Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 43 (1910)

Heft: 5-6

Artikel: Béthesda

Autor: Linder, Gottlieb

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379882

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

BÉTHESDA [1]

PAR

GOTTLIEB LINDER, D. Th.

Introduction.

Dans une thèse que j'ai publiée en 1890 et réimprimée en 1898, j'avais écrit, entre autres choses, ceci :

« Quid quod cruces quoque quæ dicuntur interpretum in singulis libris obviæ divina quadam veritatis luce cirumfundentur et plerisque quæstionibus solutiones aderunt [2]? »

C'est une de ces *cruces luces* que je viens vous présenter telle que nous la trouvons dans l'Evangile de Jean. Le moment où nous sommes, entre deux siècles [3], est peut être favorable à la liquidation définitive de l'une de celles-ci.

Les exégètes et les commentaires présentent le récit de Béthesda comme un trait plus ou moins historique, plus ou moins miraculeux, qui vient prendre place entre la guérison du fils du βασιλικός et la multiplication des pains. Jésus, près de l'étang de Béthesda, à Jérusalem, guérit un paralytique qui, malade depuis trente-huit ans, n'a jamais pu se plonger dans l'eau qu'un ange vient de temps en temps agiter.

Béthesda s'explique par Beth cheseda, maison de la miséricorde ou de la charité (explication contestée surtout par

[1] Travail lu à la séance de la Société vaudoise de théologie du 29 janvier 1900.

[2] Il s'agit d'expressions telles que πιστικός, ἐξουσία, ὤφθη ἀγγέλοις, d'Agar-Sina, etc.

[3] Ceci a été écrit en 1900.

Delitzsch, en 1856). (La variante Bethzatha ne s'explique pas et elle est tenue pour fausse.) On a vu là une allégorie marquée par les cinq portiques qui se rapporteraient au Pentateuque et les trente-huit ans, image du temps passé par Israël au désert.

Les sources.

« Divide et impera. »

Ceux qui sont au courant de mes travaux précédents se souviennent que j'ai déterminé deux sources du récit johannique, désignées par les lettres A et S. La première se reconnaît à l'emploi de l'article (ὁ Ἰησοῦς), sauf toutefois après ὅτι, l'autre, à l'absence de ce même article (Ἰησοῦς).

Le chapitre V me fournit l'occasion de démontrer la justesse de cette loi de division, en même temps que de l'élargir en introduisant quelques signes parallèles qui se présentent dans le même chapitre. J'aurai aussi à aborder, sans les dissimuler, quelques difficultés que celui-ci semble présenter.

L'emploi de la loi de division sera décisif pour l'exégèse et pour l'interprétation du sens intérieur du récit de Béthesda.

Ce récit commence par Ἰησοῦς. Ce début relève donc de S. M. le professeur Schmiedel m'a objecté que d'ordinaire, au commencement d'une nouvelle histoire, le nom du personnage principal ne prend pas encore l'article, puisqu'il est présenté comme inconnu et introduit seulement à ce moment-là[1]. Tel pourrait être le cas dans les chapitres I, V et XXI, mais il serait étrange que dans les autres chapitres, qui commencent aussi une nouvelle histoire, le nom de Jésus se présentât déjà avec l'article, comme aussi il serait étrange que l'évangéliste qui a déjà parlé de Jésus au cours de quatre chapitres commençât à envisager comme un inconnu le héros de l'Evangile. Le contexte suffit déjà à battre en brêche cette objection contre ma loi de division et à la présenter comme une simple échappatoire.

Mais on peut donner d'autres raisons pour attribuer à S

[1] Gesenius-Kautzsch, § 126, 2 i.

le commencement du chapitre V. A ceux qui diraient que l'article devant « Jésus » manque au verset 1er parce que c'est la première fois que son nom est articulé dans cette nouvelle histoire, j'objecte le v. 15 où de nouveau Ἰησοῦς se trouve sans article ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ; après s'être présenté avec l'article au v. 6 (τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς), au v. 8 (λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς), au v. 13 (ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν), au v. 14 (εὑρίσκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς) variante.

Au v. 16 enfin (ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν). On voit donc que l'article ne se trouve pas seulement au nominatif.

A mes yeux, le manque d'article dans le v. 15 se motive par le fait, que j'ai cherché à mettre en lumière dans ma loi de division, qu'après ὅτι le nom de Ἰησοῦς ne prend jamais l'article, ni dans A ni dans S.

Mais il y a plus : le passage 1-4 est rempli d'indices qui le rapportent à S et témoignent dès lors en faveur de mon principe de division.

1. μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. C'est la manière de parler de S tandis que A n'emploie jamais le mot de ἑορτή sans y joindre le nom de la fête.

Ainsi l'expression de S ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων a quelque chose de vague; on ne sait de quelle fête il parle.

Tandis que A dit, 13 : 1, πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, comme il dit d'autre part ἡ παρασκευὴ τοῦ Πάσχα, S dit, 2 : 23 : ἐν τῷ Πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ, 6 : 4 : τὸ Πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, et 7 : 2 : ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Ou encore, 5 : 1 : (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Je ferai voir ci-après ce que l'expression οἱ Ἰουδαῖοι a, dans S, d'indéterminé.

2. ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, à côté de εἰς Ἱεροσόλυμα au v. 1. C'est le langage grec. Voir dans les LXX, 2 Macc. 12 : 9, εἰς τὰ Ἱεροσολύμα. 12 : 29, ἀπὸ Ἱεροσολύμων, tandis que A dit, avec le langage hébreu : ἐν Ἱεροσολύμοις.

Voici, relativement à l'emploi de l'article devant Ἱεροσόλυμα, les passages de l'Evangile de Jean tout entier.

A. ἐν Ἱηροσολύμοις בירושלים, ἐξ Ἱεροσολύμων. Donc, dans les cas obliques, sans article, de même qu'à l'accusatif. 2 : 13, 11 : 55, 12 : 12.

Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Grammatik*, § 126, ne parle pas de l'article devant les noms de villes[1].

1 : 19. ὅτε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας.

4 : 20. Καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος.

4 : 21. οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε.

4 : 45. πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις.

10 : 22. ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις.

Voir dans les LXX Jug. 1 : 21, ἐν Ἱερυσαλήμ. Néh. 1 : 2, περὶ Ἱερουσαλήμ.

Par contre S dit : ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ; ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων, donc dans les cas obliques.

2 : 23. Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ Πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ.

5 : 2. ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσυλύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολύμβήθρα.

11 : 18. ἦν δὲ (ἡ) Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων.

Donc dans A les noms de personnes ont l'article, les noms de villes n'ont pas l'article. L'article devant les noms de personnes peut s'expliquer par l'hébreu, en admettant que le nom de Ἰησοῦς a conservé son caractère appellatif, le Sauveur, comme l'hébreu dit הירדן parce que le nom de Jourdain avait un sens appellatif : le coulant ; ou הקהלת (l'Ecclésiaste) la prédicatrice. De même ὁ Ἰησοῦς, der Heiland, le Sauveur. La même explication peut servir pour ὁ Πέτρος, ὁ Ἰωάννης.

Le manque d'article devant les noms de villes est tout à fait conforme à la grammaire hébraïque, et le maintien de l'article s'est conservé même après la traduction en grec, non seulement pour le nom de Jérusalem, mais aussi pour tous les autres noms de villes. Au contraire S emploie l'article devant les noms de villes.

On peut donc voir dans ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις de v. 2 la caractéristique de S dans v. 1-4.

3. Cette même trace de S se retrouve en troisième lieu

[1] Voir Krüger, *Griechische Grammatik*, Weglassung des Artikels.

Wir unterscheiden folgende Fälle :

a) Die persönlichen Eigennamen sowie die Namen von Völkern, Ländern und Städten verschmähen als solche den Artikel.

Voir Combe, *L'idiome grec du Nouveau Testament ;* Winer-Schmiedel, *N. T. Grammatik ;* Blass, *Grammatik des N. T. Griechisch.*

dans l'expression : τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, πέντε στοὰς ἔχουσα.

A traduit sans autres les mots hébreux en grec en ajoutant quelquefois ὅ ἔστιν ἑρμηνευόμενον, ou plus rarement en donnant le terme hébreu à la suite.

S, dans de pareils passages, dit premièrement « en hébreu, » puis il ajoute la traduction au moyen de la formule ὅ λέγεται ou ἑρμηνεύεται, ou de telle autre explication analogue. On en peut conclure que S écrit pour des lecteurs auxquels il est obligé d'expliquer qu'il s'agit d'un mot hébreu. En d'autres termes, il écrit pour des Grecs qui ignorent l'hébreu. Tel est le cas dans v. 2. τὸ λεγόμενον Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά πέντε στοὰς ἔχουσα. On trouve un second exemple dans 20 : 16, qui appartient à S. λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· Ῥαββουνί ὅ λέγεται διδάσκαλε.

4. En quatrième lieu : Βηθεσδά ou Βηθζαθά (variante Βηθσαϊδά relève aussi de S, mais j'y reviendrai plus loin en détail).

5. En cinquième lieu, le langage du v. 4 : ἄγγελος γὰρ... μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος... ᾧ δήποτε κατείχετο νοσήματι, qui est suspect au point de vue critique, et par conséquent la deuxième partie du v. 7 : ἵνα ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ, βάλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν... καταβαίνει est de S, surtout la particule, rare en grec, δήποτε. κολυμβήρα au v. 2 ne doit pas être joint à ἐπὶ τῇ προβατικῇ. Le mot est au nominatif et non au datif.

Avec le v. 5 commence A et le ἐκεῖ de ce v. 5 se rattache par dessus les v. 1-4 à 4 : 54 et 46 (Galilée et Capernaüm).

A va jusqu'au v. 7 *a* se terminant à κύριε ἄνθρωπον οὐκ ἔχω, Seigneur, je n'ai personne; puis continue par le v. 8.

J'avais précédemment envisagé que A continuait sans interruption depuis le v. 8 jusqu'à la fin; la variante du v. 14 ὁ Ἰησοῦς permettant de considérer ce v. 14 comme appartenant à A. Dans ce cas, toute l'histoire du paralytique jusqu'au grand discours qui commence avec le v. 17 aurait appartenu à A et aurait formé un ensemble historique, ressemblant beaucoup à la guérison du paralytique dans les synoptiques.

Mais M. le docteur et professeur Marti de Berne à qui j'avais communiqué ma division, m'a rendu attentif au fait qu'au v. 14 Jésus se trouve ἐν τῷ ἱερῷ, comme aux v. 1-4 et qu'en même temps les Ἰουδαῖοι mentionnés au v. 16 ne sem-

blent pas en rapport avec une situation qui se présente hors de Jérusalem, en Galilée, car il faut se rappeler que c'est là que nous transportent les v. 5 et suivants, c'est-à-dire à Capernaüm où a lieu la guérison du paralytique rapportée par les synoptiques. En effet le ἐκεῖ du v. 5 (ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ) se rattache à 4 : 54 εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ainsi que 4:46*b* Καφαρναούμ, les v. 1-4 du chap. 4 appartenant à S et formant une matière étrangère à A.

Réflexions faites, j'ai fixé comme suit la division à partir du v. 8.

Versets 8 et 9. A (ὁ Ἰησοῦς).

Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρεν τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει· ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Les v. 10, 11 et 12 sont de S et donnent la première discussion des Ἰουδαῖοι avec le paralytique guéri.

Le verset 13 est de A. ὁ δὲ ἀσθενῶν οὐκ ἤδει τίς ἐστιν· ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ.

V. 14 et 15. S. Jésus trouve le malade guéri dans le temple et lui dit : ἴδε ὑγιὴς γέγονας, etc. Là-dessus, le paralytique dit aux Juifs que c'est Jésus qui l'a guéri.

Verset 16, A. διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.

Le contexte de A est donc à peu près identique à l'histoire de la guérison du paralytique des synoptiques, dans sa forme primitive, telle qu'elle se trouve dans Matthieu, sans l'enlèvement du toit, ajouté par Marc.

Ce que S ajoute est précisément ce que les synoptiques n'ont pas : la piscine à Jérusalem, le nouveau séjour dans cette même ville, l'avertissement concernant le péché ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε. Et ce que Jean A n'a pas, c'est justement ce qu'il ne donne *jamais* dans les histoires analogues : la louange de la foi, le mot concernant le pardon du péché.

Par contre, Jean A a ajouté à la première forme de l'histoire les trente-huit ans, puis le mot de Jésus : Θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι ;

C'est Jésus qui prend l'initiative de la guérison, et non le

malade, dont la foi n'est pas mentionnée. C'est la parole de Jésus seul qui vient à son aide; il n'y a pas d'homme pour porter le malade.

Tout le discours du v. 17 jusqu'au v. 47 a le caractère de S. Il proclame la divinité de Jésus. Au v. 19 l'article (ὁ Ἰησοῦς) provient d'une variante. Il raconte, pour la première fois (ce que A ne dit jamais qu'à la fin), que les Juifs veulent *tuer* Jésus, ἀποκτεῖναι, tandis que A ne parle jamais que de πιάσαι.

Explication spéciale.

Il y a donc deux récits, l'un, primitif, ancien, historique, se rattachant à la guérison du paralytique à Capharnaüm. C'est la guérison de ce dernier, malade depuis trente-huit ans.

L'autre, secondaire, intercalé, artificiel, qui place ailleurs le premier et lui donne un autre sens : L'homme qui est malade depuis trente-huit ans se trouve à la Piscine de Béthesda à Jérusalem, attendant le mouvement de l'eau pour être guéri.

Nous allons les examiner l'un après l'autre.

Le récit ancien dont nous avons déjà donné la caractéristique générale, a un cachet typologique et allégorique qui le met en rapport avec le ministère prophétique de Jésus. Ces trente-huit ans sont le temps du séjour des Israëlites dans le désert (Deut. 2 : 14[1]). La mention de ces trente-huit ans souligne le sens intérieur de l'histoire : réformation des institutions religieuses du peuple israëlite.

N'oublions pas qu'avec le chap. 5 nous nous trouvons au sein des images de l'activité prophétique et réformatrice de Jésus annoncée par le mot προφήτης, qui règne seul dans la portion, chap. 1-12 : 11, et caractérisée par le fait que les deux mots προφήτης et βασιλεύς en hébreu donnent ensemble le nombre 153, qui domine tout l'Evangile, 21 : 11. En effet la somme des deux valeurs numériques des deux mots hébreux נביא (63) et מלך (90) représente ce chiffre de 153, qui donne à la troisième partie le sens de Passah et de grand-prêtre de

[1] Voir Hausrath, *Neu test. Zeitgeschichte.*

Juda. D'après Hébr. 7 : 11-14, ce véritable grand-prêtre vient de Juda et non pas de Lévi. On retrouve également le nombre 153 dans la somme des valeurs numériques des lettres qui forment les mots כהן גלילה ou כהן הגליל[1].

Le paralytique, malade pendant trente-huit ans, est le peuple d'Israël, dans son état religieux, qui doit être guéri non par la loi, mais par l'esprit du Christ.

S ajoute à la fin de cette histoire une certaine relation avec la loi du Sabbat et les dogmes des Ἰουδαῖοι (v. 10 et suiv.).

Le noyau intérieur est donc : un paralytique guéri par Jésus à Capharnaüm. A élargit le fait au moyen d'une typologie (trente-huit ans) et S l'a amplifié en le transportant à Jérusalem.

Nous revenons à Béthesda en retrouvant S dans les quatre premiers versets du chap. 5. S nous arrête sur une situation spéciale. C'est encore une fois à Jérusalem, à l'étang de Béthesda ou Bethzatha, que nous nous trouvons placés.

Disons tout d'abord que S s'est, lui aussi, comme dans l'entretien avec Nicodème, rangé aux intentions symboliques de A en représentant les institutions religieuses d'Israël par Béthesda, avec ses cinq portiques qui symbolisent les cinq livres de la Thora, les cinq halles du Temple, d'après Hausrath et Pfleiderer.

La loi doit guérir les hommes, mais elle n'y parvient pas. Tout cet appareil de la piscine, de l'ange, des cinq portiques, ne suffit plus. Cette eau, comme l'eau de Cana, a perdu sa valeur; pour purifier et guérir, il faut un libérateur supérieur, il faut que le toit soit enlevé (Marc).

S précise la situation mieux encore en nous plaçant à Jérusalem, le centre de la religion des Ἰουδαῖοι, qu'il méprise, lui, l'universaliste. Le sabbat, les Joudaïoï, les cinq portiques de la loi et du temple, le lieu de Béthesda, la ville sainte, tout ce particularisme semble ridicule aux yeux de notre universaliste, et pour le rendre plus dérisoire encore, il greffe sur l'histoire déjà assez compréhensible d'un homme malade pendant trente-huit ans, l'impuissance du lieu dénommé

[1] Voir en outre *Revue de théol. et phil.*, 1899, pages 190 et suiv.

Béthesda. Selon lui, cette impuissance est si grande qu'il est possible, sans que la chose paraisse même surprenante, qu'un homme malade soit là pendant trente-huit ans, attendant sa guérison, et quoique malade, soit délaissé.

Un tel fait est une honte pour une religion qui se vante d'être celle du peuple élu, supérieure à toutes les autres. Et dire que tout cela se produit pendant ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, que cette impuissance se manifeste sous le couvert de Moïse, sous le toit, qui d'après Marc comme d'après saint Paul doit être brisé et soulevé pour arriver enfin au Sauveur[1].

Il semblerait même qu'on pût trouver un sens ironique dans la mention τῇ προβατικῇ, la porte des brebis, près du temple. L'auteur avertirait de la sorte les Juifs que le troupeau d'Israël est mal soigné, un troupeau que le berger délaisse dans son malheur, qu'il se trouve bien près du temple, mais que les institutions de ce dernier n'ont pour lui plus de valeur.

Certainement S va encore plus loin que A dans cette voie de l'ironie. Il forge un mot hébreu pour porter au comble la honte qu'il jette sur les institutions juives. Lui, le grec déterminé, crée un mot juif, celui de Béthesda ou de Bethzatha.

En consultant les commentaires sur le nom de Béthesda, on pense que tout se trouve pour le mieux dans le meilleur des mondes : Beth-H'aseda (comme Bethléhem, maison du pain) = maison de la miséricorde ou de la charité, quel nom serait mieux approprié à un lieu où les malades doivent trouver leur guérison? Saint Jérôme a cherché en vain le lieu de Béthesda. Josèphe et Eusèbe n'en parlent pas; personne n'a su le découvrir. On est près de conclure qu'il n'a pas même existé. Mais le mot est trop beau (pour être proscrit), Béthesda = Charité!

Il est vrai qu'il existe une variante : Bethzatha, mais qu'en faire? C'est une variante, comme Bethsaïda, comme βασιλισκός pour βασιλικός (Jean 4 : 46). Qu'importe Bethzatha? Tischendorf l'a admise dans sa VIIIe édition, mais que veut dire Bethzatha? Tenons-nous à Béthesda = Charité, qui est magnifique!

[1] Marc 2 : 4, 2 Cor. 3 : 12 suiv.

Il s'est pourtant trouvé un érudit, et non point un des premiers venus, qui a été choqué de l'appellation Beth H'aseda. J'ai nommé le célèbre hébraïsant Delitzsch. Il a proposé dans la *Zeitschrift für luth. Theologie*, 1856, 4, citée par Luthardt et Hase, la lecture בֵּית אֶסְטָיוֹ

Estav signifie στόα. Le mot signifierait donc la maison aux portiques : οἰκία στόας ἔχουσα.

Delitzsch n'a pourtant pas été suivi, et moi-même je ne tiens pas non plus son explication pour juste, et je ne sais pas même pourquoi il conteste la leçon Beth H'aseda, mais son hésitation est significative. Peut-on expliquer peut-être par l'Araméen : Maison de la honte, חֶסְדָּא ? Cela s'accorderait mieux encore avec le contexte et son ironie. J'ai aussi pensé à la racine צעה, courber, qui conviendrait pour Bethzatha, la maison des courbés, χωλοί, ξηροί, du v. 3. (Cramer, Loisy, Calme proposent : βηθσετά = maison des brebis).

Mais la solution me semble se présenter d'un peu plus loin et pourtant de beaucoup plus près qu'on ne croirait. La voici, telle que je vous la propose :

בֵּית הֵ שְׂדָא

Il y a là trois mots :

בַּיִת maison

ה le nombre cinq

שְׂדָא pluriel de שָׂדֶה en changeant la forme du pluriel en *â* à la manière araméenne, comme Bethsaïdim, Bethsaïdâ, Bethabara, Bethania, etc. Sedâ signifie en latin *Ager* (champ, terrain, district), en allemand : Feld, Fläche, Gebiet.

Le tout signifierait donc : maison des cinq districts ou circonscriptions, Haus der fünf Flächen ou Felder, ou en acceptant la leçon de Delitzsch : maison des cinq portiques. Un bain, bâti autour d'un étang, sur cinq parcelles, cela donne cinq portiques, avec ou sans mur, un pentagone ; Béthesda signifie et au reste l'écrivain l'ajoute lui-même, traduisant en simple apposition : Beth hé Seda, οἰκιά (ἔχουσα) πέντε στόας.

Les trois mots hébreux étaient écrits séparément, mais le

sens véritable n'était plus connu. Les copistes en formaient un seul nom hébreu, et lorsqu'on finit par écrire les trois mots en lettres grecques, et par les considérer comme un mot grec, le ה se transforma en un esprit doux comme de même le ח dans Bethléem, Βηθλεέμ, formé de Beth-leh'em. Cela se fit d'autant plus facilement que le ε grec signifie cinq. La maison aux cinq portiques signifie les cinq livres de la Thorah. Pentagone correspond à Pentateuque = formé de cinq pièces.

Nous avons une analogie avec le nom de Συχάρ qui, dans Jean 4 : 5 signifie la maison des buveurs.

J'ajoute ici l'explication que m'a donnée un docteur en théologie, pasteur en Allemagne, avec lequel je me trouve en relations scientifiques. Il s'applique à interpréter quelques passages de l'Evangile de Jean au moyen de la méthode dite anagramme, par laquelle on cherche un sens caché en changeant la position des lettres, distincte de l'athbasch (par laquelle on permute simplement l'א avec le ת, le ב avec le ש, etc.) et par là il arrive à l'explication de Béthesda.

Seulement il convient que Béthesda n'est pas un endroit, c'est plutôt une transformation de Bethabara qui lui-même par anagramme signifie Sauveur des faibles.

Si ingénieuse que soit cette explication, je la crois fausse, parce que justement Béthesda ne peut pas signifier Jésus. Au contraire, Béthesda figure l'opposé du Sauveur : la loi, la thora, qui doit être abolie.

J'ai encore un autre témoin en faveur de mon explication de Béthesda, c'est la variante Bethzatha, צד (Esaïe 60 : 4 sq.) a la même signification que שׂד, Seite, Feld, Fläche. Donc Bethzatha, maison des champs, Haus der Seiten ou der Hallen. Seulement devant le צ du mot צד, le ה a disparu, soit par la loi de l'euphonie, soit par malentendu.

C'est probablement par le fait que S a été greffé sur A, que la guérison du paralytique dans Jean 5 : 5 et suiv., qui serait le troisième σημεῖον ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, ne figure plus comme compté à la suite des deux premiers. L'ordre a été rompu par S qui a changé cette histoire en un fait se passant à Jérusalem.

Par contre S compte des σημεῖα accomplis à Jérusalem, qui ne se comprennent que si l'on compte ceux qui sont racontés par S lui-même.

Quant aux Ἰουδαῖοι, je crois avoir observé ceci :

A dit : Οἱ Ἰουδαῖοι dans le sens de : les gens du district de la Judée, un district limité géographiquement, au même titre que les districts de Galilée, de Samarie, que A connaît tous, Γαλιλαῖοι, Σαμαρεῖται, Ἕλληνες. Les Ἰουδαῖοι, chez A, remplacent pour lui les Pharisiens et Scribes des Synoptiques. Ils sont les envoyés de la Judée, les « judaistischen Sendlinge » qui pénétrent jusqu'en Galilée pour poursuivre Jésus, qui sont haïs par les Galiléens (chap. 4), aussi la Πάσχα τῶν Ἰουδαίων signifie, chez A, la Pâque des gens de la Judée en opposition à celle des gens de la Galilée et en opposition ou même en contradiction avec la Pâque des chrétiens.

S, par contre, dit Οἱ Ἰουδαῖοι dans le sens de : les mauvais Juifs. Le mot est trop large, il est vague, pour se rapporter aux habitants de la Palestine ; car pour lui le mot n'est pas précisé par une connaissance exacte de la géographie, de sorte que l'expression (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (S) représente doublement une expression vague : « Une fête des Juifs. » Personne ne saura jamais de quoi il s'agit, parce que l'auteur ne le sait pas lui-même. Il ne s'en préoccupe pas, parce que pour lui il s'agit simplement de nous transporter à Jérusalem, qui lui paraît être le centre de toute la Palestine, l'endroit même de l'origine de Jésus, où il passe la plus grande partie de sa vie, puisqu'il y a fait de nombreux voyages et de longs séjours. S ne connaît pas par lui-même les noms de Γαλιλαία, de Σαμαρία ; il y adapte son récit quand A les lui fournit.

D'après Pfleiderer (*Urchristentum*, p. 712) et Hausrath (*N. T. Zeitgeschichte*), les cinq portiques peuvent être aussi expliqués par les « 5 Räume des Tempels, » ce qui serait encore mieux conforme aux στόαι, aux ה שדא, les cinq places ou champs.

En expliquant de la sorte, nous perdons et nous gagnons. Nous gagnons puisque ainsi nous avons deux récits parallèles et nous comprenons les deux mots Béthesda et Beth-

zatha, lesquels par ce fait même nous échappent, ils n'existent que dans l'imagination de S, qui a formé le mot pour jeter le discrédit sur les institutions étroites et particularistes de la religion juive. Il désire voir ces institutions remplacées par l'esprit lucide, fort et universel du christianisme.

Nous n'entrerons pas dans le détail du discours v. 17-47, qui demande un travail à part.

L'histoire du paralytique se trouve chez Jean, si on fait abstraction des trente-huit ans de maladie, sous la forme la plus simple. Elle constitue le véritable noyau historique de ce récit, mais elle a été utilisée d'abord par A, comme porteur d'une idée religieuse générale, la réforme de la religion juive par Jésus, puis utilisée par S pour discréditer le particularisme juif en faveur de l'universalisme de l'esprit chrétien.

Me suis-je laissé entraîner trop loin dans les recherches critiques? Corrigez ce que j'ai dit de mal, critiquez vous-mêmes, ajoutez ce que j'ai encore oublié! Espérez avec moi que l'on avancera toujours plus dans l'intelligence du quatrième Evangile, de façon à réaliser le mot de Herder: « Könnte ich einst die Schriften Johannes in ihrem reinen Glanzbilde zeigen! »

RECTIFICATION

relative à 2 Timothée 2 : 2[1].

Je crois avoir démontré que dans 2 Tim. 2 : 2, il faut accentuer διὰ πολλῶν μαρτυρῶν (et non μαρτύρων). Mais j'ai eu tort de donner à ces mots le sens de *rendant témoignage par beaucoup* (*de paroles*). Cette exhortation à *l'abondance* des paroles religieuses, assez sujette à caution en elle-même, me paraît maintenant tout à fait étrangère à la pensée de l'apôtre.

διὰ πολλῶν signifie tout simplement, je pense, *à travers beaucoup* (de gens). Paul exhorte Timothée, « tout en rendant témoignage *à travers beaucoup de personnes* (c'est-à-dire à toutes celles *à travers* lesquelles il passe) des vérités qu'il a entendues de lui, de les confier à des hommes sûrs, qui seront capables d'en instruire d'autres *aussi* » (outre ceux qui auront été instruits par Timothée lui-même), afin que la vérité chrétienne se répande plus rapidement de toutes parts. Cf. prêcher l'évangile *à travers* le monde. « Vous serez mes *témoins*... jusqu'au bout de la terre » (Act. 1 : 8), etc.

Il ne s'agit pas de ce que feront ces hommes sûrs *après* Timothée, mais *en même temps* que lui.

Καὶ ἑτέρους (d'autres *aussi*) se comprend bien mieux si cette expression fait allusion à ceux qui avaient été déjà instruits par Timothée. Mais pour cela il faut que cette idée ait été indiquée précédemment, et elle ne peut l'avoir été que dans le membre de phrase διὰ πολλῶν μαρτυρῶν.

CH. BRUSTON.

Novembre 1910.

[1] Voir dans cette Revue, 1909, p. 498 et suiv.