

LITTÉRATURE RABBINIQUE ET EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT. A PROPOS DE LUC 4.

La littérature rabbinique n'a pas bonne presse auprès des exégètes du Nouveau Testament. On lui reproche l'absence d'éditions critiques, la difficulté de cerner le noyau central des traditions qui sont orchestrées dans des contextes littéraires différents, voire son caractère polémique. Tant que les problèmes de l'analyse littéraire et de la datation des traditions ne sont pas réglés, il est inutile de proposer des parallèles provenant de la littérature rabbinique¹.

¹ R. Bloch, "Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique", RSR 43 (1955) 194-227. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961, 85ss avec la bibliographie. R. Mayer, "Zum sachgemässen Verstehen talmudischer Texte", in *Abraham unser Vater*, Fests. O. Michel, Leiden 1963, 346-355; J. Jeremias, "Paulus als Hillelit", in E. E. Ellis-M. Wilcox, *Neotestamentica et Semitica*, Edinburgh 1969. M. Bregman, "Past and Present in Midrashic Literature", HAR 2 (1978) 45-59. B.M. Bokser, "Talmudic Form Criticism", JJS 31 (1980) 46-60; A. Goldberg, "Die funktionale Form Midrasch", FJB 2 (1974) 1-38; Idem, "Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur", FJB 5 (1977) 1-41; Idem, "Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch", FJB 9 (1981) 190; Idem, "Distributive und Kompositive Formen. Vorschläge für die Descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischen Texte", FJB 12 (1984) 147-153; Idem, "Form-Analysis of Midrashic Literature as Method of Description", JJS 36 (1985) 159-174; D.W. Halivni, "Contemporary Methods of the Study of Talmud", JJS 30 (1979) 192-201; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, III, Leiden 1971, 5-100; K.H. Regenstorf, "Grundsätzliche und methodische Überlegungen zur Bearbeitung von rabbinischen, insbesondere tannaitischen Texten", Theo 1 (1967) 76-87; M. Smith, "On the Problem of Method in the Study of Rabbinic Literature", JBL 92 (1973) 112-113, W.S. Towner, "Form Criticism of Rabbinic Literature", JJS 524 (1973) 101-118; E. Wiesenberg, "Observations on Method in Talmudic Studies", JSS 11 (1966) 16-36. H.L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Miguel Pérez Fernández (ed.), Valencia 1988. A.J. Saldarini, "Form Criticism" of Rabbinic Literature", JBL 96 (1977) 257-274; 257. P. Capelli, "Sullo status quaestionis nella ricerca sulla 'letteratura' rabbinica. Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente", Henoch 13 (1991) 349-363;

Certains auteurs vont jusqu'à parler de l'impossibilité absolue de dater les traditions rabbiniques. Vermès, maintient cependant, qu'en dépit de tous ces problèmes, qui sont objectifs, la littérature rabbinique demeure le milieu littéraire le plus sûr du Nouveau Testament². Il est clair qu'un long itinéraire s'impose avant de pouvoir présenter des parallèles rabbiniques: cet itinéraire passe par la critique textuelle, l'analyse littéraire, par l'histoire des formes et de la rédaction³. Plutôt que de répéter ici des principes généraux de méthodologie qui ont

² G. Vermès, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on the Study of the New Testament", *JJS* 27 (1976) 107-116. Voir aussi du même auteur l'article: "Jewish Studies and New Testament Interpretation", *JJS* 31 (1980) 1-17. A. Díez Macho, "Derás y exégesis del Nuevo Testamento", *Sef* 35 (1975) 37-89; 38.

A propos du Targum et de son importance pour l'étude du Nouveau Testament, on pourra consulter les articles suivants: J. Fernández Vallina, "Targum y exégesis contemporanea: Algunos problemas metodológicos", in N. Fernández Marcos - J. Trebelle Barrera - J. Fernández Vallina, *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 513-521; 513. R. Bloch, "Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique", *RSR* 43 (1955) 194-227; 211-212; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1969; A. Díez Macho, "Targum y Nuevo Testamento", in *Mélanges Eugène Tisserant, Città del Vaticano* 1964, 153-185; Idem, *El Ms Neophyti 1 (Éditio Princeps con introducciones y anexos)*. Madrid 1968-79. Idem, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Barcelona 1972 (Madrid 1979), 12ss; R. Le Déaut - J. Robert, *Targum du Pentateuque, I, SC245 (Genève)*, Paris 1978, 43ss.

³ M. Gertner, "Midrashim in the New Testament", *JSS* 7 (1962) 267-292. M. P. Miller, "Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament", *JSJ* 2 (1971) 29-82. J. M. Baumgarten, "The Unwritten Law in the Pre-Rabbinic Period", *JSJ* 3 (1972) 7-29; Idem, "Form Criticism and the Oral Law", *JSJ* 5 (1974) 34-40; R. Bloch, "Écriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du midrash", *CS* 8 (1954) 9-34; R. Brown, "Midrashim as Oral Traditions", *HUCA* 47 (1976) 181-189; H.M. Chadwick - N.H. Chadwick, *The Growth of Literature, II-III*, Cambridge 1936-1940; R.C. Culley, "An Approach to the Problem of Oral Tradition", *VT* 13 (1963) 113-125; L. Finkelstein, "The Transmission of the Early Rabbinic Tradition", *HUCA* 16 (1941) 115-135; I. Heinemann, "Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schriftum", *HUCA* 4 (1927) 149-171; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E.*, New York 1950, 83-99; B. O. Long, "Recent Field Studies in Oral Literature and the Bearing on Old Testament Criticism", *VT* 26 (1976) 187-198; A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (Massachusetts) 1960; H. Mantel, "The Antiquity of the Oral Law", *ASTI* 12 (1983) 93-112; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions, III*, 143-179; Idem, "The Written Tradition in the Pre-Rabbinic Period", *JSJ* 4 (1973) 56-65; Idem, *Oral Tradition in Judaism. The Case of the Mishnah*, New York 1987; S. Safrai, *The Literature of the Sages, I*, 35-119; P. Schäfer, *Studien zur Geschichte*, 153-197; Towner, "Form Criticism of Rabbinic Literature", 101-118, J. Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Chicago 1965; G. Vermès, "Notes sur la formation de la tradition juive", 320-342.

été discutés bien des fois, nous voudrions étudier un exemple concret: l'homélie de Jésus à Nazareth⁴, rapportée en Luc 4. Cet exemple nous permettra d'illustrer la complexité des problèmes méthodologiques. Avant de présenter les parallèles rabbiniques, il faut jeter un coup d'oeil sur le texte de Luc 4 et évoquer brièvement les problèmes qu'il soulève.

1. Luc 4,16-30

Dans le récit de la visite à Nazareth, qu'il situe au début de la prédication de Jésus, Luc reprend à Mc 6,1-6 certains éléments, mais transforme la structure du récit pour en faire un résumé symbolique de la vie de Jésus et une annonce des thèmes théologiques qu'il orchestrera⁵. Jésus, dès sa première homélie, refuse de limiter le salut à sa patrie et aux juifs. Voilà le motif de son rejet par les juifs. La structure du texte est constituée par un parallélisme:

- a) Jésus lit et commente les Écritures et se les applique (vv. 16-21)
- b) réaction de la foule (v. 22)
- a') Jésus commente deux épisodes bibliques et les rapporte à sa mission (vv. 24-27)
- b') réaction des habitants de Nazareth (vv. 28-30).

A noter aussi que l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres ont une structure parallèle qui permet d'éclairer plus d'un passage⁶. Or Luc 4,16-30 semble mis en parallèle avec Actes 2,14-40. Les deux textes présentent des homélies qui soulignent l'accomplissement des Écritures. La réaction des auditeurs est soulignée. Enfin la dimension universelle du salut ressort très clairement.

⁴ Impossible de rapporter ici toute la bibliographie existante sur cette péripécie. On la retrouvera dans le livre de F. Bovon, *Luc, le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Genève 1978/2. Voir aussi l'article de B. J. Koet, "Today this Scripture has fulfilled in your ears. Jesus Explanation of Scripture in Luke 4,16-30", *Bijd* 47 (1986) 368-394.

⁵ C. J. Schreck, "The Nazareth Pericope. Luke 4,16-30 in Recent Studies", in F. Neyrinck (ed), *L'Évangile de Luc*, 437-456.

⁶ C. H. Talbert, *Literary Patterns. Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula 1974, 16-18.

Conzelmann⁷ découvre la pointe du récit de Luc dans les versets 23-27. Le verset 23 est construit sur l'opposition Nazareth-Capharnaüm, tandis que les versets 25-27 soulignent l'opposition Nazareth-païens. Cette deuxième pointe amorce la théologie de l'élection qui sous-tend l'oeuvre de Luc et qui est déjà annoncée dans l'Évangile de l'enfance. Les habitants de Nazareth veulent bénéficier, à titre de compatriotes, des bienfaits de l'ère messianique. Jésus les met en garde contre cette tentation. Il proclame l'ouverture de l'ère messianique qui n'est pas limitée à sa nation. Il en appelle aux traditions des disciples d'Isaïe qui avaient insufflé un courant universaliste dans le judaïsme post-exilien.

Schürmann⁸, après une analyse minutieuse du texte, pense que les versets 17-21 et 25-27 de Lc 4 proviennent de Marc et les versets 4,16.22.23b.24 et 28 d'une Redenquelle, indépendante de Marc.

Fitzmyer⁹ remarque que Luc a anticipé dans son Évangile la visite de Jésus à Nazareth, visite située par Mc 6,1-6a et Mt 13,53-58 à la fin du ministère de Galilée. La source de Luc n'est pas Mc. Pour Luc le texte d'Is 61 est présenté comme accompli. Jésus prend le rôle du *mebasser* réservé à Melchisédech à Qumran. Il est décrit comme le prophète par excellence. En effet, le titre de meshiah est étendu aux prophètes en Ps 125, 15 et 1 Ch 16,22. Qumran désigne aussi les prophètes comme les oints du Seigneur en CD 2,12; 6,1. En 11 Q Melch 18 le *mebasser* apparaît comme l'oint du Seigneur. L'onction a donc un sens prophétique. Cette valence prophétique est encore accentuée par l'évocation des figures prophétiques d'Elie et d'Elisée. Le proverbe cité par Jésus: "Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie" est connu dans un papyrus d'Oxyrhinque 1 et dans l'Évangile de Thomas 31 .

Le texte d'Is 61,1-2 est cité aux versets 18 et 19. C'est la version de la Septante qui est reprise, comme le prouve la mention de *tuphlois anablepsin* qui traduit *velassanverim*, lecture erronée de l'original *vela asurim*. La citation accuse quatre différences avec la Septante:

⁷ Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 27-28. Voir aussi U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,1630*, Stuttgart 1978.

⁸ H. Schürmann, "Zur Traditionsgeschichte der Nazareth Perikope Lk 4,16-30", in *Mélanges Béda Rigaux*, Louvain 1970,187-205.

⁹ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1-9)*, New York 1981.

- elle passe sous silence Is 61,1c: “guérir les coeurs brisés”,
- elle insère entre le verset 1 et 2 d’Is 61 le texte d’Is 58,6: “rendre la liberté (*en apbesei*) aux opprimés”. Cette insertion est basée sur le principe rabbinique de la *gezerah shawah*. En effet Is 61,1 et Is 58,6 contiennent tous les deux le verbe *apostellô* et le terme *aphesis*,
- elle s’achève sur la mention de l’année en faveur du Seigneur et omet le jour de la vengeance,
- au verset 18 Luc remplace *apostelle* d’Is 58,6 par *aposteilai* et au verset 19 il remplace le verbe *kalesai* par *kêruxai*.

Ces changements prouvent que Luc ou sa source ont recours aux procédés midrashiques bien connus qui rapprochent les textes de l’Ancien Testament grâce aux *middot* attribuées à Hillel. De plus, au verset 24 lorsqu’il cite le proverbe Luc remplace l’adjectif *atimos* par *dektos*, de sorte à relier le proverbe à la citation d’Is 61 qu’il termine par *dekton*.

L’importance du texte d’Is 61 dans la lecture scripturaire de Jésus ressort de deux autres passages: les béatitudes de Jésus en Luc 4,20-21 (connus aussi dans la source Q en Mt 5,3-6) et le *logion* sur les oeuvres messianiques de Lc 7,22-23 et Mt 11,4-6 que Jésus adresse aux envoyés de Jean-Baptiste.

Les béatitudes de Lc 6,20-21, qui forment une unité littéraire, sont dédiées aux pauvres, aux affamés et aux affligés. Le macarisme des persécutés est une sorte d’appendice. L’analyse poussée de ces textes permet de conclure qu’ils remontent à Jésus¹⁰. Le renvoi des béatitudes à Is 61,1-2 semble clair. La béatitude des pauvres répond à Is 61,1; celle des affligés reprend le motif d’Is 61,2 et celle des affamés se situe dans la ligne d’Is 49,10. L’oracle vétéro-testamentaire annonçait un retournement des conditions aux temps messianiques¹¹. Luc affirme que Jésus vient accomplir cet oracle.

Le texte de Lc 7,22-23 et Mt 11,4-6 sur les oeuvres messianiques renvoie également à Is 61. La question de l’identité messianique posée par Jean-Baptiste trahit l’influence de l’apocalyptique palestinienne. Jésus répond de façon indirecte en soulignant dans l’expression scripturaire que les temps eschatologiques de l’accomplissement sont ouverts. L’énumération des aveugles, boiteux, sourds et la mention des pauvres sont en référence directe à Is 61,1.

¹⁰ Dupont, *Les Béatitudes*, Paris 1969, t. 2, 92-142.

¹¹ D. Flusser, “Blessed are the Poor in Spirit”, *IEJ* 10 (1960)1-13.

Les critiques sont d'accord pour conclure que ce *logion* remonte à Jésus et corrobore le relief donné à l'oracle d'Is 61 dans la réflexion de Jésus.

Quel sens faut-il donner à l'onction du Christ? S'agit-il de l'onction royale ou sacerdotale, ou encore de l'onction prophétique? Dans le kérygme primitif Luc présente Jésus comme l'Oint (Messie) et le Seigneur (Ac 2,36). Cette proclamation de Jésus comme Messie se relie à la citation du psaume 110 qui est un psaume royal¹². Assis à la droite du Père, Jésus participe au pouvoir de Dieu (Ac 2, 34). L'exaltation céleste est l'accomplissement de la promesse faite au roi: "Tu es mon fils" (Ps 2,7 cité en Ac 13,33). Le psaume 110 est également exploité dans la discussion sur le Fils de David en Mt 22,41-46 et parallèles. Le kérygme primitif relie le don de l'Esprit à la session du Christ à la droite du Père. Jésus partage les prérogatives de Dieu et dispose de l'Esprit qu'il envoie sur les disciples. Jésus est constitué Fils de Dieu en puissance par l'Esprit lors de la résurrection des morts, pour reprendre la formule traditionnelle de Rom 1,4. Jésus a reçu en plénitude l'onction de l'Esprit qu'il communique. Par la résurrection de Jésus la prophétie d'Is 11 se réalise (Ac 2,38; 3,16; 4,12).

Le discours de Pierre à Césarée met en oeuvre des éléments du kérygme primitif: les étapes de la vie publique de Jésus y sont rappelées:

"Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée: Jésus de Nazareth, ses débuts en Galilée, après le baptême prêché par Jean: comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant ceux qui étaient soumis au pouvoir du diable" (Ac 10,37-38).

Ce texte est dominé par l'idée d'accomplissement des Écritures. Le passage d'Is 61,1 est sous-jacent au développement théologique. L'onction est une onction de l'Esprit saint et de puissance. L'expression se trouve déjà dans le passage de l'Évangile de Luc qui introduit la scène de la prédication à Nazareth: Jésus revint en Galilée avec la puissance de l'Esprit (Luc 4,14). La puissance dont il s'agit est celle pour annoncer avec force la bonne nouvelle (Luc 4,22). L'aspect de la puissance souligné en Ac 10,38 est celui qui se manifeste dans les miracles. Jésus a reçu la puissance pour opérer les guérisons, particulièrement en faveur des possédés. C'est dans son baptême que Jésus a reçu cette onction.

¹²M. Gourgues, A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110:1 dans le Nouveau Testament, Paris 1978.

Les deux effets de l'onction: la force de l'Esprit et la puissance de guérison la caractérisent comme une onction au service du peuple.

Un autre texte des Actes parle de l'onction du Messie. Il s'agit de Ac 4,27 qui se situe après la comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin:

“Maître, c'est toi qui as dit par l'Esprit saint et par la bouche de notre père David ton serviteur: Pourquoi cette arrogance chez les nations, ces vains projets parmi les peuples? Les rois de la terre se sont assemblés, les princes se sont ligüés contre le Seigneur et son Oint. Car c'est bien une ligue qu'Hérode et Ponce Pilate avec les nations et les peuples d'Israël ont formée dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus que tu as oint” (Ac 4,24-28).

A noter que le texte est un commentaire du psaume 2, un psaume royal. Le contexte est celui d'une prière faite par la communauté chrétienne. Cette prière rappelle par plus d'un trait celle d'Ezéchias en 2 R 19,15-19. L'onction dont il est question est celle du Roi-Messie. L'expression Roi-Messie revient comme un refrain dans le Targum chaque fois qu'il est question du Messie. Jésus est le Messie prédit par l'Écriture. Le titre Serviteur donné à Jésus ne signifie pas qu'il s'agisse de l'onction prophétique que Jésus a reçue. Le titre de serviteur est donné également au roi David dans le même passage.

De la christologie primitive nous trouvons un écho dans la lettre aux Hébreux citant le psaume 45. Le passage est consacré à l'intronisation céleste de Jésus comme fils¹³. L'onction avec l'huile d'allégresse se réalise au moment où Jésus est introduit comme premier-né dans le monde. Le contexte exige de rapporter ce texte non pas à l'incarnation, mais à la glorification pascale¹⁴. L'huile d'allégresse symbolise ainsi l'Esprit qui établit Jésus dans l'état d'accomplissement et fait de son humanité un *pneuma zôpoioun* (I Co 15,45), un être investi de l'Esprit de sainteté. L'onction dont parle la lettre aux Hébreux se réfère au messianisme royal¹⁵.

¹³ A. Vanhoye, Situation du Christ. Hébreux 1 et 2, Paris 1969,188-195.

¹⁴ Cf Eph 1,20-21, Phil 2,9-10.

¹⁵ Les citations des Ps 2 et 110 en 1,5 et 13 sont significatives à cet égard. J. R. Villalon, Sacraments dans l'Esprit. Existence humaine et théologie existentielle, Paris 1977, 275-277 pense qu'il s'agit d'une onction sacerdotale. Il cite le texte de Heb 9,14 qui est trop éloigné de Heb 1.

Luc est le seul évangéliste qui mentionne l'onction du Christ. Dieu a conféré l'onction d'Esprit saint et de puissance à Jésus de Nazareth¹⁶ (Ac 10,38). Le lien entre l'Esprit et la puissance est typiquement lucanien. Après avoir reçu l'Esprit lors de son baptême, Jésus revint en Galilée avec la force de l'Esprit (Lc 4,14). C'est cette puissance qui se manifeste dans les miracles.

Luc insiste sur l'onction de l'Esprit que Jésus a reçue lors de son baptême. A la synagogue de Nazareth, Jésus lit le texte d'Is 61¹⁷ et se l'applique: "L'Esprit de Dieu repose sur moi. Il m'a oint". I. de la Potterie réduit ce texte à un seul sens: l'onction dont il s'agit est uniquement l'onction prophétique¹⁸. La citation d'Is 61 faite dans la synagogue de Nazareth¹⁹ le confirme. Cette citation, dit-il, était attribuée au prophète.

En effet le Targum traduit: "Le prophète dit: Un esprit prophétique de devant Yahvé est sur moi".

Nous ne pouvons pas suivre cette interprétation, car le Targum est polémique, ici comme dans d'autres textes messianiques exploités par les chrétiens²⁰. Le Targum a supprimé toute idée d'onction du texte. Le verbe *mashah* est traduit par "le Seigneur m'a nommé" (*dewabe yati adonay*).

Ce n'est pas le Targum d'Is 61 qui donne la clé de lecture du passage, mais peut-être un autre Targum²¹, comme nous le verrons plus loin. Luc 4, dans le commentaire d'Is 61 fait par Jésus, évoque

¹⁶ Le messianisme davidique est affirmé cependant dans les Synoptiques en particulier en Mc 11,9-10: "Béni soit le règne qui vient de notre père David".

¹⁷ Nous ne pouvons pas nous attarder à approfondir l'influence d'Is 61 sur les béatitudes dans les Evangiles. D'autres l'ont fait, en particulier J. Dupont. Tout récemment E. Puech a rapproché les béatitudes d'un texte de Qumran 4 Q 525: "4 Q 525 et les péripetées des béatitudes en Ben Sira et Matthieu", RB 98 (1991) 80-106.

¹⁸ Le thème prophétique, en particulier de Jésus nouvel Elie est exploité par Luc. Luc 7, 16 désigne Jésus comme le prophète que Dieu a envoyé pour visiter son peuple. Cf. R. Sweales, "Jésus, nouvel Elie, dans saint Luc", Ass Seig 69 (1964) 41-66. J. D. Dubois, "La figure d'Elie dans la perspective lucanienne", RHPR 53 (1973) 155-176.

¹⁹ I. de la Potterie, "L'onction du Christ", NRT 80 (1958) 225-252. Ce point de vue est repris dans le commentaire de l'évangile de Luc fait par Fitzmyer.

²⁰ Voir en particulier le Targum d'Is 52-53 qui met en lumière de façon exclusive l'exaltation du Messie.

²¹ Les commentaires de Is 61 à Qumran, en particulier en 1 QH 18, 14 15; 4 Qp Ps 37 et 11 Q Melch associent Is 61 à d'autres textes, comme Is 52,7; Ps 82,1-2. Luc suivra la même technique, puisqu'il associe Is 61 à Is 58,6. Ce genre d'exégèse était courant au premier siècle avant notre ère.

les figures d'Elie et d'Elisée²². Or le Targum Jonathan de Nb 25,12 avait associé Is 61 et Mal 3,1 à propos de Pinhas, qui est identifié à Elie. Pinhas est le fils d'Aaron, un prêtre avec lequel Dieu conclut une alliance: "Voici que je conclus avec lui une alliance de paix et j'en ferai l'ange de l'alliance et il vivra à jamais pour annoncer (*lmbsr*) la Rédemption à la fin des temps." C'est Pinhas-Elie, un prêtre, qui annoncera la bonne nouvelle de la Rédemption, à la fin des temps. Le contexte parle de Pinhas qui est identifié avec Elie²³. Nb 25,12 est commenté d'abord par le texte de Mal 3,1 et ensuite par Is 61,1. La mission d'Elie est d'annoncer la venue du Messie. D'autres textes, en particulier T. Sota 12,5 et Yalqut, Rois 224,761, reconnaissent que le Saint Esprit était fréquent (*mrubb*) avant le départ d'Elie.

L'interprétation du Targum peut se rapprocher de celle de Grelot qui dans son exégèse d'Is 61 voit une onction sacerdotale²⁴. Is 61 viserait historiquement la consécration du grand prêtre qui suivit Josué. Si l'on admet l'hypothèse de l'onction sacerdotale de Jésus lorsqu'il s'applique le texte d'Is 61, un détail prendrait une signification particulière: quand Jésus commence sa mission il a environ trente ans selon Luc 3,23. Or cet âge correspond à la prise de fonction des prêtres au Temple de Jérusalem²⁵.

Jésus à la synagogue de Nazareth fait allusion à son baptême et à l'onction qu'il y a reçue. Il convient d'analyser la scène du baptême de Jésus d'après la version lucanienne:

"Au moment où Jésus baptisé se trouvait en prière, le ciel s'ouvrit et l'Esprit saint sous une forme corporelle, telle une colombe²⁶, descendit sur lui. Une voix se fit entendre du Ciel: Tu es mon Fils bien-aimé. Aujourd'hui je t'ai engendré".

²² J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", in J. Neusner, *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Part one. New Testament*, Leiden 1975, 75-100. J. Bajard, "La structure de la péricope de Nazareth en Lc 4, 16-30", *ETL* 45 (1969) 165-171. D. Hill, "The Rejection of Jesus at Nazareth", *NT* 13 (1971) 161-180. J. Schmitt, "L'oracle d'Is 61, lss et sa relecture par Jésus", *RevSR* 54 (1980) 97-108.

²³ Tj I Ex 4,13; Nb R 21,3.

²⁴ C'est l'interprétation de St Ephrem, *Commentaire sur le Diatessaron*, IV,3; SC 121, 94.

²⁵ A noter que Cyrille de Jérusalem, dans la *Catéchèse mystagogique* 3,6, lorsqu'il énumère les préfigurations bibliques de l'onction du Christ et des chrétiens ne cite que l'onction de Salomon (l'onction royale) et l'onction sacerdotale. Pas un mot n'est dit de l'onction prophétique.

²⁶ Le symbolisme de la colombe est polyvalent: la colombe peut évoquer Gen 1,2, Gen 8,8-12 (Noé) ou bien Abraham (Pseudo-Philon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 23,7), le peuple d'Israël (*Cantique des Cantiques*) ou l'Esprit de Dieu (*Targum du Cantique* 2,12).

Le baptême proprement dit n'est pas raconté. Luc rappelle que Jésus a été baptisé. La scène se déroule pendant que Jésus est en prière. L'Esprit vient quand le peuple est en prière à la Pentecôte. Luc ajoute au baptême: l'ouverture des cieux, la descente de l'Esprit et la voix céleste. Il désigne l'Esprit avec la forme déterminée: *to pneuma to hagion*. Il entend désigner ainsi le don eschatologique de l'Esprit.

L'ouverture des cieux est associée au thème eschatologique de la descente de Dieu: Si tu pouvais déchirer les cieux et descendre.

La citation du psaume 2 dans la plupart des témoins du texte occidental provient d'une intronisation royale. L'onction au baptême est donc une onction royale. Ce même psaume est retenu également pour le triomphe royal du Christ au moment de sa glorification (Ac 13,33; He 1,5). Le baptême pour Luc est une image de la Passion et de la glorification.

L'onction de Jésus au baptême a une valence royale si l'on accepte la leçon occidentale du psaume 2 en Luc 3,22: "Tu es mon fils bien-aimé, aujourd'hui je t'ai engendré"²⁷. L'association entre l'onction royale et le don de l'Esprit s'harmonise bien dans ce contexte. En Luc 3,15 le peuple se demandait si Jean-Baptiste n'était pas le Messie. Au sortir de son baptême Jésus a reçu une onction immatérielle et invisible, parce que l'Esprit est non seulement descendu sur lui, mais a demeuré sur lui.

L'onction de l'Esprit va faire de Jésus un lutteur capable d'affronter le diable. En effet, la scène qui suit le baptême est la tentation de Jésus. C'est l'Esprit qui pousse Jésus au désert selon Marc 1,12.

Ce double événement - baptême et onction du Christ - marque la rupture opérée par Jésus avec la loi juive et l'entrée dans une nouvelle ère²⁸. A rappeler cependant que le Christ ne commence pas à être fils au baptême, il l'est déjà au moment de sa naissance. L'assomption de la chair de Jésus par le Verbe est déjà une onction: "Il est oint à cause de sa divinité; celle-ci est l'onction de l'humanité" disait Grégoire de Naziance²⁹. L'onction de l'incarnation saisit le Christ dès son origine; elle connaîtra au Jourdain, lors du baptême

²⁷ A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1979, 216-218.

²⁸ Justin, *Dialogue* 51,2-3: le temps des prophètes s'interrompt. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse baptismale* 10,11: en inaugurant sa vie publique, le Christ prend la tête d'un peuple nouveau.

²⁹ Or 30,21, 13-15.

une étape décisive et atteindra son épanouissement avec la Résurrection.

Le même Luc en Ac 13,33 associe la filiation divine à la résurrection. Bien plus, dans l'évangile de l'enfance, l'Esprit saint est présenté comme agent de l'incarnation (Luc 1,35). L'arrière-plan royal de l'annonce est à remarquer: l'enfant régnera sur le trône de David et par l'intervention créatrice de l'Esprit il sera Fils de Dieu (Luc 1,35).

2. Les relectures d'Is 61

Nous pouvons faire un pas de plus maintenant. Dans le monde juif contemporain du Christ comment l'oracle d'Is 61 était-il commenté³⁰, puisque la Synagogue avait hérité une Bible interprétée³¹.

Curieusement Luc ne fait aucune mention du targum de ce texte. Nous savons en effet par Qumran que des targumim du livre de Job et du Lévitique existaient. Dans le targum d'Is 61,1-2 un certain nombre d'ajouts ont été introduits: "Le prophète dit: Un esprit de prophétie de devant le Seigneur est sur moi, car le Seigneur m'a exalté pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour fortifier les coeurs brisés, pour proclamer la liberté aux captifs, à ceux qui sont prisonniers: Soyez révélés à la lumière, pour proclamer l'année de grâce devant le Seigneur et le jour de vengeance devant notre Dieu".

³⁰ L'article de S. Safrai, "Synagogue and Sabbath", *Jerusalem Perspective* 2 (1989) 810 rappelle les *realia* de Luc 4. Les synagogues étaient des endroits qui servaient à l'étude de la loi selon les affirmations de Philon, *Vita Mosis* II, 215-216 et *De Vita Contemplativa* 30-31. L'expression "il se leva pour lire" est réservée généralement à la lecture de la loi (Yoma 7,1; Sota 7,8; T. Suk4,6). L'institution de la lecture de la loi est ancienne (Ac 15,21). La lecture des Prophètes est attestée en Ac 13,15.

³¹ Le sens historique du texte demeure discuté. Récemment P. Grelot a défendu l'hypothèse qu'au sens historique le texte se rapporterait à la consécration du grand prêtre après l'exil. P. Grelot, "Sur Isaïe 61: la première consécration d'un grand prêtre", *RB* 97 (1990) 414-431: Is 61,1-3 interpelle les autres prêtres et la communauté après la vêtue solennelle consécutive à l'onction. De plus, ce discours serait à situer à l'occasion d'une année sabbatique lorsque Joakim succéda à Josué (511). Voir aussi H. Cazelles, *Le messianisme*, 156-157: "C'est un messianisme sacerdotal qui porte l'espérance du peuple pour lui conférer joie, libération, réconfort et justice. Dans ce temps de détresse où tout est à refaire, l'onction du grand prêtre est porteuse de l'avenir radieux promis à la cité et au Temple en fonction de leur alliance" (p. 157).

A noter que la mention de l'onction est remplacée ici par celle de l'exaltation. De plus l'esprit est défini comme étant un esprit de prophétie³². Nous avons déjà souligné le caractère polémique de ce passage.

A Qumran plusieurs textes commentent Is 61³³. Le plus important est 11Q Melch 5-6;13 et 18-20. Il convient de citer ce texte: "(5-6) Car il a fait tomber leur lot dans la part de Melchisédeq, lui qui les ramènera vers ceux-ci et proclamera pour eux la libération en leur remettant la dette de toutes leurs fautes...(9) Car ce sera le moment de l'année de bienveillance de Melchisédeq. C'est lui qui jugera les saints de Dieu selon les actes de justice, dans sa puissance...(13) Melchisédeq exercera la vengeance des commandements divins.(15) Ce sera le jour de paix dont Dieu a parlé par l'entremise d'Isaïe, lequel a dit: Qu'ils sont beaux sur la montagne les pieds du messenger qui annonce des bonnes nouvelles, qui proclame le salut...(18) Le messenger c'est l'oint du Seigneur dont Daniel a dit: Jusqu'à un chef oint, sept semaines. Et celui qui annonce de bonnes nouvelles qui proclame le salut, c'est celui dont il est écrit...pour reconforter tous les endeuillés..."

11Q Melch rapproche plusieurs textes de l'Ancien Testament en ayant recours aux *midot* classiques: Is 52,7, Is 61,1-2, Lev 25,9-13; Dan 9,25. C'est un véritable midrash sur le jubilé qui est reproduit. Melchisédeq est le justicier du dernier jour, le jour de la vengeance. En Is 61,2 le jour de vengeance accompagne l'année de bienveillance.

D'autres textes de Qumran commentent Is 61. Il s'agit de IQH 18,14-15 et de 4 Qp Ps 37, II,9-10. Le premier texte applique Is 61 au maître de justice qui est défini dans un premier temps comme le serviteur: "afin qu'il soit selon ta vérité celui qui annonce la bonne nouvelle dans le temps de ta bonté, évangélisant les pauvres selon l'abondance de ta miséricorde et les abreuvant à la source de sainteté et consolant ceux qui sont contrits d'esprit et les affligés pour leur donner la joie éternelle". A noter le lien du *mebasser* avec le thème des pauvres.

Dans le *peshar* du psaume 37 l'auteur écrit: "Mais les humbles posséderont la terre et se délecteront d'un parfait bonheur. L'explication de ceci concerne la congrégation des pauvres qui

³² Sur le targum d'Isaïe, on pourra consulter l'ouvrage de B. D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield 1989.

³³ P. M. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*, Washington 1979.

acceptent le temps d'égarement et seront délivrés de tous les pièges de Bélial et ensuite ils se délecteront tous des plaisirs de la terre et ils s'engraissent de tous les délices de la chair". La congrégation des pauvres est un titre de la communauté essénienne (III, 10). Cependant les mots ne doivent pas tromper. A Qumran les pauvres sont ceux qui abandonnent leurs biens pour entrer dans la communauté de l'alliance, tandis que pour Jésus les pauvres sont ceux qui sont rejetés par le judaïsme officiel. A Qumran Is 61 est avant tout une annonce de la vengeance de Dieu, tandis que pour Jésus le texte est d'abord une bonne nouvelle pour les pauvres. On voit la différence des deux exégèses³⁴. *Le mebasser* est le Melchisédeq du psaume 110,4, un juge céleste et un rédempteur qui viendra à la tête des armées célestes pour libérer le véritable Israël, c'est-à-dire la communauté de Qumran.

Is 61 a trouvé également un écho dans le judaïsme pharisien. J. A. Sanders a relevé quelques commentaires rabbiniques qui l'exploitent³⁵. Deux textes méritent un examen particulier.

Le midrash LamR 3,50 cite trois textes qui mettent l'Esprit saint en rapport avec la rédemption finale: Is 61,1; Is 32,14 et Is 60,12. Il s'agit d'une homélie de la période des amoraim qui souligne la dimension eschatologique du texte.

Le thème du retour de l'Esprit à la fin des temps est fréquent dans les midrashim. Nb R 15,10; Midrash haserot (BatMid II, 252,1); MHG Gen 135 et 139, Ct R 1,1, 11 le connaissent.

Le texte d'Is 32,14, cité pour prouver le retour de l'Esprit, annonce le don de l'Esprit à tout le peuple³⁶. Is 60 qui annonce le pèlerinage des nations à Sion pour la fin des temps, associe la rédemption finale avec le don de l'Esprit. Enfin le texte d'Is 61 limite le don de l'Esprit à l'Oint du Seigneur, comme Is 11,12 et Is 44,3.

Le second texte est constitué par une tradition répétée par LevR 10,2, Pesiqta Rabbati 29/30 A, 5 et 33,3; Pesiqta de Rab Kahana 125b126, Yalqut Shimoni II,443. Ces textes traitent de l'onction

³⁴ "If one expected the mebasser to come like Melchisedeq, in a blaze of glory with heavenly armies, then Jesus' saying that Elijah when he comes will act like Elijah when he was here - bless outsiders - would have been offensive indeed" affirme J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Part 1, New Testament, Leiden 1975, p. 100.

³⁵ J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", 88.

³⁶ Le Targum d'Is 32,14 parle de l'Esprit qui vient de devant la Shekinab. Cf Tg Is 38,14.

d'Aaron avec l'huile d'allégresse. Le psaume 45 qui est cité est appliqué d'abord à Abraham³⁷, puis à Isaïe. Ce dernier a été oint de préférence à ses rivaux. L'auteur cite 2 R 2,15 qui rappelle le don d'une double part de l'esprit d'Elie à son disciple Elisée. C'est ensuite le texte de Nb 11,25 qui est appliqué à Isaïe, enfin l'auteur attribue Is 61,1 au prophète pour le distinguer de tous les autres. Il a reçu l'Esprit directement de Dieu (*Pesiqta rabbati* dira: il l'a reçu de la bouche de Dieu).

Curieusement ce texte met en rapport le don de l'Esprit à Isaïe en citant Is 61 et 2 R 2,15. Elie est évoqué dans un contexte qui parle du don de l'Esprit aux prophètes. L'auteur du midrash classe les prophètes en deux catégories: ceux qui ont eu une révélation directe de l'Esprit et ceux qui ont eu une révélation par un intermédiaire.

Reste un dernier texte qui présente un intérêt particulier. Il s'agit de *Tanhuma*, *Shemot* 16,4 qui commente Ex 4,18: "Moïse s'en revint vers Jéthro, son beau-père". Le texte débute par une ouverture basée, comme d'habitude sur un texte des *Ketoubim*, en l'occurrence sur Pr 17,17: "Un ami aime en tous temps". Ce texte s'applique à Jéthro qui a su accueillir Moïse qui fuyait devant Pharaon. L'auteur mentionne alors l'amitié entre Israël et les Qénites. L'amitié authentique se vérifie en temps de nécessité. Jéthro accueillit Moïse quand il se sauva d'Égypte. Lorsque quelqu'un fait une brèche pour un ami, ce dernier lui doit sa vie. Elie qui se rendit auprès de la veuve de Sarepta illustre bien ce principe. Celui qui accueille un ami a droit à un respect plus grand que son père et sa mère. Elisée reçut une double part de l'esprit d'Elie avant le départ de son maître. Elisée aurait dû aller auprès de son père et de sa mère pour les ressusciter, mais il partit ressusciter le fils de la Shunamite. De même Moïse dit au Seigneur: Jéthro m'a reçu et m'a honoré. Je retournerai chez lui. Pour l'auteur du Midrash Elie et Elisée, ainsi que Moïse, sont témoins privilégiés du fait qu'Israël a observé la loi d'hospitalité. Les prophètes, au lieu de ressusciter seulement les Israélites, se sont rendus également auprès des païens.

Avant de rapprocher ce texte de Luc 4 où Jésus répond aux habitants de Nazareth qu'il n'entend pas limiter son action aux gens de sa patrie, mais qu'il veut imiter Elie et Elisée qui ont été envoyés auprès des païens, il faut répondre à certaines objections.

Tanhuma Shemot est un texte tardif, puisque sa rédaction n'est pas antérieure au neuvième siècle. Puisque nous n'avons pas de

³⁷ D'autres textes attribuent le don de l'Esprit à Abraham, tels GenR. 49,2; PRE 28.

midrashim de la période des Tannaim sur l'interprétation des livres prophétiques, les actions d'Elie et d'Elisée ne sont pas commentées.

Cependant le fait que la rédaction du midrash soit tardive ne signifie aucunement que les traditions qu'elle véhicule soient tardives. Plusieurs fois Urbach a constaté que lorsqu'une ancienne tradition juive a été reprise dans les Évangiles – le cas de Jonas est très clair³⁸ – les rabbins de la période des tannaim ont cherché à ignorer cette tradition. Ce n'est que plus tard, généralement dans le midrash Tanhuma ou dans Yalqut Shimoni que les anciennes traditions émergent. La tradition concernant Elie et Elisée envoyés aux païens est exploitée dans Luc 4. Le fait qu'elle ne réapparaisse plus qu'en Tanhuma laisse supposer que la tradition juive tannaïte l'a éliminée pour des raisons polémiques.

Pour les Pères de l'Église l'épisode de Naaman signifie l'accession des païens au nouvel Israël. Cet aspect particulier de l'épisode sera relevé par certains pères lorsqu'ils présentent les figures baptismales. Origène, dans son Commentaire de Jean écrit: "Pour percevoir la signification du Jourdain qui apaise la soif et remplit de grâces, il sera utile de citer Naaman le Syrien guéri de la lèpre"³⁹. Il rappelle que Naaman se mit d'abord en colère parce qu'il ne comprenait pas le mystère du Jourdain. Le Jourdain est la figure du Christ qui purifie. Se plonger dans le Jourdain, c'est se plonger dans le Christ. Dans ses Homélie sur l'Évangile de Luc, Origène reprend l'interprétation baptismale de la scène: "Il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Elie. Voici le sens de ces paroles. Elie était prophète et il se trouvait au milieu du peuple juif. Mais au moment d'accomplir un prodige, il délaissa les veuves d'Israël pourtant nombreuses et vint trouver une veuve de Sarepta, au pays de Sidon. Une pauvre femme païenne, déployant ainsi la figure de la réalité à venir. Le peuple d'Israël avait faim et soif non de pain et d'eau, mais d'entendre la parole de Dieu lorsqu'Elie vint chez cette veuve, dont le prophète rend témoignage en ces mots: Les fils de la délaissée sont plus nombreux que les fils de l'épousée...Personne ne fut purifié sinon Naaman le syrien qui n'était pas d'Israël. Vois que ceux qui sont lavés par l'Elisée spirituel, qui est notre Seigneur et Sauveur, sont purifiés dans le sacrement du baptême de la souillure de la lettre"⁴⁰.

³⁸ E. E. Urbach, "Techuvat anshey Nineveh bevikouah yehoudi-nozri", Tarbiz 20 (1950) 118-130.

³⁹ Commentaire de Jean 6,47.

⁴⁰ Homélie sur Luc 33, 4-5. 41 PG 39, 700 D.

Didyme l'aveugle insiste sur deux traits nouveaux: le fait que Naaman soit un étranger marque l'universalité du baptême et les sept bains sont une allusion à l'Esprit saint⁴¹. Ambroise, dans ses Homélies sur Luc reprend ces éléments: "Le peuple, composé d'étrangers, qui était lépreux, avant d'être baptisé dans le fleuve mystique, celui-là, après le sacrement du baptême, est purifié des souillures de l'âme et du corps. Dans la figure de Naaman le salut futur est annoncé aux nations"⁴². Fondamentalement l'interprétation des rabbins et celle des Pères se recouvrent.

Si le parallèle rabbinique indiqué est valable, une conclusion s'impose: la source utilisée par Luc connaît les traditions palestiniennes. La prudence s'impose néanmoins, étant donnée la difficulté de dater la tradition rabbinique. A noter enfin que le passage de Luc 4 est un témoin historique attestant l'usage de faire suivre la lecture de la loi⁴³ par la lecture d'un passage des prophètes⁴⁴. Les sources juives plus tardives confirmeront cette tradition liturgique⁴⁵.

FRÉDÉRIC MANNS

⁴¹ PG 39, 700 D.

⁴² Exp. Luc 4, 50-51.

⁴³ L'expression: "Il se leva pour lire" fait allusion à la lecture de la loi, comme il ressort de la Mishna Yoma 7,1 et Sota 7,8

⁴⁴ Cf. Ac 13,15.

⁴⁵ Cf. Meg 21a. L'Évangile de Luc 1,59 témoigne également d'un usage ancien de donner un nom à l'enfant au moment de se circoncision. Les sources rabbiniques tardives (Pirqe de R. Eliézer) confirment cette tradition.