

Frédéric Godet

*Commentaire
sur l'évangile
de Luc*

Tome 1

La collection d'or 

PREMIÈRE PARTIE

LES RÉCITS DE L'ENFANCE

I, 5-II, 52.

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. I, 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, I, 5-25 ;
2. L'annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38 ;
3. La visite de Marie à Elisabeth, I, 39-56 :

C'est le premier groupe.

4. La naissance de Jean-Baptiste, I, 57-80 ;
 5. La naissance de Jésus, II, 1-20 ;
 6. La circoncision et la présentation de Jésus, II, 21-40 :
- C'est le second groupe.

7. Le premier voyage de Jésus à Jérusalem, II, 41-52 :
- C'est la transition à l'adolescence et au ministère de Jésus.

I

Annnonce de la naissance de Jean-Baptiste (I, 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 convenue, 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.

I. — V. 5-7 : *L'épreuve.*

V. 5. « **Il y eut au temps d'Hérode, le roi de Judée, un sacrificateur nommé Zacharie, de la classe d'Abia; et il avait¹ 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 ἡμέραις, *dans les jours de*, est également hébraïque; comp. Matth. II, 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

¹ T. R. lit αὐτου (*de lui*) avec 45 Mj.; N B C D L X Ξ lisent αὐτου (*à lui*).

750 U. C. Jésus doit donc être né au plus tard en 750 ou 749, et c'est par erreur qu'au Ve 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* (l. I, p. 340), 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 (1 Chron. XXIV; 2 Rois XI, 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 aboutit, il faudrait que l'année même de cette naissance fût sûrement déterminée. — Les *xxi*, qui se succèdent, sont bien la forme de la narration hébraïque. La leçon alexandrine *αὐτῶ* est plus dure et plus hébraïque que le *αὐτῶ*

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 *Light-foot, Hor. hebr.*, p. 712. — Le nom *Elisabeth* signifie : Dieu est mon serment.

V. 6 et 7. « **Or ils étaient tous deux justes devant 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 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. III, 6; c'est le *thamim* hébreu, Gen. XVII, 1. Cette description sert à montrer qu'ils étaient dignes d'être les instruments de l'œuvre sainte qui allait commencer.

¹ T. R. avec 48 Mjj. lit ἐνωπιον (*sous les yeux de*); ⚭ B C X : ἐναντιον (*en face de*).

V. 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 I, 28. La conj. *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 propos. : *Et tous deux...*, est envisagée par Meyer, Weiss et d'autres comme une proposition principale, liée par *καί* à la première propos. du v. Mais on se demande pourquoi dans ce cas Luc, qui met ordinairement le verbe au commencement de la propos., 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 conséquence à la fin du verset. L'expression *προβεβ. ἐν ταῖς ἡμέραις* est hébraïque (Gen. XVIII, 11, etc.).

II. V. 8-22 : *Le message divin.*

V. 8-10. « 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 échut par le sort d'offrir le parfum en entrant dans le temple du Seigneur; ¹⁰ et toute la multitude du peuple¹ était en prière dehors à l'heure du parfum. » — De nouveau un *ἐγένετο*, *il arriva* (le *vajehi* hébreu); son sujet est la propos. 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 consis-

¹ Les mots *του λαου* sont placés par la plupart des Mjj. entre *την* et *προσευχομενον*. T. R. avec cinq Mjj. les place après *το πλθος*.

taient 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.

V. 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 échut*. 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 partic. εἰσελθών, *entrant* ou *étant entré*, ne peut porter sur le verbe ἔλαχε, *il obtint...*; car ce n'était pas dans le temple (ναός) qu'on tirait au sort. Il porte donc sur l'infinitif θυμιάσαι, *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 (ἐξω, *dehors*, v. 10). Les mots *du Seigneur* relèvent la solennité du lieu; comp. la loi Ex. XXX, 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.

V. 10. Il faut, avec la majorité des Mjj., placer les mots τοῦ λαοῦ, *du peuple*, entre le verbe ἦν, *était*, et le partic. προσευχόμενον, *priant*. 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.

V. 11 et 12. « **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 (2 Rois VI, 17; Ps. XXXIV, 8). Jésus proclame ce fait Luc XV, 7 et 10. Il en a fait lui-même l'expérience au désert et à Gethsémané

(Marc I, 13; Luc XXII, 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 XII, 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 a-t-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 Jesus*, I, p. 138) dit également : « A droite, c'est-à-dire au sud de l'autel. »

V. 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.

V. 13 et 14. « **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 naissance¹.** » — 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

¹ T. R. avec G X F lit γεννησει (*enfantement*); les 46 autres Mj. : γενεσει (*naissance*).

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 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 ta femme Elisabeth l'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 *ta 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 : *ta 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 *Jehova chanan*, « Dieu fait grâce; » il se trouve plusieurs fois dans l'A. T. (*Jehochanan* ou *Jochanan*), où les LXX le traduisent par Ἰωανάν, ou Ἰωνάν, ou Ἰωνά, ou Ἰωανής (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.

V. 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, ἀγαλλιάσις; et cela non pas pour lui et les siens seulement; car cette joie débordera hors du cercle de la famille : elle deviendra 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 γεννᾶν du v. 13.

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

V. 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 prin-

cipe de cette vie exceptionnelle, l'impulsion de l'Esprit de Dieu. — Le *xzi*, *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. VI, 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. XIII, 5; 1 Sam. I, 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. V, 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 ἐξ, *hors de*, et entend : après qu'il sera sorti de; immédiatement après le moment de sa naissance. Mais le ἐξ 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.

V. 16 et 17. « **Et il ramènera plusieurs des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, 17 et il marchera devant¹ lui avec l'esprit et la force d'Elie², 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'éloignement de Dieu où est plongé Israël, il le ramènera par la repentance aux pieds de l'Eternel; ἐπιστρέφειν, *faire retourner*, dans le sens où nous disons *convertir*.

V. 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 quel-

¹ T. R. avec 45 Mjj. lit προσλευσεται (*marchera devant*); B C L V: προσελευσεται (*s'approchera*).

² T. R. avec 46 Mjj.: Ηλιου; N B L; Ηλεια.

ques 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 (III, 1) : « Voici, j'envoie [moi Jéhova] mon messenger, et il prépare la voie *devant moi*, et aussitôt il viendra dans son temple l'Adonaï (le Seigneur) que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. » Voir sur cette question la *Bible annotée*, Livres histor. I, p. 237-242. 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'*Adonaï* qui est réservé à Dieu dans tout l'A. T. Luc en agit de même (voir le v. 15). Comp. du reste Jean XII, 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 (IV, 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 I, 21; Matth. XVI, 14; XVII, 10; XXVII, 47); c'était de cette manière que les LXX avaient déjà compris Malachie : « Voici, je vous envoie Elie le Thisbite. » Jésus Sirach également (XLVIII, 9. 10). La promesse est interprétée ici dans un sens spirituel, conformément à la pensée du pro-

phète lui-même : un nouveau réformateur 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 (III, 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, XXIX, 22 et 23 : « Jacob ne sera plus honteux et sa face ne pâlera plus, car lui et ses fils verront l'ouvrage de mes mains, » et LXIII, 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 satisfaction. Comp. Jean VIII, 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 *rebelles* 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. I, 8, et déjà dans l'A. T. 1 Rois IV, 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 προσλεύσεται : « 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 κατασκευασμένον 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.

V. 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. XV, 8), Gédéon (Juges VI, 36 et 39, par trois fois), Ezéchias (2 Rois XX, 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. IV, 2 et 6) et Esaïe en offre un à Achaz de la part de Dieu (VII, 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. XV, 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'Esaië. 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 τί, 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.

V. 19 et 20. « **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. VIII, 16; IX, 21) et Michaël, nom qui signifie : « Qui est comme Dieu? » (Dan. X, 13. 21; XII, 1; Jude v. 9; Apoc. XII, 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 messager 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, Gen. XVIII et XIX. 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. 1 Rois X, 8; XVII, 4; Es. VI, 2; Matth. XVIII, 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 l'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 partic. σιωπῶν, *te 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 ἀθ' 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 2 Thess. II, 10. — Le pron. qualific. οἷτινες 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.

V. 21 et 22. « **Et le peuple attendait Zacharie et ils s'étonnaient de ce qu'il demeurait 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 demeurait 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.

V. 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 διακνεύων*); les signes se répétaient. L'imp. *il demeurait* est opposé à l'idée que ce mutisme allait cesser.

III. — V. 23-25 : *L'accomplissement.*

V. 23-25. « **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 mon¹ 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 Eli-

¹ N B D L omettent le *το* (*le*) que lisent tous les autres.

sabeth 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 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 ἐπεὶ δὲν ἀφελεῖν, *il a regardé pour, il a avisé à ôter*, est intraduisible; comp. Act. IV, 29. Elisabeth s'approprie la parole triomphante de Rachel Gen. XXX, 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

Annnonce de la naissance de Jésus (I, 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^o l'apparition de l'ange, v. 26-29; 2^o son message, v. 30-33; 3^o la manière dont ce message est reçu, v. 34-38.

I. — V. 26-29 : *L'apparition.*

V. 26 et 27. « **Dans le sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par¹ Dieu dans une ville de Galilée, dont le nom était Nazareth², 27 à une jeune fille fiancée**

¹ T. R. lit avec A C D et 43 autres Mjj. υπο (*par*); N B L : απο (*de*).

² T. R. avec N B K L X Π : Ναζαρετ; C et 9 Mjj. : Ναζαρεθ; A D : Ναζαραθ.

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 mot *Galil*, *cercle*, désignait proprement le cerce ou district le plus septentrional de la Terre-Sainte, voisin de la Phénicie. Le nom complet de ce district était *Cerclé des Gentils*, à cause des nombreux païens, Phéniciens ou anciens Cananéens, qui habitaient ce territoire; comp. Es. VIII, 23. — La ville 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'Esdraëlon. 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'Esdraëlon, et plus loin les sommets de Guilboa et du petit Hermon avec les hameaux de Naïn 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^e éd.) se décide dans Luc pour la forme *Nazareth*, quoique IV, 16 les principaux alexandrins lisent *Nazara*. Dans Matthieu IV, 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.

V. 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*, *Wiesler*, 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 II, 4. 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 II, 4, 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. IX, 27; XV, 22; XX, 30; XXI, 9 et parall.; Act. II, 30; XIII, 23; Rom. I, 3; 2 Tim. II, 8; Hébr. VII, 14; Apoc. V, 5; XXII, 16. *Keim* lui-même l'envisage comme élevée au-dessus de toute objection (I, p. 328-330).

V. 28 et 29. « **Et étant entré, il¹ lui dit : Je te salue, toi qui es reçue en grâce; le Seigneur est avec toi². 29 Et³ elle fut troublée à l'ouïe de cette parole³, et elle se demandait ce que pouvait être cette salutation.** » — Le verbe χαριτοῦν signifie *accorder une faveur*,

¹ B L Ξ omettent ο αγγελος (*Vange*) que lit ici T. R. avec A C D et 42 Mjj., et que Ν Δ placent après αὐτην.

² Ν B L omettent les mots εὐλογημένη ἐν γυναιξί (*tu es bénie entre les femmes*) que lit ici T. R. avec A C D et 43 Mjj. It. Syr.

³ Ν B D L X omettent ἰδουσα (*voyant*) que lit T. R. avec 42 Mjj. It. Les mêmes omettent αὐτου et placent ἐπὶ τῷ λογῷ avant διατραχθη.

faire grâce (Eph. I, 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.

V. 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. »

II. — V. 30-33 : *Le message*.

V. 30 et 31. « **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).

V. 31. Le mot ἰδοῦ, *voici*, indique le caractère inattendu de ce message. Les termes employés par l'ange rappellent ceux d'Esaië (VII, 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 se-

cours. » 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.

V. 32 et 33. « **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 règnera 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 pron. ὁστος 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 sentir 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^b et 33. Les paroles suivantes indiquent sa dignité royale, son rôle dans l'histoire. Les expressions sont empruntées aux descriptions prophétiques 2 Sam. VII, 12 et

13 et Esaïe IX, 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 chrétienne. 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. XI. 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 1 Cor. XV, 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.

III. — V. 34-38 : *La foi de Marie.*

V. 34 et 35. « **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 naîtra¹, sera appelé Fils de Dieu.** » — La question de

¹ C et quelques Mnn. ajoutent *ex σου (de toi)*.

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 fait 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.

V. 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. I, 3, et le souffle divin venant animer le corps de l'homme, Gen. II, 7. L'Esprit est implicitement opposé à l'idée de chair et l'épithète de *saint* à celle de chair de péché Rom. VIII, 3, désignant la souillure héréditaire. Tout élément impur sera banni de cette naissance. — *Ἐπελεύσεται*, *viendra sur toi*; comp. Act. I, 8 : « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit venant sur vous. » Ce terme indique l'acte initial, le moment créateur; le terme suivant *ἐπισκιάσει*, *l'ombragera*, renferme une notion de durée. Ce même terme désigne l'ombre projetée par la nuée, dans la scène de la transfiguration, IX, 34 (avec l'accusatif). Pour la

construction avec le datif σοί, comp. Act. V, 15. Cette image rappelle ce qui est dit de la nuée Ex. XL, 35 : « Moïse ne pouvait pas entrer dans le tabernacle parce que la nuée l'ombrageait » (ὅτι ἐπεσκίαζεν αὐτήν ἡ νεφέλη). — Le terme de δύναμις, *la force* (du Très-Haut), ajoute à l'idée du souffle celle de son efficacité. Le δὲ 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'art. τὸ devrait être répété devant cet adjectif. Le substantif est τὸ ἅγιον, *l'être saint*, déterminé par γεννώμενον, « qui est en voie de naître. » Le mot γενῶν, 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 *διὸ καί*, *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.

V. 36 et 37. « **Et voici, Elisabeth, ta parente¹, elle aussi a conçu² un fils dans sa vieillesse³, et c'est ici le sixième mois pour celle qui était appelée stérile, 37 parce que rien ne sera impossible à Dieu⁴.** »

— *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 *συγγενίς*, qui est celle des plus anciens Mss., au lieu de *συγγενής*, appartient au grec postérieur; la forme *γῆραι*, au lieu de *γῆρα*, vient du nomin. ionien *γῆρος, εος*; elle se trouve dans les LXX. — La leçon *συνειληφῶτα* est une forme beaucoup plus hébraïque que le parfait *συνείληφεν* 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 conclu-

¹ T. R. avec C et 9 Mjj.: *συγγενής*; les autres : *συγγενίς*.

² T. R. avec A C et 44 autres Mjj. Syr. lit. *συνειληφῶτα*; N B L E It.: *συνείληφεν*.

³ T. R. avec Mnn.: *γῆρα*; les Mjj.: *γῆραι*.

⁴ T. R. avec A C et 42 Mjj.: *παρα τῷ θεῷ* (*auprès de Dieu*); N B D L E : *παρα τοῦ θεοῦ* (*de la part de Dieu*).

sion est fausse, 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.

V. 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. XVII, 8 ; Zach. VIII, 6 ; et dans le N. T. : Matth. XVII, 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 :

V. 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. XXII, 1). Le présent γίνωτο 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. »

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
INTRODUCTION	1-81
Prologue de l'Évangile (I, 1-4)	82-93
PREMIÈRE PARTIE : Récits de l'enfance (ch. I et II)	94-224
Supplément sur ch. I et II	212-224
DEUXIÈME PARTIE : Avènement du Messie (ch. III-IV, 43).	225-309
Supplément sur Jean-Baptiste	254-255
» sur le Baptême de Jésus	262-267
» sur l'existence de Satan	285
» sur la Tentation de Jésus.	304-309
TROISIÈME PARTIE : Le ministère galiléen (IV, 44-IX, 50)	310-623
Supplément sur les démoniaques	335-337
» sur les miracles de Jésus	369-374
» sur le sermon sur la montagne	459-464
» sur la Transfiguration	606-640

