercession de Jésus

qu'elle a été accordée quant à Pierre et même quant, à tous (Jean.16.32). Jésus cherche seulement à prévenir quant au premier les conséquences si graves de la chute terrible qui le menace. L'infidélité qu'ils vont tous commettre pourrait rompre le lien formé entre eux et lui. Celle de Pierre, en particulier, pourrait le jeter dans un désespoir semblable à celui qui perdra Judas. Mais, tandis que l'ennemi épie le côté faible des disciples pour les perdre, Jésus veille et prie pour empêcher que ses coups ne soient mortels pour l'un d'eux. *Langen* après *Grotius* et d'autres, explique ἐπιστρέψας dans le sens de שׁוּב : « affermis de nouveau tes frères. » Mais ce sens d'ἐπιστρέφειν est inconnu en grec ; en réalité il ne se trouve pas même dans le passage des LXX que l'on allègue, Ps.85.7. Quand Pierre sera revenu à Dieu et aura par une sérieuse repentance renoué le lien rompu (1.16), il devra être au milieu de ses frères le soutien de la foi commune. C'est bien ce qu'il a été en effet entre la résurrection et la Pentecôte. Quel jour jette cette parole de Jésus sur la puissante réalité des scènes du monde invisible et leur influence à l'égard des choses de la terre ! Quoiqu'elle ne nous ait été conservée que par *Luc*, *Holtzmann* en reconnaît, l'authenticité. Il l'attribue à une tradition particulière. Cela ne l'empêche pas néanmoins de dériver tout ce récit de la source commune.

Verset 34. Comme Pierre croit à sa fidélité plus qu'à la parole de Jésus, celui-ci, pour abattre sa présomption, lui annonce alors sa chute prochaine. Le nom de *Pierre* n'est pas substitué sans intention à celui de *Simon* (v. 31). C'est un titre : « Toi que j'ai élevé si haut, dont j'ai fait un Pierre, tomberas-tu donc si bas ? » On distinguait trois chants du coq ; le premier entre minuit et 1 h, le second vers 3 h, le troisième entre 5 et 6 h. C'est pourquoi la troisième veille (de minuit à 3 heures), comprise entre les deux premiers chants, s'appelait ἀλεκτοροφωνία, *chant du coq* (Marc.13.35). La parole de Jésus, telle qu'elle est, formulée dans *Luc*, *Matthieu* et *Jean*, signifie donc : « Aujourd'hui, avant que la seconde veille, de 9 h à minuit, soit écoulée, lu m'auras renié trois fois. » *Marc* dit, certainement, d'une manière à la fois



plus détaillée et plus exacte : « *Avant que le coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois.* » Cela ne signifie plus : avant minuit ; mais avant 3 heures. La mention de ces deux chants, dont le premier aurait dû être déjà pour Pierre un avertissement, fait mieux ressortir la gravité de sa faute. — A l'idée du danger qui menace Pierre, se rattache naturellement celle de la position difficile que la mort de Jésus va faire à ses disciples en général par rapport à leurs concitoyens :

Versets 35 à 38. La position nouvelle des disciples :

**22.35 Et il leur dit : Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni chaussures, avez-vous manqué de quelque chose ? Ils lui dirent : De rien. 36 Il leur dit donc<sup>a</sup> : Mais maintenant, que celui qui a une bourse, la prenne, et de même un sac. Et que celui qui n'a pas [d'épée], vende<sup>b</sup> son vêtement et achète<sup>c</sup> une épée. 37 Car je vous dis que ce qui est écrit : Et il a été mis au rang des malfaiteurs, doit encore<sup>d</sup> s'accomplir en moi. Car ce<sup>e</sup> qui me concerne touche à sa fin. 38 Et ils lui dirent : Seigneur, vois ici deux épées. Et il leur dit : C'est assez.**

Jusqu'alors les apôtres, couverts par la faveur dont jouissait Jésus auprès d'une partie du peuple, avaient mené une vie relativement facile. Mais le conflit suprême entre lui et les autorités juives, qui allait éclater, devait changer absolument cette position favorable ; et comment, pendant tout, le reste de leur carrière, les apôtres ne subiraient-ils pas le contre-coup de ce qui allait se passer ? C'est la pensée qui en ce moment préoccupe le Seigneur. Il l'individualise fortement dans les images suivantes. Afin de leur faire plus vivement sentir le changement de situation dont il juge nécessaire de les prévenir, il leur rappelle leur première mission qui s'est si paisiblement accomplie. C'est seulement à cette occasion que nous

<sup>a</sup>B L T lisent δε (et), au lieu de ουν (donc).

<sup>b</sup>E et 7 Mjj. lisent πωλήσει (vendra), au lieu de πωλήσατω (vende).

<sup>c</sup>D E et 7 Mjj. lisent αγοράσει (achètera), au lieu d'αγορασατω (achète).

<sup>d</sup>T. R. lit επι (encore) avec Γ et 11 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. (et Syr<sup>cur</sup>) ; omis par tous les autres.

<sup>e</sup>Ν B et 4 Mjj. Syr<sup>cur</sup> lisent το au lieu de τα.

apprenons l'issue favorable qu'avait eue cette première épreuve à laquelle il les avait soumis. L'historien ne nous avait rien dit de cela (9.6). Désormais ils devront user de prudence et se dire qu'ils sont entourés d'ennemis. L'objet de  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\chi}\omega\nu$  est évidemment  $\mu\alpha\chi\acute{\alpha}\iota\rho\alpha\nu$  (non  $\pi\acute{\eta}\rho\alpha\nu$  ou  $\beta\alpha\lambda\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ) : « *Que celui qui n'a pas [d'épée], en achète une.* » C'est une aggravation de l'avertissement précédent. Non seulement ils ne peuvent plus compter à l'avenir sur l'hospitalité bénévole dont ils ont joui pendant le temps de la faveur de leur Maître et ils doivent se préparer désormais à être traités comme les voyageurs ordinaires, à payer leur écot ; mais encore ils rencontreront, une hostilité prononcée. Disciples d'un homme traité comme *mal-faiteur*, ils seront envisagés eux-mêmes comme des hommes dangereux ; ils se verront en guerre avec leurs compatriotes et le monde entier. Comp. [Jean.15.18-28](#), morceau dont celui-ci est comme le résumé et le parallèle. L'épée n'est ici autre chose que *l'emblème* de l'état d'hostilité ouverte, comme [Matth.10.34](#) ; [Luc.12.51](#). Il est clair que dans la pensée de celui qui a dit : ce Je vous envoie *comme des brebis* au milieu des loups, » cette parole ne doit pas être prise au sens littéral. Le disciple de Jésus n'a d'autre arme que *l'épée de l'Esprit* dont parle Paul ([Rom.6.17](#)). Peut-on concevoir que *Weizsäcker* (p. 503) trouve dans ce passage de Luc la preuve que, d'après l'une des formes de la tradition, Jésus aurait eu, un moment du moins, l'intention de se défendre par les armes ? Il aurait donc changé d'avis entre cette parole et celle où il interdit aux disciples de se servir de l'épée (v. 51) ; comp. [Matth.26.52-53](#) : « Ceux qui prennent l'épée périront par l'épée ! » — Le mot  $\epsilon\acute{\tau}\iota$ , *encore*, après  $\omicron\tau\iota$ , doit certainement être maintenu dans le texte, malgré l'omission de ce mot dans tous les alex. et dans A lui-même. Cette omission provient d'une confusion d' $\epsilon\acute{\tau}\iota$  avec le  $\omicron\tau\iota$  précédent. (*Weiss*). Les anciennes versions (It. Syr.) témoignent en faveur de ce petit mot, si aisément négligé. Néanmoins *Westcott* et *Hort* et *Tischendorf* lui-même le retranchent. — Le  $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ , *et en effet*, annonce que la fin tragique du ministère de Jésus approche *aussi* ; ce qui prouve que tous les traits du tableau prophétique ne peuvent tarder à s'accomplir.

Verset 38. Les disciples prennent à la lettre la recommandation de Jésus ; ils semblent même s'applaudir de leur prévoyance. On a entendu les mots : *cela suffit*, dans le sens de l'expression vulgaire : « C'est bon, brisons là-dessus ; les faits vous expliqueront, ce que j'ai voulu dire. » Mais il est plus naturel de donner à ἱκανόν ἐστὶ ce sens légèrement ironique : « Oui, en effet ; pour l'usage que vous aurez à faire d'armes de ce genre, ces deux épées peuvent suffire. »— C'est ici qu'il faut placer, non, comme le fait la Syriacque de Cureton, les mots : « Levez-vous, allons ! » de [Matth.26.46](#), par lesquels Matthieu clôt la scène de Gethsémané, mais la parole : « Levez-vous, partons d'ici, » que Jésus prononce dans le récit de [Jean.14.31](#) au moment du départ de la chambre haute pour Gethsémané. — Si les synoptiques n'ont conservé que bien peu de chose des derniers discours de Jésus (Jean ch. 14 à 17), c'est que la tradition orale n'était pas propre à transmettre des paroles de ce genre ; elles dépassaient trop le niveau de l'évangélisation populaire, en vue de laquelle la tradition s'était formulée ; c'étaient, des trésors qu'un cœur d'élite pouvait seul garder et reproduire.

### 3. Gethsémané. (22.39-46)

L'agneau de Dieu devait se distinguer des victimes typiques par l'acceptation libre de la mort, châtement du péché. C'est pourquoi il devait arriver dans sa vie un moment décisif où, dans la plénitude de sa conscience et de sa liberté, il *acceptât* le supplice qu'il avait à subir. Il est faux de dire qu'à Gethsémané il ait bu la coupe elle-même ; sa propre parole [Jean.18.11](#) : « Ne boirai-je pas la coupe que mon Père m'a donnée à boire ? » prononcée après la scène de Gethsémané, prouve bien que dans sa pensée la coupe était le supplice de la croix. Gethsémané n'a pas été le sacrifice, mais la claire prévision et l'acceptation libre et consciente du sacrifice, acceptation

souvent plus douloureuse que le sacrifice lui-même. Ce moment répond à celui où il a refusé dans le désert la souveraineté universelle. Là il renonçait à régner sur nous sans Dieu ; ici il accepte de mourir pour nous avec Dieu. C'est le moment prévu et annoncé 4.13, *l'occasion nouvelle* que Satan attendait : là il faisait appel à l'amour de la jouissance ; ici il s'adresse à la crainte de la douleur. — Chaque évangéliste possède quelque détail particulier qui atteste l'indépendance de ses sources. Matthieu fait surtout ressortir la gradation de la lutte et le progrès dans l'acceptation. Marc nous a conservé cette parole d'une importance capitale : « *Abba ! Père ! toutes choses te sont possibles.* » Luc décrit plus spécialement les effets physiques extraordinaires de cette agonie morale. Son récit est d'ailleurs très abrégé. Jean omet toute la scène, mais non sans en marquer expressément la place (18.1). Dans le morceau remarquable, 12.23-28, cet évangéliste nous initie à la vraie nature de cette lutte qui commençait déjà depuis plusieurs jours dans le cœur de Jésus. Ce passage prouve suffisamment, malgré les assertions tranchantes de *Keim*, que l'omission de la lutte de Gethsémané n'a aucune intention dogmatique. Lorsque les faits sont suffisamment connus, Jean se borne à communiquer quelque parole de Jésus qui en fait comprendre l'esprit. C'est ainsi que le ch. 3 illumine le rite du baptême et le ch. 6I celui de la sainte Cène. Luc nous a fait connaître un prélude plus ancien encore de l'impression douloureuse dont cette prévision remplissait le cœur de Jésus (12.50). — L'épître aux Hébreux (Héb.5.7-9) renferme une allusion très évidente au récit de Gethsémané, où éclate, comme nulle part, la réelle humanité du Sauveur ; ce qui est d'autant plus remarquable que cet écrit est l'un de ceux qui en même temps font le plus énergiquement ressortir sa divinité.

Versets 39 et 40. L'arrivée à Gethsémané :

**22.39 Et étant sorti, il s'en alla selon sa coutume à la montagne des Oliviers ; et les<sup>a</sup> disciples aussi<sup>b</sup> le suivirent. 40 Et étant arrivé à l'endroit,**

<sup>a</sup> N A B D et 2 Mjj. omettent, αὐτοῦ (*ses*), que T. R. lit avec M et 14 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. (et Syr abrcur).

<sup>b</sup> B omet καὶ (*aussi*).

### il leur dit : Priez de ne pas tomber dans la tentation.

Le mot *étant sorti*, (v. 39) comprend la sortie de la salle et celle de la ville. Le terme : *la montagne des Oliviers*, qu'emploient ici nos trois synoptiques, désigne, dans un sens large, le pied de la montagne qui commence dès qu'on a passé le Cédron ; comp. [Jean.18.1](#). L'angle nord-ouest de l'enclos que l'on montre actuellement comme jardin de Gethsémané, est à une cinquantaine de pas seulement du lit du torrent. Le petit détail *selon sa coutume* signifie : sans chercher à échapper à Judas qui devait venir le chercher là. — *Aussi* : malgré le danger qui les menaçait.

Verset 40. Jésus voit venir pour ses disciples l'épreuve de fidélité qui l'attend lui-même ; il les invite à s'y préparer par la prière et les y engage par son exemple. L'emploi du mot εἰσελθεῖν, *entrer dans*, pour signifier *succomber à*, se comprend, si on oppose en pensée ce verbe à διελθεῖν, *traverser*. — Dans Matthieu et Marc, Jésus annonce aux disciples son intention de prier, mais sans les inviter à le faire. Comment son exemple ne les y pousserait-il pas ?

Versets 41 à 44. L'angoisse de Jésus :

**22.41 Et il s'éloigna d'avec eux d'environ un jet de pierre, et s'étant mis à genoux, il pria<sup>a</sup>, 42 disant : Père, si tu voulais écarter<sup>b</sup> de moi cette coupe... ! Toutefois que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui se fasse ! 43 <sup>c</sup>Et un ange du ciel lui apparut et le fortifiait. 44 Et étant en agonie, il pria plus instamment ; et sa sueur devint comme des caillots de sang qui tombaient<sup>d</sup> sur la terre.**

Le terme ἀπεσπάρθη indique un mouvement brusque et violent et

<sup>a</sup> N T Γ lisent προσηύξατο (*il pria*).

<sup>b</sup> T. R. avec A et 11 Mjj. lit παρενεγκειν (*faire, passer*) ; N et 5 Mjj. : παρενεγκαι ; B D T It<sup>pl</sup>er : παρενεγκε (*fais passer*).

<sup>c</sup> A B R T omettent les 2 versets 43 et 44 ; E et 4 Mjj. les marquent d'un signe de doute ; ils se lisent dans N D et 10 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>). Just. Ir. connaissent le v. 44. Voir, pour les autres Pères, Tischendorf.

<sup>d</sup> T. R. avec D et 13 Mjj. lit καταβαινοντες (*qui tombaient*) ; N X It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup> : καταβαινοντος (*qui tombait*).

en même temps une sorte de passivité ; il est comme emporté loin des siens par l'émotion qui le saisit (Act.21.1). Luc réunit ici deux moments que distinguent Marc et Matthieu ; chez ceux-ci Jésus se sépare d'abord des apôtres en emmenant avec lui Pierre, Jacques et Jean, à qui il confie l'angoisse où il est plongé ; puis il se sépare même de ceux-ci pour être absolument seul. — Luc seul a cette expression : *comme d'un jet de pierre*. Au lieu de : *ployant les genoux*, Marc dit : « il tomba sur la terre. » Matthieu : « sur sa face. » — Les leçons *παρένεγκε Vaticanus* et *παρενέγκαι, du Sinaiticus*, « si tu veux, fais passer, » sont tirées de Marc où ces deux leçons se trouvent précisément dans les deux mêmes Mss. La leçon *παρενεγκεῖν* du T. R. et des byz. est la vraie, d'après *Weiss* lui-même. Les deux variantes s'expliquent par l'absence de la principale qui est sous-entendue dans la leçon reçue : « Si tu voulais faire passer. . . , » c'est-à-dire « je te bénirais. » L'image de la *coupe* est commune aux trois récits ; elle s'était ineffaçablement gravée dans la tradition. Cette coupe, que Jésus demande à Dieu de faire passer loin (*παρά*, à côté) de ses lèvres, est le symbole de ce supplice terrible de la croix, dont un peintre habile lui retrace en ce moment, avec une vivacité extraordinaire, le lugubre et sanglant tableau. Ce peintre est le même qui, au désert, usant d'un prestige analogue, faisait passer sous ses yeux la scène magique des pompes du règne messianique. — La teneur de la prière chez Marc se distingue par cette parole remarquable et certainement authentique : « *Abba, Père ! toutes choses te sont possibles.* » C'est un appel suprême à l'amour paternel et en même temps à la toute-puissance de Dieu. Jésus ne renonce pas un instant à accomplir le salut de l'humanité ; il demande seulement si la croix est donc le moyen indispensable pour atteindre ce but. Dieu, dans son pouvoir sans bornes, ne peut-il trouver un autre mode de réconciliation ? Jésus a donc, lui aussi, dû obéir sans comprendre, « marcher par la foi. » De là les expressions [Hébreux.5.8](#) : « Il a appris l'obéissance, » et [12.2](#) : *ἀρχηγὸς τῆς πίστεως, celui qui fraie la voie* (l'initiateur) *de la foi*. — Mais dans les mots suivants l'opposition si marquée entre *ma volonté* et *ta volonté*, n'implique-t-elle pas un conflit réel

entre la volonté de Dieu et celle de Jésus, et en conséquence chez celui-ci au moins un minimum de péché ? Non ; car ce que Jésus appelle ici *ma* volonté, n'est ni toute sa volonté, ni sa volonté définitive. C'est uniquement celle de l'instinct *naturel*, instinct mis en nous par Dieu même et qui répugne à la souffrance. Ce n'est pas en vue de nous faire souffrir que Dieu nous a donné un corps et une âme. La résistance de la volonté, en face d'un supplice comme celui que Jésus avait devant lui, est donc un fait naturel, légitime. Cette résistance est même tellement nécessaire que sans elle il n'y aurait pas de sacrifice dans l'obéissance. C'est cette répugnance qui fait du sacrifié une vraie victime. Sans elle on demanderait comme Isaac : « Où est la victime pour l'holocauste ? » Le sacrifice commence donc précisément avec ce conflit entre la voix de la nature et la volonté supérieure manifestée par les exigences de la lâche que Dieu impose. Mais ce conflit n'implique pas le péché, tant que la voix de la nature ne s'émancipe pas de celle de l'esprit, qui reste attachée à la volonté divine et qui finit par obtenir la prépondérance. Le conflit n'est donc pas ici entre Jésus et Dieu, mais entre deux éléments en Jésus lui-même, la nature et l'esprit qui pas un instant ne rompt avec la volonté divine. Comme le dit *Hofmann* : « Non seulement Jésus soumet sa volonté à celle de Dieu, mais encore à sa volonté à lui-même, qui est que la volonté de Dieu se fasse. » Et ce n'est que graduellement, par un travail douloureux et terrible, que la volonté de la nature elle-même finit par s'absorber dans celle de l'esprit et que la pleine harmonie intérieure couronne enfin la lutte. — Luc, comme Marc, ne formule que le premier acte de prière et se borne à indiquer sommairement les suivants, tandis que Matthieu nous initie plus profondément au *progress* qui s'opère dans la soumission de Jésus ; comp. dans cet évangile v. 39 et v. 42. Combien nos évangiles font Jésus plus réellement *humain* que la dogmatique ordinaire ! Ce n'est pas ainsi qu'aurait inventé une tradition qui tendait bien plutôt à le glorifier. — L'apparition de l'ange, v. 43, n'est mentionnée que par Luc. Sans doute ce verset manque, ainsi que le suivant, dans le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, et tous deux sont marqués d'un

signe de doute dans quelques byz. ; mais ils se lisent dans le *Sinaïticus* et le *Cantabrigiensis*, dans 13 autres Mj. et dans les deux plus anciennes traductions (*Itala* et *Peschito*). Le second est cité par Justin et Irénée. Il n'est guère vraisemblable qu'on eût ajouté par voie d'interpolation de pareils détails. Il est plus probable que ces versets, qui semblaient contraires à la divinité de Jésus, ont été retranchés sous le prétexte que rien de semblable ne se trouvait ni dans Matthieu, ni dans Marc. *Bleek*, tout en regardant ces versets comme authentiques, pense que ces traits manquaient dans l'évangile primitif, et que c'est Luc qui les a introduits sur la foi d'une tradition postérieure. *Schleiermacher* suppose l'existence d'un écrit poétique dans lequel était célébrée la souffrance morale du Sauveur, et d'où auraient été tirés ces deux versets 43 et 44. Mais la difficulté que l'orthodoxie éprouve à rendre compte de pareils traits, ne laisse guère supposer qu'elle les ait inventés.

L'apparition de cet être céleste devait, non mettre fin à la lutte, mais apporter à Jésus quelque soulagement spirituel, et même physique, comme au désert. Ce n'était pas une figure de rhétorique, que cette parole prononcée par lui un instant auparavant : « Mon âme est accablée de tristesse jusqu'à la mort. » Comme au désert, sous l'empire de la faim, ainsi en ce moment, sous la puissance de l'angoisse, il se sentait mourir. La présence de cet être céleste fait passer sur lui un souffle vivifiant. Un rafraîchissement divin le pénètre, âme et corps, et c'est ainsi seulement qu'il reçoit la force de recommencer et de continuer jusqu'au bout cette lutte à la violence de laquelle il était physiquement sur le point de succomber à l'heure même.

L'omission du v. 44, dans les mêmes documents où manque le v. 48, provient peut-être de la même cause, ou bien aussi de la confusion des deux  $\kappa\alpha\iota$  au commencement des v. 44 et 45. En tout cas, une omission est plus probable qu'une interpolation. — La lutte devient si intense qu'il en résulte comme un commencement de dissolution physique. Les mots :



*comme des caillots de sang*, expriment plus qu'une simple comparaison entre la densité de la sueur et celle du sang. Les termes font penser que la sueur avait la couleur du sang. Des phénomènes analogues sont connus. Un simple mouvement de honte ou de colère fait déjà monter subitement le sang au visage. Et il y a des cas constatés où le sang, violemment fouetté par l'angoisse, finit par pénétrer à travers les vaisseaux qui le renferment, et, poussé à l'extérieur, s'échappe avec la sueur par les glandes transpiratoires.<sup>a</sup> La leçon *καταβαίνοντος*, *descendant* (rapporté au mot *sang*), dans le *Sinaiticus*, admise par *Tischendorf*, n'a pas de vraisemblance interne. Le participe paraît ici devoir déterminer le substantif principal plutôt que le complément. — Rien n'empêche que les disciples n'aient remarqué eux-mêmes ce phénomène lorsque Jésus s'approcha d'eux pour les réveiller ; car la pleine lune éclairait le jardin. Ils avaient pu également entendre les premiers mots de la prière de Jésus ; car ils ne s'endormirent pas immédiatement, mais seulement à mesure que la prière se prolongea, comme à la transfiguration (9.32). Jésus avait éprouvé sans doute tout naturellement quelques symptômes avant-coureurs de cette lutte (12.49-50 ; Jean.12.27) ; mais cette fois l'angoisse est telle qu'il est impossible de ne pas y reconnaître l'intervention d'un agent surnaturel. Satan venait de faire irruption dans le cercle des Douze en s'em-parant du cœur de Judas. Il allait faire passer par son crible tous les autres disciples. Jésus lui-même subit en ce moment son action : « *C'est ici la puissance des ténèbres*, » dit-il v. 53. Luc avait expressément, annoncé, dans ces mots qui terminent le récit de la tentation (4.13) : « Il se retira de lui *jusqu'à un moment favorable*, » le retour du tentateur dans une occurrence déterminée. Il y a *πειρασμός* pour Jésus comme pour les disciples.

Versets 45 et 46. Reproche aux disciples :

**22.45 Et se levant de sa prière, il vint auprès de ses disciples et les trouva dormant de chagrin ; 46 et il leur dit : Pourquoi dormez-vous ?**

<sup>a</sup>Voir *Langen*, p. 212-214.

### **Levez-vous et priez que vous ne tombiez pas dans la tentation.**

Luc réunit les trois réveils en un. Puis il cherche à expliquer ce sommeil mystérieux qui accable les disciples, et il le fait dans le sens le plus bienveillant pour eux : la cause n'en est point l'indifférence, mais l'accablement de la douleur. Il est connu, en effet, qu'une douleur profonde dispose au sommeil par l'épuisement, surtout à la suite d'une longue et vive tension. Ce détail est complètement propre à Luc, et combien n'est-il pas opposé au sentiment hostile envers les disciples, qu'on lui attribue !

Verset 46. Quant à Jésus, il se relève de cette lutte, *délivré de sa crainte*, comme dit l'épître aux Hébreux, c'est-à-dire en possession du calme profond que donne à l'âme la soumission consommée. Le supplice n'a pas changé de nature, il est vrai ; mais l'impression que l'attente de la croix produit sur Jésus n'est plus la même. Il s'est donné tout entier ; il a fait ce qu'il annonçait lui-même avant de passer le Cédron : « Je *me sanctifie moi-même pour eux* » (Jean.17.19), acte que formule ainsi l'épître aux Hébreux : « Lui-même, par l'Esprit éternel, il s'est offert sans tache à Dieu » (Héb.9.14). Le sacrifice accepté lui fait éprouver par avance le repos du sacrifice accompli. Il marche désormais d'un pas ferme au-devant de cette croix dont la vue, un instant, auparavant, le faisait chanceler. Mais il n'en est pas de même des disciples. Ils n'ont pas envisagé de front le danger d'infidélité qui les menace et ne s'y sont pas préparés par la vigilance et la prière. Il est naturel qu'ils y succombent.

## II.

### La Passion.

#### (22.47 à 23.46)

La mort de Jésus n'est pas seulement, aux yeux des évangélistes et d'après les paroles qu'ils mettent dans sa bouche, le résultat historique du conflit qui s'est élevé entre lui et les autorités théocratiques. Il ne lui arrive que ce qui a été *déterminé* devoir être fait (22.22). *Il faut* que cela arrive ainsi (Matth.26.54). Lui-même a cherché un moment à lutter contre cette mystérieuse nécessité, en recourant à cette *possibilité infinie* qui se confond avec la liberté divine (Marc.14.36). Mais le fardeau est retombé sur lui de tout son poids, et il le porte maintenant. Il meurt *pour la rémission des péchés du monde* (Matth.26.28). La dogmatique apostolique ne dit au fond rien de plus que ce qui est renfermé dans les paroles de Jésus. Seulement il est naturel que dans les épîtres ressorte davantage le plan divin, dans les évangiles l'action des facteurs humains. Les deux points de vue se complètent : Dieu agit par le moyen de l'histoire et l'histoire réalise la pensée divine.

Ce cycle comprend les récits de l'arrestation de Jésus (22.47-53) ; de son double procès ecclésiastique et séculier (22.54 à 23.25) ; de son supplice (v. 26 à 46).

#### 1. L'arrestation de Jésus. (22.47-53)

Trois faits sont renfermés dans ce morceau : 1° le baiser de Judas (v. 47 et 48) ; 2° l'essai de défense des disciples (v. 49 à 51) ; 3° le reproche que

Jésus adresse à ceux qui viennent le saisir (v. 52 et 53).

Versets 47 et 48. Le baiser de Judas :

**22.47 Et comme il parlait encore, voici une troupe ; et l'homme appelé Judas, un des douze, marchait devant eux, et il s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser. 48 Et Jésus lui dit : Judas, par un baiser tu trahis le Fils de l'homme !**

Le signe dont Judas était convenu avec la troupe avait pour but d'empêcher que Jésus ne s'échappât, tandis que l'un des siens serait saisi à sa place. Il n'y avait en soi dans le choix de ce signe, comme le remarque *Langen*, aucun raffinement d'hypocrisie. Le baiser était la forme ordinaire de salutation, spécialement de la part des disciples envers leur maître. Le but de cette salutation n'est pas mentionné par Luc ; il s'entendait de soi-même. Nous voyons chez Jean comment l'attitude franche de Jésus, qui s'avança de lui-même au-devant de la troupe, rendit ce signal superflu et presque ridicule. — La parole de Jésus à Judas, v. 48, est reproduite assez différemment dans Matthieu, et complètement omise chez Marc. En souvenir de ce baiser, l'Église primitive supprimait, le jour du Vendredi-Saint, la cérémonie du baiser fraternel. — Le but unique de la scène qui suit, dans Jean (le « *c'est moi* » de Jésus, avec ses conséquences), était d'empêcher qu'un disciple ne fût arrêté simultanément avec lui.

Versets 49 à 51<sup>a</sup>. L'essai de défense :

**22.49 Et ceux qui étaient avec lui, voyant ce qui allait arriver, lui<sup>b</sup> dirent : Seigneur, frapperons-nous de l'épée ? 50 Et l'un d'entre eux frappa le serviteur du souverain sacrificateur et lui abattit l'oreille droite. 51 Mais Jésus répondant lui dit : Restez-en là ! Et lui<sup>c</sup> ayant touché l'oreille, il le guérit.**

<sup>a</sup>Marcion omettait les v. 49 à 51.

<sup>b</sup>ℵ B et 3 Mjj. omettent αὐτῷ (*lui*).

<sup>c</sup>ℵ B et 3 Mjj. omettent αὐτοῦ (*de lui*).

Avant que Jésus ait, répondu à la question qui lui a été adressée par les apôtres, Pierre agit de son chef. Il semble le faire au nom de tous : « Frapperons-nous ? » Les synoptiques ne nomment ni le disciple qui frappe, ni le serviteur frappe. Jean donne le nom de l'un et de l'autre. Pourquoi ? Tant que le Sanhédrin jouissait encore de son autorité, la prudence interdisait de prononcer le nom de Pierre. Et aussi la tradition orale avait-elle gardé le silence sur ce point. Mais après la mort de Pierre et la ruine de Jérusalem, Jean n'était plus retenu par les mêmes craintes. Quant au nom de Malchus, il ne s'était, conservé que dans le souvenir du disciple qui, connu peut-être dans la maison du grand sacrificateur, connaissait lui-même cet homme. Que penser de l'auteur du quatrième évangile, si ces noms propres n'étaient que des fictions ? — Jean dit, comme Luc, « l'oreille droite. » — Les mots ἔατε ἔως τούτου remplacent, dans Luc, une longue et importante réponse de Jésus dans Matthieu. Faut-il appliquer cet ordre aux huissiers : « Laissez-moi aller jusqu'à cet homme » (*Paulus*) ; ou « jusqu'à l'endroit où est cet homme » ? Mais il eût fallu ἔατε με « laissez-moi aller. » Ou bien faut-il entendre avec *de Wette* et *Riggenbach* : « Laissez-moi libre pour ce moment-ci. » Le ἔως, jusqu'à, ne conduit pas naturellement à ce sens. D'ailleurs, le ἀποκριθεὶς, répondant, montre que ces mots de Jésus sont en l'apport avec l'acte du disciple plutôt qu'avec l'arrivée des huissiers. Ce n'est qu'au v. 52 que Jésus se tourne vers les arrivants (πρὸς τοὺς παραγενομένους). Il s'adresse ici aux apôtres. Le sens est donc, ou : « Laissez ces hommes (les huissiers) aller jusqu'à ce point (jusqu'à me saisir), » ou (ce qui est plus naturel) : « N'allez pas plus loin ! Pas un second coup semblable ! Celui-ci est plus que suffisant. » Cet acte de violence, en effet, compromettrait non pas seulement la sûreté de Pierre, mais la cause même du Seigneur. Peu s'en est fallu que Jésus n'ait été empêché par là d'adresser à Pilate cette parole, importante pour sa défense en face du crime dont l'accusaient les Juifs (*Jean.18.36*) : « Mon règne n'est pas de ce monde ; si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs. » Il ne fallut rien moins que la guérison immédiate de

Malchus pour rétablir la situation morale gâtée par cette faute. — La guérison n'est racontée que par Luc ; *Meyer* la relègue par cette raison dans le domaine du mythe. Mais si elle n'avait pas eu lieu, on ne comprendrait pas comment Pierre et Jésus lui-même auraient échappé à ce chef d'accusation.

Versets 52 et 53. Paroles de Jésus à la troupe :

**22.52 Puis Jésus dit aux grands sacrificateurs et aux capitaines du temple et aux anciens, qui étaient venus pour le saisir<sup>a</sup> : Vous êtes sortis<sup>b</sup> avec des épées et des bâtons comme contre un brigand ; 53 et lorsque j'étais chaque jour avec vous dans le temple, vous n'avez pas mis la main sur moi ! Mais c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres.**

Au nombre des arrivants Luc range quelques-uns des grands sacrificateurs. Quoi qu'en disent *Meyer* et *Bleek*, de tels hommes pouvaient fort bien, par haine ou curiosité, accompagner la troupe chargée de l'arrestation ; le reproche suivant s'adresse plutôt aux chefs qu'aux subordonnés. — Sur les *capitaines du temple*, voir à 22.4. Sur les *huissiers*, comp. *Jean.7.45* ; *Act.5.22.26*. Jean parle en outre de *la cohorte*, *Jean.18.3,12* ; ce mot, surtout accompagné du terme de *χιλίαρχος*, *tribun* (v. 12), et déterminé par l'antithèse de *τῶν Ἰουδαίων* ne peut désigner qu'un détachement de la *cohorte romaine*, ce qui s'accorde, comme l'observe *Langen*, avec un article de la législation des provinces, d'après lequel aucune arrestation ne devait avoir lieu sans l'intervention des Romains. — Le sens du reproche de Jésus est celui-ci : « Vous n'avez pas osé m'arrêter au grand jour. » Les deux autres synoptiques continuent, comme Luc, par un *mais* ; seulement ce *mais*, c'est chez eux la nécessité de l'accomplissement des prophéties, tandis que, chez Luc, c'est l'accord entre le caractère de l'œuvre et celui de cette heure nocturne. L'obscurité est favorable au crime ; car l'homme a besoin de se cacher, non

<sup>a</sup>T. R. avec A B et 13 Mjj. Syr. lit *επ' αυτον* ; N et 4 Mjj. : *προς αυτον*.

<sup>b</sup>T. R. lit avec A et 9 Mjj. : *εξεληλυθατε* ; N B et 4 Mjj. : *εξεληθατε* ; K et 3 Mjj. : *εξηληθητε* (ces deux dernières leçons tirées des parallèles).

seulement des autres, mais de lui-même, pour pécher. C'est pourquoi la nuit, est le temps où Satan déploie tout son pouvoir sur l'humanité : c'est son *heure*. Dès lors, ajoute Jésus, c'est aussi *la vôtre*, puisque vous êtes ses instruments dans l'acte que vous accomplissez ; comp. [Jean.8.44](#) ; [14.30](#). Il ne me paraît pas qu'il soit nécessaire de voir dans le pronom αὕτη, une attraction de ἡ ὥρα, au lieu de τοῦτο, *cela* : L'œuvre que vous faites est... Le sens est : « Cette heure-ci est la vôtre, et en même temps *la puissance du mal*, qui peut se déployer librement en ce moment. » — Luc omet le fait de la fuite des apôtres, raconté ici par Matthieu et Marc. Est-ce encore une preuve de sa malveillance à l'endroit des Douze ? — Marc raconte de plus, avec des détails très particuliers, le trait du jeune homme qui s'enfuit dépouillé du drap dont il était enveloppé. Comme, d'après [Act.12](#), la mère de Marc possédait une maison à Jérusalem, que cette maison était le lieu où l'Eglise se rassemblait en temps de persécution et qu'elle était ainsi probablement située à l'écart, il n'est pas impossible qu'elle se trouvât dans le vallon de Gethsémané et que ce jeune homme fût (comme on l'a supposé dès longtemps) Marc lui-même, qui avait été attiré par le bruit de la troupe, et qui parce petit récit a mis là, aussi modestement que possible, sa signature au coin du tableau évangélique qu'il a composé.

## 2. Le jugement de Jésus. (22.54 à 23.25)

Jésus a passé par deux procédures, l'une ecclésiastique, l'autre séculière ; la première devant le Sanhédrin, la seconde devant le gouverneur romain.

A. Versets 54 à 71. Le procès religieux.

Ce récit comprend les faits suivants : 1° le reniement de Pierre, v. 54-62 ; 2° les mauvais traitements dont Jésus fut l'objet de la part des Juifs,

v. 63-65 ; 3<sup>o</sup> la sentence capitale prononcée par le Sanhédrin, v. 66-71.

1<sup>o</sup> Versets 54 à 62. Le reniement de Pierre.

Verset 54 à 57. Le premier reniement :

**22.54 Et l'ayant saisi, ils l'emmenèrent et le firent entrer dans la maison<sup>a</sup> du grand sacrificateur; et Pierre suivait de loin. 55 Et comme ils avaient allumé<sup>b</sup> du feu au milieu de la cour et qu'ils s'étaient assis autour, Pierre était assis au milieu<sup>c</sup> d'eux. 56 Une servante, le voyant assis près du feu et le regardant fixement, dit : Cet homme était aussi avec lui. 57 Mais il le nia, disant : Femme<sup>d</sup>, je ne le connais point.**

D'après Luc, Jésus fut conduit chez le grand sacrificateur, où il subit les mauvais traitements de ceux qui le détenaient (v. 64 et suiv.). Puis, au matin, eut lieu la séance du Sanhédrin où il fut condamné : *lorsqu'il faisait jour* (v. 66). Cette séance matinale est mentionnée également par [Matthieu.27.1](#) : *le matin étant venu* et [Marc.15.1](#) : *aussitôt, vers le matin*. Mais d'après ces deux évangélistes, il y avait eu déjà pendant la nuit une séance chez Caïphe, dont, ils nous donnent le tableau détaillé ([Matth.26.57-66](#); [Marc.14.53-64](#)). Et même, d'après Jean, cette séance de nuit avait été précédée d'une autre préparatoire qui avait eu lieu chez Anne, beau-père de Caïphe. Jean ne *raconte* ni la seconde, ni la troisième séance, quoiqu'il assigne à la seconde sa place par le  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  [Jean.18.13](#) et par la notice [Jean.18.24](#). Voici donc, d'après les quatre récits, quel est le vrai cours des choses : A la suite de son arrestation, vers le milieu de la nuit, Jésus fut conduit chez Anne, où eut lieu une enquête préalable destinée à arracher au prévenu quelque parole propre à servir de texte à sa condamnation ([Jean.18.19-23](#)). Cette séance n'ayant abouti à aucun résultat positif, la tradition n'en parla pas, et elle se trouve ainsi omise par les synoptiques Jean seul la raconte dans le but de compléter le tableau

<sup>a</sup>T. R. avec A et 11 Mjj. lit  $\tau\omicron\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu$ ; N B et 5 Mjj.  $\tau\eta\nu\ \omicron\iota\kappa\iota\alpha\nu$ .

<sup>b</sup>N B L T lisent  $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\psi\alpha\nu\tau\omega\nu$  au lieu d' $\alpha\psi\alpha\epsilon\nu\tau\omega\nu$ .

<sup>c</sup>B L T lisent  $\mu\epsilon\sigma\omicron\varsigma$ , au lieu d' $\epsilon\nu\ \mu\epsilon\sigma\omega$ .

<sup>d</sup>N B L T X placent  $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota$  (*femme*) à la fin du verset.



du jugement, de Jésus et de remettre dans son vrai jour le récit du reniement de Pierre. Pendant cet interrogatoire, qui avait lieu chez Anne, les membres du Sanhédrin furent convoqués en hâte, en aussi grand nombre que possible, dans la maison du grand sacrificateur. Dans la séance qui suivit et qui eut lieu chez Caïphe, Jésus fut condamné à mort pour s'être déclaré le Fils de Dieu. Cette séance doit avoir eu lieu vers trois heures du matin ; c'est celle dont Matthieu ([Matth.26.57](#) et suiv.) et Marc ([Marc.14.53](#) et suiv.) nous ont conservé le tableau détaillé. Jean l'a omise comme suffisamment connue par leurs écrits. Au matin, comme il faisait déjà jour, le Sanhédrin se réunit de nouveau, cette fois au complet et dans son local ordinaire près du temple. C'est la séance que raconte Luc et qu'indiquent sommairement, comme nous l'avons vu, Matthieu et Marc. Trois choses la rendaient indispensable : 1. D'après une règle rabbinique, aucune sentence de mort rendue de nuit n'était valable<sup>a</sup>. 2. A cette première raison de forme s'en ajoutait probablement une autre : c'est que la sentence n'avait pas été rendue dans le local officiel. Mais surtout il importait 3. de se concerter sur les voies et moyens par lesquels on pourrait obtenir du gouverneur romain la confirmation et l'exécution de la sentence. Toute la négociation suivante avec Pilate montre que la chose n'était pas si facile et trahit, comme nous l'avons fait voir dans notre *Commentaire sur l'évangile de Jean*, de la part des Juifs, un plan stratégique parfaitement tracé à l'avance. C'est sans doute dans cette séance du matin que ce plan fut discuté et adopté. Aussi Matthieu dit-il, en parlant de cette dernière séance ([Matt.27.1](#)), qu'ils tinrent conseil ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, *sur la manière d'arriver à le faire mourir*. C'est alors que Judas vint rendre son argent au Sanhédrin *dans le temple* (ἐν τῷ ναῷ, [Matth.27.5](#)).

*Bleek* n'admet en tout que deux séances, l'une préparatoire, qui se tint chez Anne (Jean) et pendant laquelle eut lieu le reniement de Pierre, l'autre

---

<sup>a</sup>*Sanhédrin*, 9,1. *Langen* rappelle que, d'après ce même passage, le prononcé de la sentence aurait dû être renvoyé jusqu'au second jour. Mais il était plus aisé d'éluder cette seconde règle que la précédente. On pouvait, pour raisons majeures, décréter l'urgence.

officielle, décisive, à laquelle prit part tout le Sanhédrin, racontée par les synoptiques, qui y rattachent à tort le reniement de Pierre, laquelle serait répartie, aussi à tort, par Matthieu et Marc en deux séances différentes. D'autre part, *Langen* identifie, ainsi que beaucoup d'interprètes, l'interrogatoire chez Anne ([Jean.18.13,19-23](#)) avec la séance nocturne que décrivent en détail Matthieu et Marc. L'explication de *Langen* a contre elle : 1. la différence complète du contenu des deux séances : chez Jean, un simple interrogatoire sans jugement ; chez Matthieu et Marc, une condamnation capitale positivement prononcée ; 2. le v. 24 de Jean : « *Anne envoya* Jésus lié à *Caïphe*, » verset qui, quoi que l'on fasse, implique deux séances, l'une chez Anne, l'autre chez Caïphe, dans la même nuit. L'opinion de *Bleek* serait moins inadmissible. Mais nous ne serions autorisés à attribuer aux deux premiers synoptiques d'abord la confusion, puis la fausse division qu'il leur impute, qu'autant que ces deux séances, celle de la nuit et celle du matin, ne seraient pas suffisamment motivées. Or, nous venons de voir qu'il en est tout autrement. Un petit détail les distingue et confirme leur réalité historique ; dans la séance de nuit, il y avait eu unanimité ([Marc.14.64](#)) ; mais d'après [Luc.23.51](#), Joseph d'Arimathée n'avait pas voté avec la majorité, d'où l'on doit conclure que, si Luc dit vrai, Joseph n'était pas présent à la séance de nuit chez Caïphe et qu'il n'a assisté qu'à celle du matin dans le temple. Ce détail s'accorde avec le fait que Matthieu ([Matt.27.1](#)) distingue expressément par l'adjectif *πάντες*, *tous*, l'assemblée du matin comme plénière. Les deux séances sont donc bien réellement différentes. Luc n'a mentionné que la dernière, celle du matin, peut-être parce que la sentence prononcée alors avait seule *force légale*, et que par cette raison ses sources l'avaient seule mentionnée. Cette accumulation de séances en si peu de temps s'explique par la résolution imprévue du Sanhédrin, due à la perfidie de Judas, de hâter le procès, et par la nécessité d'observer tant bien que mal les formes juridiquement prescrites.

Quant au reniement de Pierre, le récit des évangélistes présente des dif-

ficultés insolubles, si Anne et Caïphe habitaient des maisons différentes. En effet, d'après Matthieu et Marc, qui ne parlent pas de l'interrogatoire chez Anne, c'est chez Caïphe que doit avoir eu lieu le reniement, tandis que, d'après Jean, qui ne raconte pas la séance chez Caïphe, c'est chez Anne que cette scène doit s'être passée. Mais est-il impossible ou seulement invraisemblable que Anne et Caïphe, son beau-fils, aient habité en commun le palais sacerdotal ? Anne et, Caïphe, souverains sacrificateurs, l'un jusqu'à l'an 14, l'autre depuis l'an 18, étaient tellement identifiés par l'opinion populaire, que Luc (3.2) les mentionne comme exerçant en commun un seul et même pontificat, l'un comme titulaire, l'autre comme grand-prêtre *de fait*. De même, Act.4.6, il est dit : *Anne, le grand sacrificateur, et Caïphe.*<sup>a</sup> Mais il y a plus ici qu'une possibilité ou une vraisemblance. Il y a un fait positif. Jean (Jean.18.15) explique l'entrée de Pierre dans le palais où eut lieu le reniement, par la raison que le disciple qui l'introduisit était connu du souverain sacrificateur ; or, dans ce contexte (comp. v. 13 et 24), ce titre ne peut, désigner que Caïphe ; et néanmoins, d'après le v. 12, c'est de la maison d'Anne qu'il s'agit. Comment expliquer ce récit, si Anne et Caïphe n'habitaient pas la même maison ? — Il y a de la circonspection dans la manière dont Luc s'exprime : « Ils le conduisirent *dans la maison du souverain sacrificateur* ; » il ne nomme pas *Caïphe*, comme Matthieu ; il ne dit pas : *chez le souverain sacrificateur*, comme Marc ; il indique simplement le *palais sacerdotal*, où habillent les deux pontifes étroitement unis et apparentés.

Un portail couvert (πυλών) conduisait du dehors dans la cour intérieure (αὐλή), où le feu était, allumé. — Le premier reniement est raconté par Jean de manière à faire comprendre qu'il eut lieu *pendant* la comparution chez Anne. Comp. la reprise de Jean.18.18 au v. 25, qui est destinée à

---

<sup>a</sup>Dans ce passage, le terme de grand sacrificateur est employé dans le sens *général* qu'il a souvent dans le N. T., comprenant, tous ceux qui ont revêtu cette charge. Anne est placé en tête comme la personnalité la plus influente du Sanhédrin à ce moment-là. Voir *Schürer*, p. 412 (1<sup>re</sup> éd.).

faire ressortir la simultanéité entre le premier reniement et cette première séance. Les deux autres reniements, étant placés par Jean *après* la séance, eurent lieu par conséquent entre la comparution chez Anne et la séance du Sanhédrin qui suivit bientôt après chez Caïphe.

Versets 58 à 60. Les deux derniers reniements :

**22.58 Et peu après, un autre le voyant dit : Et toi aussi tu étais d'entre eux. Et Pierre dit<sup>a</sup> : O homme je n'en suis pas. 59 Et une heure environ s'étant écoulée, quelqu'un affirmait, disant : En vérité celui-ci aussi était<sup>b</sup> avec lui ; car il est Galiléen. 60 Mais Pierre dit : O homme, je ne sais ce que tu dis. Et au moment même, pendant qu'il parlait encore, un<sup>c</sup> coq chanta.**

Après sa première dénégation, Pierre, comme effrayé de lui-même, s'était retiré vers le portail (πυλών, Matthieu), ou vers *l'avant-cour* (προαύλιον, Marc) située devant le portail. Là, quoique plus à l'écart, il est encore l'objet d'une petite persécution de la part de la portière qui l'avait introduit (Marc), d'une autre servante (Matthieu), d'un *autre* individu (ἕτερος, Luc), des assistants en général (εἶπον, *ils dirent*, Jean). L'accusation partit probablement de la portière qui connaissait sa relation intime avec le disciple qui l'avait introduit : elle le trahit auprès d'une autre servante ; et celle-ci le signala aux domestiques. Enfin, une heure après environ (Luc), un parent de Malchus (Jean) le reconnaît et engage un entretien avec lui. La réplique de Pierre le fait reconnaître à son accent comme Galiléen et par conséquent comme disciple de Jésus, et le troisième reniement a lieu ; le chant d'un coq retentit (Matthieu, Luc, Jean), et cela pour la seconde fois (Marc). La leçon ὁ ἀλέκτωρ, *le coq*, est certainement inexacte ; il faut lire sans article (*coq* chanta).

<sup>a</sup>N B et 5 Mjj. : εφη au lieu d'ειπεν.

<sup>b</sup>N omet ην (*était*).

<sup>c</sup>Au lieu de ο ἀλεκτωρ (*le coq*), que lit. T. R. avec quelque Mnn., tous les Mjj. lisent. ἀλεκτωρ (*un coq*).

Versets 61 et 62. Repentir de Pierre :

**22.61 Et le Seigneur s'étant retourné regarda Pierre, et Pierre se souvint de la parole<sup>a</sup> du Seigneur, comme il lui avait dit : Avant que le coq chante aujourd'hui<sup>b</sup>, tu me renieras trois fois. 62 Et étant sorti<sup>c</sup> il pleura amèrement.**

Se réveillant comme d'un songe, Pierre, au moment où il lève la tête, rencontre le regard de Jésus (Luc). Comment le Seigneur pouvait-il se trouver là ? C'était le moment où, après l'interrogatoire chez Anne, on le conduisait à la séance du Sanhédrin chez Caïphe. Il traversait précisément la cour qui séparait les deux corps de logis ; et c'est ce que veut faire comprendre Jean, en introduisant à ce moment du récit la remarque [Jean.18.24](#) : « Or Anne envoya Jésus lié chez Caïphe. » — On comprend l'effet profond que produisit sur le disciple la vue de son Maître *lié* et le regard qu'il lui jeta en passant. Marc omet ce détail ; Pierre ne le racontait pas, sans doute, dans ses prédications. Marc dit seulement : ἐπιβαλὼν ἔκλαιε (l'imparfait) : se précipitant dehors, il pleurait, pleurait sans cesse. Les autres évangiles emploient simplement l'aoriste : *il pleura*. Ce fut alors qu'il fut gardé du désespoir et de ses conséquences par l'intercession de son Maître : « J'ai prié pour toi. . . » L'exaucement de la prière de Jésus eut lieu en partie au moyen même de ce regard, regard de pardon en même temps que de reproche, qui releva le pauvre disciple, tout en achevant de le briser. Ce fut par là que Dieu soutint sa foi et l'empêcha de tomber dans un état semblable à celui de Judas.

On reconnaît dans les trois récits synoptiques le caractère de la narration traditionnelle en ce qu'ils réunissent les trois reniements en un seul tableau ; c'était ἀπομνημόνευμα, *le récit*, du reniement. Jean, comme témoin

<sup>a</sup>T. R. avec A et 13 Mjj. lit του λογου ; N B L T X (tiré de Matthieu et Marc).

<sup>b</sup>N B et 6 Mjj. lisent σημερον (*aujourd'hui*) avant φωνησαι, qu'omet T. R. avec A et 10 Mjj. (d'après Matthieu et Marc).

<sup>c</sup>N B et 7 Mjj. omettent ο Πετρος que lit T. R. après εζω avec A et 9 Mjj.

oculaire, a rendu au fait historique ses articulations naturelles. — Mais, malgré leur type commun, chaque récit synoptiques a aussi ses nuances délicates et ses traits particuliers qui empêchent de le déduire de la même source écrite que les deux autres. Matthieu est celui qui fait le mieux ressortir la gradation des trois reniements, comme, à Gethsémani, celle des trois prières de Jésus.

2° Versets 63 à 65. Les mauvais traitements :

**22.63 Et les hommes qui gardaient Jésus se moquaient de lui en le frappant; 64 et l'ayant couvert d'un voile<sup>a</sup>, ils l'interrogeaient disant : Devine quel est celui qui t'a frappé. 65 Et ils lui disaient beaucoup d'autres choses en l'injuriant.**

Les mauvais traitements mentionnés ici sont, les mêmes que ceux qui sont racontés par Matthieu et Marc et placés par eux après la séance du Sanhédrin chez Caïphe. Δέρωντες, le meurtrissant, le blessant.

3° Versets 66 à 71. Le jugement par le Sanhédrin.

**22.66 Et lorsqu'il fut jour, les anciens du peuple et les grands sacrificateurs et<sup>b</sup> les scribes se rassemblèrent, et ils le firent amener<sup>c</sup> dans leur assemblée, disant : Si tu es le Christ, dis<sup>d</sup>-le nous. 67 Et il leur dit : Si je vous le dis, vous ne le croirez pas ; 68 et si<sup>e</sup> je vous interroge, vous ne me répondrez pas, ni ne me relâcherez.<sup>f</sup> 69 Dès maintenant<sup>g</sup> le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu.**

<sup>a</sup> N B et 3 Mjj. lisent περικαλυψαντες αυτον (*l'ayant voilé*) ; T. R. lit avec tous les autres : περικαλ. αυτον ετυπτον αυτου το προσωπον και... (*l'ayant voilé, ils lui frappaient le visage, et...*)

<sup>b</sup> T. R. avec N A B et 6 Mjj. lit τε devant και qu'omettent E et 7 Mjj.

<sup>c</sup> N B D K T lisent απηγαγον (*ils l'emmenèrent*) ; T. R. avec A et 13 Mjj. : ανηγαγον (*ils le firent monter*).

<sup>d</sup> N B L T lisent ειπον, au lieu de ειπε.

<sup>e</sup> T. R. avec A et 13 Mjj. lit και εαν ; N B L T : εαν δε.

<sup>f</sup> N B L T omettent les mots μοι η απολυσητε (*à moi, ni ne me relâcherez*) que lit T. R. avec A D 13 Mjj. II. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>).

<sup>g</sup> N A B D et 3 Mjj. lisent de (*mais*) après απο του νουν ; omis par T. R. avec Γ et 11 Mjj.

Le terme de πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ rappelle celui de οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (1Macc.1.26, etc.) et désigne non le Sanhédrin tout entier, qui serait subdivisé ensuite en deux éléments, les grands sacrificateurs et les scribes, mais uniquement les *anciens* proprement dits, envisagés comme corporation distincte et formant l'une des trois classes de membres de cette cour suprême de la nation. — Qu'on lise ἀνήγαγον, *ils firent monter*, ou ἀπήγαγον, *ils emmenèrent*, ce terme indique clairement un changement complet de localité. On fit passer Jésus de la demeure de Caïphe dans la salle officielle du Sanhédrin, appelée *Lischkath Haggazith*, que l'on place souvent dans le parvis même du temple, mais qui se trouvait probablement plus à l'ouest, à l'endroit où le pont conduisant de la ville haute à la colline du temple aboutissait au parvis, mais en dehors de celui-ci (voir *Riehm, Handwörterbuch*, II, p. 1596).<sup>a</sup> — Les derniers mots du v. 66 peuvent signifier soit : Es-tu le Christ ? [Dans ce cas] dis-le nous ! soit : Si tu es le Christ, dis-le nous ! soit : Dis-nous si tu es le Christ. — Il n'est pas possible de déterminer dans quelle mesure ce qui s'était passé la nuit (d'après Matthieu et Marc), dans la séance du Sanhédrin chez Caïphe, dut se répéter dans celle du matin. Mais rien n'empêche d'admettre que quelques traits de l'une de ces deux séances n'aient été appliqués à l'autre par la tradition et par nos évangélistes. — Il n'y avait en soi rien de blasphématoire à se dire le Christ. Cette prétention, même si elle était fautive, n'était pas attentatoire à l'honneur de Dieu. Si donc les affirmations de Jésus sur sa dignité de Messie ont pris, au jugement des Juifs, un caractère blasphématoire, c'est parce que le titre de *Fils de Dieu*, par lequel il s'était si souvent désigné, renfermait dans sa bouche un sens bien plus élevé que celui de

<sup>a</sup>Nous donnons ici d'après *Schürer. N. T. Zeitjesch.* (1<sup>re</sup> éd. p. 417) la description d'une séance de ce tribunal. Les membres sont assis en demi-cercle de manière à pouvoir se voir mutuellement. Devant eux sont assis deux secrétaires, l'un à droite, l'autre à gauche, qui écrivent les discours des membres qui absolvent et ceux des membres qui condamnent. Devant ceux-ci sont assis sur trois rangs les disciples des sages. L'accusé paraît en vêtements de deuil. Pour la votation chacun se lève ; on commence par le plus jeune membre. Une sentence d'acquiescement peut être rendue le jour même ; une sentence de condamnation ne peut l'être que le lendemain.

Messie. Voilà pourquoi, dans la séance décrite par Matthieu et Marc, le grand-prêtre, tout en lui demandant : « Es-tu *le Christ* ? » a soin d'ajouter : « *le Fils de Dieu* ? » sachant bien que la première assertion ne pourra fournir le texte d'une accusation capitale, qu'autant qu'elle sera complétée et expliquée par la seconde. C'est ce qui ressort également avec évidence chez Luc de la gradation entre la question du v. 66 et celle du v. 70. Nous devons donc envisager la première, uniquement comme le préambule de l'interrogatoire.

Verset 67. *De Wette* a critiqué la réponse attribuée ici à Jésus (v. 67 et 68). La seconde alternative : *Si je vous interroge*, lui paraît déplacée dans la bouche d'un accusé. Mais voici la situation telle que l'établit la réponse de Jésus : « Je ne puis vous parler ni comme à des juges que je chercherais à convaincre, puisque vous êtes déjà décidés à ne pas ajouter foi à mes déclarations, ni comme à des disciples que je m'efforcerais d'instruire, puisque vous n'entreriez point en discussion loyale avec moi. » Ne les avait-il pas interrogés précédemment à deux reprises sur l'origine du baptême de Jean et sur le sens du Ps. 110 ? Et ils s'étaient toujours renfermés dans un prudent silence ! Jésus prévoit le même résultat, s'il veut entrer maintenant en discussion avec eux, comme un accusé qui veut se défendre a toujours le droit de le faire. — Les derniers mots du v. 68 indiquent les deux alternatives qui résulteraient pour eux du parti que Jésus pourrait prendre de les interroger. Ce serait soit de répondre, soit d'absoudre. Mais il sait qu'ils ne feront ni l'un ni l'autre, et que, juste ou non, sa condamnation est décidée. Les mots ἢ ἀπολύσητε, *ni ne me relâchez*, qui indiquent la seconde alternative, sont omis par les alex. avec le pronom μοι qui précède. L'argumentation, telle qu'elle vient d'être exposée, est si logique, qu'elle peut difficilement avoir été prêtée à Jésus par les copistes byzantins. L'omission de ces mots dans la leçon alex. provient sans doute de la confusion des deux ητε dans la terminaison des deux verbes. Ce qui le confirme, c'est que le pronom μοι a subi le même sort.



Verset 69. Voulant en finir avec toutes ces tergiversations et hâter une décision qu'il sait être irrévocable, Jésus dépasse spontanément dans cette déclaration le contenu de la question qui lui a été posée et se déclare non seulement le Christ, mais un être participant de la gloire divine. Il fournit ainsi lui-même aux Juifs la prise dont ils avaient besoin. « Voici, veut dire Jésus, la réponse complète à votre question. C'est Dieu lui-même qui la donnera, en m'élevant, moi le pauvre Fils de l'homme que vous faites comparaître ici à votre barre, sur le trône de sa puissance. » fait allusion au tableau du jugement tracé par [Daniel.7.13](#). Par ce mot-là, la position se trouvait simplifiée. Il ne s'agissait plus d'examiner péniblement les droits de Jésus à la dignité messianique. La prétention à la possession de la gloire divine renfermée dans l'assertion qu'il venait d'émettre et que les juges formulent aussitôt (v. 70) par le titre de *Fils de Dieu*, leur offre une base suffisante pour la sentence qu'ils sont pressés de porter. Seulement il faut encore faire articuler expressément, au coupable son blasphème. De la la question collective du v. 70.

**22.70 Et tous lui dirent : Tu es donc le Fils de Dieu ? Et il leur dit : Vous le dites, je le suis. 71 Et ils dirent : Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? Car nous l'avons entendu nous-mêmes de sa bouche.**

La formule : *vous le dites, tu le dis*, n'est pas usitée en grec ; mais elle est fréquemment employée dans la langue rabbinique. En répondant ainsi, on accepte *comme sa propre affirmation* tout le contenu de la question posée. Weiss préfère prendre on dans le sens de *parce que*, ce qui me paraît peu naturel (voir mon *Commentaire sur Jean*, à [Jean.18.32](#)). Bien loin donc qu'il résulte de cet interrogatoire, comme on le prétend, que le terme de *Fils de Dieu* soit dans la pensée des Juifs ou dans celle de Jésus l'équivalent de celui de *Christ*, la gradation évidente entre la question du v. 67 et celle du v. 70, amenée par la réponse ferme de Jésus, v. 69, prouve clairement la différence entre les deux termes.

La différence entre la séance de la nuit et celle du matin consista uni-

quement dans une différence de forme. Dans la seconde, les procédés furent plus sommaires et conduisirent plus rapidement au but ; la sentence était préparée. Comme le dit *Keim*, « le Sanhédrin du matin n'avait plus à discuter ; il ne lui restait qu'à approuver et à confirmer la décision prise durant la nuit. » Les mots : « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? » rappellent le manque de témoignages précis qui, d'après le récit des deux autres synoptiques, s'était fait sentir dans la séance de nuit. Ne serait-il pas possible que la déclaration solennelle de Jésus, v. 69, qui servit de prétexte à la condamnation, n'ait pas été prononcée le matin par Jésus lui-même, mais ait été reproduite dans la lecture du protocole de la séance de nuit, et simplement réaffirmée par Jésus ? Ceux qui admettent que Jésus a été crucifié dans l'après-midi du grand jour férié, c'est-à-dire du 15, et non dans celle du 14, jour ouvrier, doivent placer l'arrestation de Jésus et les trois séances judiciaires qui ont suivi, dans la nuit du 14 au 15, par conséquent déjà dans le cours du jour sabbatique et férié, et immédiatement après le repas pascal juif. Cela est-il admissible ? *Langen* pense que ce qui était interdit en un jour sabbatique, ce n'était pas de *prononcer* une sentence, mais seulement de *l'écrire* et de *l'exécuter*. Or, dit-il, rien ne prouve que la sentence de Jésus ait été écrite ; et quant à ceux qui l'ont exécutée, ce ne sont pas des Juifs assujettis à la loi, mais des soldats païens. — Ces réponses sont ingénieuses ; mais, après tout cela, l'objection tirée du caractère sabbatique de la nuit du 15 nisan n'en subsiste pas moins. Ce n'est pas à la sortie du repas pascal qu'auraient pu avoir lieu toutes ces séances juridiques. Le traité *Béza*, dans la Mishna, interdit expressément dans le *jour de fête* tout ce qui est condamnable le jour du sabbat, comme d'aller à cheval, de monter sur un arbre et *toute séance de tribunal*.

B. — 23.1-25. Le jugement séculier.

Nous trouvons ici le récit, d'un côté, de la série des manœuvres employées par les Juifs pour obtenir de Pilate l'exécution de la sentence, et, de l'autre, de la série des expédients ou contre-manœuvres de Pilate pour se

débarrasser de cette cause qui lui était à charge. Il n'ignorait pas que c'était par envie que les principaux d'entre les Juifs lui livraient Jésus (Matth.27.18; Marc.15.10), et il lui répugnait de faire servir son pouvoir à ce meurtre juridique. D'ailleurs il éprouvait pour Jésus un secret respect. Comp. Jean.19.8, où il est dit : *Pilate, après avoir entendu cette parole* (« il s'est fait Fils de Dieu »), *craignit encore davantage*; et la question, v. 9 : *D'où es-tu ?* question qui ne peut se rapporter à la patrie terrestre de Jésus, — elle lui était déjà connue (Luc.23.8), — et qui ne peut signifier, dans le contexte, que : du ciel ou de la terre ? Le message de sa femme (Matth.27.19) dut contribuer aussi à accroître la crainte superstitieuse qu'il éprouvait.

Versets 1 à 5. Première manœuvre des Juifs, d'après les synoptiques.

**23.1 Et leur troupe tout entière, s'étant levée, le conduisit à Pilate; 2 et ils se mirent à l'accuser, disant : Nous avons trouvé cet homme qui soulève notre<sup>a</sup> nation et empêche de payer le tribut à César,<sup>b</sup> se disant être lui-même le Christ roi.**

Depuis que la Judée avait été réduite en province romaine, à la suite de la destitution d'Archélaüs, l'an 7 de notre ère, l'autorité juive avait légalement perdu le *jus gladii* que se réservaient partout les Romains dans les provinces incorporées à l'empire. Peut-être, comme *Langen* le conclut avec vraisemblance de Jean.18.30-31, les gouverneurs précédents s'étaient-ils relâchés de la rigueur du droit public sur ce point, et Pilate était-il le premier qui eût réduit les Juifs à leur stricte compétence légale. C'est en effet une tradition rapportée par le Talmud, que « quarante ans avant la destruction du temple (ainsi vers l'an 30 de notre ère seulement), le droit de prononcer des sentences capitales fut ôté à Israël » (*Cant.* 24, 2). Ainsi s'explique la démarche des Juifs (v. 1), qui conduisent Jésus devant Pilate. Les autres motifs par lesquels on a cherché à expliquer cette mesure, tels que le désir de faire peser sur Pilate seul la responsabilité de cette mort (*Mosheim*), ou

<sup>a</sup>T. R. avec A et 9 Mjj. omet ημῶν (*notre*) que lisent B et 8 Mjj. It. Syr. (et Syr<sup>cur</sup>).

<sup>b</sup>B L T lisent καὶ (*et*) devant λεγοῦσα.

celui de faire périr Jésus par le supplice romain et particulièrement cruel de la croix (*Chrysostome*), ou enfin celui de ne pas violer le repos de la fête (*Augustin*), ont été réfutés par Langen (p. 246-251). — On ne peut décider si Pilate résidait dans le magnifique palais d'Hérode-le-Grand, dans la ville haute, ou dans la citadelle Antonia, au nord-ouest du temple. La tradition fait partir la *Voie douloureuse* de cette dernière localité. — Nous savons par Jean que le grief mis en avant par les Juifs (v. 2) ne fut pas le vrai point de départ de cette longue négociation. Ils commencèrent par tenter d'obtenir de Pilate l'exécution de la sentence sans avoir soumis la sentence elle-même à sa confirmation. Là-dessus celui-ci, plus fin qu'eux, se montre charmé de cette tournure que prend le procès, et leur déclare qu'il consent avec plaisir à ne point intervenir dans cette affaire, et qu'il leur abandonne Jésus, bien entendu, dans les limites de leur compétence (l'application des peines purement juives, l'excommunication synagogale, la flagellation, etc.). Comme cela ne faisait pas le compte des Juifs, qui voulaient à tout prix sa mort, ils durent abandonner cette position hautaine qu'ils avaient essayé de prendre, et soumettre leur sentence à l'appréciation de Pilate. Ils produisirent alors l'accusation politique (v. 2 et parall.), et c'est ici que le récit des synoptiques rejoint celui de Jean. Le grief allégué par les Juifs était un mensonge insigne ; car Jésus avait résolu affirmativement la question de savoir s'il fallait payer le tribut à César, et il s'était toujours abstenu avec soin de tout ce qui pouvait amener un soulèvement de la part du peuple. L'apparence de vérité, qui doit exister dans toute accusation, se trouvait uniquement dans ces derniers mots : *Il s'est fait le Christ*, titre qu'ils expliquent méchamment par celui de *roi*. Or, s'il a pris le titre de *Christ*, titre auquel ils attribuent un sens politique, il est clair que, pour être conséquent, il *a dû* interdire le paiement du tribut. S'il ne l'a pas fait réellement, logiquement il aurait dû le faire. Donc c'est comme s'il l'avait fait. Cette traduction du titre de *Christ* en celui de *roi*, devant Pilate, est particulièrement remarquable si on la compare à la traduction de ce même titre en celui de *Fils de Dieu*, devant le Sanhédrin. Au moyen

de la première interprétation, on motive l'accusation de *rébellion*, comme au moyen de la seconde on avait motivé celle de *blasphème*. Il y a de la souplesse dans cette haine. Voilà donc, devant Pilate, un tout autre grief que celui pour lequel ils l'avaient eux-mêmes condamné !

Versets 3 à 5 Enquête de Pilate :

**23.3 Et Pilate l'interrogea disant : Tu es le roi des Juifs ? Lui, répondant, lui dit : Tu le dis. 4 Et Pilate dit aux grands sacrificateurs et à la foule : Je ne trouve rien de coupable dans cet homme-ci. 5 Mais eux insistent disant : Il soulève le peuple, enseignant<sup>a</sup> par toute la Judée<sup>b</sup>, en commençant depuis la Galilée jusqu'ici.**

Les quatre récits se rencontrent dans cette question que Pilate adresse à Jésus. Nous savons par Jean que Jésus était dans le prétoire, tandis que les Juifs stationnaient sur la place ; Pilate allait d'eux à lui et de lui à eux. La brève réponse de Jésus : *Tu le dis*, étonne. Mais il résulte de Jean que ce mot-là n'est que le résumé d'un entretien assez long qui eut lieu entre Jésus et Pilate, et que la tradition orale n'avait pas conservé. Pilate était assez intelligent pour pénétrer ce que valait ce zèle subit que manifestait le Sanhédrin pour la domination romaine en Palestine. L'entretien qu'il eut avec Jésus sur ce chef d'accusation et qui est raconté au long [Jean.18.33-38](#), acheva de le convaincre qu'il n'avait pas à faire à un rival de César. Il déclare donc aux Juifs que leur accusation n'est pas fondée. Mais ceux-ci insistent (v. 5) et avancent en preuve l'espèce de mouvement populaire dont la Galilée a été le point de départ (ἀρξάμενος) et qui tout récemment s'est propagé jusqu'aux portes de Jérusalem (ἕως ὧδε) ; allusion au jour des Rameaux. C'est à la mention de ce nouveau grief, à la fois plus précis et plus étendu, que s'applique le redoublement d'accusations dont parlent Matthieu ([Matt.27.12](#)) et Marc ([Marc.15.3-4](#)). Jésus n'y répondit que par le silence. Un second expédient se présente alors à l'esprit de Pilate pour se tirer de

<sup>a</sup>Ἰ οmet διδάσκων (*enseignant*).

<sup>b</sup>Ἰ B L T Syr. ajoutent καὶ (*et*) devant ἀρξάμενος (*commençant*).

cette affaire : le renvoi de l'accusé à Hérode, souverain de la Galilée.

Versets 6 à 12. Envoi de Jésus à Hérode.

**23.6 Mais Pilate, entendant parler de la Galilée<sup>a</sup>, demanda si cet homme était Galiléen. 7 Et ayant appris qu'il était sous la juridiction d'Hérode, il l'envoya à Hérode, qui était aussi à Jérusalem dans ces jours-là.**

Luc seul raconte ce trait remarquable. L'habile Romain atteignait par cette démarche deux buts à la fois. D'abord il se débarrassait de cette affaire qui lui pesait ; puis il faisait le premier pas pour se réconcilier avec Hérode (v. 12). La cause de leur rupture avait été probablement un conflit d'autorité. Le meilleur moyen de renouer avec lui était, donc de lui concéder une compétence dans la ville même de Jérusalem. Hérode se trouvait, comme Pilate, dans la capitale à cause de la fête. Il habitait d'ordinaire le vieux château des rois asmonéens, dans la ville haute, nommée (à tort) mont de Sion.

**23.8 Hérode, voyant Jésus, eut une grande joie ; car il désirait depuis longtemps<sup>b</sup> de le voir, parce qu'il entendait beaucoup<sup>c</sup> parler de lui, et il espérait de lui voir faire quelque miracle. 9 Et il lui fit un grand nombre de questions ; mais lui ne lui répondit rien. 10 Et les grands sacrificateurs et les scribes se tenaient aussi là, l'accusant avec violence. 11 Et Hérode avec ses gardes, le couvrant de mépris et se moquant de lui, le<sup>d</sup> fit vêtir d'un vêtement brillant et le renvoya à Pilate. 12 Et Pilate et Hérode<sup>e</sup> devinrent amis en ce jour-là ; car auparavant ils étaient ennemis.**

Jésus était pour Hérode et sa cour blasée ce que peut être pour de pa-

---

<sup>a</sup>T. R. lit Γαλιλαιαν, après ακουσας, avec A et 15 Mjj. It. Syr. ; ce mot est omis par N B L T.

<sup>b</sup>T. R. avec A et 10 Mjj. lit εζ ικανου ; D et 4 Mjj. It<sup>pleri</sup>q Syr. (et Syr<sup>cur</sup>) : εζ ικανου χρονου ; N B D L T : εζ ικανων χρονων.

<sup>c</sup>N B et 6 Mjj. Syr<sup>cur</sup> omettent πολλα après ακουειν.

<sup>d</sup>N B L T omettent αυτον (le).

<sup>e</sup>N B L T Syr<sup>cur</sup> placent ο Ηρωδης avant Πιλατος.

reilles gens un prestidigitateur habile : un objet de curiosité. Mais Jésus ne se prêta point à ce rôle ; il n'eut ni paroles, ni miracles, pour un homme ainsi disposé, dans lequel il contemplait d'ailleurs avec horreur le meurtrier de Jean-Baptiste. Devant cet être, composé monstrueux de sanglante légèreté et de sombre superstition, il se renferma dans un silence que les accusations mêmes du Sanhédrin (v. 10) ne purent le porter à rompre. Hérode, blessé et humilié, se vengea de cette conduite par le mépris. L'expression de *vêtement brillant* (v. 11) désigne non un habit de pourpre, mais un manteau de couleur blanche, tel que celui que portaient les rois juifs et les grands romains dans les occasions solennelles. Comp. Act.12.21<sup>a</sup>. Nous ne saurions voir ici, avec *Riggenbach*, une allusion dérisoire à la robe blanche du grand-prêtre. C'était une parodie des prétentions royales de Jésus, mais en même temps une déclaration indirecte de son innocence, du moins au point de vue politique. — Les στρατεύματα, *soldats* d'Hérode, ne peuvent être que ses satellites, sa garde du corps, à laquelle il était permis de l'accompagner dans la capitale. — Cet échange de courtoisie suffit pour rapprocher ces deux hommes que l'orgueil avait séparés.

Versets 13 à 19. Nouveaux expédients de Pilate.

**23.13 Et Pilate, ayant assemblé les grands sacrificateurs et les chefs et le peuple, 14 leur dit : Vous m'avez amené cet homme comme détournant le peuple ; et voici, l'ayant interrogé devant vous, je n'ai trouvé cet homme-là coupable en rien des choses dont vous l'accusez<sup>b</sup> ; 15 et Hérode non plus ; car il l'a renvoyé à nous<sup>c</sup>, et voici, rien qui soit digne de mort n'a été commis par lui. 16 L'ayant donc châtié, je le relâcherai.**

Pilate commence par formuler le résultat de tout ce qui s'est fait jusqu'ici. — A côté des grands sacrificateurs, il y avait dans le Sanhédrin

<sup>a</sup>Langen, p. 270, note (Josèphe, *Bell. jud.* : II, 1, 1 ; Tacite, *Hist.* II, 89).

<sup>b</sup>Ἄ L Ἀ omettent κατά devant αὐτοῦ.

<sup>c</sup>T. R. avec A D et 10 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur</sup> lit : ἀνεπεμψα γὰρ υἱας πρὸς αὐτον (*car je vous ai renvoyés à lui*) ; Ἄ B et 5 Mjj. : ἀνεπεμψεν γὰρ αὐτον πρὸς ἡμας (*car il l'a renvoyé à nous*).

les notables du peuple, les ἄρχοντες. Il n'est pas ici parlé des scribes. Le peuple se trouvait rassemblé sur la place autour de ses chefs. — Ἀποστρέφοντα : détournant le peuple de l'obéissance à César.

Verset 15. D'après la leçon reçue : *Car je vous ai renvoyés à lui*, Pilate mentionnerait l'envoi qu'il a fait de Jésus à Hérode, comme une preuve de son impartialité ; il a lui-même fait appel au jugement du souverain national. D'après la leçon des alex. : *Car il l'a renvoyé à nous*, Pilate en appelle au jugement d'Hérode lui-même, qui a évidemment estimé Jésus innocent, puisqu'il l'a renvoyé, sans le condamner, à la compétence de Pilate. Cette seconde leçon convient mieux à la première proposition du verset : « *Hérode non plus.* » Avec la leçon byz. il faudrait faire porter le γάρ sur la seconde proposition du verset, en expliquant celle-ci dans ce sens : « Et voici, il ne lui a rien été fait *qui montre qu'il ait été jugé digne de mort.* » Mais ce sens forcerait à admettre dans cette propos, une ellipse trop considérable. Il est plus naturel de lui donner, d'après une tournure grecque connue, ce sens : « Et voici, il n'a rien fait (lui Jésus) qui soit digne de mort (au jugement d'Hérode aussi bien qu'au mien) ». — Pilate déclare donc catégoriquement que toute cette série d'enquêtes n'a abouti qu'à constater l'innocence de Jésus au sujet de l'accusation dont il est l'objet. Seulement, pourquoi dans ce cas conclure, comme il le fait (*donc*, v. 16), en offrant de le châtier pour le relâcher ensuite ? C'était déjà en quelque manière un déni de justice de renvoyer Jésus devant Hérode, après avoir reconnu son innocence ; c'en est un plus grand encore de décréter contre lui, sans aucune raison alléguée, une peine, et surtout une peine comme celle de la flagellation qui équivalait presque à la mort. Cette première concession trahit sa faiblesse et le livre d'avance à la volonté d'adversaires plus décidés que lui.

### 23.17 Or il était obligé de leur relâcher quelqu'un à chaque fête<sup>a</sup>.

<sup>a</sup>A B K L T H omettent ce verset. On le lit dans T. R. avec ð et 12 Mjj. It. Syr<sup>sch</sup> ; D Syr<sup>cur</sup> le placent après v. 19.



**18 La multitude s'écria<sup>a</sup> donc tout d'une voix : Ote celui-ci et relâche-nous Barabbas ! 19 lequel était un homme qui avait été jeté<sup>b</sup> en prison<sup>c</sup> à cause d'une sédition qui avait eu lieu dans la ville et d'un meurtre.**

Si le v. 17 était authentique, la liaison serait celle-ci : « Je le relâcherai, car je suis même obligé par l'usage de vous relâcher un prisonnier. » Il se donnerait l'air de supposer que le peuple redemandera Jésus. Mais ce verset doit probablement être retranché comme inauthentique. Il a sans doute été formé d'après [Matthieu.27.15](#) et [Marc.15.6](#), pour suppléer au silence de Luc sur cet usage. La demande du peuple : « Relâche-nous Barabbas, » se rattache simplement chez lui au : « Je le relâcherai, » du v. 16. Cependant il ne serait pas impossible d'admettre qu'au v. 16 Pilate pensait déjà à cet usage et qu'au v. 18 le peuple soit entré dans sa pensée. Ce qui pourrait rendre l'omission du v. 17 un peu suspecte, c'est qu'elle s'explique assez facilement par la confusion des deux AN, au commencement du v. 17 et du v. 18. — Chez Jean, Pilate offre directement au peuple, en lui rappelant cette coutume, la libération de Jésus. Ce fut probablement le vrai cours des choses. Dans Matthieu, il pose l'alternative entre Jésus et Barabbas, ce qui est moins naturel. Dans Marc, c'est le peuple qui, interrompant la délibération relative à Jésus, réclame tout à coup la libération d'un prisonnier, ce qui est moins naturel encore. — On ignore l'origine de la coutume supposée ici. Il n'est guère probable qu'elle ait été introduite par les Romains. *Langen* en appelle avec raison contre cette supposition à cette expression de Pilate ([Jean.18.39](#)) : « Vous avez une coutume. » Peut-être cet usage était-il un mémorial de la grande délivrance nationale, la sortie d'Égypte, que l'on célébrait à la fête de Pâques. Les Romains, qui se plaisaient à respecter les usages des peuples vaincus, s'étaient accommodés à cette coutume. — Le choix du peuple est présenté comme unanime et spontané (παμπληθει), tandis que Matthieu et Marc, plus précis sur ce point, l'attribuent à la

<sup>a</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. lit ανεκραξαν; N B L T lisent ανεκραγον.

<sup>b</sup>B L T lisent βληθεις au lieu de βεβλημενος; N omet ce mot.

<sup>c</sup>N B et 3 Mjj. lisent εν τη φυλακη au lieu de εις φυλακην.

pression exercée par les chefs et par leurs suppôts ; ce qui est conforme à [Jean.19.6.](#)

Verset 19. Marc et Luc caractérisent Barabbas comme un homme qui s'était rendu coupable de meurtre dans une émeute ; c'était donc un représentant de ce même esprit révolutionnaire dont le Sanhédrin accusait Jésus. Livrer Jésus à la croix et redemander Barabbas, c'était faire d'un même coup deux actes significatifs. C'était répudier l'esprit de soumission et de foi qui avait signalé toute l'œuvre de Jésus et qui eût pu sauver le peuple. C'était en même temps lâcher les rênes à l'esprit de révolte qui devait le mener à sa ruine. — Le nom de *Barabbas*, qui vient de **בר** et de **אבא**, *Abba*, signifie, d'après la plupart, *fil du père* qui est Dieu. *Keim* entend : *fil du rabbin*, en donnant à *Abba* le sens de *père*, moralement parlant. Le nom de *Jésus*, que donnent en outre à cet homme 4 minuscules dans Matth., et qui se trouvait, au rapport des Pères, dans un assez grand nombre de Mss., a probablement été ajouté au nom de Barabbas, dans le désir de rendre plus frappant encore le parallélisme des deux personnages. — Si on lit avec les alex. βληθείς et ἐν τῇ φυλακῇ, il faut lier ce dernier régime au verbe ἦ, et διὰ στάσιν... à βληθείς : « qui était en prison où il avait été jeté pour sédition et meurtre. » La libération de Barabbas étant un acte juridique, Pilate, pour l'accomplir, dut monter sur son tribunal. Ce fut probablement à ce moment que lui fut transmis le message de sa femme, dont parle Matthieu ; comp. v. 19 « Comme il était assis sur son tribunal, sa femme lui envoya... » Ces expédients ayant échoué, Pilate essaye encore d'opposer quelque résistance, mais sans succès ; les ennemis de Jésus se savent maintenant les maîtres.

**23.20 Et<sup>a</sup> Pilate s'adressa de nouveau à eux<sup>b</sup>, cherchant à délivrer Jésus. 21 Mais eux criaient, disant : Crucifie, crucifie-le<sup>c</sup>. 22 Pour la troisième fois, il leur dit : Quel mal a-t-il donc fait ? Je n'ai trouvé chez lui**

<sup>a</sup>Au lieu de οὖν (*donc*) que lit T. R. avec 11 Mjj., ἔ A B et 3 Mjj. It. Syr. lisent δε.

<sup>b</sup>ἔ B L T Syr<sup>cur</sup> ajoutent αυτοῖς après προσεφώνησε.

<sup>c</sup>ἔ B D F<sup>a</sup> lisent les deux fois σταυρου au lieu de σταυρωσον.

**rien qui soit digne de mort ; l'ayant donc châtié, je le relâcherai. 23 Mais ils insistaient avec de grands cris, demandant qu'il fût crucifié ; et leurs cris [et ceux des grands sacrificateurs<sup>a</sup>] se renforçaient.**

Le contenu de l'allocution indiquée par le *πάλιν δὲ προσεφώνησε*, et il s'adressa de nouveau à eux, v. 20, n'est pas mentionné ; mais il résulte de ces mots : « cherchant à le délivrer. » Cependant Pilate est interrompu, avant d'avoir énoncé toute sa pensée, par les cris des Juifs, v. 21. Sa réponse (v. 22) respire l'indignation. Par le *τρίτον*, pour la troisième fois, Pilate fait allusion aux deux déclarations v. 4 et v. 14-15. Le *car* porte sur l'idée de crucifixion, v. 21 : « Le crucifier ? Car il a fait... quel mal ? » Malheureusement l'indignation de Pilate est accompagnée d'une lâcheté qui la paralyse. Encore une fois, pourquoi faire fouetter celui qu'on reconnaît innocent ? Cette première faiblesse est appréciée et promptement exploitée par les Juifs. C'est ici que doit se placer la scène de la flagellation, telle qu'elle est racontée par Jean qui nous en a laissé le tableau le plus saisissant et qui, lui aussi, la place précisément en ce moment. Mais d'après Matthieu et Marc, la flagellation n'aurait eu lieu que beaucoup plus tard, après le prononcé de la sentence, et, conformément à l'usage romain, comme préambule du supplice du crucifiement. En effet, Jérôme dit : « Il faut savoir que Pilate obéissait aux lois romaines qui ordonnaient que ceux qui étaient crucifiés fussent auparavant battus de verges<sup>b</sup>. » Il est vrai que, dans cette circonstance, Pilate n'obéissait pas à la loi, puisque Jésus n'était pas encore condamné. Il offrait aux Juifs la flagellation comme compensation du crucifiement qu'ils réclamaient, espérant qu'à la vue de Jésus pâle et sanglant, les plus modérés seraient satisfaits et que le dernier acte ne serait pas exigé de lui (voir Jean). Les mots *καὶ τῶν ἀρχιερέων*, et des grands sacrificateurs, sont peut-être tirés des parallèles.

Le v. 23 est le résumé de toute une série de négociations dont Jean seul

---

<sup>a</sup>N B L It<sup>aliq</sup> omettent les mots *καὶ τῶν ἀρχιερέων* (et des grands sacrificateurs).

<sup>b</sup>Comp. Cicéron, in *Flaccum*, §10.

nous a conservé les phases variées (Jean.19.1-12). Jésus, couvert de sang, paraît devant le peuple. Mais les chefs et leurs gens parviennent à étouffer dans cette foule la voix de la pitié. Pilate, qui avait compté sur l'effet de ce spectacle, est révolté de cet excès de dureté. Il les autorise à exécuter eux-mêmes la crucifixion à leurs risques et périls. Ils s'y refusent ; ils entendent que ce soit lui qui leur serve de bourreau. Pour l'obtenir, il leur reste encore deux moyens. Changeant tout à coup de tactique, ils réclament la mort de Jésus comme blasphémateur : « *Il s'est fait Fils de Dieu.* » Mais à l'ouïe de cette accusation, Pilate se montre encore beaucoup moins disposé à condamner Jésus, dont la personne lui inspirait dès le commencement une crainte mystérieuse. Les Juifs se décident enfin à employer l'arme qu'ils avaient réservée pour la dernière, probablement comme la plus ignoble à leurs propres yeux, celle de l'intimidation personnelle. Ils le menacent de l'accuser auprès de l'empereur, comme ayant pris un rebelle sous sa protection. Pilate sait combien Tibère sera prompt à accueillir un pareil grief. A l'ouïe de cette menace, il comprend que, s'il veut sauver sa place et sa vie, il ne lui reste plus qu'à céder. C'est à ce moment que se réunissent de nouveau les quatre récits. Pilate monte pour la seconde fois sur son tribunal, qui était dressé en un lieu élevé sur la place située devant le prétoire. Il se lave les mains (Matthieu), et, répudiant une dernière fois toute participation au meurtre judiciaire qui va se commettre, il livre Jésus à ses ennemis.

Versets 24 et 25. La sentence :

**23.24 Et Pilate prononça que ce qu'ils demandaient fût fait. 25 Et il<sup>a</sup> relâcha Barab-bas qui avait été mis en prison pour sédition et pour meurtre, qu'ils demandaient, et il livra Jésus à leur volonté.**

Ce passage est le seul dans toute cette narration où l'impression de l'historien perce à travers l'objectivité du récit. Les détails sur le caractère de Barabbas sont répétés (voir v. 19) pour faire ressortir tout ce que le choix

---

<sup>a</sup>T. R. ajoute ici *αὐτοῖς* (*leur*) avec K M Π It<sup>pler</sup> Syr.

d'Israël à eu d'odieux, et l'expression : *il le livra à leur volonté*, accentue fortement la lâcheté du juge qui renonce par là à son rôle de protecteur de l'innocence. Matthieu et Marc placent ici les mauvais traitements que Jésus eut à subir de la part des soldats romains ; c'est sans doute la scène racontée par Jean (Jean.10.1-3) et placée par lui avec raison avant la flagellation. Elle eut pour théâtre, selon Marc, la cour intérieure du prétoire ; ce qui s'accorde avec Jean. Ce persiflage avait moins pour objet Jésus lui-même que le Messie juif représenté en sa personne.

### 3. Le supplice. (23.26-46)

Nous divisons ce récit en trois parties : 1° le chemin de la croix (v. 26-32) ; 2° la crucifixion (v. 33-38) ; 3° le temps passé sur la croix (v. 39-46).

Versets 26 à 32. 1° Le chemin de la croix.

**23.26 Et comme ils l'emmenaient, ayant pris un certain Simon de Cyrène, qui revenait des champs, ils mirent sur lui la croix pour la porter derrière Jésus.**

Jean indique, comme le moment où Pilate prononça la condamnation, la *sixième heure* ; Marc, comme celui où Jésus fut crucifié, la *troisième*. D'après la manière ordinaire de compter les heures chez les anciens (à partir de 6 heures du matin), ce serait midi chez le premier, 9 heures du matin chez le second. La contradiction paraît flagrante : Jésus *jugé* à midi d'après Jean et *crucifié* à 9 heures selon Marc ! *Langen* appuie par de nouveaux arguments un essai de conciliation souvent présenté : Jean compterait les heures comme nous le faisons aujourd'hui, c'est-à-dire à partir de minuit. La sixième heure serait donc, chez lui, 6 heures du matin, ce qui s'accorderait un peu mieux avec la date de Marc ; l'intervalle entre 6 et 9 heures aurait été employé aux préparatifs du supplice.

Langen s'appuie sur trois passages, l'un de *l'Histoire naturelle* de Pline l'An-cien (II, 70), le second des *Lettres* de Pline le Jeune (III, 5), le troisième des *Actes* du martyr de Polycarpe (c. 7), prouvant qu'au commencement de l'ère chrétienne, notre manière de compter actuelle (à partir de minuit et de midi) était déjà en usage dans la vie ordinaire, même en Asie-Mineure. Le troisième passage a en effet une certaine force ; et il est d'autant plus important qu'il provient de la contrée même où écrivait Jean.

Mais est-il probable que Jean ait adopté une manière de compter dif-férente de celle qui était généralement en usage, et cela sans en avertir de quelque manière ses lecteurs ?

Nous devons à M. André Cherbuliez un renseignement intéressant sur cette question tiré des *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, sophiste grec du II<sup>e</sup> siècle, contemporain de Polycarpe, avec lequel il a pu se rencontrer dans les rues de Smyrne. Au I<sup>er</sup> livre, le dieu lui ordonne en songe de prendre un bain froid ; c'est l'hiver ; et il choisit comme l'heure la plus convenable la sixième ; assurément parce que c'est la plus chaude. Puis, s'adressant à son ami Bassus qui le fait at-tendre, il lui dit en lui montrant les colonnes : « Vois-tu ? l'ombre tourne déjà. » Il n'est donc pas douteux que la 6<sup>e</sup> heure ne désigne chez lui midi et non 6 heures du matin ou du soir.

Nous penchons plutôt à admettre, avec Lange, dans sa *Vie de Jésus*, la solution suivante. Marc date le commencement du supplice du moment de la flagellation, qui, légalement parlant, devait en être le premier acte. Il a suivi en cela une manière de voir qui paraissait nécessairement résulter de la coutume romaine. Mais Jean, qui avait une connaissance plus appro-fondie du cours réel du procès, replace cette partie du supplice de Jésus dans son vrai jour et aussi à son vrai moment (voir plus haut). C'est ainsi

que Marc s'est trouvé antidater le supplice de tout l'intervalle qui a séparé la scène de l'*Ecce homo* du prononcé de la sentence et de son exécution. Il est absolument impossible de supposer que toute la négociation si longue et si compliquée entre les Juifs et Pilate se soit passée entre la dernière séance du Sanhédrin (qui avait eu lieu *lorsqu'il faisait déjà jour*, Luc.22.66) et six heures du matin. Voir mon *Commentaire sur Jean*, 3<sup>e</sup> éd. III, p. 572-574.

Le supplice de la croix était en usage chez plusieurs peuples anciens (Perses, Assyriens, Egyptiens, Indiens, Scythes, Grecs). Chez les Romains, on ne l'appliquait qu'aux esclaves (*servile supplicium*, Horace) et aux plus grands criminels (assassins, brigands, rebelles). C'est Constantin qui l'a aboli. La flagellation avait lieu soit avant le départ, soit sur le chemin du supplice (Liv. XXXIII, 36). D'après Plutarque<sup>a</sup>, chaque malfaiteur portait sa propre croix. On portait devant lui ou on lui pendait au cou une plaque blanche, où était indiqué son crime (*titulus*, σανάξ, ἀτία). Le supplice avait lieu, dans la règle, en dehors des endroits habités<sup>b</sup>, près d'un chemin, afin que le plus grand nombre de personnes possible pût en être témoin. Le Talmud de Jérusalem rapporte qu'avant le crucifiement, on offrait au supplicié une boisson étourdissante, que des personnes compatissantes, en général des dames de Jérusalem, faisaient préparer à leurs frais<sup>c</sup>. La croix se composait de deux pièces, l'une perpendiculaire (*staticulum*), l'autre horizontale (*antenna*). A la première était fixée, vers le milieu, une cheville en bois ou en corne (*cornu* ou *sedile*), sur laquelle le supplicié reposait comme à cheval<sup>d</sup>. Autrement, le poids du corps eût bientôt amené le déchirement des mains et déterminé sa chute. On commençait d'ordinaire par dresser et affermir la croix (Cic. *Verr.* V, 66 ; Jos. *Bell. jud.* VII, 6, 4) ; puis, au moyen de cordes, on élevait le corps à la hauteur de l'*antenne*, et l'on clouait les

---

<sup>a</sup>*De sera numinis vindicte*, c. 9.

<sup>b</sup>Plaute, *Miles gloriosus*, II, 4, 6 : *extra portam*.

<sup>c</sup>*Bab. Sanh.* f. 43, 1 : « Un grain d'encens dans une coupe de vin, *ut turbaretur ejus intellectus*. »

<sup>d</sup>Justin Martyr. *Dial.* 94 : ἐφ' ᾧ ἐποιχοῦνται οἱ σταυρώμενοι ; Tertullien, *Cont. Marc.* III, 18.

mains. Il était rare que l'on clouât le condamné sur la croix encore couchée, pour la relever ensuite. — La croix ne paraît pas avoir été très haute. *Langen* pense qu'elle avait deux hauteurs d'homme ; c'est le maximum ; et il est probable qu'en général elle était moins haute. Le bâton d'hysope avec lequel on tendit l'éponge à Jésus ne pouvait avoir plus de deux à trois pieds de longueur : Quant aux pieds, *Paulus*, *Liicke*, *Winer*, et d'autres, ont plus ou moins positivement nié qu'ils fussent cloués. On s'appuie sur l'omission des pieds, [Jean.20.25](#). Mais n'y aurait-il pas eu pédanterie singulière, de la part, de *Thomas*, à parler ici des trous *des pieds* ? Il énumère les plaies qui sont immédiatement à la portée de sa main. Il en est de même de Jésus parlant à *Thomas* v. 27. Puis, on allègue le fait que l'impératrice *Hélène*, après avoir retrouvé la vraie croix, envoya à son fils les clous qui avaient été fichés dans les *mains* du Christ<sup>a</sup>. Mais il n'est pas dit qu'elle lui envoya tout ce qu'elle avait trouvé. Le contraire ressort plutôt de l'ensemble du récit (voir *Meyer*, ad [Matth.27.35](#)). *Hug*, *Meyer*, *Langen*, ont mis hors de doute, par une série de citations de *Xénophon*, *Plaute*, *Lucien*, *Justin*, *Tertullien*, etc., que l'usage était de clouer aussi les pieds ; et [Luc.24.39](#) (écrit sans le moindre rapport à la prophétie du Ps. 23) ne permet pas de douter que cet usage n'ait été suivi à l'égard de Jésus. Car comment ses pieds eussent-ils pu servir de preuve de son identité (ὅτι αὐτὸς ἐγώ) autrement que par le moyen des plaies dont ils portaient les cicatrices ? — La planchette (*suppedaneum*) sur laquelle les représentations du crucifiement font ordinairement reposer les pieds du Seigneur, est une invention postérieure rendue en quelque sorte nécessaire par la suppression du *sedile* dans ces tableaux. Les pieds étaient cloués soit l'un sur l'autre au moyen d'un clou unique, ce qui expliquerait l'épithète de τρισηλός à *trois clous*, donnée à la croix par *Nonnus*, dans sa paraphrase en vers de l'évangile de *Jean* (IV<sup>e</sup> siècle) ; soit l'un à côté de l'autre, ce qui exigeait en tout quatre clous, — et c'est bien ce que paraît dire *Plaute*<sup>b</sup>, — mais ce qui pouvait aussi s'exé-

<sup>a</sup>*Socrate, Hist. eccl.* I, 17.

<sup>b</sup>*Mostell.* II, 1, 13.



cuter au moyen de trois, si l'on suppose l'emploi d'un clou en forme de fer à cheval et à deux pointes. La plante des pieds était-elle appuyée au bois au moyen d'une forte inflexion des genoux, ou bien la jambe était-elle dans toute sa longueur appuyée à la croix de sorte que les pieds conservaient la position naturelle? Probablement ces détails variaient selon le caprice de l'exécuteur. — Les crucifiés vivaient ordinairement une douzaine d'heures, quelquefois même jusqu'au second et au troisième jour. La fièvre, qui se déclarait bientôt, amenait une soif ardente. L'inflammation croissante des plaies du dos, des mains et des pieds, la congestion du sang à la tête, aux poumons et au cœur, le gonflement de toutes les veines, une oppression inexprimable, des douleurs de tête atroces, la rigidité des membres causée par la position forcée du corps : tout se réunissait pour faire de ce supplice, selon l'expression de Cicéron (*in Verr. V, 64*), *crudelissimum teterrimumque supplicium*.

Dès le commencement, Jésus avait prévu que ce serait là l'issue de sa vie. Il l'avait annoncé à Nicodème ([Jean.3.14](#)), aux Juifs ([Jean.12.3](#)) et plusieurs fois à ses disciples. C'était cette prévision qui l'avait mis en agonie à Gethsémani. Aucun genre de mort n'était fait pour frapper aussi vivement l'imagination. Par cette raison même aucun autre n'était aussi propre que celui-là, à réaliser le but que Dieu se proposait dans la mort de Christ. Il s'agissait, comme dit saint Paul ([Rom.3.25-26](#)), de donner au monde une complète démonstration (ἐπίδειξις) du droit de la justice divine sur les pécheurs. Par son atrocité, ce genre de mort répond au caractère odieux du péché; par sa longueur, il laisse au supplicié le temps de reconnaître en plein le droit de Dieu; son caractère dramatique, enfin, en fait pour la conscience du spectateur un ineffaçable tableau. — Entre tant de supplices connus, c'est la croix qui *devait être* celui de l'agneau de Dieu.

Le supplice devait avoir lieu hors de la ville ([Lév. 24.14](#)); c'était le type de l'exclusion de la société humaine ([Hébr.13.12](#)). [Jean.19.17](#) nous apprend que Jésus sortit de la ville portant lui-même sa croix, selon l'usage ([Matth.10.38](#)). Mais

nous ignorons le motif qui engagea les soldats romains chargés de l'exécution à requérir bientôt pour cet office Simon de Cyrène. Jésus succomba-t-il sous le fardeau, ou Simon témoigna-t-il un peu trop hautement sa sympathie pour lui ? Nous l'ignorons. Il y eut en tout cas ici un de ces abus de la force militaire, comme on se les permet vis-à-vis d'un étranger. *Cyrène*, capitale de la Lybie, avait une nombreuse population juive, dont bien des membres venaient s'établir à Jérusalem (Act.6.9). Il est naturel de conclure de ces mots : *revenant des champs*, qu'il rentrait en ville, après son travail. Ce n'était donc pas un jour férié. *Langen* répond, il est vrai, qu'il pouvait avoir fait une simple promenade ! [Marc.15.21](#) prouve que ce fait devint un trait d'union entre Simon et le Sauveur, et que cet homme entra bientôt dans l'Eglise avec sa famille. Sa femme et ses deux fils étaient établis à Rome quand Marc écrivait ([Rom.16.13](#)).

**23.27 Et il était accompagné d'une grande foule de peuple et de femmes qui aussi<sup>a</sup> se frappaient la poitrine et pleuraient sur lui. 28 Et s'étant retourné vers elles, Jésus dit : Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants ; 29 car voici, des jours viennent où l'on dira : Bienheureuses les<sup>b</sup> stériles et celles qui n'ont point enfanté et les mamelles qui n'ont point allaité.<sup>c</sup> 30 Alors ils commenceront à dire aux montagnes : Tombez sur nous ! et aux collines : Couvrez-nous ! 31 parce que si l'on fait ces choses au<sup>d</sup> bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec ? 32 Et l'on conduisait aussi deux autres malfaiteurs qui devaient être exécutés avec lui.**

Tous ces détails sont particuliers à Luc. Au v. 27, nous voyons le sentiment populaire éclater par la bouche des femmes, non, comme le pense M. de Pressensé, de celles qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée, mais

<sup>a</sup>T. R. avec P et 13 Mjj. lit ici και (*aussi*), mot qu'omettent A B C et 3 Mjj. —  $\aleph$  omet αι και (*qui aussi*).

<sup>b</sup> $\aleph$  omet αι.

<sup>c</sup> $\aleph$  B C L lisent εθρεψαν, au lieu d'εθηλασαν.

<sup>d</sup> $\aleph$  B C L omettent τω devant υγρω.

des habitantes mêmes de Jérusalem. — Le καί aussi, du T. R. a plutôt été retranché qu'ajouté : « qui non seulement l'accompagnaient, mais encore se lamentaient. » — Les paroles de Jésus témoignent de son complet oubli de lui-même en ce moment, terrible ; elles renferment une allusion à Os.10.8. Le bois vert, c'est Jésus, que les Juifs font conduire à la mort par la main des Romains, malgré sa soumission constante à l'autorité païenne ; le bois sec, c'est le peuple juif, qui par son esprit de révolte attirera à plus forte raison sur lui la vengeance romaine. Sans doute, à l'arrière-plan du jugement humain qui atteindra la nation, il faut voir, comme dans toutes les paroles semblables (comp. Luc.3.9, etc.), le jugement divin dont sera frappé chaque individu. Ce dernier rapport est exigé par la liaison des v. 30 et 31<sup>a</sup>. L'image du bois vert, et du bois sec est empruntée à Ez.21.3,8. — Les deux malfaiteurs étaient probablement des compagnons de Barabbas. Ce surcroît d'infamie pour Jésus était peut-être dû à la haine des chefs ; Dieu en a tiré la gloire de son Fils. Il faut naturellement entendre : « deux autres [hommes] qui étaient malfaiteurs.

2<sup>o</sup> Versets 33 à 38. La crucifixion.

**23.33 Et lorsqu'ils furent venus<sup>b</sup> au lieu appelé le Crâne, ils le crucifièrent là, ainsi que les deux malfaiteurs, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche.**

Le lieu où fut crucifié Jésus est-il celui que l'on montre actuellement comme tel dans l'enceinte de l'église du Saint-Sépulcre ? La question ne paraît pas décidée encore. Sans doute ce lieu est aujourd'hui dans l'intérieur de la ville ; mais il serait possible qu'il se trouvât alors en dehors du mur d'enceinte. C'est ce que semblent prouver les traces de sépulcres récemment découvertes dans le voisinage du Saint-Sépulcre, puis le fait que

<sup>a</sup>Le philologue hollandais *Peerlkamp* (dans son *Taciti Agricola*, Leyde 1864) pense qu'il faut transporter ce v. 31 après le v. 27 : « Et elles le pleuraient disant : Si ces choses, etc. » Mais rien dans le texte n'exige cette transposition arbitraire.

<sup>b</sup>Ⲛ B C et 2 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) lisent ηλθον (*furent venus*), au lieu d'απηλθον (*s'en furent allés*) que lit T. R. avec tous les autres.

le roc n'est pas recouvert de débris en cet endroit comme dans tout le reste de la ville actuelle. Si ce n'est pas là le vrai emplacement, celui-ci doit très probablement se trouver au nord de la ville, un peu en dehors de la porte de Damas (voir *Edersheim*, II, 585). — Le nom de *lieu du crâne* (crâne en hébreu *Gulgoleth*, en araméen *Gulgaltha*, de *galal*, rouler) ne vient point du fait que les crânes des condamnés seraient restés là gisant ; il faudrait le pluriel : le lieu *des crânes* ; d'ailleurs l'on n'eût pas laissé là des ossements non ensevelis. Ce nom est dû à la forme arrondie et dénudée de la colline. — Matthieu et Marc rapportent ici que Jésus refusa la boisson étourdisante qui lui fut offerte. D'après Marc, c'était du vin aromatisé ; d'après Matthieu, du vinaigre mêlé de fiel<sup>a</sup>. Nous savons par le Talmud qu'il existait à Jérusalem une association de dames formée dans le but de procurer ce soulagement aux condamnés. (Voir p. 522.)

Des sept paroles que Jésus a prononcées sur la croix, les trois premières se rapportent aux personnes qui l'entourent : ses ennemis, son compagnon de supplice, sa mère et son ami ; elles sont comme son testament. Les trois suivantes : « *Mon Dieu, mon Dieu... ; j'ai soif ; tout est accompli*, » se rapportent à ses souffrances et à l'œuvre de salut qui se consume ; les deux premières, aux angoisses de son âme et de son corps ; la troisième, au fruit obtenu par ce complet sacrifice. Enfin la septième et dernière : « *Père, je remets...*, » est le cri de la parfaite confiance au sein de la suprême défaillance. Trois d'entre ces sept paroles, toutes trois paroles de grâce et de foi, sont rapportées par Luc et par lui exclusivement.

Versets 34 à 38. Prière de Jésus ; moqueries :

**23.34 Et Jésus disait : Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font<sup>b</sup>. Et ayant partagé ses vêtements, ils les tirèrent au sort.<sup>c</sup> 35 Et le**

<sup>a</sup>Les naturalistes anciens, Dioscoride, Galéus, attribuent une influence étourdissante à l'encens et à la myrrhe (*Langen*, p 302).

<sup>b</sup>B D It<sup>aliq</sup> Sah. omettent les mots ο δε Ιησους... jusqu'à ποιουσιν (et *Jésus disait...* jusqu'à : *ils font*).

<sup>c</sup>A X lisent κληρουσ au lieu de κληρον.

peuple se tenait là regardant ; et les chefs aussi<sup>a</sup> se moquaient avec eux<sup>b</sup>, disant : Il a sauvé les autres ; qu'il se sauve lui-même, si c'est lui qui est le Christ, l'élu de Dieu ! 36 Et les soldats se jouaient<sup>c</sup> aussi de lui, s'approchant et<sup>d</sup> lui présentant du vinaigre, 37 et lui disant : Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même. 38 Et il y avait aussi une inscription<sup>e</sup> au-dessus de lui<sup>f</sup> : Celui-ci est le roi des Juifs.

La prière de Jésus, racontée au v. 34, manque dans le *Vaticanus* et le *Cantabrigiensis* et dans quelques Mss. de l'*Itala*. Cette omission est probablement le résultat d'un accident. Car la Peschito et la plupart des documents de l'*Itala*, avec la grande majorité des Mjj., garantissent l'authenticité de cette parole, et le recours du brigand à la grâce de Jésus, quelques instants plus tard, ne peut guère s'expliquer que par l'impression qu'avait produite sur lui cette invocation filiale. On eût difficilement inventé les termes de cette prière. — Les personnes qui en sont les objets, ne peuvent être les soldats romains, qui ne font qu'exécuter aveuglément les ordres qu'ils ont reçus ; ce sont certainement les Juifs, qui, en rejetant et mettant à mort leur Messie, se frappent eux-mêmes du coup mortel (*Jean.2.19*). Il est donc littéralement vrai qu'en agissant ainsi, *ils ne savent ce qu'ils font*. Cette prière de Jésus a été exaucée par les quarante années de répit durant lesquelles Israël a pu entendre, avant de périr, la prédication apostolique. La colère de Dieu n'eût-elle pas pu se déchaîner justement sur lui à l'instant même ?

Le jet du sort sur les vêtements, qui fait du condamné une espèce de

<sup>a</sup> N D omettent και (*aussi*).

<sup>b</sup> T. R. lit ici σὺν αὐτοῖς (*avec eux*) avec A et 13 Mjj. Syr. ; ces mots sont omis par N B C 4 Mjj. It<sup>aliq</sup> Syr<sup>cur</sup>.

<sup>c</sup> N B L : ἐνεπαίζαν (*se jouèrent*) au lieu de ἐνεπαίζον (*se jouaient*).

<sup>d</sup> N A B et 2 Mjj. omettent και (*et*).

<sup>e</sup> T. R. lit ici avec A D et 13 Mjj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) γεγραμμενη (*écrite*), mot qu'omettent N B L.

<sup>f</sup> T. R. lit ici avec N A et 16 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. γραμμασιν ελληνικοις και ρωμαικοις (*en lettres grecques, romaines et hébraïques* ; mots qu'omettent B C L Syr<sup>cur</sup> Cop. ; probablement tirés de Jean.

jouet, appartient au même ordre de faits que les moqueries racontées v. 35 et suiv. Les vêtements des *cruciarum* appartenaient, d'après la loi romaine, aux exécuteurs. Chaque croix était sans doute gardée par un détachement de quatre soldats, un τετράδιον (Act.12.4). Il faut lire κλήρους, *les sorts*, au lieu du singulier qui est tiré des parallèles. On tira deux fois au sort, d'abord pour la répartition des quatre parts à peu près égales formées des vêtements de Jésus (manteau, bonnet, ceinture, sandales), puis pour sa robe ou tunique, qui était trop précieuse pour entrer dans l'un des quatre lots. — Le mot θεωρεῖν, *contempler*, n'indique point un sentiment malveillant ; cependant, si dans ce qui suit on lit le καί, *aussi*, après δέ et le σὺν αὐτοῖς, *avec eux*, après ἄρχοντες ; il faut bien admettre que le peuple aussi se moquait. Pour moi, je suis disposé à voir dans ces mots, que lit le T. R., des adjonctions destinées à mettre le récit de Luc d'accord avec ceux de Marc (v. 29) et de Matthieu (v. 39), quoique cet expédient ne fût pas nécessaire, puisque ces deux derniers récits n'attribuent point les moqueries à la foule entière, mais seulement aux passants. Weiss conserve le καί, *aussi*, en l'entendant ainsi : Non seulement les chefs regardaient, mais de plus ils se moquaient. Ce sens est recherché. Le terme : *l'Élu de Dieu*, désigne le Christ comme choisi à l'avance pour réaliser le plan divin à l'égard d'Israël et du monde entier ; comp. 9.35. — Les moqueries des soldats s'appliquent à la royauté Israélite en elle-même, plus encore qu'à Jésus personnellement (Jean.19.5,14-15). — On a souvent pensé que le vin que les soldats offrirent à Jésus, était celui qui était placé là pour leur propre usage (ὄξος, un vin ordinaire). Mais l'éponge et le bâton d'hysope qui se trouvaient aussi là (voir Matthieu, Marc et Jean), ne permettent pas de douter que l'on n'eût pensé à un moyen de soulagement pour les suppliciés. — Les soldats affectent de traiter Jésus en roi, comme s'ils lui présentaient la coupe du festin. Aussi cet hommage dérisoire est-il mis en rapport avec l'inscription placée au haut de la croix par les soldats romains, d'après l'ordre de Pilate (Jean.19.19-22), inscription ironique, mais bien moins destinée à ridiculiser Jésus que le peuple juif et ses chefs. C'est cette relation d'idées qu'exprime

le : *il y avait aussi*, du v. 38. Par cette inscription mortifiante pour les Juifs, Pilate se vengeait de l'avalissante contrainte qu'ils lui faisaient, subir en le forçant à exécuter un homme qu'il avait déclaré innocent. La mention des trois langues est une interpolation tirée de Jean.

3° Versets 39-46. Le temps passé sur la croix.

**23.39 Et l'un des malfaiteurs crucifiés l'insultait disant : N'es-tu pas<sup>a</sup> le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous [avec toi]. 40 Et l'autre le reprenant lui dit<sup>b</sup> : Tu ne crains donc pas Dieu, toi non plus, toi qui subis le même jugement [que lui] ? 41 Et nous le subissons justement, car nous recevons le salaire de ce que nous avons fait ; mais celui-ci n'a rien fait de mauvais. 42 Et il dit à Jésus<sup>c</sup> : Souviens-toi de moi<sup>d</sup> quand tu viendras dans ton règne<sup>e</sup>. 43 Et il<sup>f</sup> lui dit : En vérité je te dis qu'aujourd'hui<sup>g</sup> tu seras avec moi dans le paradis.**

Matthieu et Marc attribuent les moqueries aux *deux* brigands. Les partisans de l'harmonie à tout prix entre nos récits pensent qu'ils commencèrent tous deux par blasphémer et que plus tard l'un des deux rentra en lui-même. Dans ce cas, il faut reconnaître que Matthieu et Marc ont ignoré ce changement de sentiment. Autrement, pourquoi ne l'auraient-ils pas signalé ? Ce qui me semble le plus naturel, c'est d'admettre qu'ils groupent les moqueurs par catégories et qu'ils ignorent le fait spécial rapporté par Luc. — Comment ce brigand avait-il été touché, convaincu ? Sans doute il avait tout d'abord été frappé du contraste entre la sainteté qui rayonnait en

<sup>a</sup>ℵ B C L It<sup>aliq</sup> Cop. Syr<sup>cur</sup> lisent : ουχι συ ει (n'es-tu pas ?) ; T. R. avec A et 15 Mjj. Syr : ει συ ει (si tu es),

<sup>b</sup>ℵ B C et 2 Mjj. lisent επιτιμων αυτω εφη, (le reprenant lui dit) ; T. R. avec A et 15 Mjj. It. : επιτιμα αυτω (le reprenait disant).

<sup>c</sup>T. R. avec A et 15 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) lit τω Ιησου (à Jésus) ; ℵ B C L lisent Ιησου (Jésus !).

<sup>d</sup>T. R. lit avec A 13 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. Κυριε (Seigneur), mot qu'omettent ℵ B C D L M.

<sup>e</sup>B L It<sup>aliq</sup> lisent εις την βασιλειαν σου au lieu de εν τη βασιλεια σου.

<sup>f</sup>T. R. avec A C 15 Mjj. It<sup>pler</sup> Syr. ajoute ο Ιησους (Jésus).

<sup>g</sup>L Syr. ajoutent οτι avant σημερον ; Syr<sup>cur</sup> le place après (Je te dis aujourd'hui que tu seras avec moi...)

Jésus et ses propres méfaits (v. 40 et 41). Puis la douceur avec laquelle Jésus se laissait conduire au supplice et surtout sa prière pour ses bourreaux avaient saisi sa conscience et son cœur. Le titre de *Père*, que Jésus donnait à Dieu au moment même où il était livré à un traitement si cruel, lui avait révélé en lui un être qui vivait dans une relation intime avec Jéhova, et fait pressentir sa divine grandeur. La foi au titre de Roi des Juifs, inscrit sur sa croix, résultait naturellement de telles impressions. — La forme interrogative chez les alex. : *N'es-tu pas le Christ ?* a quelque chose de plus amer que les moqueries précédentes et doit être préférée à la leçon ordinaire. Les mots : *Et toi non plus, tu ne crains donc point Dieu...*, opposent cet homme, qui doit trembler devant la justice divine devant laquelle il va paraître, à la foule non condamnée à la mort, qui les entoure et à laquelle il est permis de se conduire de la sorte. — La supplication qu'il adresse à Jésus (v. 42) lui est inspirée par la foi à une miséricorde dont le pressentiment s'est éveillé en lui à l'ouïe de la prière de Jésus pour ses bourreaux. Le témoignage des anciennes versions en faveur de la leçon byz. : « Il dit à *Jésus* : Souviens-toi, *Seigneur*, » me paraît d'un trop grand poids pour que l'on puisse préférer ici la leçon alex. : « Il dit : *Jésus*, souviens-toi... ! » La transformation du datif τῷ Ἰησοῦ en allocution directe était aisée ; elle a entraîné naturellement la suppression du mot Κύριε, *Seigneur* ! — La prière du malfaiteur : *Souviens-toi de moi*, s'explique par cette communauté de supplice qui lui semble établir entre eux un lien désormais indissoluble. Comment ce Jésus, qui a prié tout à l'heure pour ses bourreaux, pourrait-il oublier tout à fait son pauvre compagnon de douleurs ? — Il faut se garder de traduire avec plusieurs : « Quand tu seras *entré* dans ton règne... » ou « dans ton royaume, » ou bien, avec *Oltramare* : « Quand *tu seras* dans ton règne, » comme si le brigand pensait à un règne céleste dans lequel Jésus va entrer au moment de sa mort. Il dit : ὅταν ἔλθῃς, *quand lu viendras* ; il pense à un retour glorieux de Jésus sur la terre en sa qualité de Roi-Messie (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου), ou *pour y établir son royaume*, selon la leçon du *Vaticanus* (εἰς τὴν βασιλείᾳ σου). Cet homme pouvait avoir entendu parler



du retour glorieux de Jésus dont le Seigneur avait tant de fois parlé aux siens, ou avoir été conduit lui-même à le pressentir par le contraste entre cette mort de malfaiteur et sa dignité de Messie dont il ne doutait point. Le Messie devait, conformément à l'idée reçue, d'après [Esaïe.26.19](#) et [Daniel.12.2](#), ressusciter les Israélites jugés dignes de prendre part avec les patriarches à la fête messianique (comp. [14.14](#); [20.35](#)). Car il apporterait avec lui « la clé de la résurrection des morts » (*Sanhédr.*, 113<sup>a</sup> ).

Verset 43. La réponse du Seigneur dépasse de beaucoup l'exaucement de cette prière, mais elle le renferme. Par le *σήμερον*, *aujourd'hui*, mis en tête, Jésus oppose fortement la proximité du bonheur qu'il lui promet à l'éloignement de celui auquel pensait son interlocuteur. « *Aujourd'hui même, avant que ce soleil qui nous éclaire ait disparu.* » Il est tout, à fait oiseux de rapporter ce mot *aujourd'hui* au verbe : *Je te dis*. Le terme de *paradis* paraît provenir d'un mot persan qui signifie *parc*. Il est employé sous la forme *pardès* ([Eccl.2.5](#); [Cant.4.13](#)) pour désigner un jardin royal. Sous la forme *παράδεισος*, il correspond dans les LXX au mot *גן*, *jardin*, [Gen.2.8](#); [3.1](#). Comme l'Eden terrestre était désormais perdu pour l'homme, ce terme de *paradis* a été appliqué à la portion de l'Hadès où sont recueillis les fidèles et, dans quelques écrits du N. T. ([2Cor.12.4](#); [Apoc.2.7](#)), au séjour du Seigneur glorifié et de ses fidèles, au troisième ciel. C'est du paradis, comme partie de l'Hadès, qu'il s'agit ici. Comp. les remarques sur ce sujet, ⇒. Le *μετ' ἐμοῦ*, *avec moi*, implique par conséquent la descente de Jésus lui-même dans l'Hadès (*Meyer*). Il a été homme comme nous, en cela comme *en tout*, *κατὰ πάντα* ([Hébr.2.17](#)).

Versets 44 et 45. Signes extraordinaires :

**23.44 C'était<sup>a</sup> déjà<sup>b</sup> environ la sixième heure; et des ténèbres se répandirent sur le pays entier jusqu'à la neuvième heure, 45 le soleil per-**

<sup>a</sup>N B C D L lisent *καὶ ἦν* au lieu de *ἦν δε*.

<sup>b</sup>B C L ajoutent *ἤδη* (*déjà*) qu'omet T. R. avec tous les autres.

**dant sa lumière<sup>a</sup> ; et le voile du temple se déchira par le milieu.**

Il y a évidemment dans ces phénomènes quelque chose d'extraordinaire, soit qu'on attribue leur caractère exceptionnel à une cause surnaturelle, ou qu'on n'y voie qu'une coïncidence providentielle. On ne peut méconnaître une relation profonde, d'un côté, entre l'homme et la nature, de l'autre, entre l'humanité et Christ. Car l'homme est l'âme du monde, comme le Christ est celle de l'humanité. — Les mots ἐφ' ὅλην τὴν γῆν, *sur la terre entière*, se rapportent à la Terre-Sainte, comme 21.23, et peut-être aussi aux contrées environnantes. La cause de cette diminution de lumière ne peut avoir été une éclipse ; car c'était l'époque de la pleine lune. Mais, comme il arrive fréquemment, ce phénomène était peut-être en relation avec celui du tremblement de terre. Ou bien il pouvait provenir aussi d'une cause atmosphérique ou cosmique.

Néander rappelle (*Leben Jesu*, p. 640) que Phlégon, auteur d'une chronique sous l'empereur Adrien, racontait que la 4<sup>e</sup> année de la 202<sup>e</sup> olympiade (785 U. C.) avait eu lieu une éclipse (?) de soleil plus grande que toutes les éclipses antérieures, et que la nuit était survenue en la 6<sup>e</sup> heure du jour, au point qu'on voyait les étoiles briller au ciel. Cette date est bien rapprochée de l'année probable de la mort de Jésus (783). Mais ce devait être au mois de novembre. M. Liais, naturaliste connu, raconte que le 11 avril 1860, dans la province de Fernambouc, au milieu d'un ciel parfaitement pur, le soleil s'obscurcit subitement vers midi, à tel point que pendant quelques secondes on put le regarder. Le disque solaire paraissait entouré d'une couronne aux couleurs de l'arc-en-ciel, et tout près de lui, on vit briller une étoile qui ne pouvait être que Vénus. Le phénomène dura quelques minutes. M. Liais l'attribue à des nuages cosmiques flottant dans l'espace en dehors de notre atmosphère. Un phénomène semblable doit s'être produit, dans les années 1106, 1208, 1547 et 1706 (*Revue germanique*, 1860).

<sup>a</sup> N B L lisent τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (le soleil s'affaiblissant ou manquant), au lieu de καὶ ἐσκοτισθῆ ὁ ἡλῖος (et le soleil s'obscurcit) que lit T. R. avec A 16 Mj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>).

A cette diminution de la lumière extérieure correspondait l'obscurcissement moral dont souffrait le cœur de Jésus : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Ce moment, auquel fait allusion saint Paul (Gal.3.13 : « Il a été fait malédiction pour nous »), était précisément celui où l'on immolait dans le temple l'agneau pascal. — Lors même que dans ce passage les versions parlent en faveur de la leçon byzantine, la tautologie des termes σκότος et ἐσκοτίσθη la rend suspecte et nous fait préférer la leçon alex. ; littéralement : « le soleil venant à manquer. » Luc omet le tremblement de terre. On peut conclure de là qu'il n'a pas eu Marc sous les yeux, comme le pense Weiss. — Le déchirement du voile, mentionné par les trois synoptiques, doit probablement être mis en rapport avec cette commotion physique. S'agit-il du voile qui était à l'entrée du Lieu saint ou de celui qui couvrait le Lieu très saint ? Comme le second seul avait un sens typique et portait, à proprement parler, le nom de καταπέτασμα<sup>a</sup>, il est plus naturel de penser à celui-ci. L'idée que l'on trouve ordinairement dans ce fait symbolique, est celle-ci : Le chemin du trône de la grâce est désormais ouvert à tous. Mais Dieu n'a-t-il pas plutôt voulu montrer par là que dès ce moment le temple n'était plus sa demeure ? Comme le grand-prêtre déchirait sa robe en face d'un grand scandale, ainsi Dieu déchire le voile qui couvre le Lieu très saint où il se communiquait jadis. C'est dire qu'il n'y a plus de Lieu très saint ; et, s'il n'y a plus de Lieu très saint, il n'y a plus de Lieu saint, par conséquent plus de parvis, plus d'autel, plus de sacrifices valables. Le temple est profané, aboli par Dieu même. L'efficacité du sacrifice a désormais passé à un autre sang, à un autre autel, à un autre sacerdoce. C'est là ce que Jésus avait annoncé aux Juifs sous cette forme : Tuez-moi, et vous aurez par là détruit le temple ! — La tradition juive et chrétienne a conservé le souvenir d'événements analogues à celui-ci, qui doivent être arrivés à cette époque. Dans l'évangile judéo-chrétien cité par Jérôme (*in Matth.* 28.51), il était raconté qu'au moment du tremble-

<sup>a</sup>Philon appelle l'autre κάλυμμα (Néander, *Leben Jesu*, p. 640).

ment de terre une grosse poutre, située au-dessus de la porte du temple, se partagea. Le Talmud dit que, quarante ans avant la ruine de Jérusalem, les portes du temple s'ouvrirent spontanément. Jochanan Ben-Zacchai les censura et dit : Temple, pourquoi t'ouvres-tu de toi-même ? Je vois par là que la fin est proche ; car il est écrit (Zach.11.1) : « Liban, ouvre tes portes, et que le feu consume tes cèdres<sup>a</sup>. » — A l'époque de l'éclipse ci-dessus mentionnée, un grand tremblement de terre détruisit, en Bithynie, une partie de la ville de Nicée<sup>b</sup>. cette catastrophe peut avoir été ressentie jusqu'en Palestine. — Ces phénomènes, qui sont placés par Luc avant le moment de la mort, le sont par Matthieu et Marc immédiatement après, ce qui ne s'explique que par la différence de leurs sources.

Verset 46. La mort :

**23.46 Et parlant d'une voix forte, Jésus dit : Père, je remets<sup>c</sup> mon esprit entre tes mains ; et ayant dit cela<sup>d</sup>, il expira.**

Ici se placent les deux paroles mentionnées par Jean : *J'ai soif*, et : *Tout est accompli*. On pourrait retrouver dans les mots : *Et parlant à voix forte*, l'équivalent du : *Tout est accompli*, qui, selon Jean, a précédé immédiatement le dernier soupir. Mais il est plus probable que, dans la pensée de Luc, le φωνήσας n'a pas d'autre contenu que le εἶπε, *il dit*, et que les deux verbes se rapportent à la parole dernière : « Père, je remets... » Cette parole exprime le fait que Jean raconte en ces termes : *Il remit son esprit*. — La dernière parole est une citation de Ps.31.6. Le futur παραθήσομαι, *je remettrai*, dans la leçon reçue, est tiré des LXX. Ce futur était naturel dans la bouche de David, qui était encore éloigné de la mort ; il exprimait la manière dont il espérait pouvoir mourir un jour. Le présent seul convient à la position actuelle de Jésus. Au moment où il va perdre la conscience de

<sup>a</sup>Bah. Toma, 39, 2.

<sup>b</sup>Voir *Leben Jesu* de Néander, p. 640.

<sup>c</sup>T. R. avec E et 7 Mjj. lit παραθήσομαι (*je remettrai*) ; ⋈ A B C et 7 Mjj. It. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) : παρατιθεμαι (*je remets*).

<sup>d</sup>⋈ B C D et 4 Mjj. lisent τούτο, au lieu de ταύτα que lit T. R. avec A et 11 Mjj.

lui-même et où il sent la possession de son esprit lui échapper, il le confie à son Père comme un dépôt. Car le gouvernement divin s'étend aussi à l'Hadès (*Weiss*). L'expression *Père* montre que son âme a recouvré maintenant sa sérénité. Naguère il était aux prises avec la souveraineté et la sainteté divines (*Mon Dieu, mon Dieu!*). Maintenant l'obscurité s'est dissipée; il a retrouvé sa lumière, la face de son Père. C'est le premier effet de l'accomplissement de la rédemption, le prélude glorieux de la résurrection.

*Keim* n'accepte comme historique aucune des sept paroles que Jésus doit avoir prononcées sur la croix. La prière pour ses bourreaux n'a de sens ni par rapport aux soldats païens qui n'étaient que d'aveugles instruments, ni par rapport aux Juifs auxquels il venait d'annoncer le jugement divin. D'ailleurs le silence convenait bien mieux à Jésus qu'un héroïsme forcé et surhumain. Le trait du brigand se heurte à l'impossibilité que cet homme ait eu connaissance de l'innocence et du futur retour de Jésus, et que Jésus lui ait promis le paradis qui est entre les mains du Père. La parole adressée à Jean et à Marie n'est pas historique; car ces deux personnages n'ont point été au pied de la croix (synoptiques), et Jean n'a jamais possédé de maison où recevoir Marie. La prière : *Mon Dieu, mon Dieu...*, n'est qu'une importation du Ps. 23 dans le récit de la Passion; Jésus était trop original pour emprunter l'expression de ses sentiments à l'A. T. C'est ce qui ne permet pas non plus d'admettre l'authenticité de la dernière parole : *Père, je remets...*, empruntée au Ps. 31. Le : *Tout est accompli*, dans Jean, n'est que l'expression sommaire de la dogmatique déjà mise par l'auteur dans la bouche de Jésus, dans ses derniers discours : « J'ai achevé l'œuvre... » La vérité historique se réduit donc à deux cris de Jésus, l'un de douleur, que Jean a traduit dans la parole : *J'ai soif*, et un cri suprême, celui de la mort. Et c'est ainsi que par des difficultés prétendues, dont un enfant trouvera en quelques instants de réflexion la solution, on efface de l'histoire évan-

gélique ce qu'elle renferme de plus saint et de plus sublime. La menace de Jésus et son intercession sont-elles donc choses contradictoires ? C'est juste le contraire. La pensée de Jésus perdrait-elle son originalité pour s'envelopper dans une expression de David souffrant ? La prière du brigand s'explique très naturellement, comme nous l'avons vu, etc. Ce serait faire trop d'honneur à l'Eglise primitive que de lui attribuer l'invention de pareilles paroles. Si l'homme eût inventé, il ne l'eût pas fait d'une manière si sobre, si concise, si simple. Encore une fois, que l'on compare les apocryphes !

### III.

#### Les faits qui suivirent le supplice.

(23.47-56)

Ces faits sont : l'effet produit sur les témoins de la mort (v. 47 à 49) ; l'inhumation de Jésus (v. 50 à 53) ; les préparatifs des femmes (v. 54 à 56).

Versets 47 à 49. L'effet produit sur les témoins :

**23.47 Le centurion<sup>a</sup>, ayant vu ce qui venait d'arriver, glorifia<sup>b</sup> Dieu, disant : Vraiment cet homme était juste. 48 Et toutes les foules qui étaient venues pour assister à ce spectacle, voyant<sup>c</sup> ce qui était arrivé, s'en retournaient en se frappant<sup>d</sup> la poitrine. 49 Et tous ceux qui l'avaient connu,**

<sup>a</sup> N B Π lisent εκατονταρχης au lieu d'εκατονταρχος.

<sup>b</sup> N B D L R lit εδοξαζεν (*glorifiait*), au lieu d'εδοξασε (*glorifia*) que lit T. R. avec A C et 13 Mjj. It<sup>aliq</sup> Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) Sah.

<sup>c</sup> N B C D et 3 Mjj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) lisent θεωρησαντες (*ayant vu*), au lieu de θεωρουντες (*voyant*), que lit T. R. avec P et 13 Mjj. It<sup>pler</sup> A omet les mots : θεωρ. τα γενομενα.

<sup>d</sup> N A B C et 3 Mjj. omettent εαυτων devant τα στηθη.

**ainsi que les femmes qui l'avaient accompagné<sup>a</sup> de Galilée, se tenaient à distance<sup>b</sup>, regardant ces choses.**

Ces versets décrivent les effets immédiats de la mort du Seigneur, d'abord sur le capitaine romain (v. 47), puis sur le peuple (v. 48), enfin sur les adhérents de Jésus (v. 49). — Marc dit du centurion : *Ayant vu*. Ces mots se rapportent chez lui, comme il le dit lui-même, au dernier cri de Jésus et au fait de sa mort. Chez Matthieu et Luc, cette même expression se rapporte à tous les événements qui venaient de se passer. — Luc rend la parole de ce païen sous la forme la plus simple : *Cet homme était juste, c'est-à-dire* : Ce n'était pas un malfaiteur, comme on l'a prétendu. Comment Meyer peut-il dire que cette forme est le produit de la réflexion postérieure ? C'est l'expression du sentiment immédiat. Mais cet hommage en impliquait un autre ; car, Jésus s'étant donné pour le Fils de Dieu, s'il était un homme juste, il devait être plus que cela. C'est ce qu'exprime l'exclamation du centurion chez Matthieu et Marc. Deux fois, sur la croix, Jésus avait appelé Dieu *son Père* ; le centurion pouvait donc bien s'exprimer ainsi : « C'était un juste ; c'était réellement le Fils de Dieu. » — L'imparfait ἐδοξαζεν des alex. est moins naturel que l'aoriste du T. R., des byz., des anciennes versions et même de la Syriacque de Cureton. — Comme l'exclamation du centurion prélude à la conversion du monde païen, ainsi la consternation qui s'empare des Juifs, témoins de cette scène (v. 48), prélude à la pénitence et à la conversion finale de ce peuple (comp. Zach.12.10-14). Le terme de θεωρία, *ce spectacle*, fait allusion au sentiment de curiosité qui avait attiré cette foule.

Verset 49. Parmi les personnes connues de Jésus dont parle ce verset, devaient se trouver quelques-uns des apôtres. Cela ressort, nous paraît-il, du mot πάντες, *tous*. Μακρόθεν, *de loin* (surtout avec le ἀπό des alex.), trahit le sentiment de crainte qui les dominait. Jean et Marie s'étaient avancés au commencement plus près de la croix (Jean.19.26-27). — Luc n'indique

---

<sup>a</sup>T. R. avec A D et 12 Mjj. It. lit συνακολουθησασαι (*ayant accompagné*) ; ἄ B C et 3 Mjj. : συνακολουθουσαι (*accompagnant*).

<sup>b</sup>ἄ D B L lisent απο devant μακροθεν.

que plus tard quelques-unes des femmes présentes ; Matthieu et Marc désignent ici Marie-Madelaine, dont parle aussi Jean ; Marie, mère de Jacques et de José, probablement la même que Jean appelle « Marie, femme de Clopas, » et qui était la tante de Jésus ; enfin la mère des fils de Zébédée, que Marc appelle Salomé, et sur laquelle Jean garde le silence, comme il le fait quand il s'agit des membres de sa famille. — Les synoptiques ne parlent pas de la mère de Jésus. Il faut probablement prendre à la lettre cette expression : « *Dès cette heure-là ce disciple la prit chez lui* » (Jean.19.27). Le cœur de Marie s'était brisé à l'ouïe de la parole pleine de tendresse que lui avait adressée Jésus, et elle s'était retirée à l'heure même, de sorte qu'elle n'était plus présente à la fin du supplice, quand les amis de Jésus et les autres femmes se rapprochèrent. — Εἰστήκεισαν, *ils se tenaient là*, est opposé à ὑπέστρεφον, *ils s'en retournaient* (v. 48). Tandis que le peuple quittait la croix, les amis s'en rapprochaient, pour se grouper peu à peu autour du corps de Jésus. Les mots : *regardant ces choses*, se rapportent à la fois aux circonstances de la mort de Jésus et au départ de ce peuple consterné. Ce petit trait, tiré de l'impression immédiate des témoins, trahit une source très rapprochée du fait, et, joint aux autres détails originaux de ce tableau, conduit à une tout autre supposition que celle de Weiss : « récit travaillé très librement d'après Marc.15.33-47. »

Versets 50 à 53. Inhumation de Jésus :

**23.50 Et voici, un homme nommé Joseph, qui était membre du conseil,<sup>a</sup> homme excellent<sup>b</sup> et juste, 51 qui n'avait point consenti<sup>c</sup> à la décision et à la conduite des autres, d'Armathée, ville juive, qui attendait lui aussi<sup>d</sup> le règne de Dieu, 52 s'approchant de Pilate, demanda le corps de Jésus,**

<sup>a</sup> N C L X ajoutent και devant le second ανηρ.

<sup>b</sup> B omet και (et) devant δικαιος.

<sup>c</sup> N C et 4 Mjj. lisent συνατατιθειμενος, au lieu de συνατατεθειμενος, que lit T. R. avec les autres.

<sup>d</sup> N B C D L lit ος προσεδεχετο ; Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) : και προσεδεχετο ; Γ et Mnn : ος και προσεδεχ. ; K et 5 Mjj. : ος και αυτος προσεδεχ. ; Mnn. Vg. : ος προσεδεχ και αυτος ; T. R. avec A E et 7 Mjj. : ος και προσεδεχ. και αυτος.



**53 et, l'<sup>a</sup> ayant ôté, il l'enveloppa d'un linceul et le<sup>b</sup> mit dans un sépulcre taillé dans le roc, où personne n'avait encore<sup>c</sup> été déposé.**

D'après Jean, les autorités juives demandèrent à Pilate de faire enlever les corps avant le commencement du jour suivant, qui était un sabbat extraordinaire. Car, lors même que Jésus et ses compagnons de supplice n'étaient point encore morts, ils pouvaient mourir avant la fin du jour qui allait commencer, et qui se trouverait souillé par là, et cela d'autant plus que, comme c'était un sabbat, on eût dû laisser là les corps (Deut.21.22). — Le *crurifragium*, ordonné par Pilate, avait pour but, non de donner immédiatement la mort aux condamnés, mais de la rendre inévitable et prochaine. Cela suffisait pour qu'on pût les détacher de la croix. Ainsi s'explique l'étonnement de Pilate, lorsque Joseph d'Arimathée vient lui apprendre que Jésus était déjà mort et lui demander le corps (Marc.15.44). — Les amis cachés du Seigneur se montrent, au moment de son opprobre le plus profond. Déjà s'accomplit le mot de Paul (2Cor.5.14) : « *L'amour de Christ nous presse.* » Chaque évangéliste caractérise Joseph à sa manière. Luc dit : un sénateur *bon et juste* ; c'est le καλὸς καὶ γαθός, l'idéal grec ; Marc : un sénateur *vénérable*, l'idéal romain ; Matthieu : un *riche* personnage ; n'est-ce pas l'idéal juif ? Luc fait encore ressortir le fait que Joseph n'avait pas consenti à la sentence (βουλή), ni aux odieuses pratiques (πράξει) par lesquelles le consentement de Pilate à la condamnation de Jésus avait été obtenu. Ἀριμαθαῖα est la forme grecque du nom de la ville de *Ramathaïm* (1Sam.1.1), lieu de naissance de Samuel, située dans la montagne d'Ephraïm, par conséquent en dehors des limites naturelles de la Judée. Mais depuis l'époque dont parle 1Macc.10.38 ; 11.34, elle avait été attribuée à cette province ; de là l'expression : *ville des Juifs*. Quant à Joseph, il demeurait depuis un certain temps à Jérusalem, puisqu'il y possédait un sépulcre. — La leçon

---

<sup>a</sup> N B C D L omettent αὐτο.

<sup>b</sup> N B C D lisent αὐτον, au lieu d'αὐτο.

<sup>c</sup> A B L lisent οὐδεις οὐπω (D : οὐπω οὐδεις), au lieu de οὐδεπω οὐδεις que lit T. R. avec E et 8 Mjj., ou de οὐδεις οὐδεπω que lisent N C et 5 Mjj.

alex. καὶ προεδέχετο a beau être la plus courte, elle ne saurait être la vraie, quoi qu'en dise *Weiss*. Car elle ne peut rendre compte des adjonctions diverses qui se trouvent dans tous les autres textes. Il est plus probable que dans ce cas les textes variés sont provenus de la leçon la plus longue par voie de retranchement, par conséquent de la leçon reçue ὅς καὶ προσεδέχετο καὶ αὐτός, qui a été diversement abrégée, à cause du pléonasma qu'elle semblait présenter. Les copistes n'ont pas compris l'intention de ce καί, *aussi*, et de ce καὶ αὐτός, *lui aussi*. Par le premier *aussi*, Luc ajoute la qualité de croyant à celles qu'il avait déjà attribuées à Joseph ; et par le *lui aussi*, il le distingue des amis de Jésus qui s'étaient déjà déclarés. Lui aussi était l'un des siens, quoique en apparence il fût encore dans les rangs de ses adversaires.

Marc ([Marc.15.46](#)) raconte que le linceul, dont le corps fut enveloppé, fut acheté en ce moment même par Joseph. Comment expliquer un tel achat, si ce jour-là était sabbatique, si c'était le 15 nisan ? *Langen* répond qu'[Ex.12.46](#) établissait, quant à la préparation des aliments, une différence entre le 15 nisan et le sabbat proprement dit, et que cette différence avait pu s'étendre à d'autres circonstances de la vie, aux achats, par exemple ; que d'ailleurs on pouvait acheter sans payer le jour même. Mais il n'y a aucune raison d'admettre une extension de l'autorisation Ex. ch. 12 au-delà des termes mêmes du texte.

D'après les synoptiques, ce qui détermina l'emploi de ce sépulcre, fut la circonstance qu'il appartenait à Joseph. D'après Jean, ce fut sa proximité du lieu du supplice, jointe à l'approche du sabbat. Mais ces deux causes se contredisent si peu, que l'une est au contraire étroitement liée à l'autre. Car l'approche du sabbat n'a pu exercer une influence sur le choix de cette grotte funéraire, qu'à la condition qu'elle appartînt à l'un des amis de Jésus. — Les synoptiques ne parlent pas de la participation de Nicodème à l'inhumation du Seigneur. Ce détail, omis par la tradition, a été rétabli par Jean.

Versets 54 à 56. Les derniers moments du jour :

**23.54 Et ce jour était la préparation<sup>a</sup>, et le sabbat allait commencer. 55 Et les femmes aussi<sup>b</sup> qui étaient venues avec lui de Galilée, ayant suivi, regardèrent le sépulcre et comment son corps y était déposé. 56 Et étant revenues, elles préparèrent les aromates et la myrrhe, et durant le sabbat elles se reposèrent selon le commandement.**

Dans la leçon au nominatif παρασκευή, *préparation*, ce terme doit probablement être pris dans le sens de *vendredi*, jour de préparation du sabbat ; comp. la Syriaque de Cureton qui traduit dans le sens de *feria sexta*. Avec la leçon alex., παρασκευῆς, ce mot pourrait avoir le même sens ; mais il peut aussi indiquer uniquement la *qualité* du jour ainsi désigné et s'appliquer par conséquent à la veille d'un jour de fête, quelconque, exigeant une préparation. Cette question du sens de παρασκευή est plus importante qu'il ne semble. En effet, si Jésus a été crucifié le jour même de la fête, 15 nisan, παρασκευή ne peut plus désigner que le *vendredi*, comme préparation ordinaire du samedi, du sabbat hebdomadaire. Mais comment admettre, demanderons-nous avec *Caspari* (p. 172), que le *grand jour de la fête*, jour sabbatique lui-même, soit désigné, ainsi que tout vendredi ordinaire, comme préparation du sabbat hebdomadaire ? Remarquons que le terme explicatif de *avant-sabbat*, qu'ajoute Marc, peut désigner, outre la veille du samedi, celle d'un jour sabbatique quelconque, et que dans le cas actuel les deux sens se réunissaient, puisque, selon notre opinion, le lendemain de la mort de Jésus était à la fois un samedi et le premier grand jour de la fête. Que si l'on persiste à soutenir que le jour de la mort de Jésus, ici nommé παρασκευή, était le 15 nisan lui-même, jour de la fête, mais veille du sabbat, on s'embarrasse dans une contradiction insoluble. Car comment se hâterait-on d'ensevelir le corps *parce que le sabbat allait commencer*, si le jour même où l'on se trouvait, était sabbatique ? Weiss re-

<sup>a</sup>T. R. avec A et 14 Mjj. lit παρασκευη ; Ἔ B C L It. : παρασκευης.

<sup>b</sup>T. R. avec quelques Mnn. lit δε και ; Ἔ A et 13 Mjj. omettent και ; B L P X : δε αι.

connaît cette contradiction (*Marcusevang.*, p. 505), et il répond simplement « que Marc ne s'en est pas aperçu. » Mais il faut reconnaître que la même contradiction inconsciente existe aussi chez Matthieu ; car [Matt.27.62](#), il dit : « Le lendemain [de la mort de Jésus] qui est *après la préparation*. » Est-il possible que l'évangéliste ait voulu dire par là : le lendemain, jour qui est après le vendredi ? Cela aurait-il du sens ? Appeler le lendemain de la mort de Jésus le jour qui est après le vendredi ! Rien de plus naturel au contraire que cette expression, si παρασκευή signifie la préparation *de la Pâque*. Matthieu désigne le grand jour de la fête, le 15, « comme le lendemain du jour de la préparation, » parce que ce dernier, le 14, est devenu à ses yeux le plus important par le fait qu'il a été le jour de la mort de Jésus. C'est dire indirectement ce que raconte Jean : que Jésus est mort le jour de la préparation de la Pâque, le 14 et non le 15. Au reste, dit simplement Weiss (dans *Meyer-Weiss*, [Marc.15.42](#)), « la tradition primitive était conforme au récit de Jean sur le jour de la mort de Jésus. » très bien ! Mais après de tels aveux, il ne serait que juste de réviser l'opinion courante sur le vrai sens du récit synoptique à l'égard du jour de la mort de Jésus (voir l'appendice). — Le terme ἐπέφωσκε, *commençait à luire*, est tiré ou de ce que le jour civil commençait le soir chez les Juifs, ou de ce que c'était le moment où apparaissaient les étoiles (*Keil*) ou bien aussi celui où l'on allumait les lumières.

Verset 55. Ces femmes suivirent (κατακολουθήσασαι) ceux qui transportaient le corps de Jésus dans le sépulcre et observèrent le lieu dans l'intention de revenir, après le sabbat, achever l'embaumement qui avait été fait précipitamment. Le καί devant γυναικες est sans doute une corruption du αί (alex.).

Verset 56. Les *aromates* sont des herbes odoriférantes. Le mot μύρα désigne des *huiles* parfumées. — Nous demandons de nouveau ce que signifierait ce repos que les femmes s'imposent durant le sabbat qui va commencer, si le jour où l'on venait de travailler de la sorte avait été le grand

jour sabbatique du 15. — Marc dit, un peu différemment ([Marc.16.1](#)), qu'elles firent leurs préparatifs *lorsque le sabbat fut passé*, c'est-à-dire seulement le lendemain au soir. Probablement elles n'avaient fait le soir de la mort de Jésus que commencer les préparatifs, et elles les achevèrent, le lendemain au soir. — On a demandé comment, si Jésus avait prédit sa résurrection, les femmes pouvaient se préparer à embaumer son corps. Mais nous l'avons vu par l'exemple du brigand converti : on s'attendait bien à une réapparition glorieuse de Jésus après sa mort, mais non à la revivification de son cadavre déposé dans la tombe. — La pieuse et humble fidélité de ces femmes israélites à l'égard de la loi ressort fortement dans ces mots de Luc : *Puis elles se reposèrent selon le commandement de la loi*. On peut dire que ce sabbat était le dernier de l'ancienne alliance, qui prenait fin avec la mort du Christ. Il fut scrupuleusement respecté par tous ceux qui, sans le savoir, allaient inaugurer la nouvelle.

### **Le jour de la mort de Jésus.**

Nous venons de nous convaincre que, d'après les synoptiques aussi bien que d'après Jean, le jour de la mort de Jésus a été, non le premier et grand jour de la fête pascale, le 15 nisan, mais la veille de ce jour, le 14, appelé *préparation* de la Pâque. Cette année-là, ce jour tombait sur un vendredi, de sorte que le lendemain devait être doublement férié, 1<sup>o</sup> comme sabbat hebdomadaire, 2<sup>o</sup> comme premier jour de la semaine pascale. Et c'est ce que fait ressortir Jean dans ces mots ([Jean.19.31](#)) : « Car c'était un grand jour que celui de ce sabbat-là. » De là il résulte que le dernier repas de Jésus, où il a institué la Cène, n'a point eu lieu dans la soirée du 14 au 18, où le peuple célébrait le repas pascal, mais le soir précédent, celui du 13 au 14. C'est à ce résultat que conduisent tous les passages examinés :

22.7-9,10-13,66 ; 23.26,53-54,55-56 ; Matth.26.5,18 ; 27,62 ; Marc.14.2 ; 15.42,46 ; de telle sorte que, sur le fond même de la question, nos quatre récits évangéliques ne présentent nullement un désaccord réel. Le fait se passa comme suit : Le 13, vers le soir, Jésus envoya ses deux disciples les plus dignes de sa confiance préparer le repas pascal ; dans l'opinion de tous les autres, c'était en vue du lendemain soir seulement, où devait se célébrer la fête nationale. Mais Jésus savait qu'à ce moment l'heure serait passée pour lui de célébrer cette Pâque, et il donna ses instructions en conséquence aux deux disciples qu'il envoyait. Ce même soir, quelques heures après leur départ, il les suivit à Jérusalem et vint s'asseoir à la table dressée par eux et par le maître de la maison. Il y eut là pour les apôtres restés avec lui une surprise à laquelle répond probablement cette parole de [Luc22.15](#) : « *J'ai ardemment désiré de manger cette Pâque avec vous avant que je souffre.* » Ce dut être surtout une surprise pour Judas, qui avait résolu de le livrer ce soir même.

Ce résultat exégétique s'accorde avec la tradition juive. Dans *Bab. Sanhedr.* 43, 1, il est dit expressément (*Caspari*, p. 150) : « Jésus a été pendu *la veille de la Pâque*. Un crieur public avait annoncé pendant 70 jours qu'un homme devait être lapidé pour avoir fasciné Israël et l'avoir entraîné au schisme ; que celui qui aurait quelque chose à dire pour sa justification, devait se présenter et témoigner pour lui ; mais il ne s'était trouvé personne pour le justifier. Alors ils l'ont crucifié *le soir* [la veille] *de la Pâque* (בערב פסח). » Cette dernière expression ne peut désigner que le soir qui précède la Pâque, comme *érev hasschabbath*, *soir du sabbat*, ne désigne jamais que le vendredi soir. — Cette manière de voir paraît avoir été celle qui a régné le plus anciennement dans l'Église, comme nous le voyons par Clément d'Alexandrie, qui vivait dans un temps où la tradition primitive n'était pas encore effacée, et qui professe sans hésiter cette explication. — Elle est conforme encore au symbolisme qui caractérise les œuvres de Dieu. Jésus meurt le 14 après-midi ; c'était le moment où l'agneau pascal était immolé dans le temple. Il repose dans le tombeau le 18 nisan ; c'était

un double sabbat, comme samedi et comme premier jour de la fête : le jour de repos, qui devait séparer la première création de la seconde. Jésus ressuscite le lendemain, 16 nisan ; c'était le jour où l'on offrait dans le temple le gâteau fait avec la première gerbe recueillie dans l'année, le jour des *prémices*. N'est-ce point à ce symbolisme que pense saint Paul quand il dit (1Cor.15.23) : « Chacun ressuscite en son propre rang ; Christ, *les prémices* ; ensuite ceux qui sont à lui, à son avènement ? » Observons ici que si Paul eût envisagé la nuit où Jésus institua la sainte Cène comme celle où tout Israël célébrait la Pâque, il ne l'aurait pas désignée simplement comme celle où *le Seigneur fut trahi* (1Cor.11.23).

La seule question qui, après cela, puisse encore paraître douteuse, est celle de savoir si les rédacteurs de nos trois narrations synoptiques se sont clairement rendu compte de ce vrai cours des choses. Ils nous ont conservé fidèlement les faits et les paroles qui nous aident à le constater ; mais n'y a-t-il eu aucune confusion dans leur esprit ? Ce dernier repas, où Christ avait institué la Cène, en se rattachant aux rites du repas pascal, ne s'était-il pas identifié dans la tradition avec le repas pascal national de cette année-là ? Et cette confusion n'a-t-elle pas exercé une certaine influence sur l'exposé des synoptiques, en particulier sur le commencement du récit (Luc.22.7 et parall.) ? De là serait résultée l'apparence d'une contradiction, non avec Jean seulement, mais avec eux-mêmes. En réalité, voici à quoi se réduit cette difficulté. Les synoptiques ont raconté sans se préoccuper de la différence entre ce dernier repas de Jésus et le repas pascal israélite ; Jean, qui a vu la confusion qui régnait sur ce point, a fait ressortir expressément la *distinction* entre l'un et l'autre repas. — Nous avons la satisfaction de nous rencontrer sur cette question avec *Krümmel*, dans le *Literaturblatt* de Darmstadt (février 1868), avec *Baggesen* (*Der Apostel Johannes, sein Leben und seine Schriften*, 1869), et pour l'essentiel avec *Caspari* et *Beyschlag* (*Leben Jesu*,) 1885, t. I, p. 372) dont nous citons le passage suivant : « L'opinion s'impose ici qu'une confusion a eu lieu, dont nos synoptiques n'ont pas eu

conscience. Ils savaient que Jésus avait été crucifié à la fête de Pâques, sans avoir sur le jour une donnée précise. Ils savaient aussi que le soir avant sa mort il avait encore mangé la pâque avec les siens et institué la sainte Cène en combinant certains éléments du repas pascal... Mais la circonstance que, prévoyant sa mort, il avait avancé d'un jour le repas pascal, ou, si l'on préfère, qu'il avait célébré un repas d'adieu sous la forme du repas pascal, cette circonstance n'avait pas été conservée par la tradition orale, peu préoccupée des données chronologiques. » — *Weiss (Leben Jesu, t. II, p. 489-498)* suppose plutôt qu'en raison de la quantité des agneaux à égorger, l'immolation commençait déjà le 13 dans l'après-midi, d'où il résultait qu'un certain nombre de familles célébraient le repas pascal le soir du 13 au 14. Jésus se serait, dans la prévision de sa mort imminente, rattaché à cet usage. Mais l'histoire ne fournit pas la moindre trace d'une pareille déviation volontaire du statut légal. — La chose s'est bien, selon nous, passée, comme le dit *Weiss*, mais en vertu de la souveraineté de Jésus sur la loi elle-même, là où les circonstances exigeaient impérieusement le sacrifice de la lettre. Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, avait déclaré Jésus ; du sabbat, la plus sacrée des institutions légales. Il l'était donc aussi de la Pâque. Et, n'ayant dans ce cas le choix qu'entre ne pas la célébrer du tout ou la célébrer un jour à l'avance, il a, de son plein droit de fondateur de l'alliance nouvelle, préféré la seconde alternative : car ce repas devait être à la fois l'abolition de la Pâque ancienne et la fondation de la nouvelle.

Sur la relation de cette question du jour de la mort de Jésus avec la dispute pascale du II<sup>e</sup> siècle (entre 160-190), voir mon *Commentaire sur l'évangile de Jean*, t. III, p. 619-625.

Il reste à tirer de cette détermination du jour du mois où Jésus est mort une conclusion sur l'année de cet événement. Nous avons constaté que cette année-là le 14 nisan, préparation de la Pâque et jour de la crucifixion, tombait sur un vendredi, et le jour de la Pâque, 15 nisan, sur un samedi. Or il résulte des calculs de *Wurm (Bengel's Archiv., 1816, II)* et de *Oudemann*,



professeur d'astronomie à Utrecht *Revue de théol.*, 1863, p. 221), dont les résultats ne diffèrent que de quelques minutes, que dans les années 28 à 36 de notre ère, sur l'une desquelles seules peut être tombée la mort de Jésus, le jour de la Pâque, 15 nisan, ne fut un samedi qu'en 30 et 34 (783 et 787 U. C.)<sup>a</sup>. Si donc Jésus est né (t. I, p. 26) à la fin de 749 ou au commencement de 750 U. C, 3 ou 4 ans avant notre ère ; s'il a été baptisé dans le cours de sa 30<sup>e</sup> année ([Luc.3.23](#)) ; si son ministère a duré environ deux ans et demi (Jean) ; si enfin sa mort a eu lieu, comme l'attestent tous les évangélistes, à la fête de Pâques, cette Pâque a dû être celle de l'an 30 de notre ère (783 U. C). Le résultat du calcul astronomique confirme donc les données évangéliques, spécialement celles de Jean. Et nous pouvons fixer la date de la mort de Christ au vendredi 14 nisan (7 avril) de l'an 30<sup>b</sup>.

---

<sup>a</sup>On cite parfois le calcul de *Wurm* dans un sens opposé. Mais il ne faut pas oublier qu'il date les jours, comme nous, depuis minuit, au lieu de les faire commencer, comme les Juifs, au coucher du soleil. Cette circonstance exerce dans ce cas une influence décisive (*Caspari*, p. 16).

<sup>b</sup>*Caspari* place, comme nous, le baptême de Jésus en 28 et sa mort en 30 ; *Beyschlag*, le baptême en 27 et la mort en 29 ; *Keim*, le commencement du ministère, au printemps 34 ; la mort de Jean-Baptiste, en automne 34 ; la mort de Jésus, Pâques 38 ; *Hitzig*, la mort de Jésus en 36.

# SEPTIÈME PARTIE :

## La résurrection et l'ascension

### Ch. 24

C'est dans cette partie du récit évangélique que les quatre narrations divergent le plus. Comme des amis, qui pendant un certain temps ont cheminé ensemble, se dispersent au terme du voyage pour prendre chacun la voie qui le conduit à son foyer, ainsi, dans cette dernière partie, le but propre de chaque évangéliste qui, comme nous l'avons vu, avait imprimé à chaque narration une empreinte particulière, exerce sur les quatre récits une influence plus marquée encore qu'auparavant. Luc, qui veut décrire dans son ouvrage la *croissance graduée* de l'œuvre chrétienne, de Nazareth à Jérusalem et de Jérusalem à Rome, prépare, dans ces dernières narrations de l'évangile, le tableau de la prédication apostolique et de la fondation de l'Eglise, qu'il va retracer dans les Actes. Matthieu, qui s'est proposé de donner la preuve de la *dignité messianique* de Jésus et de montrer en lui le fondateur du royaume de Dieu, couronne cette démonstration par le récit de l'apparition de Jésus où il fit connaître à l'Eglise son élévation à la souveraineté universelle et installa les apôtres dans leur mission de conquérants du monde. Jean, qui raconte l'histoire du *développement de la foi* chez les fondateurs de l'Évangile, parallèlement à celui de l'incrédulité en Israël, clôt son récit par l'apparition dans laquelle la profession de Thomas

consomma dans le cercle apostolique le triomphe de la foi sur l'incrédulité. La fin de l'œuvre de Marc a beau être tronquée, on y retrouve encore le trait caractéristique de toute sa narration : Jésus, l'actif et puissant *évangéliste* qui du haut du ciel coopère avec ses apôtres à la prédication du salut.

Chaque évangéliste sait donc où il tend et ce qu'il veut, et c'est là la raison pour laquelle les récits divergent davantage en arrivant au terme. Entre les quatre récits, les deux plus divergents sont celui de Matthieu, qui met tout l'accent sur la grande apparition *galiléenne*, et celui de Luc, qui ne raconte que les apparitions en *Judée*. Les deux autres sont comme les termes moyens entre ces extrêmes. La narration de Marc dans cette partie (depuis 16,9) semble combiner celle des deux autres. Jean les unit en racontant, comme Luc, les apparitions à Jérusalem, mais en mentionnant aussi, comme Matthieu, une apparition remarquable en Galilée. En effet, si le ch. 21 n'a pas été rédigé de la main de Jean, il provient dans tous les cas d'une tradition émanant de cet apôtre. Le fait d'apparitions ayant eu lieu et en Judée et en Galilée est aussi confirmé indirectement par Paul, comme nous le verrons. Le récit de Luc comprend :

1. La visite des femmes et de Pierre au tombeau (v. 1 à 12).
2. L'apparition aux deux disciples qui se rendent à Emmaüs (v. 13 à 32).
3. L'apparition aux apôtres le soir du jour de la résurrection (v. 33 à 43).
4. Les dernières instructions de Jésus (v. 44 à 49).
5. L'ascension (v. 50 à 53).

## 1. La visite des femmes et de Pierre au sépulcre. (24.1-12)

Versets 1 à 3. La venue des femmes :

**24.1 Le premier jour de la semaine, de très grand matin<sup>a</sup>, elles vinrent au tombeau<sup>b</sup> portant les aromates qu'elles avaient préparés<sup>c</sup>, 2 et elles trouvèrent la pierre roulée de devant le sépulcre ; 3 et étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus<sup>d</sup>.**

Si les femmes jouent le premier rôle dans le récit de la résurrection, c'est qu'un devoir particulier les appelle au tombeau. — Ces femmes étaient, d'après [Matthieu.28.1](#) Marie-Madelaine et l'autre Marie (la tante de Jésus) ; d'après [Marc.16.1](#), ces deux mêmes, et de plus Salomé, mère de Jacques et Jean ; d'après Luc (v. 10), les deux premières, et de plus Jeanne, la femme de Chuza, intendant d'Hérode (8.3). Jean ne désigne par son nom que Marie-Madelaine. Mais, outre qu'il est peu probable qu'elle fût venue seule au sépulcre à cette heure matinale, elle fait elle-même allusion à la présence d'autres personnes quand elle dit : « *Nous ne savons où on l'a mis.* » Si Jean la nomme spécialement, c'est qu'il a en vue le récit de l'apparition qu'il va raconter dans tous ses détails et que la tradition avait ou omise (Luc) ou généralisée en l'appliquant à toutes les femmes (Matthieu). Comme la première, cette apparition à Marie-Madelaine avait une importance particulière. — Quant au moment de l'arrivée, Luc dit : *au premier point du jour*. Le βαθέως des alex., est adverbe. L'expression de Matthieu ὄψε σαββάτων pourrait en soi signifier : le soir du sabbat, ce qui placerait la résurrection au samedi soir. Mais les locutions citées par *Bleek*, ὄψε μυστηρίων, *peractis*

<sup>a</sup>T. R. avec E et 5 Mjj. lit βαθεος ; N A B C et 10 Mjj. : βαθεως.

<sup>b</sup>N C et 3 Mjj. lisent μνημειον au lieu de μνημα.

<sup>c</sup>T. R. avec A D et 13 Mjj. Syr. lisent ici και τινες συν αυταις (*et quelques-unes avec elles*) ; mots omis par N B C L It. Vg.

<sup>d</sup>D It. omettent του Κυριου Ιησου (*du Seigneur Jésus*).

*mysteriis*, ὁψὲ τῶν Τρωϊκῶν après la guerre de Troie, etc., prouvent que le sens peut être aussi : le sabbat étant passé ; et l'explication suivante τῆ ἐπιφωσκούῃ εἰς ne permet pas de douter que Matthieu ne veuille désigner le moment de l'aube matinale. Marc dit : « le soleil étant levé, » ce qui désigne un moment un peu plus avancé. C'est une différence qui prouve l'indépendance des récits et qui peut s'expliquer par le fait que les différents groupes sont arrivés successivement, d'autant plus que leur but pouvait n'être pas le même. D'après Matthieu, elles venaient simplement pour visiter le sépulcre ; selon les deux autres, pour embaumer le corps. — Les mots du T. R. : *et quelques-unes avec elles*, sont sans doute une interpolation destinée à faciliter la conciliation du récit de Luc avec ceux des deux autres où d'autres femmes sont nommées.

Le fait même de la résurrection n'est raconté par aucun évangéliste, nul n'y ayant assisté. Le *ressuscité* seul a été vu. C'est de lui que témoignent les évangélistes. Matthieu est celui qui remonte le plus haut. D'après son récit, il y eut un tremblement de terre dû à l'action d'un ange (γάργ), qui ébranla la pierre et la fit rouler ; puis l'ange s'assit dessus et les gardes s'enfuirent. Sans doute ce récit a une teinte poétique qui se fait remarquer jusque dans le style (le parallélisme, v. 3). Mais un *fait* quelconque de ce genre doit avoir eu lieu ; car comment !c sépulcre se serait-il trouvé ouvert à l'arrivée des femmes ? C'est à ce moment que commencent les autres récits. Chez Jean, Marie-Madelaine arrive avec les autres femmes et, en voyant de loin la pierre roulée, croit à un enlèvement du corps et court avertir Pierre et Jean. Les autres femmes, dont elle dit elle-même : *Nous ne savons...*, restent au tombeau et, se rapprochant, sont témoins de l'apparition de l'ange, puis reviennent chez elles. Après leur départ seulement Marie-Madelaine revient avec Pierre et Jean ([Jean.21,1-9](#)), et, après que ceux-ci sont repartis, voit les deux anges, puis le Seigneur lui-même. Si Matthieu décrit une apparition de Jésus accordée à ses compagnes retournées avant elle à la ville, les paroles des deux d'Emmaüs, v. 22-23, et le récit de [Marc.16.7-8](#) montrent



forme humaine ; Jean, de deux anges qui apparaissent à Marie ; Matthieu et Marc ne mentionnent qu'un ange apparu aux femmes. La mention de deux hommes chez Luc provient peut-être du fait de l'apparition des deux anges à Marie-Madelaine (Jean). — Les ἄνδρες ἁμαρτωλοί, *hommes pécheurs* (v. 7), désignent en langage juif les païens, tandis que le terme de *livrer* rappelle le péché des Juifs.

Versets 8 à 12. Le départ des femmes et l'arrivée de Pierre :

**24.8 Et elles se souvinrent de ses paroles. 9 Et s'en étant retournées du tombeau, elles annoncèrent toutes ces choses aux onze et aux autres. 10 C'étaient Marie-Madelaine et Jeanne et Marie<sup>a</sup>, [mère] de Jacques, et les autres avec elles, qui<sup>b</sup> disaient cela aux apôtres. 11 Et ces paroles leur parurent un conte, et ils n'y ajoutaient pas foi. 12<sup>c</sup> Mais Pierre, se levant, courut au sépulcre, et s'étant penché, [il ne vit que<sup>d</sup> les linges pliés et] il s'en retourna<sup>e</sup> chez lui, se demandant avec étonnement ce qui était arrivé.**

Sur l'apparition de Jésus aux femmes qui eut lieu, d'après Matthieu, durant ce retour, voir plus haut. — Le mot de Luc : *elles annoncèrent...*, contredit littéralement le récit de Marc (v. 8) : « Elles ne dirent rien à personne ; car elles craignaient. » Mais ces deux données se rapportent à deux moments différents ; celle de Luc, qui se retrouve, v. 22-23, dans la bouche des deux disciples d'Emmaüs, se confond, comme le montre la fin du verset, avec la nouvelle apportée un peu plus tard par Marie-Madelaine, qui engagea Pierre et Jean à se rendre au sépulcre. Il est bien clair qu'une fois la première émotion de surprise passée et après que les apôtres, puis Marie-Madelaine furent revenus du sépulcre, les femmes sortirent de leur

<sup>a</sup>ℵ A B et 11 Mjj. lisent η après Μάρια qu'omet T. R. avec E et 4 Mjj.

<sup>b</sup>T. R avec K et 5 Mjj. lit αἱ (*qui*) devant ἐλεγον (*divisaient*) ; omis par ℵ A B et 10 Mjj.

<sup>c</sup>3

<sup>d</sup>D It<sup>aliq</sup> Syr<sup>br</sup> et probablement Eusèbe omettent ce verset. Le T. R. repose sur ℵ A B I L X Γ Δ Λ Π et 9 Mjj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) Vg. et les autres versions. — Mais ℵ B omettent κειμενα ; ℵ A K Π omettent μονα ; A lit απηλθον, au lieu d'απηλθεν.  
<sup>e</sup>

silence et ne craignirent plus de raconter ce qui leur était arrivé. C'est ce que Marc racontait sans doute dans la suite authentique de son récit, qui nous manque.

Verset 10. Le αὶ, *qui*, du T. R. et des byz. postérieurs (depuis E, qui est du VIII<sup>e</sup> siècle) a beau manquer dans tous les Mjj. antérieurs ; il n'en est pas moins la vraie leçon. Sans ce αὶ, il faudrait traduire : « C'étaient Marie-Madelaine, Jeanne... [sous-entendu : qui rapportaient cela] ; et les autres le disaient avec elles... » Mais à quoi bon partager ainsi les femmes en deux groupes ? Je pense que les copistes ont commencé par prendre le ἦσαν dans le sens de : « C'étaient... » Après cela, on a fait du αὶ λοιπαί le sujet de ἔλεγον, et le pronom αὶ, a dû être supprimé.

Verset 12. L'omission de ce verset dans le *Cantabrigiensis* et dans quelques documents de la traduction latine et d'une traduction syriaque postérieure, a paru à *Tischendorf* un fait si grave, qu'il l'a retranché tout entier dans sa 8<sup>e</sup> édition. On peut en effet supposer que c'est là une interpolation d'après [Jean.20.1-10](#). Cependant il serait bien étonnant qu'après un récit comme celui des femmes (Luc, v. 9 et 10), les apôtres fussent restés tranquillement, chez eux et qu'aucun ne se fût levé pour courir au tombeau voir ce qui en était. Puis, si l'on avait ajouté le v. 12 d'après Jean, pourquoi n'aurait-on parlé que de Pierre ? Et aurait-on appliqué à ce disciple le terme de παρακύψας, qui chez Jean s'applique exclusivement à Jean lui-même et oppose expressément son attitude hésitante à la conduite décidée de Pierre ? Enfin l'on n'aurait pas substitué à l'expression de πιστεύειν, *croire*, le terme beaucoup plus faible de θαυμάζειν, *s'étonner*. Il faudrait de fortes raisons internes pour accorder au seul Mj. D., ordinairement très arbitraire et négligent, la préférence sur tous les autres Mjj. réunis. Or dans ce cas, comme nous venons de le voir, les critères internes lui sont plutôt défavorables. Je ne puis donc m'empêcher de croire qu'il y a un fond authentique dans ce verset, mais tout en reconnaissant qu'il doit avoir été paraphrasé d'après le texte de Jean. Il faut peut-être le lire ainsi : Ο δε Πετρος αναστας εδρα-



μεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας ἀπηλθε πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός. — Παρακύπτειν, se baisser pour sonder du regard (1Pierre.1.12; μόνα, *seuls*, sans le corps).

## 2. L'apparition sur le chemin d'Emmaüs. (24.13-32)

Ce beau récit ne nous a été conservé que par Luc. C'est le pendant de celui de l'apparition à Marie-Madelaine dans l'évangile de Jean. Le court récit de Marc.16.12-13 n'est qu'un extrait de celui-ci. *Strauss* lui-même, tout en cherchant à ramener ce fait à des proportions purement naturelles, n'a pu s'empêcher d'y reconnaître un fond réellement historique.

Versets 13 et 14. Les deux voyageurs :

**24.13 Et voici deux d'entre eux étaient en route en ce jour même pour un bourg distant de Jérusalem de soixante<sup>a</sup> stades, dont le nom est Emmaüs. 14 Et ils conversaient l'un avec l'autre de toutes ces choses qui étaient arrivées.**

Le καὶ ἰδοὺ οὐ, *et voici*, annonce quelque chose d'inattendu. — Des deux voyageurs l'un portait le nom de *Cléopas* (v. 18). Ce nom paraît être, non, comme Κλωπας (Jean.19.25), une reproduction du nom hébreu פִּלְפִּי, mais une abréviation du nom grec *Cléopatros*. S'il en est ainsi, ce nom fait présumer que celui qui le portait était un prosélyte d'origine grecque. Quant à son compagnon, *Théophylacte* et d'autres pensent que c'était Luc lui-même, soit parce qu'il n'est point nommé, soit en raison du caractère si particulièrement dramatique du récit (comp. surtout v. 32). Luc.1.2 ne prouve rien contre cette manière de voir. Car dans ce passage l'auteur se distingue

---

<sup>a</sup>Ν Ι Κ Ν Π lisent εκατον εἰρηκοντα (*cent-soixante*), au lieu d'εἰρηκοντα (*soixante*).

lui-même non des *témoins* absolument parlant, mais de ceux qui ont été *témoins dès le commencement* ; et ce contact d'un moment, avec Jésus ne lui eût pas donné le droit de se ranger parmi eux. Mais le coloris araméen du récit n'est-il pas contraire à cette supposition ? — Le nom *Emmaüs* signifie probablement « bains chauds. » C'était celui de nombreuses localités. Il n'est pas possible qu'il désigne ici, comme l'admettaient *Eusèbe* et *Jérôme*, *Ammaüs* (plus tard Nicopolis), aujourd'hui *Amwâs*, qui est situé à 180 stades (sept lieues) à l'ouest de Jérusalem du côté de Jaffa. Comment les deux pèlerins seraient-ils revenus le même jour à Jérusalem ? Cette distance d'ailleurs est plus que double de celle qu'indique Luc, à moins qu'on n'admette la variante du *Sinaiticus*. *Sepp, Caspari* (p. 207) et d'autres identifient Emmaüs avec *Kolonieh*, hameau situé également à l'ouest de Jérusalem, sur le chemin de Jaffa, mais à 45 stades seulement (un peu moins de deux lieues) de cette ville. C'est là, rapporte *Josèphe* (*Bell. Jud.*, VII, 6, 6), que Tite assigna à huit cents vétérans de son armée le terrain nécessaire pour fonder une colonie. De là ce nom de *Kolonieh* qui fut substitué à celui d'Emmaüs. D'après le Talmud (*Succa*, IV, 5) c'était là (à « Maûza, » avec l'article : Hamaûza) que l'on allait cueillir les rameaux verts pour la fête des Tabernacles, et ailleurs il est dit que « Maûza est *Kolonieh*. » Cependant, comme la distance est passablement moindre que les 60 stades (2 lieues et demie) indiqués par Luc, il est probable qu'il faut chercher notre Emmaüs un peu plus loin au nord-ouest, soit avec *Konder* (*Palest. Explor. Fund*, oct. 1876) dans le hameau de *Kubeibeh*, au nord-ouest de *Kolonieh*, que les croisés envisageaient déjà comme le vrai Emmaüs de Luc, soit, avec *Edersheim* (II, p. 639), dans celui de *Hamoza* ou *Beit-Mizza*, qui est situé dans le charmant vallon *Wady Buwaï*, à moitié chemin entre *Kolonieh* et *Kubeibeh*. Le nom de *Hamoza* se rapproche de celui d'Emmaüs et l'on comprend ainsi l'identification établie par *Josèphe* et le Talmud entre Emmaüs et *Kolonieh*. Car la colonie militaire pouvait, aisément s'être étendue jusqu'à *Hamoza* qui n'est qu'à une dizaine de stades de *Kolonieh*. — Où s'en allaient ces deux pèlerins ? Peut-être s'en retournaient-ils, après le

grand jour de la fête, dans la demeure de l'un d'eux.

Versets 15 à 17. L'arrivée de Jésus :

**24.15 Et il arriva que, comme ils conversaient et discutaient ensemble, Jésus lui-même<sup>a</sup>, s'étant approché, marchait avec eux; 16 mais leurs yeux étaient retenus, de sorte qu'ils ne le reconnaissaient point. 17 Et il leur dit : Quels sont ces discours que vous échangez entre vous en marchant? et vous avez l'air tout tristes<sup>b</sup>.**

Il y avait entre eux non seulement entretien, mais discussion ; celle-ci ne pouvait porter que sur le sens et la valeur des promesses de Jésus ; comp. v. 21. — Le καὶ αὐτός est un pur hébraïsme, que des variantes sans autorité ont effacé. — *S'étant approché*, probablement en les rejoignant par derrière (*Meyer*). — Le passif de κρατεῖν est souvent employé pour désigner l'empêchement apporté à l'action des organes corporels ; rien n'oblige donc d'attribuer ici l'empêchement à une action surnaturelle. Il s'explique, d'un côté, par le changement que la résurrection avait produit dans toute la personne de Jésus (ἐν ἑτέρῳ μορφῇ, *Marc.16.12*) et, de l'autre, par le manque de foi des disciples, qui faisait qu'ils ne s'attendaient point à la réapparition de leur Maître ; comp. *Jean.20.15* : « croyant que c'était le jardinier. » Le τοῦ μή ne suppose pas nécessairement une intention personnelle ; c'est le *impediri quin*.

Verset 17. Jésus, en bon pédagogue, interroge avant d'instruire. Pour être bien écouté, il faut avoir fait ou laissé parler. — Il m'est impossible de donner la préférence à la leçon des anciens Mjj., alex. et byz. : « Et ils s'arrêtèrent l'air tout tristes. » Quand s'arrête-t-on tout triste ? Quand, étant fort pressé, on est empêché d'avancer. Il n'y a ici rien de semblable. Il faut lire avec les byz. postérieurs : « et [en raison de ces choses dont vous discutez]

<sup>a</sup>B lit αὐτοῦς en omettant καὶ ; D omet αὐτός ; Syr<sup>cur</sup> It<sup>aliq</sup> omettent καὶ αὐτός.

<sup>b</sup>T. R. avec N et 15 Mjj. It. Vg. Syr<sup>cur</sup> lit καὶ σκυθρωποὶ (*et vous êtes tout tristes*) ; N A (?) B lisent καὶ ἐσταθήσαν σκυθρωποὶ (*et ils s'arrêtèrent tout tristes*). — D lit σκυθρωποὶ (*tristes*) seul.

vous êtes tout tristes. » C'est un second fait que Jésus signale, encore d'un ton à demi interrogatif, comme conséquence naturelle de celui sur lequel portait sa première question. Cette forme essentiellement hébraïque n'a pas été comprise par les copistes.

Versets 18 à 20. Le récit des deux disciples :

**24.18 Et l'un<sup>a</sup> d'eux, qui s'appelait<sup>b</sup> Cléopas, lui dit : Es-tu le seul qui habite<sup>c</sup> Jérusalem et qui ne sache pas les choses qui s'y sont passées ces jours-ci ? 19 Et il leur dit : Lesquelles ? Et ils lui dirent : Ce qui concerne Jésus le Nazaréen, qui était un prophète puissant en œuvre et en parole devant Dieu et tout le peuple ; 20 comment nos grands sacrificateurs et nos chefs l'ont livré à la peine de mort et crucifié.**

Jésus les a amenés par sa question à ouvrir leur cœur ; il continue à interroger. — La réponse porte d'abord sur le passé. Nous retrouvons ici la construction paratactique propre à l'hébreu : « Es-tu le seul qui habite... et qui ne connaît pas... ? » Le mot *μόνος*, *seul*, porte sur les deux verbes étroitement liés : « le seul qui, *tout en habitant...*, ne connaît pas... » Παροικεῖν : habiter comme étranger, en passage. Ils le prennent pour un pèlerin venu pour assister à la fête.

Versets 21 à 24. La fin du récit des disciples :

**24.21 Et nous espérions<sup>d</sup> qu'il était celui qui doit délivrer Israël ; mais avec tout cela<sup>e</sup>, voici<sup>f</sup> le troisième jour qui s'écoule depuis que ces choses se sont passées. 22 Cependant quelques femmes d'entre nous nous ont fort étonnés ; s'étant rendues de bonne heure au sépulcre, 23 et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont revenues disant qu'elles avaient**

<sup>a</sup> B et 6 Mjj. : εις (*un*) au lieu de ο εις (*l'un*).

<sup>b</sup> B et 3 Mjj. : ονοματι, au lieu de ω ονομα.

<sup>c</sup> T. R. avec A seul lit εν devant Ιερουσαλημ.

<sup>d</sup> P et 3 Mjj. : ελπιζομεν (*nous espérons*), au lieu d'ηλπιζομεν (*nous espérons*).

<sup>e</sup> B D L lisent και après αλλα γε, mot qu'omet T. R. avec tous les autres.

<sup>f</sup> B L Syr<sup>cur</sup> omettent σημερον (*aujourd'hui*) que lit T. R. après αγει avec A et 14 Mjj. It.

même vu une apparition d'anges qui disent qu'il est vivant. **24** Et quelques-uns de ceux qui sont avec nous s'en sont allés au tombeau ; et ils ont trouvé les choses comme<sup>a</sup> les femmes leur avaient dit ; mais lui, ils ne l'ont point vu.

Σὺν πᾶσι τούτοις, *avec tout cela*, c'est-à-dire malgré les qualités extraordinaires de cet homme décrites v. 19 et les espérances qu'elles avaient fait naître en nous. — Ἄγει peut se prendre dans le sens impersonnel, comme le *agit diem* (pour *agitur dies*) des latins. Mais on peut lui donner aussi pour sujet Jésus, dans le sens où l'on dit : ἄγει δεκατὸν ἔτος, il est dans sa dixième année. — Cependant, à côté de ces causes de découragement, il reste encore (ἀλλὰ καί) quelques motifs d'espérance.

Verset 23. Λέγουσαι. . . οἱ λέγουσιν : Oüï-dire sur ouï-dire ! On sent qu'ils ajoutent peu de foi à tous ces bruits ; comp. v. 11 et v. 24. Le τινές, *quelques-uns*, montre que dans leur pensée Pierre n'était pas seul, quoiqu'il ait été seul nommé dans le récit, v. 12. En effet, nous savons que Jean était avec lui (Jean.20.3). C'est ici un exemple, entre tant d'autres, des pièges que tend, sans le vouloir, à la critique, le mode de narration simple et naïf des écrivains sacrés : ils disent en chaque occasion uniquement ce que réclame le contexte, omettant tout ce qui va au-delà, puis suppléant eux-mêmes plus tard, lorsque cela est amené par un autre contexte, les circonstances omises d'abord ; comp. Jean.3.22 et Jean.4.2. Les derniers mots : « *Lui, ils ne l'ont pas vu*, » prouvent que ces deux disciples avaient quitté Jérusalem avant que le bruit de l'apparition de Jésus à Marie-Madelaine fût parvenu jusqu'à eux.

Versets 25 à 27. L'enseignement :

**24.25** Et il leur dit : O hommes inintelligents et lents de cœur à croire en toutes les choses qu'ont dites les prophètes ! **26** Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et puis qu'il entrât dans sa gloire ? **27** Et commençant de-

<sup>a</sup>B D It. Syr<sup>cur</sup> omettent *v.ai* (*aussi*) après καθώς.

**puis Moïse et depuis tous les prophètes, il leur expliquait dans<sup>a</sup> toutes<sup>b</sup> les Ecritures ce qui le regardait.**

Le καὶ αὐτός, *et lui*, signifie que son tour de parler est maintenant venu. Ils ont vidé leur cœur ; c'est à lui de remplir ce vide. Et d'abord il leur adresse un reproche (v. 25). Ἀνοητοί, *insensés*, se rapporte à l'intelligence ; βραδεῖς, *lents*, au cœur. S'ils eussent embrassé avec plus de foi les promesses de Jésus et la puissance du Dieu vivant, le fait d'une résurrection n'eût pas été si éloigné de leur pensée (Marc.12.21). — Après cela vient l'instruction (v. 26 et 27). Le v. 26 est le mot central du récit. — Le commentaire du ἔδει, *il fallait*, fut sans doute plutôt exégétique que dogmatique ; ce fut le développement des textes prophétiques (v. 27). *Souffrir et entrer* signifie ici : n'entrer qu'après avoir souffert. La résurrection est envisagée par Jésus comme l'entrée dans son état d'élévation, mais non encore comme son élévation complète. — Jésus avait devant lui un beau champ, depuis le protévangile jusqu'à Malachie ch. 4. En étudiant pour lui-même les Ecritures, il s'y était retrouvé partout (Jean.5.39-40). Combien y en a-t-il, parmi les interprètes actuels de l'A. T., dont l'exégèse n'est pas un long démenti donné à celle que Jésus offrit, d'après ce verset, à ses deux interlocuteurs ? Le second ἀπό (v. 27) fait entendre que la démonstration recommençait à nouveau avec chaque prophète. Jésus envisage Moïse comme la base du prophétisme ; et en effet le prophétisme n'est tout entier qu'un rappel à la loi.

Versets 28 à 31. La reconnaissance :

**24.28 Et ils arrivèrent près du bourg où ils allaient, et il faisait<sup>c</sup> comme s'il allait plus loin ; 29 mais ils le contraignirent disant : Demeure avec nous, parce que le soir approche, et le jour est déjà<sup>d</sup> sur son déclin.**

<sup>a</sup> N L lisent τὴν ἐν (*ce qui était dans*), au lieu de ἐν (*dans*).

<sup>b</sup> N D omettent πᾶσαις (*toutes*).

<sup>c</sup> T. R. avec P et 13 Mjj. προσεποιεῖτο (*il faisait comme si...*) ; N A B D L : προσεποιήσατο (*il fit comme si*).

<sup>d</sup> N B L It<sup>pl</sup>er lisent ici ἤδη (*déjà*) qu'omet T. R. avec tous les autres.

**Et il entra pour rester avec eux. 30 Et il arriva que, comme il était à table avec eux, ayant pris du pain il le bénit, et l'ayant rompu il le leur donnait. 31 Et leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent ; et il disparut de devant eux.**

L'imparfait προσεποιεῖτο, proprement : « il s'attribuait de . . . , » convient mieux peut-être que l'aoriste des alex. et anciens byz. Ce n'était pas là une feinte ; c'était une épreuve à laquelle il soumettait ses compagnons. Il aurait réellement continué et les aurait quittés sans s'être révélé à eux s'ils n'avaient exercé sur lui une espèce de contrainte pour le retenir. Il leur serait arrivé comme lorsque quelqu'un se contente d'une première bénédiction et néglige de réclamer la plénitude qui devait suivre ; comp. 2Rois.13.14-19. — La maison où ils entrèrent ensemble était-elle la demeure de l'un d'eux ?

Verset 30. Le verbe ἀνακλιθῆναι, *se mettre à table*, s'applique au repas ordinaire ; ni ce terme, ni les détails suivants ne font naître l'idée d'une sainte Cène. Agissant comme père de famille, Jésus prend le pain et rend grâces. La position de supériorité que lui avait donnée l'enseignement précédent, l'autorisait à prendre ici le rôle de père de famille. — L'expression διηνοίχθησαν, *furent ouverts*, est opposée au *étaient retenus* du v. 16. Elle indique une action divine qui détruisit l'effet des causes indiquées dans l'explication de ce verset. Assurément l'influence exercée sur leur cœur par l'entretien précédent et par l'action de grâces de Jésus, et la manière en laquelle il rompit et distribua le pain, préparèrent chez eux ce réveil du sens interne. *Schleiermacher* a expliqué les mots ἄφαντος ἐγένετο, dans ce sens : « Il s'éloigna sans être aperçu. » Mais l'évangéliste attribue évidemment à cette subite disparition un caractère surnaturel. Le corps ressuscité de Jésus n'était plus soumis aux mêmes conditions d'existence que durant sa vie précédente ; il obéissait plus librement à la volonté de l'esprit. Il faut se rappeler que, à proprement parler, Jésus *n'était déjà plus avec eux* (v. 44), et que le prodige consistait plutôt dans l'apparition que dans la disparition.

Versets 32 à 35. Conclusion historique :

**24.32 Et ils se dirent l'un à l'autre : Notre cœur ne brûlait-il pas au-dedans de nous<sup>a</sup> quand il nous parlait en chemin et<sup>b</sup> qu'il nous dévoilait les Ecritures ? 33 Et s'étant levés à l'heure même, ils retournèrent à Jérusalem et trouvèrent rassemblés les onze et ceux qui étaient avec eux 34 disant : Le Seigneur est véritablement<sup>c</sup> ressuscité, et il a été vu de Simon. 35 Et ils racontèrent ce qui était arrivé sur le chemin et comment il avait été reconnu d'eux en rompant le pain.**

La remarque d'un caractère si intime du v. 32 ne peut provenir que du récit, de l'un des deux interlocuteurs, soit que cet interlocuteur soit l'auteur du document d'où Luc a puisé, soit que ce soit Luc lui-même. Dans ce dernier cas, comme les araméismes du récit se trouvent presque tous dans le dialogue, il faut les mettre sur le compte de la langue dans laquelle l'entretien a eu lieu. — L'apparition à Pierre, dont il est parlé v. 34, n'est pas mentionnée dans les trois autres évangiles ; mais elle l'est par Paul, [1Cor.15.5](#), où elle est placée en tête de toutes les autres. Car il s'agit dans ce chapitre des témoignages *apostoliques* sur lesquels repose la foi de l'Eglise (v. 11) ; et ni l'apparition à Marie-Madelaine, ni celle aux deux d'Emmaüs n'étaient de ce nombre, tandis que l'apparition à Pierre avait dans ce contexte de Paul une importance capitale. Il est très vraisemblable que Paul avait reçu connaissance de ce fait par Pierre lui-même, durant les quinze jours qu'il passa avec lui et avec Jacques, à Jérusalem, trois ans après sa conversion ([Gal.1.18-19](#)), et que ce fut à cette même époque qu'il fut aussi instruit par Jacques de l'apparition qui lui avait été accordée et qui est mentionnée par Paul quelques versets plus loin (v. 7). Si la tradition eût inventé, elle eût sans doute imaginé avant toute autre une apparition à Jean, l'apôtre bien-aimé.

---

<sup>a</sup>B D omettent εν ημιν (*au-dedans de nous*).

<sup>b</sup>Σ B D L omettent και (*et*).

<sup>c</sup>Σ B D L P placent οντως avant ηγερθη ; T. R. avec A et 13 Mjj. après Κυριος.



Si, malgré les araméismes dans le compte rendu des entretiens, en vertu du v. 32, nous nous rangeons à l'idée que Luc était le compagnon de Cléopas, nous nous trouverons conduits à ce résultat intéressant que chaque évangéliste, comme les peintres, a laissé sa signature en quelque endroit de son tableau : Matthieu, dans ce péager qui obéit immédiatement à l'appel de Jésus ; Marc, dans ce jeune homme qui s'enfuit nu à Gethsémani ; Jean, dans la figure voilée du disciple bien-aimé ; Luc, dans le pèlerin anonyme d'Emmaüs.

### 3. L'apparition aux apôtres.(24.36-43)

**24.36 Et comme ils racontaient ces choses, lui-même<sup>a</sup> se tint au milieu d'eux [et il leur dit : La paix soit avec vous.<sup>b</sup>] 37 Et eux, tout troublés et effrayés, croyaient voir un esprit.**

Cette apparition aux disciples, le soir du jour de la résurrection, est évidemment la même que celle que raconte [Jean.20.19-23](#). Le ἔστη, fut là, indique une apparition subite, analogue à la disparition du v. 31 (ἄφαντος ἐγένετο). Le caractère miraculeux de cette venue est indiqué plus expressément encore dans le récit de Jean par ces mots : *les portes étant fermées*, qui ne supportent point l'explication d'après laquelle les portes, déjà fermées, se seraient ouvertes devant lui. Le trouble et la crainte qu'éprouvent les disciples supposent aussi un mode d'entrée subit et surnaturel. La salutation est la même dans les deux récits d'après le T. R. : *La paix soit avec vous !* Mais il est probable que ces mots doivent être retranchés du texte de Luc. Car, lors même qu'ils ne manquent que dans les représentants de la leçon

<sup>a</sup>T. R. avec A et 11 Mj. ajoute ici ο Ἰησοῦς (*Jésus*).

<sup>b</sup>Les mots entre crochets se lisent dans T. R. avec N A B et 15 Mj. Syr. (avec Syr<sup>cur</sup>) Cop. Sah. ; ils manquent dans D et It<sup>pler</sup>. — C P Syr<sup>sch</sup> ajoutent ensuite εγω εμι μη φοβεισθε (*c'est moi, ne craignes pas*), tirés de [Jean.6.20](#).

gréco-latine, la vraisemblance d'un emprunt au texte de Jean est si grande dans ce cas qu'il est plus prudent de les supprimer. Ce n'est pas le seul cas où le *Cantabrigiensis*, malgré ses grandes et, continues défauts, se trouve avoir conservé le vrai texte. Nous avons constaté dans le commentaire sur la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens un cas de ce genre qui nous paraît, un exemple sans réplique (1Cor.9.10). — Le terme de πνεῦμα, *esprit*, désigne ici l'âme du mort revenant de l'Hadès et se présentant aux vivants sous une apparence visible, mais sans corps réel ; c'est ce que les anciens appelaient une ombre ou un fantôme (Matth.14.26) ; pour ce sens de πνεῦμα, comp. 1Pier.3.19, etc. C'était sans doute là le sens que Thomas donnait à l'apparition que ses condisciples lui racontaient.

**24.38 Et il leur dit : Pourquoi êtes-vous troublés ? Et pourquoi<sup>a</sup> des doutes s'élèvent-ils dans vos cœurs<sup>b</sup> ? 39 Voyez mes mains et mes pieds ; car c'est bien moi-même. Touchez-moi et voyez : Un esprit n'a ni chair<sup>c</sup> ni os, comme vous voyez que j'en ai. 40 [Et en disant cela, il leur montra ses mains et ses pieds.<sup>d</sup>]**

Les διαλογισμοί désignent les raisonnements intérieurs pour et contre ; donc : les doutes. — Au v. 39, la première proposition tend à prouver l'*identité* de celui qui leur apparaît avec celui qu'ils ont connu, et la seconde, la *réalité* de l'apparition. Le premier ὅτι est proprement objet de ἴδετε : « Voyez (et constatez) que... ; » le second signifie *parce que*. En effet, ce qui suit est une proposition générale que doit justifier la conséquence à tirer du ψηλαφᾶν. Il résulte clairement de cette parole 1<sup>o</sup> que les pieds avaient été cloués, aussi bien que les mains ; 2<sup>o</sup> qu'il n'avait point encore son corps glorifié, mais son ancien corps élevé par la résurrection à un mode d'existence tout nouveau.

<sup>a</sup>T. R. avec N A et 13 Mjj. lit διατι ; B : και τι ; D L : και ινατι.

<sup>b</sup>B D It<sup>pler</sup> lisent εν τη καρδια (dans le cœur), au lieu de εν ταις καρδιαις (dans les cœurs).

<sup>c</sup>N D lisent σαρκας, au lieu de σαρκα.

<sup>d</sup>D It<sup>pler</sup> Syr<sup>cur</sup> omettent tout ce verset.

Le v. 40, omis par le *Cantabrigiensis*, plusieurs documents de l'Itala et l'ancienne Syriaque, est-il de nouveau une glose tirée de *Jean.20.20* ? On peut alléguer contre cette supposition que Jean ne parle pas des *pieds*, mais du *côté* de Jésus. Cependant cette raison n'a pas une grande valeur ; car le verset précédent de Luc, où il est parlé des *pieds*, a pu influencer sur la forme de la phrase interpolée. La vraisemblance est encore ici pour l'interpolation.

**24.41 Et comme ils doutaient encore, tant leur joie était grande, et qu'ils étaient plongés dans l'étonnement<sup>a</sup>, il leur dit : Avez-vous là quelque chose à manger ? 42 Et ils lui présentèrent un morceau de poisson rôti<sup>b</sup>. 43 Et l'ayant pris, il en mangea devant eux.**

Il leur a prouvé par la vue et le toucher la réalité de son apparition corporelle. Mais par un effet même de la joie immense dont les remplit ce fait, ils ne peuvent encore y croire. Pour achever de les convaincre, Jésus mange devant eux, ce qui ne peut plus permettre aucun doute. — Comme Luc avait excusé le sommeil des apôtres à Gethsémané par l'excès de la douleur, il excuse ici la difficulté qu'ils éprouvent de croire par l'excès de la joie. Ce n'est pas un ennemi des Douze qui écrit ainsi. — Les mots du v. 42 ἀπὸ μελισσίου κηρίου, *d'un rayon de miel*, dans le T. R., ont sans doute pour appui, outre les Mjj. byz., depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs documents de l'Itala et la Syriaque de Cureton. Mais ils manquent dans tous les anciens Mss. des *trois* familles, et il serait difficile de trouver une raison plausible pour expliquer un retranchement aussi général, s'ils étaient authentiques. — Le ἐνώπιον αὐτῶν, *en leur présence*, exprime très naturellement le souvenir des témoins ; comp. *Act.10.41*, parole qui nous fait connaître l'un de ces témoins, garants du fait (Pierre). — Nous ne connaissons pas assez les conditions d'existence d'un corps tel qu'était celui de Jésus à ce moment, pour affirmer que le fait raconté ici ne saurait être historique, surtout quand il est attesté par une autorité comme celle de Pierre. Il est clair

<sup>a</sup>A place θαυμαζόντων avant ἀπο της χαρας.

<sup>b</sup>T. R. avec E et 11 Mjj. It<sup>pleri</sup>q Syr<sup>cur</sup> ajoutent ici και ἀπο μελισσίου κηρίου (*et d'un rayon de miel*) qu'omettent ∞ A B D L F Π.

qu'il ne s'agissait pas ici pour Jésus d'alimenter son corps, mais seulement de convaincre les disciples de la réalité de ce corps.

#### 4. Les dernières instructions de Jésus. (24.44-49)

Ce morceau renferme deux résumés des instructions de Jésus à ses apôtres après sa résurrection. Le premier dit comment il leur rappela ses enseignements précédents et leur en fit comprendre la relation avec les prophéties de l'A. T. Il fit éclater dans leur esprit en ce moment une si nouvelle et si vive clarté qu'elle se répandit sur tout l'ensemble des Ecritures. Dans le second sont résumées les instructions par lesquelles Jésus dirigea leur pensée vers leur tâche à venir, leur mission à l'égard de l'humanité, et leur promit le secours d'en-haut qui les rendrait capables de la remplir (v. 46-49).

**24.44 Et il leur dit : Ce sont ici les discours<sup>a</sup> que je vous ai tenus quand j'étais encore avec vous, [vous disant] : Que toutes les choses écrites sur moi dans la loi de Moïse et dans les prophètes et les Psaumes doivent s'accomplir. 45 Alors il leur ouvrit l'esprit pour comprendre les Ecritures.**

Il me paraît que la manière la plus naturelle de comprendre l'expression οὗτοι λόγοι ὅτι est de faire de οὗτοι une attraction de λόγοι, en lieu et place d'un ταῦτα : « Ces choses (qui sont arrivées et qui vous ont tellement surpris) sont simplement l'accomplissement des discours que je vous avais tenus précédemment ; » comp. 9.22 ; 18.31 ; 22.37 et suiv. Il me paraît forcé de faire porter ce οὗτοι sur ce qui suit. — L'expression : « *Lorsque j'étais avec vous,* » prouve que dès maintenant déjà Jésus envisage sa séparation

---

<sup>a</sup>A B et 6 Mjj. lisent ici μου (*mes*), qu'omet T. R. avec 8 et 9 Mjj. It. Syr.

d'avec eux comme un fait accompli ; son domicile est ailleurs ; il ne paraît plus au milieu d'eux qu'exceptionnellement. — Les termes : *loi, prophètes, Psaumes*, désignent, les deux premiers, les deux parties principales du Canon ; le troisième, le livre principal de la dernière, des Hagiographes. Dans cette classification Daniel est naturellement rangé parmi les prophètes.

Verset 45. Cette lumière qui se répand pour eux sur tout l'A. T., résulte d'une opération de l'Esprit saint, opération qu'avaient préparée, en confirmant leur foi, les instructions mentionnées au verset précédent. Ce moment correspond, je pense, à celui que Jean décrit en ces termes, [Jean.10.22](#) : « Il souffla sur eux (ἐνεφύσησεν αὐτοῖς) disant (littéralement) : « Recevez Esprit saint. » L'Esprit ouvrit chez eux le sens interne du νοῦς, par lequel l'homme discerne la vérité, et les illumina de telle sorte qu'ils furent mis en état de comprendre la pensée de Dieu quant au salut du monde, et par conséquent aussi la révélation scripturaire qui en avait préparé la réalisation. D'après l'interprétation de l'A. T. professée aujourd'hui par plusieurs, au lieu de dire : « pour comprendre les Ecritures, » Luc aurait dû dire : pour en fausser complètement le sens.

**24.46 Et il leur dit : C'est ainsi qu'il est écrit<sup>a</sup> que le Christ doit souffrir et ressusciter des morts le troisième jour, 47 et que la repentance et<sup>b</sup> le pardon des péchés doivent être prêchés en son nom à toutes les nations, en commençant<sup>c</sup> depuis Jérusalem. 48 Et<sup>d</sup> vous m'êtes<sup>e</sup> témoins de ces choses ; 49 et voici<sup>f</sup> j'envoie<sup>g</sup> sur vous la promesse de mon Père ; et vous, demeurez dans la ville<sup>h</sup> jusqu'à ce que vous ayez été revêtus de la**

<sup>a</sup>Entre γεγραπται et παθειν T. R. lit les mots και ουτως εδει (*et ainsi il fallait*) avec A et 14 Mjj. Syr. : omis dans N B C D L It<sup>pler</sup> Ir.

<sup>b</sup>N B lisent μετανοιαν εις αφεσιν (« la repentance *pour* le pardon »).

<sup>c</sup>N B C et 3 Mjj. lisent αρχαμενοι et D αρχαμενων, au lieu d'αρχαμενον.

<sup>d</sup>N B C L omettent δε.

<sup>e</sup>B D omettent εστε.

<sup>f</sup>N D L It<sup>pler</sup> Syr<sup>sch</sup> omettent ιδου (*voici*).

<sup>g</sup>B L et 2 Mjj. : εξαποστελλω au lieu d'αποστελλω.

<sup>h</sup>T. R. avec A et 12 Mjj. Syr. lit ici le mot Ιερουσαλημ (*Jérusalem*) qu'omettent N B C D L It<sup>pler</sup>.

### vertu d'en haut.

Ce second sommaire, séparé du précédent par un nouveau καὶ εἶπεν, *et il dit*, paraît résumer un autre enseignement, qui concernait non le passé, mais l'avenir. — Le ὅτι signifie simplement *que*, et non *parce que*. — Le premier οὕτως, *ainsi*, annonce ce qui suit. — Les mots du T. R. οὕτως ἔδει sont suspects d'interpolation. Les infinitifs παθεῖν et ἀναστῆναι ne paraissent pas pouvoir dépendre directement du mot γέγραπται, *il est écrit*. Cependant, si l'on tient compte du fait que, dans l'idée de celui qui parle, le : *il est écrit*, implique la nécessité de l'accomplissement du fait prédit, on peut comprendre la leçon la plus brève. Le ἐπὶ τῷ ὀνόματι signifie : « Sur le fondement de tout ce qui vous est connu de ma personne et de mon œuvre. » — Des deux leçons : « repentance *et* pardon » (byz.), et « repentance *pour* le pardon » (alex.), la première me paraît préférable, parce qu'il n'est pas probable que Jésus ait présenté spécialement la repentance comme le but de la prédication. La leçon alex. provient peut-être de 3.3 et de Marc.16.15. — *A toutes les nations* : même perspective magnifique que Matth.28.19 et Marc.16.15 ; comp. aussi Jean.20.21-23 (ἅν τινων). — Le ἀρχάμενον des byz. est un accusatif neutre pris adverbiallement, dans le sens du gérondif latin *incipiendo*. La leçon alex. ἀρχάμενοι accorde le participe, avec un κηρύσσοντες, ou κηρυχθῆναι sous-entendu, à tirer de l'infinitif κηρυχθῆναι, ce qui est très forcé et de plus inexact pour le sens ; car ce κηρυχθῆναι est absolu. L'application de ce terme aux apôtres personnellement ne commence qu'au v. 48, avec le ὑμεῖς (alex.) ou ὑμεῖς δὲ (byz.). — Le mot Ἱεροσολήμ est certainement une glose. On comprend comment il a été ajouté, mais non pourquoi il aurait été retranché.

Verset 48. Le retranchement du δέ donne plus de relief au ὑμεῖς : « Cette tâche immense, c'est à vous de la remplir. » De quelle manière ? Tout simplement *en témoignant* de ce qu'ils ont vu et entendu pendant le temps qu'ils ont passé avec Jésus. Ainsi rien à découvrir, rien à inventer ! — Sans le ἐστὲ qu'omettent le *Vaticanus* et le *Cantabrigiensis*, la proposition est plus

énergique.

Verset 49. Une grande promesse proportionnée à l'importance de cette tâche. Le ἰδοῦ, *voici*, qu'omettent les alex., n'est pas de trop pour faire ressortir la grandeur de la promesse qui va suivre. Le ἐγώ est opposé au ὑμεῖς précédent : « Voilà votre rôle, et voici le mien ! » Si on lit ἐξαποστέλλω avec le *Vaticanus*, le régime sous-entendu du ἐκ est le ciel où habitera désormais Jésus (δύναμις ἐξ ὕψους). Jésus a la conscience parfaitement distincte de l'élévation divine qui l'attend ; comp. [Jean.16.7](#) : « Si je m'en vais, je vous l'enverrai, » et [Jean.15.26](#) : « Le soutien que je vous enverrai de la part du Père. » — La promesse désigne ici l'objet de la promesse, comme l'espérance désigne souvent la chose espérée ([Rom.8.24](#) ; [Col.1.5](#)).

L'envoi du Saint-Esprit était dans l'A. T. le but auquel aboutissaient toutes les autres promesses divines. De là l'expression absolue : « la promesse du Père, » sa promesse par excellence. Que serait l'œuvre du Messie lui-même, sa vie terrestre et même le sang de l'expiation, sans la venue de l'Esprit régénérateur ? Le pardon n'est qu'un moyen ; le but, c'est le rétablissement de la sainteté, c'est-à-dire l'œuvre de l'Esprit. Par le ὑμεῖς, Jésus revient de son œuvre à celle des disciples. Le secours promis leur est tellement indispensable qu'ils doivent se garder d'entreprendre leur mission auprès du monde avant d'avoir été revêtus de cette force divine qui leur est promise. A l'occasion de cet ordre, *Weiss* et la plupart disent sans hésiter : « Si les apôtres doivent demeurer à Jérusalem jusqu'à la descente du Saint-Esprit, les apparitions de Jésus en Galilée sont par là-même exclues. » Mais la question est de savoir quel est le point de départ de cet établissement à Jérusalem, de ce καθίξειν qui doit persister jusqu'à la venue de l'Esprit. Si c'est le soir même de la résurrection, la conclusion tirée par ces interprètes est incontestable ; mais si les paroles des v. 48 et 49 n'ont été prononcées que plus tard et lorsque Jésus se préparait à prendre définitivement congé des siens, rien n'empêche qu'entre le jour de la résurrection et celui où fut donné cet ordre il n'y ait une place pour les apparitions ga-

liléennes rapportées l'une par Matthieu (sur la montagne, [Matth.28.16](#)), une seconde par Jean (au bord de la mer, [Jean.21](#) et suiv.), et la troisième par Paul (celle aux cinq cents, [1Cor.15.6](#)).

C'est là la question que nous examinerons dans l'appendice suivant. — Les images tirées du *vêtement* sont fréquemment employées dans le style biblique et classique pour désigner des faits moraux ([Rom.13.14](#); [Gal.3.27](#); [Col.3.12](#), etc.). — La *force d'en-haut* n'est pas identique avec le Saint-Esprit. L'Esprit est le principe de *la force*; comp. [1.35](#).

## Sur l'ordre de demeurer à Jérusalem

*Strauss, Bleek, Meyer, Holtzmann, Weiss, etc.*, admettent que d'après Luc tous les discours résumés v. 44 à 49 doivent avoir été tenus par Jésus le soir du jour de sa résurrection, et que par conséquent le fait de l'ascension a eu lieu aussi, d'après cet évangéliste, le soir même. Si Luc introduit lui-même dans les Actes ([Act.1.3](#)) un intervalle de quarante jours entre la résurrection et l'ascension, c'est qu'une tradition nouvelle lui était depuis lors parvenue et qu'il lui a donné la préférence en rédigeant le second ouvrage. L'impartialité exégétique nous force-t-elle réellement, comme on le prétend, à interpréter ainsi le texte de Luc dans l'évangile? On ne peut identifier l'expression *καὶ εἶπεν αὐτοῖς*, *et il leur dit* ou *il leur dit aussi*, avec les formules *ἔλεγε δέ* ou *καὶ ἔλεγεν*, *et il disait*, que nous avons parfois rencontrées, quand Jésus voulait clore par une réflexion générale le sujet traité. L'emploi de l'imparfait dans ces cas indiquait une relation toute spéciale avec ce qui précédait. Ici l'aoriste annonce un commencement nouveau à la suite du fait historique mentionné v. 45 qui a rompu le fil du discours. Il s'agit d'une communication différente qui peut avoir eu



lieu soit le même jour, soit postérieurement. Mais surtout, ce qui serait absolument sans exemple, ce serait le procédé d'un auteur sérieux qui, ayant reconnu qu'il a induit ses lecteurs dans une grave erreur, ne se donnerait pas la peine de rectifier son récit précédent, soit en le modifiant dans les exemplaires nouveaux de son livre qu'il continuerait à mettre en circulation, soit en faisant, dans son second écrit où il donne la narration postérieure conforme à la vérité, une allusion à l'erreur involontaire commise dans son premier livre. Or, bien loin de s'exprimer de manière à corriger son premier récit, Luc, en rappelant à Théophile au commencement des Actes son Πρῶτος λόγος, le confirme pleinement : « Je t'ai raconté dans mon premier livre, ô Théophile, toutes les choses que Jésus a commencé à faire et à enseigner jusqu'au jour où, ayant donné ses ordres aux apôtres, il fut enlevé. . . » Est-ce là le ton d'un narrateur qui a une grosse erreur à confesser et à rectifier ? Puis il continue en parlant sans le moindre embarras des *quarante jours*, durant lesquels Jésus a donné aux siens *un grand nombre de preuves* de sa résurrection en se faisant voir à eux. Est-ce là la manière dont un honnête homme se rétracte ? Enfin, que l'on se demande s'il est possible d'admettre que Luc, qui, avant d'écrire son évangile, avait voyagé avec saint Paul de Troas à Philippes, de Philippes à Jérusalem, de Césarée à Rome, et qui avait partagé avec lui à Rome même la première partie de sa captivité, fût resté complètement ignorant de la tradition de l'apôtre, enseignée par lui dans les églises, tradition qui était selon celui-ci la narration apostolique (1Cor.15.1 et suiv.) ? Or cette narration renfermait, au dire exprès de Paul, une énumération presque complète des apparitions de Jésus ressuscité. Parmi ces apparitions, dont parle Paul, il s'en trouvait une aux cinq cents, puis une à Jacques, et enfin une seconde à tous les apôtres. Qui oserait prétendre que d'après Paul elles auraient toutes eu lieu dans la nuit qui a suivi le jour de la résurrection ? Ces faits, si bien connus de l'apôtre, Luc ne pouvait les ignorer après avoir vécu si longtemps avec lui. Ce qui prouve que Paul s'en était entretenu avec Luc, c'est la mention de l'apparition à Pierre, qui ne se trouve que chez ces deux écrivains sacrés.

Il y a donc une palpable absurdité à soutenir que Luc n'a appris ces faits non mentionnés par lui qu'entre la composition de l'évangile et celle des Actes. Ainsi est exclue l'idée que l'ascension ait eu lieu, d'après Luc, le soir même du jour de la résurrection.

Cette solution devant être écartée sans hésiter, comme le reconnaît *Bey-schlag*, il n'en reste qu'une, qui d'ailleurs se présente tout naturellement à l'esprit : c'est que, se proposant de traiter plus en détail dans son second écrit ce même sujet de l'ascension, puisqu'il était le vrai point de départ du récit des Actes, Luc l'a abrégé à la fin de son évangile, dans la pensée de le reprendre plus en détail au commencement de son second ouvrage, et qui) s'est ainsi borné à indiquer ce qui était indispensable pour faire la transition de l'un de ses écrits à l'autre. Il est aisé de voir, en effet, que le discours annoncé par le second *et il leur dit* renferme en abrégé le contenu essentiel de toutes les dernières communications de Christ ressuscité aux apôtres dans les autres évangiles ; comp. le discours de Jésus aux disciples sur la montagne ([Matth.28.18-20](#)), l'entretien [Jean.20.20-23](#) et enfin [Marc.16.15-16](#). Ainsi s'explique sans peine la reprise du v. 46, qui autrement paraît oiseuse. Quant à l'opinion de *Bengel* et de *Wieseler*, qui croient pouvoir placer les quarante jours, dont parlent les Actes, entre nos v. 43 et 44, il est évident qu'elle ne répond pas à la pensée de l'auteur. C'est à cette supposition qu'on peut appliquer avec raison l'expression de *Weiss*, « expédient étrange de l'harmonistique, » par laquelle il caractérise la nôtre.

*Reuss* trouve une preuve de la tradition antique qui aurait placé l'ascension au soir du jour de la résurrection, dans le passage suivant de l'épître dite de Barnabas : « Nous célébrons dans la joie le huitième jour [le dimanche], dans lequel Jésus est ressuscité des morts et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. » Mais l'auteur connaissait l'évangile de Matthieu ; il lui accordait même une autorité divine ; c'est ce que prouve la formule *comme il est écrit* avec laquelle il cite [Matth.20.16](#) ; [22.14](#). Comment dans ce cas pourrait-il se figurer que l'ascension ait eu lieu le jour de la ré-

surrection ? L'apparition sur la montagne de Galilée, à laquelle Jésus avait convoqué ses disciples et où il se révéla à eux comme le souverain de l'univers, ce grand fait qui couronne l'évangile de Matthieu, ne peut avoir eu lieu le soir du jour de la résurrection. D'ailleurs la nuit qui suivit ce jour n'appartenait déjà plus au huitième jour, mais au lendemain. Il faut donc admettre ou que l'auteur a tout simplement commis une erreur chronologique en plaçant l'ascension en un jour de dimanche, tandis qu'elle a eu lieu un jeudi, ou que par cette expression : *est monté aux cieux*, il a entendu la disparition de Jésus ressuscité après ses premières apparitions le jour de la résurrection. La parole [Jean.20.17](#) : « Je ne suis pas encore monté... , mais je *monte*... , » pouvait facilement conduire à la manière de s'exprimer qu'emploie l'auteur de cet écrit.

L'ordre du v. 49 : « Demeurez dans la ville jusqu'à ce que... , » ne fut donné que dans l'entretien qui précéda l'ascension (⇒) et ne présente plus, par conséquent, aucune difficulté. C'est ce qui ressort d'ailleurs du parallélisme complet entre nos v. 48 et 49 et les paroles [Act.1.4-8](#) : « Les ayant rassemblés [dans le moment qui précédait l'ascension], il leur ordonna de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père. » Voilà bien la même défense que nous trouvons dans l'évangile. Il n'importait point à Jésus que les apôtres demeurassent, à Jérusalem durant tout l'intervalle entre la résurrection et l'ascension ; ils n'y pouvaient rien faire encore. Ce qu'il voulait, c'est qu'ils n'entreprissent point leur tâche missionnaire avant d'être revêtus du Saint-Esprit qui seul pouvait les rendre capables de la bien remplir.

Reste la difficulté de l'omission, dans le récit de Luc, des apparitions en Galilée. Nous traiterons de cette question dans l'appendice suivant sur la résurrection.

## Sur la résurrection du Seigneur

Nous avons ici quatre points à examiner :

1. 1° La relation entre le contenu des quatre récits, en le comparant avec l'énumération des apparitions que donne saint Paul dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens (I Cor. XV, 5-7).
2. La réalité du fait.
3. La nature du corps de Jésus ressuscité.
4. L'origine et le rapport des quatre formes de narration que nous présentent nos évangiles.

### 1. Le contenu des récits.

Plusieurs modernes (*Weiss*, *Beyschlag*, etc.) envisagent le récit de *Marc* comme la première source des narrations synoptiques. Malheureusement nous ne possédons plus ce récit complet. Il est évident que depuis 16.9, nous trouvons une conclusion étrangère, par laquelle on a cherché à compléter l'ouvrage de Marc, soit que la vraie conclusion se fût perdue par accident, soit que l'auteur lui-même eût laissé son livre inachevé. Un revoir de Jésus en Galilée avait été promis par l'ange aux femmes et aux disciples dans la première partie du chapitre, et le texte authentique se termine brusquement au v. 9 sans aucun récit d'apparition. Trois apparitions sont racontées dans la conclusion inauthentique, celles qui furent accordées à Marie-Madelaine, aux deux disciples d'Emmaüs et aux onze disciples le soir du jour de la résurrection. Toute cette conclusion paraît être en grande partie un extrait des deux autres synoptiques et de Jean.

*Matthieu* rapporte, comme Marc, la promesse faite par l'ange d'un revoir en Galilée. Mais, avant de raconter cette apparition, il en place une, qui eut lieu près du tombeau et qui fut accordée aux femmes venues au sépulcre. Puis l'évangile se termine par le récit de l'apparition solennelle qui

eut lieu sur la montagne de Galilée. Matthieu n'indique comme témoins de celle-ci que les onze apôtres ; mais les termes de l'annonce qu'en avait faite l'ange (Matthieu et Marc) indiquent que la promesse s'adressait aussi aux femmes, et par conséquent aux autres croyants galiléens.

*Luc* mentionne expressément trois apparitions qu'il place toutes trois en Judée et au jour même de la résurrection : les apparitions aux deux disciples d'Emmaüs, à Pierre et aux apôtres dans la soirée. Nous croyons que son récit en implique même une quatrième, et cela dès le v. 50 où le Seigneur fait ses adieux aux disciples, puis monte au ciel dans le voisinage de Béthanie.

*Jean*, dans l'évangile proprement dit, raconte trois apparitions, l'une à Marie-Madelaine près du sépulcre, la seconde aux apôtres le soir du jour de la résurrection, la troisième huit jours après aux apôtres, y compris cette fois Thomas qui n'avait pas assisté à la précédente ; toutes trois à Jérusalem. — Dans l'appendice, ch. 21, qui émane en tout cas de lui directement ou indirectement, il en raconte une quatrième qui fut accordée à cinq apôtres et à deux disciples sur les bords du lac de Génézareth.

Il est aisé de voir que ces treize apparitions (Marc 3, Matthieu 2, Luc 4, Jean 4) se réduisent à huit. Les trois de Marc se retrouvent la première chez Jean, la seconde chez Luc, la troisième chez Luc et Jean. Celle aux femmes dans Matthieu n'est qu'une généralisation de celle à Marie-Madelaine, racontée par Jean avec plus de précision ; et celle aux apôtres le soir de la résurrection, chez Luc et chez Jean, est de tous points identique.

Quel est enfin le rapport entre ces huit apparitions mentionnées dans nos évangiles et les cinq qu'énumère Paul [1Cor.15.5-7](#) ? Remarquons d'abord qu'il omet les deux premières, celles de Marie-Madelaine et des deux disciples d'Emmaüs. En faut-il conclure qu'il n'en avait pas entendu parler ou qu'il les envisageait comme des fables ? Nullement ; il voulait dans ce passage montrer l'identité de l'enseignement, qu'il avait donné à Corinthe

sur la résurrection, avec le témoignage apostolique (comp. v. 3 et 11). Il ne pouvait donc rappeler que les faits qui avaient eu des apôtres pour témoins, et c'est ce qu'il fait en mentionnant d'abord l'apparition à Pierre, en quoi il s'accorde avec Luc qui la place immédiatement après les deux dont nous venons de parler. Suit celle aux Douze qui est naturellement la même que celle que Marc, Luc et Jean placent au soir du jour de la résurrection. Celle qui eut lieu huit jours après en faveur de Thomas et qui n'est racontée que par Jean, s'était sans doute confondue avec la précédente dans la tradition ; il a fallu le souvenir personnel de Jean pour la rappeler en la distinguant expressément de la précédente. Paul n'en parle pas plus que les synoptiques. L'apôtre mentionne ensuite une apparition à plus de cinq cents personnes dont plusieurs vivaient encore au moment où il écrivait. Un si grand rassemblement suppose nécessairement une convocation et un rendez-vous donné, et cette circonstance nous conduit à identifier cette apparition avec celle que Matthieu place sur une montagne de Galilée où, selon son expression, Jésus leur *avait donné l'ordre* de se rendre. Si Matthieu ne parle spécialement que des onze, c'est que ce fut à eux que Jésus adressa la grande commission de l'évangélisation du monde, qui était l'un des buts principaux de cette scène. Nous avons vu dans le message de l'ange (Matthieu et Marc) que les femmes avaient aussi été appelées à y assister. Tout nous conduit donc à identifier l'apparition aux cinq cents, dont parle Paul, avec la dernière scène du premier évangile. Ce fut l'adieu de Jésus à son Eglise galiléenne.

Paul parle ensuite d'une apparition à Jacques dont nos évangiles ne font pas mention, mais qui est devenue l'un des thèmes sur lesquels ont brodé les apocryphes. Probablement il avait recueilli ce fait de la bouche de Jacques lui-même, durant les quinze jours qu'il avait passés avec lui et avec Pierre à Jérusalem, trois ans après sa conversion ([Gal.1.18-19](#)). C'était alors aussi sans doute que Pierre lui avait parlé de celle qui lui avait été accordée et dont les détails, comme on le comprend aisément, n'avaient pas

passé dans la tradition. Enfin Paul mentionne une apparition « à tous les apôtres. » On a discuté sur cette expression *tous* ; on s'est demandé si elle indiquait peut-être que Jacques ou quelques personnages désignés plus tard comme apôtres se trouvaient présents. Peut-être Paul veut-il plutôt indiquer que cette fois les onze étaient au complet, ce qui ferait allusion à l'absence de Thomas dans l'apparition précédente (v. 5). — Cette apparition dont parle Paul v. 7 et qui a précédé celle qui lui a été accordée à lui-même (v. 8), ne peut être que celle du jour de l'ascension, décrite en détail [Act.1.1-12](#), et suppose, comme nous l'avons vu, que [Luc.24.50](#) se rapporte à une nouvelle apparition, différente de celle du soir de la résurrection.

Il n'y a donc aucune difficulté à coordonner les cinq apparitions mentionnées par Paul avec la série de celles que racontent les évangiles. Il omet seulement celles qui ne concernaient pas des apôtres (Marie-Madelaine et les deux d'Emmaüs) et celles qu'il ne connaissait que vaguement ou pas du tout (Thomas, lac de Génézareth), et il ajoute celle de Jacques, personnage apostolique, dont il avait connaissance par voie de communication personnelle et qui devient ainsi la neuvième.

M. Gess (*Christi Zeugnis*, I, p. 193-194) a fait remarquer combien est naturelle la gradation morale que nous observons dans les communications de Jésus ressuscité à ses disciples dans ces neuf rencontres. Dans les trois premières (Marie, les deux d'Emmaüs, Pierre) il a affaire à des cœurs abattus et découragés ; il console et relève. C'est ce que nous savons pour Marie et pour les deux disciples ; nous devons le supposer pour Pierre. Dans les quatre suivantes, où il a devant lui ses futurs témoins (les onze, Thomas, les sept en Galilée, Jacques), il fonde chez eux d'une manière inébranlable la foi au fait de la résurrection ; car c'est l'âme de l'œuvre qu'ils vont entreprendre ; puis il reconstitue l'apostolat, qui doit être l'agent de cette mission, en lui rendant son chef. On peut même dire qu'il complète l'apostolat en faisant de Jacques son disciple, presque l'un de ses apôtres, en vue de la mission future auprès d'Israël. Enfin, dans les deux dernières

(la montagne de Galilée, Béthanie), il fait ses adieux, là à son Eglise et à ses apôtres réunis, ici à ses apôtres en particulier. C'est alors qu'il imprime à ces derniers cette impulsion missionnaire si puissante qu'ils ont transmise à l'Eglise et qui dure encore.

M. Gess ajoute la remarque suivante : « Cette progression si sagement graduée ne permet pas d'attribuer aux apparitions de Jésus une origine purement subjective. A supposer qu'elles fussent toutes racontées par un seul et même évangéliste, on pourrait essayer de voir dans le narrateur l'auteur d'un plan si bien ordonné. Mais, comme cette gradation résulte de la combinaison du premier, du troisième et du quatrième évangile, une telle explication est exclue. » Cette observation rentre déjà dans le second point que nous avons à traiter.

## **2. La réalité de la résurrection corporelle de Jésus-Christ.**

I. Cette réalité a été contestée, en premier lieu, par ceux qui font des apparitions de Jésus ressuscité autant d'inventions dues au désir des apôtres de sauver leur cause personnelle et celle de la religion de leur Maître. C'est là ce qu'ont autrefois prétendu les Juifs ([Matth.28.13-15](#)) et ce qu'a réaffirmé *Reimarus*, dans les *Fragments de Wolfenbüttel*, publiés par Lessing.

Mais il est impossible de comprendre comment des faits inventés par les disciples eux-mêmes auraient pu les tirer de l'état d'abattement où les avait plongés la mort de leur Maître et leur communiquer ce joyeux élan, ce sentiment triomphant avec lequel ils ont proclamé dans le monde le nom du Fils de Dieu ressuscité, et accepté de souffrir pour son service l'opprobre, la prison et la mort. En tout cas, c'eût été un singulier moyen de conserver au monde la sublime morale de Jésus que de fonder cette prédication sur un mensonge d'autant plus impudent que, dans ces récits fictifs, les apôtres se seraient donné l'air d'avoir eu grand peine à admettre comme réel l'événement qu'ils inventaient. *Baur* a nettement reconnu, tout



en renonçant à expliquer la conviction des apôtres, que la résurrection de Jésus était pour eux l'objet de la plus inébranlable certitude. Et *Strauss* n'a pas hésité à déclarer que pour communiquer aux disciples l'élan irrésistible avec lequel ils se livrèrent à leur mission après la mort de Jésus, il dut se passer quelque fait extraordinaire en vertu duquel ils ne conservèrent plus le moindre doute à l'égard de sa résurrection. Chacun sent en effet combien le sérieux, l'énergie, le dévouement, le désintéressement, l'oubli d'eux-mêmes qu'ont apportés les apôtres dans la prédication de l'Évangile, sont incompatibles avec le rôle de fourbes qu'on a essayé de leur imputer.

Quel peut être le fait extraordinaire que réclame *Strauss* lui-même pour expliquer la foi des apôtres à la résurrection de Jésus ?

II. Selon plusieurs théologiens, dont les plus connus sont *Paulus*, *Herder*, *Schleiermacher*, *Hase*, ce serait une innocente erreur dans laquelle ils sont tombés. Les apôtres auraient pris un retour de Jésus à la vie plus ou moins naturel pour une résurrection miraculeuse. Le repos et la fraîcheur du sépulcre, la vertu des parfums aromatiques, enfin, selon *Hase*, un déploiement de la puissance extraordinaire de guérison que possédait Jésus lui-même, l'auraient tiré au bout d'un certain temps de l'état d'évanouissement dans lequel on l'avait enseveli et que l'on avait cru être la mort, et il serait ainsi reparu au milieu des siens. — Mais reparu dans quel état ? Si l'on ne veut voir dans la puissance de guérison que possédait Jésus qu'une force naturelle agissant sur les nerfs des malades, il n'est pas possible de croire qu'elle l'eût mis en état de paraître sain et sauf, allant et venant librement et produisant l'impression d'un Prince de la vie sur l'esprit des siens, qui le saluaient avec transport. A supposer qu'il eût pu ouvrir lui-même son sépulcre, on l'aurait vu arriver se traînant à peine, languissant, moribond, ayant besoin des soins les plus pressés et les plus soutenus pour ne pas succomber à la mort ; et ce serait de ce spectacle digne de pitié

que la tradition apostolique aurait tiré le récit des glorieuses apparitions de Jésus et la preuve de la victoire définitive remportée en sa personne par la vie sur la mort ! On voit que cette explication nous ramène fatalement à l'hypothèse de la fraude de la part des disciples. Bien plus, elle nous conduit à rendre complice de l'imposture Jésus lui-même. Car comment n'aurait-il rien fait pour détromper ses disciples qui se figuraient qu'il était réellement ressuscité ? Et que serait-il devenu à la suite de cette pénible convalescence ? Il s'en serait allé mourir, selon tel savant, dans un couvent essénien, selon tel autre, dans une auberge, en Phénicie, où il aurait été chercher des adhérents parmi les païens de la contrée, mais toujours en cachant cette fin misérable à ses apôtres, ainsi de manière à les laisser volontairement dans leur erreur. *Strauss* a exécuté cette seconde hypothèse d'une manière non moins décisive que la première<sup>a</sup>.

Aujourd'hui ces tentatives sont généralement abandonnées, et l'on a recours, pour expliquer sans résurrection la ferme croyance des apôtres à la résurrection, à la supposition d'apparitions purement internes, soit qu'on les envisage, avec *Strauss*, comme de simples produits psychologiques, des visions dans le sens d'hallucinations, soit qu'on y voie, comme l'a proposé *Weisse*, des faits de nature pneumatique, des apparitions réelles, non de Jésus ressuscité, mais de Jésus spirituellement et invisiblement vivant.

III. Voici comment se présente l'hypothèse des visions subjectives, en réunissant sommairement les divers exposés qui en ont été faits par ses nombreux partisans, depuis *Celse* (au II<sup>e</sup> siècle) jusqu'à *Strauss*, *Ewald*, *Hausrath*, *Holsten*, *Pfleiderer* et *M. Renan* ; devons-nous ajouter ici *MM. Sabatier* et *Weizsäcker* ? Nous sommes encore dans le doute à cet égard ; peut-être

---

<sup>a</sup>L'idée de *Gfrörer*, que le corps de Jésus aurait été emporté par Joseph et Nicodème dans la maison de l'un d'eux pour y être soigné et y aurait repris vie naturellement, conduit aux mêmes conséquences morales, sans parler d'autres impossibilités extérieures.

appartiennent-ils au groupe subséquent.

Après un premier moment d'abattement profond, les apôtres reprirent courage ; ils se rappelèrent les promesses que Jésus leur avait faites de revenir établir son règne sur la terre, et trouvèrent dans les Ecritures des prophéties qui les confirmèrent dans l'espoir de ce prochain triomphe. Ainsi, par une réaction puissante leur foi se releva rapidement. Et comme (selon plusieurs de ces savants du moins) ils s'étaient, par crainte des Juifs, enfuis en Galilée, soit immédiatement avant, soit après la mort de Jésus, en se retrouvant dans les lieux où ils avaient vécu avec lui, son image apparut si vivante à leur pensée, qu'ils crurent le contempler glorifié, tel qu'ils s'attendaient à le voir revenir ici-bas. Ce ne furent d'abord à leurs propres yeux, que des visions, comme celles avec lesquelles les familiarisait l'histoire de l'Ancien Testament. Mais graduellement, en racontant le récit de ces phénomènes intérieurs, on leur donna une signification corporelle, et l'on y vit des apparitions extérieures du ressuscité. C'est ainsi que les Allemands représentent en général le cours des choses. Il font de Pierre le créateur des premières visions<sup>a</sup>. M. Renan, à l'exemple de Celse, s'attache plutôt au récit de Jean. Selon lui, ce fut Marie-Madelaine qui eut les premières hallucinations et près du tombeau même. Ces rêves trouvèrent bientôt accès auprès des disciples et imprimèrent à l'Eglise primitive la puissante tendance visionnaire qui domina ses origines. Une fois le mouvement commencé dans ce sens, il se prolongea durant un temps plus ou moins long. Dans le cours même du premier jour, les deux disciples d'Emmaüs, puis dans la soirée les onze eurent de nouvelles apparitions de Jésus. Une sorte de fièvre s'empara de la petite troupe des fidèles, l'un communiquant à l'autre ses rêveries. Tous ensemble entrèrent ainsi dans un état d'extase permanente, à tel point qu'au bout de quelques semaines plus de cinq cents personnes à la fois s'imaginèrent avoir vu apparaître le Seigneur glorifié. Cette vie extatique se prolongea jusqu'au moment où,

---

<sup>a</sup>Voir Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, p. 1-16 Pfeleiderer, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren*, p. 3-11.

l'élan primitif commençant à s'affaiblir, on recourut à l'Esprit comme au consolateur qui devait tenir lieu à l'Eglise des apparitions de son chef, et le rêve de la Pentecôte succéda ainsi à celui de la résurrection. Voilà comment le savant français se représente le cours des choses.

Le point d'appui exégétique de l'hypothèse des visions, *Strauss* l'a trouvé dans le passage de Paul [1Cor.15.5-8](#), où, après avoir énuméré les apparitions du ressuscité aux apôtres, il parle de celle dont il a été témoin lui-même sur le chemin de Damas. Celle-ci, selon *Strauss*, ne peut avoir été qu'un phénomène de nature interne ; c'est ce que prouve la différence des récits dans le livre des Actes et ce que fait déjà supposer le tempérament nerveux de Paul. Sans doute l'apôtre lui-même n'envisageait pas la chose de cette manière ; il pensait avoir réellement vu le Seigneur. Que si, dans ce cas, il a pris une simple vision pour une réelle apparition, nous devons conclure de là qu'il en est de même de toutes les apparitions aux apôtres qu'il a précédemment énumérées et qu'il met sur la même ligne que la sienne.

Il n'est pas difficile d'apercevoir le vice de cette argumentation de *Strauss*. Tant qu'il n'a pas prouvé que Paul lui-même envisageait l'apparition de Damas comme une pure vision, il n'a pas le droit de rien conclure de ce passage contre la réalité extérieure des apparitions qu'il a précédemment énumérées. Il faut au contraire conclure du témoignage de Paul relativement à la sienne propre qu'il envisageait aussi ces dernières comme réelles et qu'elles lui avaient été racontées comme telles.

*Weizsäcker* a bien senti le défaut de l'argumentation de son prédécesseur et il a cherché à y remédier. Il pense que Paul considérait lui-même l'apparition de Damas comme purement interne et que même il n'a pas pu l'envisager autrement. En effet, selon Paul, le Seigneur glorifié ayant un corps *pneumatique* ([1Cor.15.44-46](#)), c'est-à-dire immatériel, il suit de là qu'il n'a pu se figurer l'avoir vu des yeux du corps, qu'il a placé cette apparition dans le domaine purement interne, et que par conséquent il a envisagé aussi de la même manière les apparitions aux apôtres qu'il venait de

rappeler.

Commençons l'étude de ce sujet par l'examen du témoignage de Paul. Et d'abord, Paul a-t-il envisagé lui-même l'apparition de Damas comme un fait purement interne ? On ne comprendrait pas, s'il en était ainsi, comment il pourrait écrire aux Corinthiens ces mots (1Cor.9.1) : « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus-Christ, notre Seigneur ? » Voir le Seigneur en vision, c'était un fait qui, dans l'intuition de l'Eglise primitive, pouvait arriver à tout simple fidèle, à un Ananias, par exemple, sans qu'il en résultât un droit quelconque à l'apostolat ; tout au plus pouvait-on conclure de là à l'existence du don prophétique chez celui à qui cette distinction était accordée. Le raisonnement de Paul n'aurait donc rien valu et n'eût excité à Corinthe que le sourire de ses adversaires. Le sens que nous donnons à ce passage est confirmé par le commencement de l'épître aux Galates : « Paul, apôtre non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et par Dieu le Père » — et il ajoute : « qui l'a ressuscité des morts. » Paul veut dire qu'il a été appelé à l'apostolat, aussi bien que les autres apôtres, de la part de Dieu et par Jésus-Christ directement, seulement avec cette différence que, tandis qu'ils ont été appelés par Jésus vivant sur la terre, il l'a été, lui, par Jésus-Christ ressuscité. Paul eût-il jamais osé s'exprimer de la sorte, s'il eût envisagé l'apparition de Jésus comme une pure vision ? Comp. aussi Rom.1.4-5. — Que prouve en face de telles paroles l'objection que Baur tire de Gal.1.15-16 : « Quand Dieu trouva bon de révéler *en moi* son Fils, » comme si ce *en moi* signifiait que l'apparition avait été un fait purement interne ? L'expression : *révéler son Fils*, ne s'applique point ici exclusivement au fait de l'apparition extérieure, mais à toute l'illumination qui suivit et par le moyen de laquelle Paul arriva à la pleine connaissance de Jésus comme Fils de Dieu ; c'est ce travail intérieur qui doit s'opérer dans le for intime de tout chrétien et dont il parle en ces mots 1Cor.12.3 : « Personne ne peut dire : Jésus Seigneur ! si ce n'est par le Saint-Esprit. »

Ce qui empêche absolument de penser que, dans les apparitions mentionnées au chap. 15 de la première aux Corinthiens, Paul n'ait vu que des aperceptions internes, c'est le but pour lequel il les énumère. Il veut prouver aux Corinthiens notre propre résurrection, ce dernier mot certainement compris dans le sens ordinaire d'une revivification du corps terrestre. On se moquait à Corinthe de cette idée. Paul montre par l'image du grain de semence qui, déposé en terre, y périt d'abord, mais pour se déployer ensuite en un organisme nouveau, que l'attente d'une résurrection corporelle n'est pas aussi absurde qu'on le pense. Il s'agit donc bien d'un retour à la vie du corps déposé dans la terre, et c'est ce fait futur dont il trouve la preuve dans la résurrection de Jésus et dans les apparitions qui l'ont manifestée. S'il n'eût pas envisagé ces faits comme objectivement et corporellement réels, le raisonnement serait absurde. Prouver par une vision interne la réalité de la future résurrection des corps ! Remarquons encore dans ce passage un mot significatif. Parmi les faits que Paul donne comme constituant les éléments les plus essentiels dans le contenu du témoignage apostolique, il indique expressément, comme ayant séparé la mort et la résurrection de Jésus, son ensevelissement (v. 4). Ces mots : καὶ ἐτάφη, *et qu'il a été enseveli*, ne peuvent, dans ce contexte, avoir que ce sens : Après sa mort, son corps a été mis au tombeau, et *de ce tombeau* ce corps est sorti ressuscité. Nous avons ainsi de la main de Paul lui-même la preuve du sens dans lequel et lui et les apôtres entendaient les mots suivants : « Et il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures. »

La déclaration de Paul (1Cor.15.1-11) sur le témoignage apostolique est d'une importance capitale dans la question. Car elle écarte positivement une supposition récemment émise pour ôter toute valeur aux faits qui, dans nos récits évangéliques, forcent à attribuer un caractère de réalité aux apparitions du Seigneur ressuscité. On a dit : Les apôtres n'ont témoigné que d'un fait : c'est qu'ils avaient eu des visions dans lesquelles ils avaient contemplé le Seigneur glorifié. Et c'est la légende postérieure qui a

transformé ces faits internes en faits extérieurs, en apparitions réelles. Or nous avons ici le témoignage d'un homme qui avait été en relation directe avec les apôtres eux-mêmes. « Je vous ai transmis, dit-il aux Corinthiens, ce que j'ai aussi reçu. » Reçu de qui ? Nous le savons. Paul s'était entretenu lui-même de ces choses avec Pierre et Jacques ; il avait passé quinze jours avec eux à Jérusalem, trois ans après sa conversion (Gal.1.18-19), et il serait bien étonnant que pendant tout ce temps la résurrection de Jésus n'eût pas été quelquefois le sujet de leurs conversations. Paul n'a donc pas puisé aux eaux altérées de la légende, il a eu accès à la source même. Dans la tradition, telle qu'il nous la rapporte, nous possédons par conséquent le témoignage apostolique sous sa forme la plus authentique et la plus pure.

Quant à l'objection tirée par *Weizsäcker* du terme de corps *spirituel* employé par Paul pour désigner le corps glorifié, terme qui prouverait que, selon Paul lui-même, le Seigneur qui lui est apparu, ne peut avoir été l'objet d'une aperception sensible, elle repose sur un pur malentendu. Pas plus le terme de corps psychique ne signifie un corps de *substance* psychique, — ce qui renfermerait une idée en elle-même contradictoire, — pas plus un corps spirituel ne signifie un corps de *nature* spirituelle, ce qui serait absurde. Il s'agit d'un corps de nature matérielle (d'ordre supérieur) capable de servir d'organe à un esprit, comme notre corps actuel (de matière d'ordre inférieur) sert d'organe à une ψυχή. C'est précisément en raison de cette notion que Paul a développé, quelques versets auparavant, la différence entre les espèces multiples de substances *corporelles* dont la nature nous offre des exemples. Tout le chapitre prouve d'ailleurs la relation étroite que l'apôtre établit entre notre corps actuel et le corps spirituel dont nous serons revêtus par la résurrection ; cette relation serait rompue si le corps nouveau était absolument immatériel. Il y aurait substitution, non transformation. Or l'apôtre établit fortement que ce corps nouveau ne différera pas plus du corps glorifié de Jésus que notre corps actuel ne diffère du corps du premier Adam (v. 48. 49). Tout cela ne serait que des

paralogismes dans le sens que *Weizsäcker* donne à l'expression de corps spirituel ; comp. encore le  $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$  (Col.2.9).

Paul et les apôtres ont donc, sans le moindre doute, comme le pensait *Strauss*, cru à la réalité corporelle des apparitions de Jésus. Mais même dans ce cas, une possibilité reste toujours : c'est qu'ils aient été les dupes de leur propre imagination et que, dans leur amour pour leur Maître et avec leur désir ardent de le voir reparaître, ils aient pris de simples visions pour des apparitions corporelles.

Examinons encore cette question avec tout le soin qu'elle mérite. Et d'abord, d'où serait provenue cette impulsion puissante qui aurait fait surgir dans l'esprit des disciples, et plus tard dans celui de Paul, une image tellement vive de Jésus ressuscité, qu'ils l'eussent prise pour sa présence même en chair et en os ? Paul, en se rendant à Damas, ne s'attendait évidemment à rien moins qu'à une pareille apparition ; il n'avait en vue que la destruction du petit troupeau de fidèles qui se trouvait dans cette ville. Les femmes, en se rendant au tombeau le surlendemain de la mort de Jésus, y allaient pour achever l'embaumement de son corps ; elles étaient donc bien persuadées que ce corps était destiné à rester indéfiniment dans le sépulcre. Marie-Madelaine, en voyant Jésus, s'imagine voir le jardinier, c'est-à-dire qu'elle s'attend à voir un personnage quelconque plutôt que lui. Ce que les deux d'Emmaüs et les apôtres espéraient, s'ils espéraient encore, c'était, comme le pensait aussi le brigand sur la croix, un retour glorieux de Jésus revenant des cieux comme Roi-Messie. Mais le retour du cadavre à la vie, ils y pensaient si peu, qu'ils racontent eux-mêmes comment, lorsque Jésus leur apparut pour la première fois, ils croyaient voir un esprit, et que Jésus fut obligé de manger devant eux pour les convaincre de la réalité de sa présence corporelle. Il n'y avait donc absolument rien dans l'état d'esprit ni des femmes (particulièrement de Marie-Madelaine), ni des apôtres (qu'on se rappelle surtout Thomas), ni plus tard de Paul, qui les prédisposât à produire d'eux-mêmes la vision intérieure d'un res-



suscité. On attendait peut-être quelque chose comme une parousie, mais absolument pas une résurrection.

Nous avons vu que les critiques allemands, rejetant l'hypothèse de M. Renan relativement au rôle de Marie-Madelaine, attribuent à Pierre, qui s'était réfugié en Galilée, les premières visions. Ils croient ainsi faciliter l'explication de l'origine de ce phénomène psychologique. Mais cette fuite de Pierre et même des autres disciples en Galilée est une invention qui ne repose sur aucune raison sérieuse. La peur que l'on attribue aux disciples n'est justifiée par aucune poursuite exercée à leur égard. Pierre sort librement de la cour du grand sacrificateur sans que personne ait songé à mettre la main sur lui, lors même que sa qualité de disciple vient d'être reconnue de tous. Le prétendu éloignement immédiat des disciples au moment même où leur Maître subit un supplice si atroce, est tout ce qu'il y a de plus improbable ; il est de plus en contradiction flagrante avec tous nos récits qui placent les premières apparitions aux abords du sépulcre ou à Jérusalem et dans le voisinage, nullement en Galilée, et cela dès le surlendemain de la mort, et non des semaines après cet événement. Cet éloignement est également contraire au témoignage de Paul lui-même, qui déclare, sur la foi des apôtres, qu'un jour seulement, passé par Jésus dans le tombeau, a séparé sa mort de ses premières apparitions, comme ressuscité.

L'explication de l'origine des visions par les critiques allemands n'est donc pas plus admissible que celle du critique français. Relevons encore, d'ailleurs, un certain nombre de traits qui impriment positivement aux apparitions de Jésus ressuscité le sceau de l'objectivité et de la réalité extérieure.

1° Elles sont en nombre extrêmement restreint, neuf au plus, comme nous l'avons vu. Que dire après cela du tableau de M. Renan ; de cette « fièvre intense, » qui s'allume ; de ces fidèles « qui s'enivrent les uns les autres et s'imposent leurs rêves ; » de cette période durant laquelle « les

visions se multipliaient sans cesse... » etc. (*Les apôtres*, p. 25) ? Où est ici le jeu accordé à l'imagination ? Où est le rêve ?

2° Les apparitions ont été perçues, non par une ou deux, mais par sept, douze et même cinq cents personnes. Ces personnes auraient-elles toutes participé à une même hallucination ? On cite comme exemples les épidémies convulsionnaires du moyen-âge, les illusions de l'ouïe et de la vue des prophètes camisards, que partageaient des foules abusées. Mais ces exemples mêmes ne servent qu'à faire mieux ressortir le contraste entre les états de réelle surexcitation, auxquels ils appartiennent, et le calme, le sang-froid, le sérieux pratique, le bon ordre irréprochable de l'Eglise apostolique. Rien ne ressemble moins que celle-ci à une populace ignorante fanatisée. Il semble que le calme divin de Jésus domine les apôtres et les fidèles. On connaît les symptômes de surexcitation nerveuse, les cris, les gémissements, les crampes, les évanouissements qui ont si souvent signalé ce que l'on a appelé les réveils. Aucune trace de phénomènes semblables dans les églises de la Pentecôte. On a cité parfois le *parler en langues* ; mais ce phénomène se présente une fois, le jour de la Pentecôte, et avec de tout autres caractères que plus tard dans l'église de Corinthe. Après cela il ne reparait dans l'Eglise primitive que plusieurs années après, lorsque Pierre prêche chez Corneille à Césarée ; et la parole de cet apôtre relative à cet événement [Act.11.15](#) : « Le Saint-Esprit tomba sur eux, comme il était tombé sur nous *au commencement*, » montre bien que c'était un fait exceptionnel, qui ne s'était point renouvelé dans l'intervalle. Enfin on ne rencontre de nouveau un fait semblable que plusieurs années plus tard, à Ephèse ([Act.19.6](#)). On ne peut donc tirer de là aucune conséquence sur l'état habituel de la première Eglise à Jérusalem. Les apôtres y vaquaient au ministère de la parole et à la prière ([Act.6.4](#)) : voilà tout ce que nous en savons.

3° Comment se fait-il, si ces apparitions de Jésus ressuscité sont de simples visions, qu'elles aient brusquement cessé dès le jour de l'ascension, quarante jours après qu'elles avaient commencé ? Cette fin si brusque

s'expliquerait-elle si elles étaient le produit de l'exaltation ? Une fois lancée dans une pareille voie, l'imagination chrétienne serait-elle tout à coup rentrée au repos ? La crise montaniste, due à des causes beaucoup moins puissantes, s'est prolongée pendant tout un demi-siècle. M. Sabatier prétend, il est vrai, d'après 1Cor.15.8, où Paul mentionne, à la suite de ces apparitions aux apôtres, celle qui lui a été accordée à lui-même après toutes les autres, qu'il doit y en avoir eu toute une série entre les premières et celle-ci. Mais pour trouver cette idée dans le texte de l'apôtre, il faut être décidé à l'y mettre à tout prix. Pourquoi pas une de ces apparitions prétendues, qui auraient eu lieu dans ce long intervalle de plusieurs années, ne serait-elle mentionnée par Paul ? La cessation a donc été prompte et nettement marquée. L'apparition du jour de l'ascension a été la neuvième et la dernière de celles qui ont précédé la sienne. Ce fait contraint l'historien impartial à attribuer ces phénomènes à une cause extérieure, cause qui, par une raison quelconque, a cessé de déployer ses effets dès ce jour-là<sup>a</sup>.

4° On comprendrait encore que les apparitions de Jésus s'expliquassent par des visions subjectives, si elles avaient consisté uniquement dans l'aperception vague et lointaine d'une figure lumineuse apparaissant à distance, ou de quelques sons confus, comme ces bruits de tambour ou ces chants de psaumes que les Réformés persécutés croyaient entendre parfois au-dessus de leurs têtes, et qu'ils attribuaient à des anges qui venaient soutenir leur foi. Jésus, lui, ne reste pas à distance des siens, il se tient au milieu d'eux, il mange sous leurs yeux, il invite Thomas à le toucher, il souffle sur eux. Ses paroles sont nettes et précises ; il leur ouvre l'intelligence des Ecritures ; Pierre comprend fort bien sa question trois fois répétée et la déclaration qui le replace à la tête de l'apostolat ; l'institution du baptême, la promesse de la Pentecôte, le départ des apôtres pour Béthanie, tout cela est si clair et si positif qu'il ne reste, en face de ces faits, que cette alternative :

---

<sup>a</sup>Personne n'a mieux développé cette preuve que Keim dans son *Geschichtlicher Christus*. Il a fait pour l'hypothèse des visions ce que Strauss avait fait pour celle de la léthargie de Jésus.

invention coupable ou réalité extérieure.

Sous l'influence d'expériences récentes, quelqu'un en viendrait-il peut-être à supposer ici des suggestions hypnotiques ? Mais qui donc serait le magnétiseur, auteur de ces suggestions étranges ? Serait-ce Jésus mort qui serait revenu pour jouer ce rôle ? Il est plus aisé d'admettre la réalité de sa résurrection, qu'une telle supposition.

IV. Toutes ces considérations ont agi avec tant de force sur l'esprit de plusieurs critiques actuels qu'ils ont consenti à reconnaître une cause objective à ces phénomènes internes. Pour relever le courage et la foi des apôtres, Dieu a permis que Jésus mort, mais vivifié *en esprit*, leur apparût du sein des demeures célestes et vînt leur donner l'assurance de sa vie glorieuse, ce qui n'implique nullement le miracle de la résurrection corporelle. Ces apparitions de nature toute spirituelle étaient, selon l'expression de *Keim*, comme des télégrammes célestes que Dieu leur adressait. Ainsi ont pensé aussi *Schenkel*, *Al. Schweizer* et *Lotze*, l'auteur du *Microcosmus*. Devons-nous ajouter ici les noms de MM. *Weizsäcker* et *Sabatier* ? Leurs explications sur ce point sont si embarrassées qu'il est malaisé de savoir si on doit les ranger parmi les partisans des visions purement subjectives ou parmi ceux des apparitions pneumatiques.

A l'égard de cette dernière explication, remarquons d'abord que, comme nous l'avons démontré au sujet de l'hypothèse précédente, les apôtres et Paul étaient d'accord sur ce point que le Seigneur ne leur était pas seulement apparu en vision, mais qu'ils l'avaient contemplé revêtu de son corps sorti vivant du tombeau. Qu'on relise [Rom.8.11](#) ; [Philip.3.21](#) et [1Pier.3.19-22](#), et si l'on n'avait pas été convaincu par ce qui précède, il me paraît qu'en face de ces passages, on ne saurait douter de leur conviction sur ce point. Les termes de *résurrection* et de *transformation*, dans ces passages, ne peuvent se rapporter à un simple réveil spirituel, mais impliquent la résurrection du corps. Qu'on se rappelle, après cela, le fait important que

nous avons constaté à l'occasion de l'hypothèse des visions : c'est que les apôtres s'attendaient bien à un retour de Jésus glorifié, mais nullement à la résurrection de son corps ; que par conséquent ils auraient été disposés à prendre des apparitions corporelles pour des visions, bien plutôt qu'à faire l'inverse, comme on le voit par la peine que Jésus doit prendre pour les convaincre que lui, Jésus, présent devant eux, n'est pas un pur esprit, mais qu'il est réellement là corporellement ; et l'on comprendra qu'ils n'ont point pu donner à une vision spirituelle la signification d'une apparition corporelle. Cette raison prend une force plus grande encore, si l'on tient compte du fait que les apôtres. Paul en particulier, savaient fort bien discerner entre une vision et une apparition réelle, tout en maintenant l'objectivité de la première. En effet, dans le récit des Actes sont mentionnées plusieurs visions dans lesquelles le Seigneur lui-même est apparu à l'apôtre ; ainsi dans le temple à Jérusalem (Act.22.17-21) ; à Corinthe (Act.18.9) ; dans la citadelle à Jérusalem (Act.23.11). Mais rien ne prouve que dans aucun de ces cas il ait pensé voir autre chose qu'une vision toute spirituelle ; au contraire, il dit lui-même que dans la première il vit le Seigneur ἐν ἑκτάσει, dans la seconde, δι' ὀράματος ; la troisième eut lieu νυκτί (*de nuit*) ; expressions qui impliquent une vision, non une vue réelle. Mais l'apparition de Damas appartient selon lui à un tout autre ordre de faits. Ses compagnons de route ont vu et entendu quelque chose. C'est pourquoi aussi il la range à la suite des apparitions du ressuscité aux apôtres ; et par les mots : *en dernier lieu* (1Cor.15.8), il la sépare profondément de toutes les visions qui peuvent lui avoir été accordées plus tard. Si ce n'était pas là le sens de cette parole : ἔσχατον πάντων καὶ μοί, *en dernier lieu, après tous, à moi aussi*, elle exprimerait un fait matériellement faux. Car le Seigneur est apparu en vision à d'autres, à Ananias, par exemple, à la suite de la conversion de Paul. Il est donc bien évident qu'aux yeux de l'apôtre, qui connaît la différence entre ces deux ordres de faits, l'apparition sur le chemin de Damas appartient à une tout autre catégorie que les visions. C'est du reste ce qui ressort du terme σωματικῶς, *corporellement*, Col.2.9, certaine-

ment dicté à Paul par le souvenir de l'impression qu'il avait reçue de cet événement unique.

Mais arrivons au fait principal contre lequel se brise aussi bien l'hypothèse des apparitions pneumatiques que celle des visions psychologiques : la subite disparition du corps du Seigneur. Cette disparition est constatée non pas seulement par le témoignage des femmes et des apôtres venus au sépulcre, mais encore par le bruit répandu chez les Juifs que c'étaient les disciples qui avaient enlevé de nuit le corps de Jésus. Comment expliquer cette disparition mystérieuse ? Si ce sont les disciples qui ont enlevé et fait disparaître le corps afin de pouvoir accrédi-ter la nouvelle de la résurrection de Jésus, ils ne sont plus que d'impudents menteurs : car ils ont publié à la face du monde un fait, tout en ayant sous les yeux la preuve de sa fausseté. Et quel fait ? Un acte de Dieu ! Nous serions donc, dit saint Paul, de la pire espèce de faux témoins, « des faux témoins à l'égard de Dieu » (1Cor.15.15). Ou seraient-ce les Juifs qui auraient commis ce rapt ? Ils auraient donc travaillé contre eux-mêmes et pour leurs adversaires ; car le moyen le plus décisif de fermer la bouche aux prédicateurs de la résurrection, n'était-ce pas de montrer le corps ? Ces deux suppositions étant l'une et l'autre inadmissibles, on a eu recours à une supposition intermédiaire. Ce seraient des amis de Jésus, non encore ses disciples déclarés, comme Joseph et Nicodème, qui auraient enlevé le corps pour le soigner, et qui bientôt, le voyant mort, l'auraient enseveli en secret. Mais comment eussent-ils pu garder indéfiniment le silence sur cet acte vis-à-vis des apôtres, en les voyant prêcher avec conviction la résurrection de Jésus ? Ou bien, si après cela ils étaient rentrés dans le judaïsme, n'était-ce pas alors le moment de parler, et leur silence ne serait-il pas dans ce cas plus incompréhensible encore ?

Qu'est donc devenu le corps de Jésus ? Comment a-t-il disparu, laissant derrière lui le linceul dont il avait été enveloppé et le suaire qui avait entouré sa tête ? Et à supposer qu'il eût été enlevé, l'eût-on emporté sans

ce linceul qui l'enveloppait ? Que répondre à ces questions ? M. *Sabatier* se tire d'affaire en disant tout simplement : « Les éléments matériels du corps dans lequel Jésus avait vécu ici-bas, sont retournés à la terre<sup>a</sup>. » Comment se représenter ce retour ? L'ont-ils fait d'eux-mêmes ? Mais il faut des années pour que la terre absorbe un cadavre, sans qu'il en reste quelque trace. Or le tombeau a été trouvé vide deux jours après l'ensevelissement, au témoignage des apôtres et de Paul. Serait-ce le ressuscité spirituel qui serait revenu ici-bas pour être, de ses mains célestes, son propre fossoyeur ? — Il est triste de voir une pareille question résolue d'une manière aussi légère. Il est triste également de lire les grands mots et les phrases sonores au moyen desquels ce théologien cherche à sortir de l'impasse où il se voit poussé, d'un côté, par son respect pour le caractère moral des apôtres auxquels il lui répugne d'imputer une fraude, et, de l'autre, par la résolution bien arrêtée chez lui, indépendamment de toute investigation historique, de ne pas admettre un miracle tel que la résurrection corporelle du Seigneur.

On parle de « difficultés inextricables... », de la tendance à matérialiser ce qu'il y a « de plus sublime et de plus suave, » « de symboles populaires » sous lesquels se voilent des « vérités profondes. » On s'abrite derrière « l'inconnu, » « l'inexplicable ; » tout cela, pourquoi ? Pour envelopper de brouillards un fait patent qu'on ne veut pas voir, pour pouvoir contester l'incontestable. Tout cela s'applique également aux procédés analogues de *Weizsäcker* dans son dernier ouvrage d'ailleurs si remarquable<sup>b</sup>. — Le fait est que ce sépulcre vide « sur lequel est fondée l'Eglise » ne s'explique que par la libre sortie de celui qui y avait été couché.

---

<sup>a</sup>*Christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, avril 1880.

<sup>b</sup>*Das apostolische Zeitalter*, 1880.

### 3. La nature du corps de Jésus ressuscité.

Il existe actuellement sur ce point deux opinions opposées, l'une représentée par *Reuss*, l'autre par *Weiss*.

D'après la première, le corps ressuscité de Jésus ne serait autre que son corps terrestre, ranimé par le retour du souffle de vie, de sorte que cette résurrection serait à peu près de la même nature que celle de la fille de Jairo ou de Lazare. Mais outre que cette manière de voir nous conduirait à admettre que Jésus a dû bientôt mourir de nouveau, ce qui impliquerait les conséquences que nous avons dites ( $\Rightarrow$ ), elle est incompatible avec le mode d'apparition et les disparitions subites du Seigneur après sa résurrection, et avec le changement complet dans sa personne que suppose la difficulté éprouvée par les siens à le reconnaître. Jésus est certainement entré par le fait de la résurrection dans un mode de vie supérieur à celui de l'existence terrestre. C'est ce que suppose cette expression qu'il emploie lui-même en parlant à ses disciples : « Lorsque *j'étais* encore avec vous » ([Luc.24.44](#)). Son corps est soumis dès maintenant à des conditions d'existence entièrement nouvelles.

D'un autre côté, peut-on admettre, avec *Weiss* et d'autres, que par la résurrection Jésus soit entré en plein dans son état de gloire et qu'il ait revêtu le corps spirituel qu'il possède actuellement dans le ciel ? Cette conception ne nous paraît pas non plus compatible avec les faits. Pour expliquer comment Jésus, revêtu de ce corps céleste, a pu manger aux yeux des apôtres, inviter Thomas à le toucher de sa main (*Weiss* admet l'authenticité du IV<sup>me</sup> évangile), comment il a pu montrer aux disciples les plaies de ses mains et de ses pieds en leur disant : « Voyez, c'est bien moi ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai. » *Weiss* est obligé d'admettre que Jésus se revêtait à chaque fois d'une forme sensible qui rappelait de tous points son corps d'autrefois et qu'il la déposait après l'apparition terminée. Mais quoi ? Ses mains et ses pieds percés, qu'il fait toucher à Thomas pour le



convaincre de la réalité de sa présence, ne seraient qu'un faux semblant, cette figure rayonnante de vie et d'amour, qu'un masque et, si j'ose ainsi dire, qu'une sorte de fantasmagorie ? En vérité il vaudrait encore mieux en revenir à l'opinion de *Rothe*, qui pensait qu'à chaque apparition Jésus glorifié allait reprendre dans le tombeau son vieux corps, pour s'en dépouiller de nouveau en rentrant au ciel.

Nous possédons des paroles de Jésus et des faits de sa vie antérieure qui nous conduisent, me semble-t-il, à une troisième manière de voir plus naturelle et plus propre à concilier ces phénomènes en apparence contradictoires dans les apparitions de Jésus. Il dit lui-même à Marie dans la première ([Jean.20.17](#)) : « Je ne suis point encore monté auprès de mon Père ; mais je monte. » Cette parole me paraît indiquer que Jésus se sentait alors dans un état de transition qui avait commencé avec sa résurrection et qui attendait encore une consommation. Son corps était bien celui d'autrefois, mais obéissant à des lois toutes nouvelles et comme nous l'avons vu, soumis à la volonté de l'esprit avec une liberté qu'il ne possédait pas auparavant. Deux faits dans la vie terrestre de Jésus se présentent à nous comme les préludes de cet état intermédiaire entre la vie terrestre et la gloire parfaite : la marche de Jésus sur les eaux, dans laquelle nous voyons son corps surmonter par la volonté de l'esprit la loi de la pesanteur ; et la transfiguration, dans laquelle, sans avoir dépouillé encore son corps terrestre, il nous apparaît comme étant déjà en voie de glorification.

On objectera que ce mode d'existence mixte, transition entre l'état psychique et l'état pneumatique, est un fait dont nous ne pouvons nous faire aucune représentation. Cette observation parfaitement vraie ne peut inquiéter que celui qui croirait savoir quelque chose sur la nature de la matière et sur les rapports du corps avec l'esprit qui dispose de lui.

#### 4. L'origine des récits et leurs rapports.

Déjà en étudiant l'histoire de la Passion, nous avons pu remarquer que la tradition orale n'était pas aussi fermement stéréotypée dans cette partie que dans celle du ministère galiléen. Les récits de la résurrection présentent une liberté plus grande encore, et nous avons déjà indiqué la raison principale de ce fait en commençant cette partie. Nous devons maintenant étudier de plus près cette question difficile.

L'origine de la tradition que possédait et enseignait Paul n'est pas douteuse ; elle provient des apôtres, essentiellement de Pierre et de Jacques. Le récit de Luc, tout en présentant des particularités remarquables, est si conforme à l'énumération des apparitions qui se trouve chez Paul, que nous ne pouvons méconnaître l'influence exercée sur sa narration par les récits de son maître, lors même qu'il a recueilli avec soin des renseignements propres à la compléter. Le récit de Marc, dans sa partie authentique, nous présente le type absolument primitif de la narration apostolique, telle qu'elle s'était conservée à Jérusalem ; et il en est de même du récit de Matthieu, dont la première moitié est presque identique à la partie authentique de Marc et doit ainsi avoir la même origine. C'est entre ce récit de Matthieu et celui de Luc que nous trouvons la différence la plus difficile à expliquer. Tandis que Luc raconte trois apparitions qui toutes trois ont eu lieu à Jérusalem ou dans le voisinage, et après cela uniquement celle de l'ascension (dès le v. 50), l'attention de Matthieu se concentre sur une apparition qui a eu lieu sur une montagne en Galilée. Enfin, chose remarquable ! Jean, qui raconte indépendamment de la tradition et d'après ses souvenirs personnels, tend la main, d'un côté, à Luc, en racontant trois apparitions en Judée, et, de l'autre, à Matthieu, en décrivant en détail une apparition qui a eu lieu en Galilée ; mais tout cela en conservant à l'égard des récits de ses devanciers sa pleine indépendance. Voir l'apparition à Marie-Madeleine, dont Luc ne parle point, et l'apparition sur les bords du lac de Génézareth, étrangère à Matthieu.

Dans cet état de choses le problème à résoudre est celui du rapport de Luc et de Matthieu. Le récit de Matthieu n'exclut pas, comme on le prétend, toute autre apparition que celle sur la montagne de Galilée, et en particulier les trois premières apparitions racontées par Luc. Car 1<sup>o</sup> Matthieu en mentionne lui-même une accordée aux femmes près du sépulcre ; et 2<sup>o</sup> il parle d'un ordre donné par Jésus aux disciples pour leur fixer comme lieu de rendez-vous une certaine montagne de Galilée, ce qui suppose en même temps une indication sur le jour où cette réunion devait avoir lieu. Or ces communications impliquent un entretien préalable avec eux ou l'un d'eux, après la résurrection. Jésus avait pensé à cette réunion dès avant sa mort ([Matth.26.32](#) ; [Marc.14.28](#)). Il comptait ainsi reconstituer le petit troupeau dispersé par la mort du Berger. Cette réunion était donc à ses yeux d'une très grande importance. Aussi l'ange la rappelle-t-il aux femmes et par elles aux apôtres, et cela en des termes qui font comprendre qu'elle avait un caractère tout à fait général. C'était là en effet que Jésus voulait, avant de quitter la terre, se manifester à tous les croyants qu'il avait trouvés en Israël, comme le Messie promis revêtu de la souveraineté universelle, établir le signe visible de la communauté nouvelle par l'institution du baptême et donner solennellement aux apôtres l'autorisation de faire entrer dans l'Eglise maintenant fondée non seulement les croyants Israélites, mais ceux de tous les peuples du monde. Le récit de la réunion dans laquelle furent accomplis des actes aussi importants, était le vrai couronnement d'un évangile tel que celui de Matthieu, que dominait d'un bout à l'autre le point de vue théocratique et qui avait commencé par ces mots : « Jésus, le Christ, fils de David, fils d'Abraham. » La corrélation entre ce premier mot du récit et la scène finale qui le couronne, est complète. Il n'y a donc aucune raison de croire qu'en terminant son évangile, comme il le fait, par le récit de cette apparition qui avait un caractère si grave et en même temps si spécial, l'auteur ait entendu exclure toute autre apparition de Jésus ressuscité.

Luc, de son côté, s'était proposé de retracer le développement graduel de l'œuvre du Seigneur. Il avait pris pour norme de ce développement l'élévation progressive de ceux que Jésus avait choisis pour agents, à la hauteur de leur apostolat futur (voir le plan du troisième évangile, tel que nous l'avons exposé). Son point de mire était par conséquent, non la manifestation de Jésus aux siens en sa qualité de Messie promis à Israël, mais la propagation du salut accompli par Jésus, dans le monde entier, de Nazareth à Jérusalem et de Jérusalem à Rome. Il devait ainsi attacher une importance toute particulière aux apparitions par lesquelles Jésus avait achevé l'éducation de ses futurs envoyés, en relevant leur courage, en raffermissant leur foi, en leur traçant le programme de leur travail et en leur promettant le secours de l'Esprit qui les soutiendrait jusqu'au bout du monde dans cette œuvre immense. C'est là le point de vue sous lequel les apparitions de Jésus sont présentées dans les premiers versets du livre des Actes ; c'est aussi celui qui a déterminé le récit des apparitions dans l'évangile de Luc. Si l'apparition solennelle décrite par Matthieu était le point suprême auquel devait aboutir le récit de cet évangéliste, les révélations de Jésus aux apôtres rapportées par Luc étaient comme autant de jalons sur la route qui conduisait l'Évangile jusqu'aux portes de la capitale du monde païen ; elles formaient ainsi la transition à l'histoire nouvelle qui allait s'ouvrir et que Luc se proposait de raconter dans son second livre.

L'idée que nous nous formons de nos évangiles ne doit pas être une opinion préconçue, comme celle-ci, par exemple : que leurs auteurs étaient tenus de raconter tout ce qu'ils savaient. Elle doit se former sur ces écrits eux-mêmes, en étudiant avec soin leur but et leur caractère particuliers.

La résurrection de Jésus n'est pas simplement le retour d'un individu humain à la vie terrestre ; c'est l'humanité elle-même qui, après avoir subi en la personne de son représentant la peine du péché, reparaît justifiée et entre dans l'existence supérieure que Dieu avait destinée à l'homme,

comme terme glorieux de son existence terrestre. — Ce mode d'élévation n'était pas la voie normale qui aurait dû nous conduire de la vie d'ici-bas à la gloire céleste ; la scène de la transfiguration nous a éclairés sur ce sujet. Si, selon l'expression de Jésus, « *il a fallu* que le Christ subît ces choses pour entrer dans sa gloire, » c'est que le péché était survenu et, à sa suite, la mort. Sans cela le type de la transformation à opérer eût été, non le grain de blé qui doit périr en terre pour revivre, mais la chenille qui, après s'être enveloppée dans son tombeau de soie, par une paisible transition, en sort être aérien, sans avoir connu le mystère de la mort. Une fois le péché commis et le règne de la mort établi au sein de l'humanité, elle ne pouvait plus s'accomplir sous cette forme sereine ; elle réclamait un drame sanglant et douloureux, celui de la mort et de la résurrection d'un seul pour tous (2Cor.5.15). — Supposons un instant que le voile fût tombé après le premier acte de ce drame, la mort de la croix, et ne se fût point relevé pour laisser contempler au monde le spectacle du Ressuscité, « *l'homme fort*, » quoique vaincu par « *l'homme plus fort*, » serait encore là debout sous la forme de la mort, et, se dressant à l'entrée de sa forteresse avec ses captifs liés et bien gardés derrière lui, il braverait ce vainqueur qui n'a point reparu. Il faudrait cesser dans ce cas d'entonner le chant de triomphe : « Mort, où est ton aiguillon ! Sépulcre, où est ta victoire ! » Bien plus, il faudrait aller jusqu'à dire avec saint Paul (1Cor.15.17) : « Notre foi est vaine et nous sommes encore dans nos péchés. » Car, si réellement la condamnation est enlevée et le péché vaincu, la défaite de la mort a dû suivre celle du péché ; or la défaite de la mort, c'est la résurrection.

## 5. L'ascension. (24.50-53)

24.50 Et il les conduisit dehors<sup>a</sup> jusques vers<sup>b</sup> Béthanie et, élevant ses mains, il les bénit. 51 Et il arriva que, comme il les bénissait, il se sépara d'eux<sup>c</sup>. 52 Et eux [l'ayant adoré<sup>d</sup>] retournèrent à Jérusalem avec une grande<sup>e</sup> joie, 53 et ils étaient toujours dans le temple, louant [et bénissant<sup>f</sup>] Dieu<sup>g</sup>.

Comme les instructions précédentes sont un résumé des entretiens de Jésus avec les apôtres entre la résurrection et l'ascension, ce récit de l'ascension n'est aussi qu'un sommaire du récit détaillé de cet événement qui est renvoyé au livre des Actes. Le δέ signifie : « Et ces instructions achevées, il les conduisit... » Le régime du ἐκ dans ἐξήγαγε, est indiqué par le v. 49 (*la ville*).

La leçon alex. ἕως πρός *jusques vers*, paraît mieux répondre à la pensée de Luc que celle des byz. ἕως εἰς, *jusqu'à* ; comp. Act.1.12<sup>h</sup>. Cette réunion des apôtres avait été convoquée par Jésus (συναλιζόμενος, Act.1.4). — Comme un père qui va quitter ses enfants les réunit une dernière fois, leur parle, puis les bénit en leur imposant les mains, ainsi, au moment de rentrer définitivement dans le monde invisible, Jésus dépose sur la tête de ses apôtres une bénédiction qui demeurera sur toute l'Eglise jusqu'à son retour. — Le

<sup>a</sup> N B C L omettent ἐξω (*dehors*).

<sup>b</sup> N B C lisent εως πρός (*jusques vers*) ; T. R. avec A et 12 Mjj. : εως εις (*jusqu'à*).

<sup>c</sup> T. R. avec A B C et 13 Mjj. Syr. lit ici και ανεφερετο εις τον ουρανον (*et il était élevé au ciel*) ; ces mots sont omis par N D It<sup>aliq</sup>.

<sup>d</sup> D It<sup>aliq</sup> omettent les mots προσκυνησαντε αυτον (*l'ayant adoré*), que lisent N A B C et 13 Mjj.

<sup>e</sup> B omet μεγαλης (*grande*).

<sup>f</sup> T. R. lit avec A et 12 Mjj. Syr. : αιουντες και ευλογοντες (*louant et bénissant*) ; N B C L : ευλογουντες (*bénissant*) ; D It<sup>aliq</sup> : αιουντες (*louant*).

<sup>g</sup> N C D L Π omettent αμην que lit T. R. avec A B Syr. et 11 Mjj.

<sup>h</sup> Voir l'intéressant passage de M. Félix Bovet sur l'endroit où il faut placer l'ascension (*Voyage en Terre-Sainte*, p. 225 et suiv.).

*Sinaiticus* et le *Cantabrigiensis*, et quelques documents de l'*Itala*, omettent les mots καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, *et il était élevé au ciel*. On peut expliquer sans doute cette omission par la précipitation des copistes arrivant à la fin de leur travail. Mais il reste toujours plus aisé de supposer une interpolation qu'un retranchement auquel on n'entrevoit aucun motif. Ainsi cette phrase peut avoir été ajoutée par des copistes qui avaient sous les yeux la fin de Marc (Marc.16.19) ou le commencement des Actes (Act.1.9-11). Il est manifestement plus sûr de la supprimer. Le διέστη indique une distance qui s'accroît, puis aboutit à la disparition.

Verset 52. Nous dirons jusqu'à un certain point des mots προσκυνήσαντες αὐτόν, *l'ayant adoré*, ce que nous venons de dire à l'occasion de la variante précédente ; cependant il y a entre les deux variantes cette différence importante, que cette fois l'omission n'est pas appuyée par le *Sinaiticus*. Néanmoins, et lors même que le *Cantabrigiensis* et l'*Itala* sont les seuls témoins en faveur de l'omission, nous inclinons à croire que ces mots ont été ajoutés plutôt que retranchés. — *La grande joie* des apôtres était celle que Jésus aurait voulu voir chez eux dans le moment indiqué par Jean.14.28, mais qu'ils n'étaient pas encore en état d'éprouver alors : « Si vous m'aimez, vous vous réjouiriez de ce que je m'en vais vers mon Père. » Cette joie, ils la ressentent maintenant. La bénédiction qu'ils viennent de recevoir de lui l'a fait descendre dans leur cœur.

Verset 53. Le récit de Luc avait commencé dans le temple et il finit dans le temple ; il n'est donc rien moins qu'anti-théocratique. Malgré leur foi nouvelle, les disciples de Jésus ne songeaient point à rompre avec la religion nationale qu'ils envisageaient encore comme l'acheminement pour Israël à la reconnaissance de son Messie. — Le mot *toujours* doit naturellement être pris dans un sens relatif : chaque fois que les heures de prière et les actes du culte les appelaient dans le temple (Act.3.1). cette assiduité ne les empêchait point d'être réunis ou occupés ailleurs (Act.1.13,15 et suiv.). — Faut-il encore ici préférer la leçon du *Cantabrigiensis* et de l'*Itala*,

αἰνοῦντες, au εὐλογοῦντες des alex. et au αἰνοῦτες καὶ εὐλογοῦτες d'une partie des byz. ? Sans doute cette dernière expression donne plus de plénitude à la dernière phrase du livre. Mais le mot αἰνεῖν est un terme favori de Luc ; il ne se retrouve que deux fois dans tout le Nouveau Testament, une fois dans les Romains et une fois dans l'Apocalypse. Il me paraît donc probable que le εὐλογοῦντες, terme plus fréquent, aura d'abord été substitué à αἰνοῦντες (alex.), puisqu'il y aura été ajouté ensuite (byz.). L'acte d'εὐλογεῖν, *bénir*, provient plutôt de la reconnaissance pour un bienfait de Dieu ; celui d'αἰνεῖν, *louer*, de l'admiration désintéressée de ses perfections. — Le mot *Amen* est une addition liturgique en vue de la lecture publique, comme il s'en trouve fréquemment dans les documents.

### Sur l'ascension.

Si l'on retranche du texte de Luc les quelques gloses qui ont été introduites dans ces derniers versets, la scène de l'ascension, telle qu'elle y est décrite, se présente sous un aspect extrêmement simple. Ce dernier départ de Jésus ne se distingue des précédents que par un mode d'éloignement un peu moins soudain et par la bénédiction que Jésus laisse à ses disciples. Serait-ce là une raison de supposer chez l'évangéliste un changement de manière de voir entre la composition de son premier livre et celle du livre des Actes ? Il ne me le paraît pas. La différence entre les deux tableaux se réduit à ces deux traits dans les Actes : une nuée qui survient et l'apparition des deux personnages célestes avec leur message. Le premier s'accorde aisément avec le terme διέστη, *il se sépara*, dans l'évangile ; car il est difficile de croire que ce fut seulement la distance s'accroissant indéfiniment qui fit disparaître Jésus aux yeux des disciples. Il est plus aisé d'admettre qu'un voile s'interposa entre eux et lui et les priva de sa vue. Quant



aux deux envoyés célestes, ce trait rappelle le phénomène semblable dans la scène de la transfiguration, d'autant plus que ces deux personnages sont appelés, ici comme là, non *deux anges*, mais : *deux hommes* ἄνδρες (9.30). D'après cela, ce fait doit appartenir, comme le trait semblable au moment de la transfiguration, à cette classe de phénomènes à la fois objectifs et subjectifs, tels que l'apparition de l'ange Gabriel à Zacharie (ch. 1), qui ne peuvent être perçus que par l'organe du sens interne. Je pense que cette vision ne fut accordée qu'à un ou deux des disciples, que par cette raison elle n'entra pas dans la tradition générale et ne parvint à la connaissance de Luc que par une communication privée. Comme elle n'appartenait plus à l'histoire de Jésus, mais uniquement à la vie intime des apôtres, il la réserva pour lui donner sa place dans le tableau qui devait ouvrir le récit de l'œuvre apostolique.

Rien dans le rapport entre les deux récits n'est donc propre à rendre suspecte la réalité du fait de l'ascension. Et si nous, acceptons celui de la résurrection dans le sens scripturaire et tel que nous l'avons constaté, nous devons même reconnaître que celui de l'ascension en est le complément nécessaire. Si Jésus au lieu de ressusciter était simplement revenu d'un évanouissement, ou si sa résurrection n'avait été que le retour du souffle de vie dans son corps inanimé, rien ne nous forcerait à supposer une fin comme l'ascension. Il faudrait admettre qu'au bout de quelques semaines, mois ou années, il serait mort définitivement aussi bien que les quelques morts qu'il avait lui-même ressuscités. Mais si la résurrection a été pour lui l'entrée dans la vie impérissable et parfaite destinée à l'homme, un tel fait n'a pu aboutir qu'à son élévation complète dans la gloire céleste, à l'ascension.

*Beyschlag* dit, non sans ironie, que « la science ne nous a pas appris qu'on se rapproche du Dieu éternel et de son règne de gloire en s'élevant vers le ciel étoilé, dans l'espace infini. » Assurément non ; aussi l'évangéliste ne dit-il pas que la nuée ait servi de chariot au Seigneur pour le porter

vers le ciel étoilé, ni même qu'elle ait été un voile servant à cacher aux regards des disciples un changement de *lieu* quelconque s'opérant en sa personne. Ce qu'elle a dérobé à leurs yeux, c'est un changement *d'état*. D'après la formule reçue dans le N. T., Jésus « s'est assis à la droite de Dieu. » Or la droite de Dieu, dans le langage biblique, ne désigne pas une localité supérieure à la région des étoiles ; c'est une expression figurée désignant la toute-puissance de Dieu partout présente et agissante. Ce terme employé en parlant de l'élévation de Jésus signifie donc, non qu'il a été élevé jusqu'au milieu des nébuleuses, mais qu'il a échangé son mode d'existence local, enfermé dans une partie quelconque de l'espace, avec le mode d'être infini de la toute-présence et de la toute-puissance divines. C'était cette glorieuse métamorphose dont les disciples avaient contemplé le prélude au moment de la transfiguration. Ce dont Jésus s'était désisté alors par amour pour nous, lui est rendu maintenant et au centuple ; car il le reçoit non seulement pour lui, mais pour tous les siens. Sa prière (Jean.17.24) : « Père, je veux que ceux que tu m'as donnés, voient la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde, » cette prière pleine de tendresse pourra désormais s'accomplir pour eux tous à sa Parousie.

Mais, objecte *Weiss*, cette élévation à la gloire divine était un fait déjà accompli par la résurrection elle-même. Jésus ne déclare-t-il pas aux disciples d'Emmaüs que, par les choses qu'il a souffertes, « il est entré dans sa gloire ? » Il n'y a donc plus besoin d'un fait complémentaire de la résurrection, comme l'ascension. — Mais nous avons vu à quelles conséquences étranges cette manière de considérer la résurrection a conduit ce théologien. Il se voit forcé, par son idée de l'état absolument pneumatique du corps de Jésus, de faire des apparitions et des actes du Seigneur ressuscité une sorte de fantasmagorie qui répugne à la vérité absolue de ses paroles. Plutôt que d'accepter une pareille conséquence, nous pensons qu'il vaut mieux admettre, conformément au sens tout simple des récits apostoliques, que la résurrection n'a été que *l'entrée* de Jésus dans l'état parfait et

qu'après une période d'attente, destinée à achever l'éducation des apôtres, a eu lieu la transformation absolue marquée par le moment de l'ascension.

La seule objection vraiment sérieuse que l'on puisse élever contre la réalité de l'ascension comme fait extérieur, c'est le silence de Matthieu. Mais les mêmes raisons qui nous ont expliqué l'omission de la plupart des apparitions dans cet évangile, font comprendre aussi celle de la scène de l'ascension. Cette dernière apparition appartenait au nombre de celles qui rentraient plus spécialement dans la relation de Jésus avec ses apôtres. L'adieu de Jésus à son Eglise et la suprême manifestation qu'il avait voulu lui donner de sa souveraineté actuelle, avait eu lieu sur la montagne de Galilée ; le fait invisible qui est l'essence réelle de l'ascension, l'élévation de Jésus à la toute-puissance divine, y avait été hautement proclamé par Jésus lui-même. C'était là la clôture qui convenait au récit de Matthieu.

Luc, du reste, n'est pas le seul qui rende témoignage du fait extérieur de l'ascension. Saint Paul, après avoir énuméré les apparitions à Pierre, aux onze, aux cinq cents, à Jacques, en mentionne encore une accordée à tous les apôtres, la dernière avant celle dont il a été lui-même l'objet. Il est absolument impossible de rapporter cette apparition à un autre fait que l'apparition de l'ascension, telle qu'elle est racontée par Luc. — Jean également fait distinctement allusion à l'événement de l'ascension dans cette parole de Jésus ([Jean.6.62](#)) : « Que sera-ce quand vous verrez le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ? » Il ne faut pas croire que ces mots : *vous verrez*, soient adressés au peuple Juif en général ; ils ont été prononcés dans le cercle des disciples, et le participe présent *montant* fait bien voir qu'il s'agit, dans la pensée de Jésus, d'un fait dont plusieurs d'entre eux seront témoins. — Une foule de passages dans le N. T. parlent de l'ascension de Jésus comme d'un fait coordonné à sa résurrection et qui en est entièrement distinct. Ainsi [Act.2.32-33](#) ; [Rom.8.34](#) ; [Ephés.1.20](#) ; [2.6](#) ; [Coloss.3.1](#) ; [1Pier.3.21-22](#) ; comp. [Apoc.11.12](#), où l'allusion à la résurrection et à l'ascension de Jésus est indubitable. Comp. aussi [Marc.16.19](#). Si aucun fait extérieur ne se fût passé,

la locution « assis à la droite de Dieu » serait difficilement entrée comme terme technique dans le langage du Nouveau Testament. Chez les apôtres, les doctrines ne sont que le commentaire des faits.

Nous pouvons comprendre maintenant toute l'importance du fait de l'ascension.

Et d'abord, au point de vue de la *personne de Jésus* lui-même. C'est le couronnement légitime de son histoire. L'ascension est par rapport à son incarnation ce que la résurrection a été par rapport à sa mort. Par la résurrection il a repris sa vie humaine volontairement livrée à la mort ; par l'ascension il recouvre sa vie céleste, sa *forme de Dieu*, comme dit saint Paul ([Philip.2.6](#)), c'est-à-dire son mode d'être divin dont il s'était dépouillé en s'incarnant dans une existence humaine. Et dans l'état nouveau où le place son élévation, sa vie humaine est tellement pénétrée de sa vie divine que la première devient la manifestation adéquate et éternelle de la seconde. « Je vois, dit Etienne mourant, le *Fils de l'homme* qui se tient à la droite de Dieu » ([Act.8.5-6](#)). « Toute la plénitude de Dieu habite en lui *corporellement* (σωματικῶς), » déclare l'apôtre ([Col.2.9](#)). — Il est faux de dire avec M. Sabatier que la glorification de Jésus a constitué pour lui un progrès sur son état primitif antérieur à l'incarnation (*L'apôtre Paul*, p. 236). Le terme de μορφῇ θεοῦ, *forme de Dieu*, par lequel Paul désigne l'état du Christ préexistant, exprime tout autre chose que ce qu'y veut voir ce théologien : une simple virtualité, « une forme vide. » Il correspond à celui de μορφῇ δούλου, *forme de serviteur* (v. 7). Or celui-ci désigne certainement l'état humain réel dans lequel Jésus est entré, et par conséquent le terme de forme de Dieu doit désigner l'état divin tout aussi réel auquel il a renoncé. Autrement, comment l'apôtre pourrait-il dire que Christ a échangé l'un de ces états contre l'autre ? L'état dans lequel Jésus est entré par son ascension ne peut donc être supérieur à celui qu'il possédait avant son incarnation. Jésus a redemandé à son Père ([Jean.17.5](#)) « la gloire qu'il possédait auprès de

lui avant que le monde fût fait. » Et le Père la lui a rendue : « Je suis sorti du Père, dit Jésus (Jean.16.28), et je suis venu dans le monde, et maintenant je quitte le monde et je vais au Père. » La vraie différence entre son état de glorification actuelle et son état de préexistence, c'est qu'il possède maintenant la gloire divine et en exerce les prérogatives *comme Fils de l'homme*, et non plus seulement comme Fils de Dieu.

De là même résulte toute l'importance de l'ascension pour *l'humanité*. Ce fait est l'achèvement de sa création. Le dessein de Dieu en créant l'homme était de faire de lui l'agent conscient et libre de sa sainteté et de sa charité parfaites, l'organe personnel de sa vie infinie, le porteur de sa félicité et de sa gloire. L'homme en péchant a entravé la réalisation de ce plan ; mais il ne l'a pas empêchée. Dans la résurrection de Christ nous voyons l'homme affranchi de la condamnation et de la mort et par là réhabilité. Mais ce n'est pas encore là le salut ; par l'ascension Dieu fait participer en Christ l'homme justifié à la gloire divine et réalise ainsi en lui sa pensée primitive à l'égard de sa créature. Maintenant seulement on peut dire que la création est consommée.

Consummée ; en un seul, il est vrai ; mais Dieu ne s'arrête pas là. Après avoir consommé l'œuvre du salut *pour nous*, l'ascension pose le fondement de sa réalisation *en nous tous*, les croyants. C'est là son importance pour *l'Eglise*. Il reste deux actes à accomplir pour que tous ceux qui s'unissent à Christ par la foi puissent être associés à sa gloire et réalisent ainsi en eux-mêmes la pensée créatrice. Ces deux actes s'appellent en langage biblique la *Pentecôte* et la *Parousie*, les deux compléments indispensables de l'ascension. Par le premier Jésus glorifié communique d'une manière continue son Esprit aux fidèles qui deviennent ses membres, à l'Eglise qui devient son corps ; il l'associe à son baptême et la rend participante de sa vie spirituelle, c'est-à-dire de sa sainteté. Par le second, son retour futur, ils les associera à son ascension et les rendra participants de sa gloire. C'est ce que Jésus avait, aussi demandé : « Père, je veux que là où je suis, ceux que

tu m'as donnés y soient aussi avec moi et contemplant la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde. » Telle a été la méthode divine ; d'abord : tout en un ; puis : tous dans cet un ; et par là enfin : Dieu tout en tous. Le fait de l'ascension a sa place marquée dans ce plan sublime.

# Résultats critiques

- I. Quant à la composition du livre.
- II. Quant à la conservation du texte.

## I

L'étude que nous venons de faire nous conduit aux conclusions suivantes sur les questions relatives à l'origine de notre évangile.

Quant aux *sources* de l'écrit de Luc, nous les résumons dans ces quatre points :

Elles sont d'une très grande *abondance*. — On peut diviser en 169 sections toute la matière renfermée dans les narrations des trois synoptiques. 58 sections forment le fond commun aux trois narrations ; outre cela Matthieu en possède 20 en propre, Marc 5, Luc 45. Le surplus appartient à deux d'entre eux réunis ; Luc et Matthieu en ont en commun 20 ; Luc et Marc, 6 ; Matthieu et Marc, 15<sup>a</sup>. C'est-à-dire que Luc renferme près des trois quarts du contenu total et en possède à *lui seul* environ le quart ; que,

---

<sup>a</sup>Il y a nécessairement un assez grand arbitraire dans la manière de découper ces sections et d'en établir le parallélisme. M. *Reuss* en admet 124, dont Matthieu possède 78 (17 en propre), Marc 67 (2 en propre), Luc 93 (38 en propre). Le résultat ne diffère guère de celui auquel conduit notre division.

par conséquent, s'il nous manquait, la quatrième partie de l'histoire évangélique, telle que nous l'ont transmise les synoptiques, nous ferait défaut<sup>a</sup>.

Les sources de Luc sont aussi *excellentes* que riches. C'est ce que nous avons constaté en comparant ses récits avec les récits parallèles des deux autres. Bien souvent celui de Luc a répandu un jour nouveau sur ceux-ci. Les paroles de Jésus, replacées par lui dans leur vrai milieu, ont recouvré tout leur à propos ; les préambules, qui se trouvent en tête des enseignements, en ont chaque fois révélé la portée pratique<sup>b</sup>.

Ces deux résultats nous conduisent à un troisième : c'est que les sources de Luc sont entièrement *indépendantes* des deux autres synoptiques et de leurs sources. Nous l'avons constaté d'ailleurs par un fait auquel la critique devra accorder, nous paraît-il, plus d'importance qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. Nous voulons parler des hébraïsmes qui caractérisent le style de Luc d'une manière plus ou moins marquée dans tout le cours du livre<sup>c</sup>. *Tiele* a même conclu de ce fait à l'origine israélite de Luc<sup>d</sup>. Mais on voit par le prologue et par la seconde partie du livre des Actes que Luc pouvait écrire en un grec parfaitement pur. *Holtzmann* réfute bien cette supposition. Mais comment ne comprend-il pas que le fait de ces nombreux hébraïsmes est tout aussi incompatible avec son hypothèse sur l'origine de Luc ? Comme il identifie les sources de Luc avec celles des deux

---

<sup>a</sup>Ainsi nous ignorerions les paraboles de la brebis et de la drachme perdues ; celles de l'enfant prodigue, de l'économe infidèle, du mauvais riche, du pharisien et du péager, etc. ; les traits de la pécheresse aux pieds de Jésus, de la visite chez Marthe et Marie, du brigand converti, des pleurs de Jésus sur Jérusalem, des deux disciples allant à Emmaüs, etc., etc.

<sup>b</sup>Comparez le trait de la prière de Jésus au baptême et à la transfiguration ; l'indication du sujet de l'entretien de Jésus avec Moïse et Elie ; la vraie situation des adieux aux villes de Galilée et des entretiens avec les trois disciples qui veulent se joindre à lui ; le discours au retour des 70 disciples ; la distinction entre les deux discours sur la Parousie et la ruine de Jérusalem ; la relation du précepte sur la prière avec la parabole de l'ami indiscret et de l'enseignement sur la Providence avec la parabole du riche insensé. Pour les préambules voir à 11.1-2 (l'oraison dominicale) ; 13.23 ; 14.25 ; 15.1-2 ; 16.1,14 ; comp. aussi sur l'absence de tout préambule et les conséquences à en tirer pour la fidélité de Luc, 17.1-10.

<sup>c</sup>Comparer l'énumération très soignée qu'en a donnée *Holtzmann* (*Die synoptischen Evangelien*, p. 332-334).

<sup>d</sup>*Studien und Kritiken*, 1858, p. 753 et suiv.



autres synoptiques (le Proto-Marc et les Logia de Matthieu), pour échapper à la difficulté de ces araméismes, qui ne se trouvent pas chez les deux autres, il suppose qu'ils ont été volontairement introduits par Luc. Sans doute il *pouvait* écrire purement, mais il ne le *voulait* pas toujours ; « il lui paraissait de quelque importance de donner des formes hébraisantes à ses narrations<sup>a</sup>. » Ce que l'on peut imaginer pour se défaire d'un fait gênant ! Ainsi, tout en copiant les mêmes textes que Matthieu et Marc, Luc s'est mis avec une affectation ridicule à y introduire ces formes étranges et choquantes pour les lecteurs grecs auxquels il destinait son livre ! N'est-il pas plus naturel, surtout en réunissant ce trait aux deux précédents, de conclure de là à l'originalité des sources de Luc relativement aux deux autres synoptiques et à leurs propres sources ?

Enfin nous concluons de tous ces caractères à la haute *antiquité* des documents où Luc a puisé et des informations par lesquelles il en a complété les données. Comment, si les renseignements obtenus par Luc ne touchaient pas de très près à l'époque où les faits se font passés, serait-il parvenu à retrouver si admirablement la situation historique d'un très grand nombre de paroles et de discours de Jésus, qui s'étaient conservés dans la tradition, comme des fleurs détachées de leurs tiges ? Comment dans la supposition contraire expliquer l'absence dans son écrit de ces éléments légendaires que nous trouvons déjà chez Papias et dans les évangiles apocryphes datant du commencement du second siècle (l'évangile des Hébreux, le Protévangile de Jacques), puis chez Justin et chez Irénée ? Nous ne faisons pas ici d'exception à l'égard des récits de l'enfance, dont le coloris araméen si fortement marqué, ainsi que des remarques telles que [2.19,51](#), révèlent le caractère absolument primitif.

Je ne pense pas qu'il soit possible de déterminer plus précisément les sources auxquelles Luc a puisé. La tradition apostolique en a certainement fourni le fond. L'a-t-il recueillie sous sa forme orale primitive ou trouvée

---

<sup>a</sup>*Indem er etiwās daraufhielt seinem Bericht hebräische Formen zu geben* (p. 334).

consignée déjà dans quelques écrits ? Le préambule du livre nous conduit à penser qu'il l'a possédée sous ces deux formes réunies ; et les nuances très variées du style, malgré le caractère d'unité dont il est empreint, font supposer qu'il y a eu combinaison d'éléments divers. Le récit de voyage (9.51 à 19.28) forme un tout si bien lié que Luc l'a probablement reçu ainsi composé. Quant à un écrit de caractère ébionite, que l'on a supposé avoir été l'une de ses sources principales, c'est une fantaisie critique qui ne repose que sur la fausse interprétation de certaines paroles de Jésus relatives à la pauvreté volontaire.

Sur la *date* de cet évangile, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit dans l'introduction. L'exégèse n'a amené au jour aucun fait qui force à placer la composition après la ruine de Jérusalem. La distinction nettement marquée et parfaitement motivée chez Luc entre le discours sur la Parousie (ch. 17) et celui sur la ruine de Jérusalem (ch. 21), ne prouve rien à cet égard, puisque, comme nous l'avons vu, elle appartient non à Luc, mais à Jésus. Les détails sur la catastrophe, pas davantage, puisqu'une fois l'événement lui-même prévu, ils ne contiennent rien que ne pût affirmer à l'avance un homme clairvoyant. La relation étroite entre cet écrit et l'œuvre de saint Paul chez les Gentils est tellement évidente que la supposition la plus naturelle sera toujours de rattacher étroitement le premier de ces faits au second, et par conséquent de placer la composition de ce livre vers la fin de la vie et de l'œuvre de l'apôtre. C'est ce que confirme la remarquable pureté et la fraîcheur exquise de la narration, ainsi que le non emploi des deux autres synoptiques ; car si, au moment où Luc écrivait, ces deux ouvrages eussent existé depuis un certain nombre d'années, il serait impossible qu'il n'en eût pas eu connaissance et ne les eût pas employés.

Aucune objection sérieuse ne s'est élevée dans le cours de l'exégèse contre la composition de cet évangile par *l'auteur* auquel la tradition ecclésiastique l'a attribué dès les premiers temps. Du moins l'histoire ne fait

mention d'aucun nom d'auteur qui ait jamais été proposé à côté de celui de Luc. Ce fait est d'autant plus convaincant que Luc n'est point un des personnages qui ont joui d'une grande notoriété dans les temps apostoliques. Il n'est pas nommé une seule fois dans le livre des Actes, par la raison que son nom est renfermé dans l'anonyme *nous*, qu'il emploie dans les moments de l'histoire auxquels il a assisté lui-même.

Rien dans le livre lui-même ne peut nous faire supposer le *lieu* où l'auteur l'a composé. Tout ce que nous savons (voir l'Introduction, ⇒), c'est qu'après avoir partagé la captivité de Paul à Rome, il doit s'être rendu en Orient, à Antioche peut-être, où il put travailler plus à loisir qu'il ne lui eût été possible de le faire à Rome, auprès de saint Paul prisonnier.

La question de *l'esprit* et du *but* du troisième évangile ne nous paraît point offrir les difficultés que la critique y a trouvées. Nous avons vu s'évanouir, à un examen impartial des faits, toutes les suppositions d'hostilité contre les Douze, contre Pierre spécialement, ou en général contre la loi et le judaïsme, qu'on a cru y découvrir. Ce livre est au contraire, du premier au dernier mot, un hommage rendu à la sainteté de la loi et à la divinité de l'ancienne alliance. Mais en même temps il montre comment Jésus a déposé dans ce sol fécond, durant son ministère terrestre, les germes pleins de richesse d'un ordre de choses nouveau, d'un salut reposant sur la foi seule et ouvert à tous, même au dernier des pécheurs qui se repentent. L'esprit de ce livre est donc celui qui a inspiré toute l'œuvre de saint Paul, dès le jour où, selon son expression, « il plut à Dieu de lui révéler son Fils Jésus-Christ pour qu'il l'annonçât parmi les Gentils. » Cette lumière, après avoir transformé l'apôtre, illumina ceux qui l'entouraient et qui travaillaient avec lui. Elle se refléta pour eux sur le passé comme sur l'avenir, sur l'œuvre du Seigneur durant son ministère terrestre aussi bien que sur les vastes perspectives qui s'ouvraient pour l'extension du règne de Dieu. Sous l'empire de cette clarté divine fut conçue et exécutée l'œuvre de Luc, ce grand ouvrage en deux parties sans lequel nous ignorerions non seule-

ment, comme nous l'avons vu, le quart de l'œuvre de Jésus, mais encore, sans doute, la plus grande partie de celle des apôtres.

En considérant ces deux écrits, qui à tant d'égards n'en forment qu'un seul, nous sommes frappés de la grande analogie qui règne entre le *plan* de l'un et celui de l'autre. Trois phases dans le travail de Jésus : la première, dans laquelle il pose le fondement de l'œuvre par son ministère en Galilée ; la seconde, servant de transition, le voyage de Galilée à Jérusalem ; la troisième, tragique couronnement de cette histoire unique, la Passion. Trois phases également, et en quelque sorte correspondantes à celles-là, dans le travail des apôtres : la première, dans laquelle saint Pierre pose le fondement de la forme nouvelle du règne de Dieu par l'établissement de l'Eglise judéo-chrétienne à Jérusalem ; la seconde, intermédiaire entre la précédente et la suivante, comprenant toute la série des circonstances qui ont servi à préparer la prédication de l'Évangile au monde païen ; la troisième, qui est comme la clôture de l'œuvre apostolique, la fondation de l'Eglise de la gentilité par saint Paul, depuis Antioche, par Corinthe et Ephèse, jusqu'à Rome.

L'idée de l'ouvrage entier peut se formuler ainsi : Le règne de Dieu passant des Juifs aux Gentils par le double fait de l'incrédulité des uns et de la foi des autres au Seigneur Jésus.

## II

Nous avons constaté dans cet évangile des courants de textes différents, deux surtout qui se trouvent presque constamment en face l'un de l'autre : celui que nous appelons le texte *alexandrin*, représenté principalement par le *Vaticanus* (B) et quelques manuscrits plus récents, tels que le Codex L de Paris, texte auquel se rattache le plus souvent le *Sinaiticus* (ℵ) ; et le texte *byzantin* ou syrien, représenté surtout, par l'*Alexandrinus* (A), puis par la plupart des Majuscules du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> s. et enfin par presque

tous les Minuscules. Le texte dit *gréco-latin* ou occidental, qui dans les épîtres de Paul se distingue si nettement des deux précédents, n'a dans notre évangile qu'une place très effacée ; pour autant qu'il y existe comme courant distinct, c'est dans le *Cantabrigiensis* (D) qu'on en trouve surtout les traces.

Les deux types extrêmes sont donc, d'un côté, celui du Vaticanus, et de l'autre celui des Minuscules, dont la forme en quelque sorte stéréotypée est reproduite à peu près constamment dans le *Texte reçu*.

Le premier intermédiaire entre ces deux extrêmes et le plus rapproché du Vaticanus est le Sinaïticus. Sur le millier de variantes que nous avons indiqué en note, ces deux manuscrits divergent l'un de l'autre environ cent cinquante fois. B présente une quarantaine de leçons qui lui sont propres et  $\aleph$  une cinquantaine. De plus, B marche 20 fois, et  $\aleph$  environ 40 fois avec les byzantins. On voit déjà par là que  $\aleph$  se rapproche un peu plus du texte byzantin. Tous deux marchent réunis, et isolés de tous autres, une trentaine de fois.

A une plus grande distance de B se trouve D qui, tout en oscillant entre les deux textes principaux, penche davantage vers l'alexandrin, avec lequel il marche environ 250 fois, tandis qu'il n'a guère que 190 leçons communes avec le texte byzantin. Il présente une vingtaine de fois, dans les variantes que nous avons notées un texte qui lui est propre. Si l'on comptait toutes les variantes, on en trouverait un nombre beaucoup plus considérable qui lui appartiennent exclusivement.

Le Cod. C se rapproche encore plus que D des byzantins<sup>a</sup> ; il marche environ 120 fois avec eux et à peu près 100 fois avec les alexandrins. Il est donc naturel qu'il se rapproche aussi un peu plus souvent de  $\aleph$  (35 fois) que de B (20 fois), tandis que D fait l'inverse, marchant 60 fois avec B et 40 et quelques fois avec  $\aleph$ .

---

<sup>a</sup>A modifier d'après cela l'indication relative à ce manuscrit ⇒

A représente assez habituellement le texte byzantin (430 fois sur 550 cas où les deux textes se laissent nettement distinguer); 120 fois cependant il passe du côté des alexandrins. Il montre plus d'affinité pour  $\aleph$  que pour B, marchant une soixantaine de fois avec le premier, un peu plus de 30 fois avec le second. C'est le représentant le plus ancien et sans doute le plus normal du type byzantin.

Le Texte reçu, qui marche ordinairement avec les Majuscules les plus récents, repose une vingtaine de fois sur des Minuscules seulement.

L'on ne peut naturellement attribuer à ces chiffres qu'une valeur approximative. Même à supposer qu'il n'y ait pas erreur dans quelques points du calcul, le résultat ne saurait être rigoureusement exact, parce que le mode de groupement des documents sur lequel il repose est tout ce qu'on peut imaginer de plus inconstant.

Ce qui importe du reste plus que toute cette statistique, c'est la *valeur* des variantes. Quand on part, comme d'un dogme, de la supériorité constante du texte alexandrin, il n'y a pas lieu à se tourmenter beaucoup de cette question; elle est toute résolue antérieurement à l'exégèse. C'est le cas chez *Westcott* et *Hort*; sur les trente leçons, citées plus loin, que j'ai mises à part comme décidément fautives dans le texte alexandrin de Luc, ils n'en rejettent qu'une seule qui est absolument absurde, et en mettent deux entre crochets<sup>a</sup>. *Weiss* use assez souvent de ce procédé sommaire: « Lisez, dit-il, avec les meilleures autorités...; » puis suit la leçon alexandrine. Mais il discute néanmoins avec un soin et une sagacité admirables une foule de leçons. Sur les 30 leçons alexandrines dont je viens de parler, mon appréciation défavorable est au moins une dizaine de fois d'accord avec la sienne. Mon accord avec *Tischendorf* est plus fréquent encore (15 fois sur les 30). — Outre les 30 cas où le texte alexandrin me paraît *sûre-*

---

<sup>a</sup>Ils rejettent avec *Tischendorf* et *Weiss* le  $\mu\upsilon\sigma\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  (*s'approchera*) de B C L dans 1.47, et mettent entre crochets le  $\omicron$  devant  $\mu\upsilon\sigma\phi\eta\tau\eta\varsigma$  de B  $\Xi$  dans 7.39, et les mots  $\kappa\alpha\iota$   $\alpha\nu\epsilon\phi\epsilon\rho\epsilon\tau\omicron$   $\epsilon\iota\varsigma$   $\tau\omicron\nu\omicron$   $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\nu$  (*et il était élevé au ciel*) de A B C dans 24.51.

ment fautif, il y en a 150 à 170, sur les 1000 variantes que j'ai indiquées en note, où le texte byzantin me paraît, quant à moi, devoir être *vraisemblablement* préféré au texte alexandrin ; je les ai indiqués pour la plupart dans le cours de l'exégèse.

Il faut enfin remarquer que, sur les vingt cas environ où nous avons trouvé chez D une variante qui lui est propre, il y en a bien trois ou quatre où cette leçon, appuyée par l'Itala ou aussi par  $\aleph$ , doit vraisemblablement être reconnue comme le vrai texte<sup>a</sup>.

Je n'hésite point à reconnaître avec tous les critiques actuels la supériorité générale du texte alexandrin, de celui du *Vaticanus* en particulier. Mais je pense que les faits ici mentionnés suffisent à prouver le droit qu'a toute variante, d'où qu'elle vienne, d'être entendue.

Les 30 cas dont je parle sont les suivants. Les fautes reconnues par Weiss sont marquées d'un W, celles reconnues par Tischendorf d'un T.

- 1.17, W, T προσελευσεται (B,C,L)
- 1.66, και γαρ ( $\aleph$  B C etc.)
- 1.78 T επισκεψεται ( $\aleph$  B L)
- 2.15 omission de οι ανθρωποι ( $\aleph$  B L etc.)
- 4.44 T Ιουδαιας ( $\aleph$  B C)
- 6.1 omission de δευτεροπρωτω ( $\aleph$  B L)
- 7.39 T ο devant προφητης (B  $\Xi$ )
- 10.15 W μη υψωθηση ( $\aleph$  B D)
- 13.35 W, T εως αν ειπητε ( $\aleph$  B etc)
- 15.16 T χορτασθηναι ( $\aleph$  B D)
- 15.21 W, T ποιησον... ( $\aleph$  B D)
- 16.12 το ημετερον (B L)
- 16.26 W εν ( $\aleph$  B L)

---

<sup>a</sup>Comp. 24.12 ; v. 51 (avec  $\aleph$ ) ; v. 52 ; v. 53.

- 17.9 W omission de ου δοκω (N B L)
- 18.1 omission de και (N B L)
- 18.7 μακροθυμει (N A B D)
- 18.14 T παρ εκεινον (N B L)
- 20.27 W, T λεγοντες (N B C D)
- 20.40 γαρ (N B L)
- 21.6 W, T ωδε (N B L)
- 22.16 W, T omission de ουκετι (N A B C)
- 22.34 W, T με απαρνηση ειδειναι (N B L)
- 22.37 W omission de ετι (N A B D)
- 22.42 W παρενεγκε (ου... και) (N B)
- 22.68 μοι η απολυσητε (N B L)
- 23.51 ος προσεδεχετο (N B C D)
- 24.10 omission de αι (N A B D)
- 24.17 εσταθησαν (N A B)
- 24.51 W, T και ανεφ. εις. τ. ουρ. (A B C)
- 24.53 W, T ευλογουντες (N B C).



# Table des matières

<b>Avant-propos</b>	<b>1</b>
<b>Introduction</b>	<b>4</b>
1. La personne de Luc . . . . .	4
2. L'auteur du troisième évangile . . . . .	12
3. Temps et lieu de la composition . . . . .	22
4. L'esprit et le but de l'évangile . . . . .	30
5. Les sources . . . . .	34
6. But et plan . . . . .	64
7. Le style de Luc . . . . .	68
8. Documents du texte . . . . .	70
<b>Prologue de l'Évangile (1.1-4)</b>	<b>73</b>
<b>Récits de l'enfance (Ch. 1 et 2)</b>	<b>84</b>
1. Annonce de la naissance de Jean-Baptiste (1.5-25) . . . . .	85
2. Annonce de la naissance de Jésus (1.26.38) . . . . .	103
3. La visite de Marie à Elisabeth (1.39-56) . . . . .	114

4. Naissance et circoncision de Jean-Baptiste (1.57-80) . . . . .	127
5. La naissance de Jésus (2.1-20) . . . . .	141
6. Circoncision de Jésus et sa présentation dans le temple (2.21-40)	161
7. L'enfant Jésus à Jérusalem (2.41-52) . . . . .	177
Remarque générale sur les ch. 1 et 2 . . . . .	186
<b>Avènement du Messie (3.1 à 4.13)</b>	<b>200</b>
Le ministère de Jean-Baptiste (3.1-20) . . . . .	201
Sur Jean-Baptiste . . . . .	222
Le baptême de Jésus (3.21-22) . . . . .	227
Sur le Baptême de Jésus . . . . .	233
La généalogie de Jésus (3.23-38) . . . . .	239
La tentation (4.1-13) . . . . .	250
Sur l'existence de Satan . . . . .	254
Remarques sur la Tentation de Jésus . . . . .	268
<b>Le ministère galiléen (4.14 à 9.50)</b>	<b>278</b>
I. Jusqu'à l'appel des premiers disciples (4.14-44) . . . . .	282
Sur les démoniaques . . . . .	300
2. Depuis l'appel des premiers disciples jusqu'à la nomination des Douze (5.1 à 6.11). . . . .	309
Sur les miracles de Jésus . . . . .	331
3. De l'élection des Douze à leur première mission (6.12 à 8.56) . .	363
1. L'élection des Douze et le discours sur la montagne. . . . .	364
2. Le serviteur du centurion . . . . .	411

3. Le fils de la veuve de Naïn . . . . .	416
4. La députation de Jean-Baptiste . . . . .	422
5. La pécheresse reconnaissante . . . . .	438
6. Les femmes qui entretenaient Jésus . . . . .	447
7. La parabole du semeur . . . . .	450
8. Visite de la mère et des frères de Jésus . . . . .	465
9. L'apaisement de la tempête . . . . .	467
10. La guérison du démoniaque . . . . .	472
11. Résurrection de la fille de Jaïrus . . . . .	483
<b>4. De l'envoi des Douze au départ de Galilée (9.1-50) . . . . .</b>	<b>492</b>
1. La mission des Douze et les craintes d'Hérode . . . . .	493
2. La multiplication des pains . . . . .	501
3. Première annonce de la Passion : l'entretien de Césarée de Philippe . . . . .	510
4. La Transfiguration . . . . .	529
Sur la transfiguration . . . . .	540
5. La guérison de l'enfant lunatique . . . . .	544
6. La seconde annonce de la Passion . . . . .	548
7. La fin du ministère galiléen . . . . .	550
<b>Le voyage à Jérusalem (9.51 à 19.28) . . . . .</b>	<b>557</b>
1. Le départ de Galilée . . . . .	565
1. Le mauvais accueil des Samaritains . . . . .	565
2. Les trois disciples . . . . .	569

3. L'envoi des soixante-dix disciples . . . . .	574
4. L'entretien avec le scribe et la parabole du Samaritain . . .	603
5. Marthe et Marie . . . . .	611
6. La prière . . . . .	617
7. Le blasphème des pharisiens . . . . .	633
8. Le déjeuner chez un pharisien . . . . .	652
9. La position de l'homme et du croyant par rapport aux biens de la terre . . . . .	675
10. Entretiens sur deux événements du temps . . . . .	704
11. Les progrès du royaume de Dieu . . . . .	708
2. Nouvelle série d'anecdotes de voyage . . . . .	713
1. Le rejet d'Israël et l'entrée, des païens . . . . .	714
2. L'adieu à la théocratie . . . . .	718
3. Un repas de Jésus . . . . .	725
4. Un avertissement au sujet des professions précipitées . . .	734
5. Les paraboles de la grâce . . . . .	742
6. Deux paraboles sur l'emploi des biens terrestres . . . . .	764
7. Paroles diverses . . . . .	800
3. Les dernières scènes de voyage . . . . .	809
1. Les dix lépreux . . . . .	810
2. L'avènement du Christ . . . . .	814
3. La parabole du péager et du pharisien . . . . .	831
4. Les enfants présentés à Jésus . . . . .	833
5. Le jeune homme riche . . . . .	835

6. La troisième annonce de la Passion . . . . .	845
7. La guérison de Bartimée . . . . .	847
8. Jésus chez Zachée . . . . .	851
9. La parabole des mines . . . . .	856
<b>Le séjour à Jérusalem (19.29 à 21.38)</b>	<b>870</b>
1. L'entrée de Jésus à Jérusalem . . . . .	871
1. Les préparatifs de l'entrée . . . . .	871
2. L'entrée . . . . .	875
3. Les pleurs de Jésus . . . . .	878
II. L'entrée de Jésus à Jérusalem . . . . .	881
1. Expulsion des vendeurs . . . . .	882
2. La question posée par le Sanhédrin . . . . .	885
3. La parabole des vigneron . . . . .	887
4. La question des pharisiens . . . . .	894
5. La question des sadducéens sur la résurrection . . . . .	899
6. La question de Jésus . . . . .	906
7. L'avertissement contre les scribes . . . . .	912
8. L'aumône de la veuve . . . . .	913
III. Le discours sur la ruine de Jérusalem . . . . .	915
Sur le discours eschatologique . . . . .	938
<b>La Passion (Ch. 22 et 23)</b>	<b>950</b>
I. La préparation de la Passion . . . . .	951

1. La trahison de Judas . . . . .	952
2. Le dernier repas . . . . .	955
3. Gethsémané . . . . .	985
II. La Passion . . . . .	993
1. L'arrestation de Jésus . . . . .	993
2. Le jugement de Jésus . . . . .	997
3. Le supplice . . . . .	1019
III. Les faits qui suivirent le supplice . . . . .	1036
Le jour de la mort de Jésus . . . . .	1043
<b>La résurrection et l'ascension (Ch. 24)</b>	<b>1048</b>
1. La visite des femmes et de Pierre au sépulcre . . . . .	1050
2. L'apparition sur le chemin d'Emmaüs . . . . .	1055
3. L'apparition aux apôtres . . . . .	1063
4. Les dernières instructions de Jésus . . . . .	1066
Sur l'ordre de demeurer à Jérusalem . . . . .	1070
Sur la résurrection du Seigneur . . . . .	1074
1. Le contenu des récits . . . . .	1074
2. La réalité de la résurrection corporelle de Jésus-Christ . . . . .	1078
3. La nature du corps de Jésus ressuscité . . . . .	1094
4. L'origine des récits et leurs rapports . . . . .	1096
5. L'ascension . . . . .	1100
Sur l'ascension . . . . .	1102
<b>Résultats critiques</b>	<b>1109</b>

<b>Table des matières</b>	<b>1125</b>
<b>Accès ch. 1 à 11</b>	<b>1126</b>
<b>Accès ch. 12 à 24</b>	<b>1127</b>

## ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
<b>1</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
<b>2</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52
<b>3</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
<b>4</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44
<b>5</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39
<b>6</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49
<b>7</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50
<b>8</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
<b>9</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62
<b>10</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42
<b>11</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54



## ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
<b>12</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59
<b>13</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
<b>14</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
<b>15</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32
<b>16</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
<b>17</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
<b>18</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43
<b>19</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48
<b>20</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47
<b>21</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
<b>22</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71
<b>23</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
<b>24</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53