

# Jésus et l'Esprit d'après Luc

par Max Turner \*

## Introduction

Il est devenu courant dans les milieux théologiques les plus divers de décrire la relation de Jésus à l'Esprit (tout au moins durant l'époque de son ministère) comme l'archétype même de la relation du chrétien à l'Esprit. Des critiques de tendances théologiques très différentes, tels que L.S. Thornton (1), J.D.G. Dunn (2), T.S. Smail (3), G.W.H. Lampe (4) ont tenté chacun à leur manière d'établir un lien entre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus et celle qu'ont les chrétiens aujourd'hui. Ils ont tous indiqués que le rédacteur de Lc/Ac est un auteur néotestamentaire qui semble mettre en parallèle l'expérience de l'Esprit qu'ont les disciples avec celle qu'en a Jésus. Ils en déduisent que Luc invite ses lecteurs à comprendre la relation de Jésus à l'Esprit comme paradigmatique. Jusqu'ici ces critiques s'accordent, bien qu'ils s'opposent vivement en ce qui concerne l'enseignement à tirer de ces parallèles. \*

Pour Thornton, la relation de Jésus à l'Esprit, d'abord à sa conception puis au Jourdain, préfigure la régénération baptismale du chrétien et sa confirmation ultérieure. Pour Smail, la conception de Jésus par l'Esprit et son onction baptismale anticipent d'une part la naissance par l'Esprit et d'autre part la réception de la puissance de l'Esprit (quoiqu'il n'estime pas nécessaire de séparer ces deux événements). Lampe interprète ce parallèle en termes d'Esprit de filialité et d'Esprit d'obéissance, donnés tous deux à Jésus et aux disciples dans leur baptême respectif

---

\* Conférence donnée en 1978 puis revue et publiée dans *Tyndale Bulletin* 32/1981. L'article a été traduit de l'anglais par Marc Labarthe.

- (1) *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery* (Westminster, Dacre, 1950).
- (2) *Baptism in the Holy Spirit* (London, SCM, 1970); «Spirit and Kingdom», exp T 82, 1970, pp. 36-40; *Jesus and the Spirit* (London, SCM, 1975); et encore ailleurs.
- (3) *Reflected Glory: The Spirit in Christ and Christians* (London, Hodder, 1975).
- (4) Voir surtout *God as Spirit* (Oxford, Clarendon, 1976), et entre autres «The Holy Spirit in the Writings of Saint Luke», in *Studies in the Gospels* (éd. D.E. Nineham, Oxford, Blackwell, 1957), pp. 159-200; et «The Holy Spirit and the Person of Christ», in *Christ, Faith and History* (éd. S.W. Sykes et J.P. Clayton, Cambridge, CUP, 1972), pp. 111-130.

(bien qu'il doute parfois que telle ait été la pensée de Luc). Dunn quant à lui, adopte une position quasiment semblable à celle de Lampe, mais s'oppose à son accentuation sacramentelle trop marquée. Hans von Baer a été le premier à étudier en détail, dans une savante monographie écrite en 1926 (5), la thèse selon laquelle la réception de l'Esprit par Jésus à son baptême, est le modèle de l'expérience vécue par le chrétien dans les Actes. Dans cette œuvre, et particulièrement dans le prolongement que lui apporte Dunn, nous pouvons mieux saisir les questions en jeu lorsque nous parlons de la relation de Jésus à l'Esprit comme d'un archétype.

## Apports de H. von Baer et de J.D.G. Dunn

L'étude de Baer était avant tout une réponse à la monographie brève mais influente de H. Gunkel (6): «Les actions du Saint-Esprit d'après le point de vue populaire de l'époque apostolique et d'après l'enseignement de Paul»; et au livre érudit de Leisegang: «L'Esprit Saint: l'origine du don de l'Esprit, issu de la mystique grecque, dans les évangiles synoptiques» (1922) (7). Leisegang soutenait que la plus grande part du matériau sur l'Esprit dans Lc/Ac était profondément imprégné d'une large variété de motifs hellénistiques, qu'il était tardif et dérivé du mysticisme grec (8). Gunkel avait contesté que l'Esprit décrit dans l'évangile et les Actes ait pu avoir une quelconque relation avec la vie religieuse et morale habituelle du chrétien; n'était-ce pas plutôt une simple puissance charismatique (9)? Baer chercha à montrer que le matériau concernant l'Esprit dans Lc/Ac était récent et possédait un caractère typiquement juif, et ce, contre Leisegang estimant que les divers motifs

---

(5) *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart, Kohlhammer, 1926). Pour une discussion plus nuancée de Baer que la place ne permet pas ici, cf. ma dissertation non publiée *Luke and the Spirit: Studies in the Significance of Receiving the Spirit in Luke/Acts* (Cambridge, Ph D, 1980), désormais citée «*Luke*». Pour un survol historique de la compréhension de l'Esprit dans Lc/Ac, voir F. Bovon, *Luc le théologien* (Neuchâtel, Delachaux, 1978), pp. 210-254, ou spécifiquement sur ce que «recevoir l'Esprit» signifie, cf. Turner, *Luke*, pp. 1-40.

(6) *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (1888); cf. aussi *The Influence of the Holy Spirit* (Philadelphie, Fortress, 1979). Davantage de détails dans «*Luke*» (cf. note 5), pp. 1-5.

(7) «*Luke*», pp. 5-7.

(8) Pour une critique détaillée de l'opinion de Leisegang, v. Baer (note 5) 2<sup>e</sup> partie; G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London, Marshall, 1930) surtout les pp. 363-379; G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à St-Augustin* (Paris, Brouwer, 1945), pp. 260-287; C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, SPCK, 1966<sup>2</sup>), pp. 10-14, 36 ss, 124 ss, etc. Turner, «*Luke*» (note 7).

(9) Pour une reprise moderne de la position de Gunkel, v. G. Haya-Prats, *L'Esprit: la force de l'Eglise* (Paris, Cerf, 1975) passim.

dispersés dans Lc/Ac concernant l'Esprit dérivait non seulement d'un arrière-fond juif, mais qui plus est, le lien théologique unissant chez Luc l'Esprit descendu sur Jésus à l'Esprit descendu sur les disciples était lui aussi établi sur des matériaux intrinsèquement juifs, et non pas hellénistiques.

A cette fin, Baer reprit et développa une remarque de E. Meyer selon laquelle Luc avait un intérêt particulier pour l'histoire du salut. Baer chercha donc à montrer que Luc décrit l'Esprit avant tout comme la force qui dirige cette histoire rédemptrice (10). C'était là un thème unificateur d'origine tout à fait juive. De cette façon, selon Baer, Luc envisage trois époques distinctes, chacune témoignant d'une activité particulière de l'Esprit :

1. Dans la première, Luc (suivant certaines traditions) brosse quelques portraits représentatifs de l'époque d'Israël, dont celui de Jean-Baptiste, tous dotés de l'Esprit de prophétie, et préparant la venue et la révélation du Messie.

2. Avec la conception virginale et le baptême de Jésus par l'Esprit, nous avons le début d'une nouvelle époque « pendant laquelle l'Esprit de Dieu se manifeste dans ce monde comme « l'essence » du Fils de Dieu » (11). Le thème de l'évangile est de manifester ce travail de l'Esprit dans le Fils (donnant puissance à la prédication de la bonne nouvelle, repoussant les forces des ténèbres et inaugurant le royaume) (12).

3. Enfin, dans les Actes nous est décrite la marche victorieuse de l'Esprit de Pentecôte sur Rome : l'Esprit est maintenant donné à l'Eglise pour qu'elle poursuive la mission décisive commencée par Jésus, jusqu'à sa parousie.

Comme Baer aboutissait finalement à démontrer l'unité d'expérience entre celle qu'a eu Jésus et celle qu'ont les disciples (tous reçoivent l'Esprit comme la puissance qui dirige la proclamation chrétienne), il n'est pas tout à fait étonnant qu'il décrive avec talent (13) Jésus (dans sa relation à l'Esprit) comme le premier chrétien, à une époque où personne ne pouvait encore le devenir. Ainsi, d'après Baer, le baptême de Jésus est le premier accomplissement du baptême de l'Esprit annoncé par Jean-Baptiste (Lc 3,16) ; la colombe de la nouvelle alliance descend sur Jésus aux eaux du Jourdain, et en cela transforme le baptême de Jean en baptême chrétien (14). Ainsi quand Ac 16,7 fait référence à

---

(10) Baer (n. 5), p. 43.

(11) *Ibid.*, p. 48.

(12) *Ibid.*, pp. 69-73, et sur Lc 11,20, pp. 132-136.

(13) *Ibid.*, p. 111 ; cf. pp. 4, 45, 103.

(14) *Ibid.*, pp. 65 ss, 156-167 ; d'où par ex. les commentaires de G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London, SPCK, 1967<sup>2</sup>) à la page 33.

l'«Esprit de Jésus», Luc y entend précisément l'Esprit dans la spécificité avec laquelle il vint sur Jésus de Nazareth à son baptême, et fut ensuite agissant par lui (15).

Pourtant au cœur de tout ce que dit Baer demeure une ambiguïté fondamentale: Quel est le caractère du don de l'Esprit que reçoit Jésus? D'une part Baer souligne: puisque Luc décrit Jésus comme le Fils divin né d'une conception par l'Esprit, par conséquent il ne peut pas penser que Jésus puisse grandir dans l'Esprit comme cela fut le cas pour Jean (Lc 1,80), et a dû comprendre l'expérience du Jourdain comme une simple dotation de puissance pour prêcher la bonne nouvelle (16). Baer a ainsi établi le parallèle essentiel entre Jésus et les disciples qui reçoivent aussi, à Pentecôte, le don de l'Esprit comme une dotation de puissance pour prêcher (17). D'autre part, tout ce que Baer dit (contre Gunkel) sur l'Esprit «en tant qu'essence» du Fils de Dieu est en tension avec cette option (18), tout comme l'est sa trop grande insistance sur le lien complexe qui existe entre le baptême chrétien et l'accueil du don de l'Esprit (devrions-nous nous attendre à ce que l'Esprit, en tant que dotation de puissance missionnaire, soit reçu par tous les baptisés?).

Baer semble travailler (peut-être inconsciemment) avec deux concepts très différents au sujet de ce qu'est la réception de l'Esprit. Parfois, l'homme expérimente l'Esprit comme la «vie» de la filialité eschatologique (c'est-à-dire que l'Esprit permet à l'homme de devenir et d'être Fils de Dieu); d'autres fois, celui qui est (déjà) fils de Dieu reçoit la puissance de prêcher. Malgré toute la lumière faite sur la pneumatologie lucanienne, Baer demeure peu clair quant à savoir si Jésus (au Jourdain) et les disciples (à Pentecôte) ont reçu l'Esprit avant tout comme une puissance en vue de leur mission, ou s'il associe à un niveau plus fondamental la réception de l'Esprit à la vie chrétienne.

Dans son livre intitulé «Baptême dans l'Esprit-Saint» (19), J.D.G. Dunn poursuit le travail de Baer et essaie de préciser la signification de l'onction de Jésus. Cette recherche l'amena à conclure que Luc avait compris la venue de l'Esprit au Jourdain à la fois comme l'entrée de Jésus lui-même dans l'époque et l'alliance nouvelles, et comme son onction en tant que Messie, Serviteur et représentant de son peuple (20); il se sentit alors obligé de s'opposer à l'exégèse pentecôtiste qui tend à comprendre l'expérience de Jésus comme une simple dotation de puissance en vue d'accomplir la rédemption messianique.

---

(15) Baer (n. 5), pp. 42, 170 ss. Lampe reprend et développe cette idée de Baer, dans *Studies in the Gospels* (n. 4), pp. 193 ss.

(16) Baer (n. 5), pp. 41, 61-65.

(17) *Ibid.*, pp. 61 ss, 164 ss.

(18) *Ibid.*, surtout pp. 16 ss, 95-98, 184 ss.

(19) Dunn, *Baptism* (n. 2) surtout pp. 23-37.

(20) *Ibid.*, pp. 41 et 23-37.

La contribution de Dunn repose à la fois sur l'affirmation que Jésus lui-même n'est pas membre de l'âge nouveau tant que l'Esprit n'est pas sur lui (21) (la naissance surnaturelle de Jésus appartient entièrement à l'époque d'Israël (22)), et sur la déclaration qu'au Jourdain Jésus commença à expérimenter vraiment l'archétype de la vie chrétienne (23). On ne doit pas comprendre la «dotation de puissance pour le service» comme le but principal de l'onction de Jésus, mais comme allant de pair avec celle-ci (24). Il s'agirait plutôt de considérer le ministère de Jésus comme une période nécessaire pendant laquelle il est baptisé d'Esprit et de feu; ce feu qu'il doit éteindre par sa propre mort avant qu'il ne puisse baptiser la communauté avec l'Esprit (seul). Ce n'est que dans la troisième période que les disciples pénètrent dans l'âge nouveau; car jusqu'à Pentecôte seul Jésus avait goûté à la vie (et à la filialité) du nouvel éon (25). Le royaume n'était présent qu'en lui (26). Au Jourdain nous voyons «le commencement», quoique dans un sens restreint, du temps de la fin (27); compris de cette façon, le premier baptême dans l'Esprit peut très bien devenir l'exemple type de tous les baptêmes ultérieurs de l'Esprit (baptêmes que Dieu utilise pour amener chacun à suivre les traces de Jésus (28)).

Les chapitres finaux de la thèse de Dunn essaient de montrer que toutes les occasions de recevoir l'Esprit dans Lc/Ac se rapportent à la conversion-initiation dans l'âge nouveau (29). L'image qui apparaît est très nette: Dunn comprend «le baptême dans l'Esprit» et «recevoir (le don de) l'Esprit» presque comme des termes techniques du christianisme primitif, désignant *ce* travail précis de l'Esprit dans et par lequel un homme commence à goûter à l'âge nouveau, au royaume de Dieu, à la nouvelle alliance, à la filialité, à la «vie» de résurrection, etc. (30). En d'autres termes, la recherche de Dunn l'amène à croire que le don de l'Esprit était presque universellement compris comme le fondateur de la vie chrétienne. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus avant Pentecôte, et celle qu'ont les disciples après Pentecôte. L'Esprit qui est *sur* Jésus est à ce moment transféré aux dis-

---

(21) *Ibid.*, p. 41.

(22) *Ibid.*, p. 31.

(23) *Ibid.*, pp. 32 ss, 41 s.

(24) *Ibid.*, p. 34.

(25) *Ibid.*, pp. 38-54.

(26) *Ibid.*, p. 26 et dans *Exp T* 82 (1970), pp. 39 s.

(27) *Ibid.*, p. 24.

(28) *Ibid.*, p. 32.

(29) *Ibid.*, pp. 38-54 (événement de Pentecôte); pp. 55-72 (Incident en Samarie); pp. 79-82 (conversion de Corneille); pp. 83-89 (Les disciples à Ephèse); pp. 90-102 (noue tout ce qui précède).

(30) *Ibid.*, pp. 95 ss; aussi *Exp T* 81 (1969), pp. 349-351.

ciples (31). Nous ne sommes pas étonnés de lire dans une publication de Dunn (32), sa réponse à la question de Gunkel (« en quoi l'Esprit a-t-il affaire avec la vie religieuse ordinaire de la communauté? », pour ne pas mentionner la question plus ancienne et plus générale: « la religion de Paul a-t-elle un lien avec celle de Jésus? »): il affirme que *l'expérience de l'Esprit eschatologique faite par Jésus est le lien entre la religion de Jésus et celle de Paul* (33). Définir l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus comme archétype a évidemment des implications considérables pour l'étude de la sotériologie et de la christologie lucanienne.

## But de cet article

Dans cet article j'aimerais établir si l'auteur de Lc/Ac considère vraiment la relation de Jésus à l'Esprit comme paradigmatique ou non, de la même façon que ce qui vient d'être dit. Luc considère-t-il l'expérience de Jésus comme un archétype de la vie chrétienne dans l'Esprit, ou voit-il le don de l'Esprit à Jésus au bord du Jourdain totalement différemment du don de l'Esprit versé sur les disciples à Pentecôte? Nous sommes certains qu'en ces deux occasions nous rencontrons l'Esprit-Saint de Dieu; mais cela n'explique rien, car recevoir l'Esprit peut signifier différentes choses suivant les circonstances et les contextes. Dire à un moment donné qu'un homme reçoit l'Esprit (ou que l'Esprit vient sur lui), c'est employer un langage métaphorique plus ambigu qu'il n'y paraît. En fait, nous n'affirmons pas que l'Esprit vint là où il n'était jamais venu auparavant lorsqu'il descendit sur Jésus au Jourdain ou sur les disciples à Pentecôte; au contraire, nous signifions que l'Esprit commença, en cette double occasion, à faire des choses qu'il n'avait jamais faites auparavant dans et au travers de la vie des personnes concernées (34). Parler d'un individu recevant l'Esprit (ou de l'Esprit venant sur lui), veut simplement dire qu'à cet instant précis, l'Esprit commença une nouvelle activité (ou un ensemble cohérent d'activités) dans et au travers de lui (35). La voie est ainsi ouverte aux écrivains bibliques pour parler de quelqu'un recevant l'Esprit en plusieurs occasions, soit parce que l'activité de l'Esprit, inaugurée une fois, est renouvelée plus tard,

---

(31) La théorie de Baer sur les époques devient ici essentielle pour ce que Dunn pense du sens à donner au don de l'esprit.

(32) *Jesus and the Spirit* (n. 2).

(33) *Ibid.*, 1<sup>re</sup> partie et pp. 357 ss. Notons que Dunn hésite à en appeler à Luc pour soutenir une telle conception: c'est Paul plutôt que les Évangiles qui présente la vie de filialité de Jésus dans l'esprit eschatologique comme un archétype: Dunn, *Christology in the Making* (London, SCM, 1980), pp. 138 ss. Turner n'a pu disposer de cet article pour le sien.

(34) V. Lampe *God as Spirit* (n. 4) passim, pour l'accentuation du langage spatial vu comme une métaphore fonctionnelle.

(35) *Luke* pp. 35-40; Turner « The concept of Receiving the Spirit in John's Gospel », *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24 ss.

soit parce qu'un nouveau processus d'activités de l'Esprit dans une personne est ajouté à l'œuvre que l'Esprit de Dieu accomplit déjà (ou a faites) dans et au travers d'elle. Nous avons un exemple de ce genre, qui montre Jésus recevant deux fois l'Esprit, l'une au Jourdain (Lc 3,21) et l'autre à Pentecôte (Ac 2,31) (36).

Ces «réceptions» de l'Esprit correspondent d'ailleurs à deux sphères d'activité très différentes du «pneuma» de Dieu. Nous n'avons aucune raison de supposer que l'une ou l'autre sphère s'accorde avec le contenu de ce que Luc exprime quand il dit que les disciples reçoivent le don de l'Esprit. «Recevoir le don de l'Esprit» (to hagian pneuma lambanein) n'est pas un terme technique; ainsi nous pouvons seulement affirmer que les disciples reçurent le *même* don de l'Esprit que Jésus et que son expérience est un archétype; cela pour autant que nous soyons certains que Luc comprenait l'ensemble des activités de l'Esprit, inauguré au Jourdain, comme étant essentiellement le même que celui commencé dans les disciples à Pentecôte. Nous allons maintenant examiner à fond ce problème en commençant par chercher la signification lucanienne de la réception de l'Esprit par Jésus lors de l'événement du Jourdain.

## La réception de l'Esprit par Jésus au Jourdain selon Luc

### A. LUC 3,21-22

Il nous faut chercher à comprendre le sens que Luc donne à la «descente» de l'Esprit sur Jésus dans la péricope baptismale elle-même (37). Luc suit très fidèlement ses sources que sont Marc et Q (?) (38), et les changements qu'il effectue n'ont que peu d'influences théologiques sur notre problème (39). Nous pouvons être relativement

---

(36) Vide infra; pour d'autres exemples v. *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24-43.

(37) Pour la tradition historique de la péricope, v. surtout F. Lentzen-Deis *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurt, Knecht, 1970); aussi Turner *Luke* pp. 42-57.

(38) B.H. Streeter *The Four Gospels* (London, Macmillan, 1927), pp. 188, 205; Turner *Luke* pp. 40 s, 42 s.

(39) L'affirmation selon laquelle Luc a séparé le baptême de Jésus de sa réception de l'Esprit (cf. les commentaires de A. Plummer (98) et de J.M. Creed (57)) semble due à une mécompréhension de la nature de l'aoriste (Turner *Luke* p. 211, n. 77). L'opinion qui veut qu'il ait modifié le contenu de la voix divine en l'assimilant davantage au Ps 2,7, repose sur l'acceptation d'une leçon peu probable; la lecture occidentale a de bons défenseurs (Dunn (n. 32), 2<sup>e</sup> partie, p. 73; à cette liste, il faut ajouter A. Harnack et T. Zahn), et a reçu sa plus

sûrs que Luc ne croyait pas au fait que l'Esprit était astreint à rester au ciel jusqu'au baptême de Jésus, et qu'à cette occasion, de même que par la suite, il était descendu matériellement. Au contraire, Luc pense que l'Esprit est déjà à l'œuvre sur terre (ex. chez Jean-Baptiste: 1,15; 7,26); et les mots qu'il emploie: «le ciel s'ouvrit» (anéôchthênai ton 'ouranon), sont une formule type pour décrire des rencontres visionnaires, comme il l'exprime aussi dans les Actes (7,56; 10,11) (40): Luc ne pense pas davantage à une venue corporelle de l'Esprit sur Jésus en Lc 3,22 qu'à une descente réelle d'une toile remplie d'animaux devant Pierre (Ac 10,11); finalement, on ne peut comprendre cette «descente» de l'Esprit comme une colombe et la voix céleste que sous forme d'éléments s'interprétant l'un l'autre, à l'occasion d'une expérience de vision personnelle (41).

On ne peut déduire plus de cette péripécie sans risquer d'y introduire des présupposés. Il est possible que Luc identifie dans la voie céleste des allusions au Ps 2,7 et à Es 42,1; le psaume ne lui avait pas échappé, vu qu'il le cite dans Ac 13,33; il connaissait aussi Es 42,1, qu'il avait lié à Dt 18,15 dans la rédaction qu'il fit à partir de Mc 9,7 (Lc 9,35), et parce qu'Es 42,1, aussi bien que Lc 3,22, concernant des gens sur lesquels Dieu a mis son Esprit. Si nous étions assurés que Luc avait véritablement fait ces rapprochements, nous pourrions alors *supposer* qu'il pensait que la vision avait été donnée pour informer le Fils messianique (42) que dès cet instant l'Esprit est avec lui comme puissance lui permettant d'exercer désormais la mission du Serviteur/Messager messianique selon le texte d'Es 42,1 ss (43); nous pourrions ensuite interpréter le symbole de la colombe d'une manière qui soutiendrait cette explication (44).

---

complète défense par M. Rese *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh, Mohn, 1969), pp. 192-195. Mais contre ceci, v. H. Schürmann *Das Lukasevangelium* (Freiburg, Herder, 1967) I, pp. 193 s; I.H. Marshall *The Gospel of Luke* (Exeter, Paternoster, 1978), p. 155; Turner *Luke* p. 212, n. 79.

(40) Contra R. Bultmann *History of the Synoptic Tradition* (Oxford, Blackwell, 1963), p. 248; et W. Machaelis, *TDNT* 5, p. 353; v. F. Lentzen-Deis (n. 37), pp. 105 ss, et Turner *Luke* p. 212, n. 78.

(41). Cf. F. Lentzen-Deis (n. 37), ch. 5 et 6.

(42). Il est possible que l'allusion au Ps 2,7 ait ce sens: v. M.A. Chevalier *L'esprit et le Messie dans le bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (Paris, PUF, 1958), et R.N. Longenecker *The Christology of early Jewish Christianity* (London, SCM, 1970), p. 95; E. Lohse, *TDNT* 8, pp. 360-362; M. Hengel *The Son of God* (London, SCM, 1976), p. 44. Contre ceux qui nient une référence volontaire au Ps 2,7, v. Turner *Luke* p. 200, n. 13, p. 201, nn. 14 et 15, p. 202, n. 17.

(43) Au temps de Jésus, Es 42,1 ss n'était jamais lu de façon non-messianique (J. Jérémias, *TDNT* 5, pp. 686 ss). Au vu des connections entre Es 42 et 61 (au sujet desquelles cf. R. Pesch *Das Markusevangelium* (Freiburg, Herder, 1976), pp. 91 s), le terme de «hérald» n'était pas inapproprié: cf. R.W. Fisher «The Herald of Good News in 2nd Isaiah» in *Rhetorical Criticism* (éd. J. Jackson et M. Kessler, Pittsburgh, Pickwick, 1974), pp. 117-131.

(44) Quant à l'opinion qui veut que la colombe symbolise le messager de la Bonne nouvelle. v. Turner *Luke* 46, pp. 203 s, nn. 21 et 22, p. 206, nn. 32 et 33.

Mais notre problème est que Luc n'écrit pas un commentaire sur ses sources; il ne nous dit pas comment il les comprenait et la péricope-même n'a que trop peu d'indices rédactionnels pour nous révéler comment il concevait cet épisode. Nous devons regarder ailleurs dans Lc/Ac pour découvrir l'interprétation qu'il donne à cet événement. D'après le contexte où se situe la péricope, nous pouvons seulement déduire que cette rencontre visionnaire a inauguré de façon décisive la mission messianique de Jésus.

## B. LUC 4,16-21

On ne peut douter que la scène qui se passe à Nazareth ait la portée d'un programme pour Lc/Ac (45). Luc est allé à l'encontre de sa compréhension de la chronologie du ministère de Jésus (cf. 4,23), afin de situer *cette* scène comme la première de son récit sur l'enseignement et sur la vie publique de Jésus; il reprend et développe plus loin les thèmes principaux de ce paragraphe

Au cœur de ce passage, la citation d'Es 61,1s définit ostensiblement le but de l'onction de Jésus par l'Esprit. Lorsque nous prenons pleine connaissance de ce fait et remarquons les deux phrases rédactionnelles soigneusement construites (4,1 et 14), qui relient la péricope de Nazareth au récit du baptême de Jésus (46), nous pouvons être presque certains que Luc veut que nous interprétions l'expérience baptismale de Jésus à la lumière de ce que Jésus aurait dit à Nazareth (Lc 4,18-21) (47).

Précisons que la citation vétérotestamentaire est composite (48): elle est essentiellement fondée sur le texte d'Es 61,1s de la LXX, bien

---

(45) Depuis Baer (n. 5, p. 63) jusqu'aux écrivains les plus récents, tous sont d'accord: H.J.B. Combrink *Neotestamentica* 7 (1973), p. 39; L.T. Johnson *The literary Function of Possessions in Luke/Acts* (Missoula, Scholars, 1977), pp. 91 s; I.H. Marshall (n. 39), pp. 177 s; G. Schneider *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloh, 1977), p. 107; M. Dömer *Das Heil Gottes* (Bonn, Hanstein, 1978), pp. 49 ss, 61 s.

(46) Turner *Luke* pp. 79-85; ce lien n'est pas simplement issu d'un «Bericht vom Anfang» pré-lucanien comme le suggère H. Schürmann; per contra v. G.N. Stanton *Christ and the Spirit in the New Testament* (éd. B. Lindars et S.S. Smalley, Cambridge, CUP, 1973), pp. 33 s; J. Delobel *L'Évangile de Luc* (éd. F. Neirynck, Gembloux, Duculot, 1973), pp. 203-223, et Turner *Luke* p. 215, n. 100.

(47) Avec M. Dömer parmi beaucoup d'autres. Des questions d'introduction sont traitées dans Turner *Luke* pp. 57-61, 67 ss. L'ouvrage de B. Chilton *God in the Strength* (Freistadt, 1979) ne me fut malheureusement pas disponible à temps pour cet article.

(48) Une étude plus détaillée du texte de Lc 4,18 se trouve dans Turner *Luke* p. 58 s, ainsi que dans les livres cités ci-dessous. Es 61 est inclus par la koinè, *Th*, pm Ir (accepté par Schürmann, note 39, pp. 226, 229, n. 5), mais contre lui, voyez les arguments de I.H. Marshall (n. 39) et L.C. Crockett *The Old Testament in the Gospel of Luke* (non publié, Ph D, Brown University, 1966), p. 279.

qu'elle omette les mots « panser ceux qui ont le cœur brisé » (iasasthai tous suntetrimmenous tèn kardian) du v. 1d, et « le jour de la vengeance, etc. » (kai hemeran'antapodoseòs ktl) du v. 2 ; mais la citation est enrichie d'une addition prise en Es 58,6 : « renvoyer les opprimés en liberté » ('aposteilai tethrausmenous 'en 'aphesei), placée juste avant la conclusion « proclamer une année d'accueil par le Seigneur » (kalesei (Lc keruxei) 'eniauton kuriou dekton).

Il existe plusieurs importants travaux cherchant à expliquer les modifications apportées au passage d'Es 61 (49), mais seuls deux d'entre eux intéressent directement notre recherche sur la signification de la réception de l'Esprit par Jésus. Fondant leurs travaux sur celui d'E. Schweizer (50), M. Rese (51) et G. Haya-Prats (52) suggèrent que Luc est le responsable de ces changements, parce qu'il conçoit le don de l'Esprit à Jésus (et à ses disciples) comme l'Esprit de prophétie selon la tradition juive ; l'Esprit est la *puissance pour prêcher et non pour guérir* (suivant Schweizer). Schweizer nous dit que Luc « adopte l'idée typiquement juive que l'Esprit est l'Esprit de prophétie » (53) et « cela l'empêche d'attribuer directement au "pneuma", d'une part les "charismata hiamatôn" (dons de guérison, ndt), et d'autre part des effets fortement éthiques » (54). Ainsi « bien que les miracles soient importants pour Luc, ils ne sont jamais attribués à l'Esprit... ». Quoique Luc puisse employer « dunamis » (puissance) et « pneuma » presque comme des synonymes, la distinction entre ces deux mots reste claire : « Nous pouvons voir ce que Luc doit à la conception juive de l'Esprit de prophétie dans le passage de Lc 4,23-27 ; les signes miraculeux, mentionnés dans la citation du v. 18, sont spécifiquement rejetés en tant que manifestation de l'Esprit, et seule la prédication pleine d'autorité révèle l'accomplissement de la prophétie (55) ». Cette hypothèse permet d'expliquer pourquoi Luc omet Es 61,1d, qu'il remplace par un extrait d'Es 58,6 contenant les mots « en liberté » ('en 'aphesei), que Luc comprendrait ainsi : « pardon des péchés » ('aphesis hamartiôn) (56).

---

(49) Cf. Crockett (n. 48) dont la monographie est presque entièrement consacrée à ce passage ; T. Holtz *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Berlin, Akademie, 1968), pp. 39-41 ; M. Rese (n. 39), pp. 143-154 ; B. Chilton (n. 47), pp. 158-170.

(50) Schweizer, *TDNT* 6, pp. 404-415 ; idem *Int* 6 (1952), pp. 259-278.

(51) Rese (n. 39), pp. 143 ss.

(52) Haya-Prats (n. 9), pp. 40, 172 s.

(53) *TDNT* 6, p. 407.

(54) *TWNT* 6, p. 407 ; *TDNT* 6, p. 409 attribue en fait à Schweizer l'opinion contraire à cause d'une mauvaise traduction.

(55) 2 citations de *TDNT* 6, p. 407.

(56) M. Rese (n. 39), p. 145. Cette suggestion se révèle peu probable à la suite d'une analyse plus poussée, puisque a) le texte d'Es 58,6 ne suggère guère une telle interprétation et que b) Luc ne décrit nulle part le péché comme un fardeau oppressant ; c'est plutôt la maladie qu'il tend à dépeindre ainsi (Lc 13,16 ; Ac 10,58 s).

Mais toute cette théorie demeure peu vraisemblable et n'explique certainement pas l'omission d'Es 61,1d, ce qu'elle tentait pourtant de faire. Si Luc avait réellement pensé à l'Esprit en tant que puissance pour prêcher, il n'aurait eu aucune raison de ne pas mentionner Es 61,1d; au contraire, ceux qui se plaignent d'être «brisés quant au cœur» (sunte-trimmenoi te kardia) ont précisément besoin du baume que sont les paroles de guérison et qu'un tel charisme peut inspirer. Plus important encore nous devons indiquer que dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme intertestamentaire et rabbinique, l'Esprit de prophétie est le moyen de révélation de Dieu à un individu, et rarement (voire jamais) une puissance pour prêcher (57). Ce charisme agit en révélant certaines données au «prophète», mais il n'agit pas dans le discours qui raconte cette révélation ou qui l'applique à l'auditoire (58). L'hypothèse de Schweizer, à savoir que l'Esprit chez Luc n'a rien à faire avec les miracles, est en fin de compte tout à fait inadmissible pour trois raisons:

1. Luc, au ch. 7,21-22, identifie spécifiquement les «pauvres» (ptô-choi) qui entendent la bonne nouvelle aux possédés, aveugles, boiteux, lépreux, guéris par Jésus (7,21 est rédactionnel). Dans ce contexte, la bonne nouvelle qui leur est annoncée n'est rien d'autre que la proclamation effective de la Parole qui vient les libérer de l'oppression de Satan (cf. Lc 11,20 ss; 13,16; Ac 10,38). Pourtant Jésus reçoit l'onction de l'Esprit précisément pour cette tâche d'«annoncer la bonne nouvelles aux pauvres» (ptôchois 'euaggelisasthai); et contrairement à l'avis de Rese, Jésus croit que l'Esprit ne lui est pas donné uniquement pour accorder la vue à des «yeux» métaphoriques (Lc 4,18; 7,21) (59).

2. Le hendiadys d'Ac 10,38 «Dieu a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance» ('echrisen... pneumatî hagiô dunamei), identifie l'origine de la puissance que Jésus reçut avec l'onction de l'Esprit qu'il vécut. Voyant cela, Schweizer est contraint de dire que Luc utilise ici

---

(57) La meilleure description de l'Esprit de prophétie dans l'AT parle de «l'Esprit comme la puissance surnaturelle qui suscitait l'état de révélation de l'âme» (ainsi J. Lindblom *Prophecy in Ancient Israël* (Oxford, Blackwell, 1963), p. 177). Pour la signification de l'expression dans le Judaïsme rabbinique, v. P. Schäfer *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (Münich, Kösel, 1972). Le Judaïsme et Qumran n'emploient pas la terminologie «Esprit de prophétie», mais là où le concept de l'inspiration prophétique est impliqué, il n'y a aucune suggestion d'un discours charismatique, mais plutôt d'une révélation à l'individu (v. G. Dautzenberg *Urchristliche Prophetie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1975), 1<sup>re</sup> partie, ch. 3-4; T.M. Crone *Early Christian Prophecy* (Baltimore, St Mary's, 1973), pp. 75 ss). Pour davantage de précisions et sur la position plus complexe de Philon, cf. Turner *Luke* pp. 219-223.

(58) Et pas même Mi 3,8. Mart. Es 5,14 ou CD 2,12 fournit une exception à cette activité (Turner *Luke* pp. 220-221, nn. 142, 145, 146). Philon pense que l'Esprit inspire directement l'acte de parler (quis rerum pp. 264 ss; de specialibus legibus 1, 65), mais seulement quand il se démarque des idées juives traditionnelles, vers le prophétisme grec esquissé par Platon (Phédre pp. 244 s; Ion pp. 533 s); ainsi Moïse délivre-t-il tels discours prophétiques en état d'«extase», «hors de lui-même»; «l'âme naturelle est évincée à l'arrivée de l'Esprit divin... le mortel et l'immortel ne peuvent partager le même toit».

(59) Contra Rese (n. 39), p. 151 s.

une formule traditionnelle (60); mais ce discours de Pierre possède un trop grand caractère rédactionnel pour que nous croyons que Luc soit en train de copier sans réfléchir une tradition quelconque; il serait alors fourvoyé dans des idées totalement opposées aux siennes (61). A vrai dire, l'emploi de «pneuma» dans un hendiadys est caractéristique (si ce n'est distinctif) de Luc, et représente très probablement son propre choix de vocabulaire (62).

3. La déclaration que Jésus revint du désert «dans la puissance de l'Esprit» (en te dunamei tou pneumatou; Lc 4,14), laisse envisager que les signes accomplis par Jésus sont à la base de sa renommée: «sa renommée se répandit dans toute la région» (pheme 'exelthen... peri 'autou; 4,14b, 23,37; cf. 5,15 etc.).

Puisque Schweizer suit un chemin qui se termine en cul-de-sac, nous emprunterons une voie peut-être plus bénéfique, tracée par A. Strobel (63), U. Busse (64), J.A. Sanders (65) et R.B. Sloan (66). Le facteur commun de leurs travaux, différemment nuancés, se situe dans cette vision du problème: la pericope de Nazareth reflète le langage et les idées d'une théologie du jubilé messianique. Il ne fait aucun doute que la publication du fragment 11Q Melchisédek (67) de Qumran donna un élan décisif à la direction de leurs études; ce fragment qui est un pesher, présente un énoncé de Lv 25,10 ss, Dt 15,2 s, Ps 82,1 s et 7,8 s qui s'interpénètrent dans l'armature organisatrice d'Es 61,1-2 (68).

Selon l'auteur de ce morceau, «Melchisedek» (69) apparaîtra lors du deuxième jubilé (lignes 7-9) pour «proclamer la liberté» aux captifs (lignes 4-6) (70), pour les racheter de leurs iniquités (lignes 6 (?) et 8),

---

(60) TDNT 6, p. 407, n. 486; Int 6 (1952), p. 266, n. 6.

(61) Vide Infra p. 13 (Ac 10).

(62) Il n'y a que 2 ex. néotestamentaires d'hendiadys en dehors de Luc, concernant le pneuma (Jn 4,23; 1 Co 2,4): Luc a 7 expressions de ce genre (1,17; 3,16 (= Q); Ac 6,3-5; 10,38; 11,24; 13,52), dont 4 avec «remplir/plein» (pleroō/pleres) qui sont par conséquent rédactionnelles.

(63) A. Strobel «Die Ausrufung des Jubeljahres in der Nazarethpredigt Jesu: Zur apokalyptischen Tradition Lk 4,16-30» in *Jesus in Nazareth* (éd. W. Eltester, Berlin, de Gruyter, 1972), pp. 38-50.

(64) U. Busse *Die Wunder des Propheten Jesus* (Stuttgart, VKB, 1977).

(65) J.A. Sanders «From Isaiah 61 to Luke 4» in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* (éd. J. Neusner, Leiden, Brill, 1975), vol. 1, pp. 75-106.

(66) R.B. Sloan *The Favourable Year of the Lord: a Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin, Schola, 1977). Cf. aussi O. Betz, *Int* 22 (1968), p. 136.

(67) V. A. van der Woude, *OTS* 14 (1965), pp. 354-373; M. de Jonge et A. van der Woude, *NTS* 12 (1965/1966), pp. 301-326, qui renvoient légèrement l'édition princeps.

(68) Cf. M. Miller, *JBL* 88 (1969), pp. 467-469.

(69) Ou quelqu'un qui jouit de l'héritage de Melchisédek: ainsi J.A. Fitzmyer, *JBL* 86 (1967), pp. 30 ss.

(70) Je considère que le sujet des verbes de la 6<sup>e</sup> ligne est Melchisédek (avec Fitzmyer n. 69, et contre de Jonge et van der Woude, n. 67).

et pour accomplir le jugement de Dieu sur les armées de Bélial (lignes 9, 11-15, 20). Tout cela est décrit comme l'«année de grâce pour Melchisédek» (ligne 9), ou comme le salut annoncé de Sion (lignes 15 s, 23 s); le règne de son Elohim (cf. Es 52,7).

La mention d'Es 52,7 introduit l'image du messager de la bonne nouvelle (en hb: mebaser, celui qui donne de bonnes nouvelles; lignes 16 ss), qui reçoit l'onction de l'Esprit pour apporter cette bonne nouvelle (71), selon la reconstitution du texte de la ligne 18. Nous pouvons alors nous attendre à ce que cette figure qui nous est présentée dans les premiers mots d'Es 61,1, ne soit autre que celle de Melchisédek; selon cette interprétation, il recevrait donc l'onction de l'Esprit en vue de proclamer avec efficacité la liberté aux captifs tourmentés par Bélial (72). En d'autres termes, cette interprétation conçoit l'Esprit comme une dotation de puissance en vue de l'inauguration du Royaume, pour amener cet état dans lequel «ton Dieu règne» (malak elohyka). Mais nous avons de bonnes raisons de supposer que le «messager» n'est pas Melchisédek, mais seulement son précurseur immédiat, oint de l'Esprit de prophétie, et ainsi capable d'annoncer les détails d'une liberté accordée aux captifs que Melchisédek lui-même viendra bientôt proclamer (73).

Melchisédek témoigne par conséquent d'un emploi d'Es 61 dans un contexte eschatologique, dans un sens qui concentre l'attention sur la notion de relâche/libération (semitah/'aphesis) des captifs de Bélial, et sur l'inauguration d'une période de bien-être messianique sous le règne du vice-régent de Dieu. La pertinence de cette pensée pour Lc 4,18-21 (et pour Lc/Ac en général) devrait être évidente. Une dépendance directe de la tradition présente en Lc 4,16-30 envers 11Q Melchisédek est très improbable, mais le passage de l'évangile de Luc, décrivant tout un programme de vie, possède réellement quelques points de contact avec les espérances du jubilé.

1. Le choix-même d'Es 61 est significatif, puisqu'il fait écho au langage du jubilé.

2. Les modifications apportées à la citation d'Es sont facilement expliquées par une mise en relief accrue du jubilé que l'on y rencontre déjà; l'élimination d'Es 61,1d laisse une place pour l'addition de l'extrait d'Es 58,6 (74) juxtaposé aux mots «proclamer aux captifs la

---

(71) V. de Jonge et van der Woude (n. 67), pp. 301, 306 ss.

(72) Fitzmyer et Sanders (nn. 69 et 65) prennent le texte en ce sens, reconnaissant qu'Es 61,1-2 est au cœur du poème de Melchisédek. F.L. Horton *The Melchisedek Tradition* (Cambridge, CUP, 1976), p. 78, néglige cet argument de poids lorsqu'il décide (nous croyons avec raison) le contraire.

(73) Turner *Luke* pp. 68 s.

(74) Pour une analyse structurale d'Es 61,1 (d), v. H.J.B. Combrink, *Neotestamentica* 7 (1973), pp. 24 ss, mais comparer avec Sloan (n. 66), pp. 91 s.

libération» (keruxai 'aichmalôtois); d'ailleurs Es 58,6 était déjà le sujet d'interprétations diverses liées au sabbat et au jubilé (75). Les mots ajoutés «renvoyer les opprimés en liberté» ('apostelai tethrausmenous 'en 'aphesei) attirent l'attention sur le thème de la libération des affligés qui est central dans la théologie du jubilé (76).

3. En plus de la citation d'Esaïe, Strobel découvre une série de rapports mineurs entre Lc 4,26-30 et les matériaux concernant le jubilé (77).

A partir de ces évidences, il serait hasardeux de commencer à parler d'une théologie *lucanienne* du jubilé, et pire, d'en faire le motif central de sa sotériologie, comme le fait R.B. Sloan; car Luc n'utilise nulle part le vocabulaire distinctif du jubilé («vous proclamerez la libération» Lv 25,10 ss), ni ne développe sans aucune ambiguïté des concepts du jubilé (78). Néanmoins, Strobel a peut-être raison de suggérer que Luc a choisi d'employer dans le discours-programme de Jésus, une tradition dérivée d'une communauté dans laquelle les espérances du jubilé étaient importantes (79); nous ajouterions que Luc fit ainsi parce que la structure de leur pensée s'accordait parfaitement avec sa propre compréhension du ministère de Jésus, ce ministère d'une proclamation effective de la liberté pour ceux que Satan tourmente (cf. 4,18 s; 7,21 s; 11,20 ss; 13,16; Ac 10,38). Le mérite particulier du travail détaillé de U. Busse est de porter ce dernier point vers une expression claire et complète (80).

### C. ACTES 10,35-38

La formulation de cette brève partie du discours de Pierre semble calquée sur Lc 4,16-30, et en être l'interprétation (81). Pour soutenir cette thèse, voici quelques arguments:

---

(75) V. Sloan (n. 66), pp. 39 s pour d'autres détails, et les ouvrages qu'il cite.

(76) Ainsi Sloan (n. 66), pp. 39 s et passim.

(77) Strobel (n. 66), pp. 38-50.

(78) Contre Sloan (n. 66), ch. 3, qui n'arrive pas à distinguer clairement le langage du jubilé de celui plus général de la rédemption, et tend ainsi à forcer tous les emplois de «annoncer de bonnes nouvelles» (*euangelizomai*) et «pardon» (*caphesis*) (même dans les contextes où le pardon est simplement demandé), pour qu'ils servent sa thèse exprimant que le ministère de Jésus est caractéristique d'une année du jubilé. Chez Luc les échos les plus proches de l'idée du jubilé dérivent pour la plupart de Q (excepté 4,16 ss). Luc n'a même pas une théologie positive du sabbat (contra S. Bacchiocchi *From Sabbath to Sunday* (Rome, Grégorien, 1977), pp. 21 s, qui soutient que Luc présente Jésus comme celui qui considère le sabbat en tant que mémorial adéquat de son activité jubilaire et messianique). V. Turner «The Sabbath, the Law and Sunday in Luke/Acts», in *From Sabbath to Lord's Day* (éd. D.A. Carson, Grand Rapids, Zondervan, 1981).

(79) Strobel (n. 77), et comparez avec Schürmann (n. 39), mais sans accepter sa thèse d'une «Bericht vom Anfang».

(80) Busse (n. 64) passim.

(81) Busse (n. 64) p. 369, parle à juste titre d'un consensus sur ce point. Par contre il n'y a pas d'accord pour savoir si Luc utilise une source quelconque ou non. Depuis Dibelius,

1. Le mot «agréable» (dektos) n'apparaît qu'ici, et deux fois dans Lc 4,16-30, pour toute l'œuvre de Luc; ici comme en Lc 4, l'expression se réfère aux conditions par lesquelles un homme est «agréable» à Dieu.

2. Les mots «envoyer la parole» (logon 'on 'apesteilen), repris du Ps 106,20 de la LXX, font écho à l'affirmation de Jésus «il m'a envoyé» ('apestalken me; Lc 4,18).

3. L'expression «annoncer la bonne nouvelle de la paix» ('euaggelizomenos 'eirenen) émane d'Es 52,7 tout en étant étroitement associée aux mots «annoncer la bonne nouvelle aux pauvres» ('euaggelisasthai ptôchois; Lc 4,18), qu'elle interprète également; la même liaison se retrouve aux lignes 16-18 de 11Q Melchisédek. La «paix» présentée en Ac 10,36 correspond au concept juif du «bien-être», qu'il faut spécialement associer au temps messianique (cf. Lc 2,14; 10,15; 19,24), et à la libération des puissances hostiles (qu'elles soient spirituelles ou temporelles) que ce nouvel état implique (cf. Lc 1,78, 71) (82). Les fruits de la proclamation de la «paix» ('eirene) sont énumérés dans Ac 10,38 au moyen d'une terminologie remontant aux actes des sauveurs hellénistiques; Jésus est passé partout (dielthen; rédactionnel) (83) en bienfaiteur ('euergetôn) (84), ce qu'explique la phrase suivante: «il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis» (cf. bienfait – 'euergasia – dans Ac 4,9).

4. Le commentaire «celui-ci est le seigneur de tous» (houtos 'estin pantôn kurios) correspond principalement à la position christologique que Luc établit *après* la résurrection; il faut néanmoins dire qu'il emploie dans son évangile le terme de «seigneur» (kurios) en faveur de Jésus en des endroits choisis avec beaucoup d'attention (85), comme en Lc 7,19 (86), où le contexte montre que cette «Seigneurie» de Jésus se réalise dans l'accomplissement d'Es 61,1-2 (Lc 7,19-22).

5. «Il a commencé par la Galilée, après le baptême» ('arxamenos 'apo tes Galilaias ktl; Ac 10,37) s'accorde avec ce que dit Lc 4,14 s.

---

*Studies in the Acts of the Apostles* (London, SCM, 1956), pp. 110 s, la majorité des savants considèrent que le discours est de composition lucanienne. Stanton argumente différemment, faisant remarquer que les références à Es 61,1s et au Ps 106,20 (LXX) sont un indice d'une tradition pré-lucanienne (*Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge, CUP, 1974, pp. 10-80); mais sa théorie ne tient pas devant le fait que le premier texte présente la péricope programmatrice de Luc, et que le second apparaît dans le discours de Paul d'Ac 13,26b! Bien que je n'aie aucune raison de douter que l'essence du texte soit d'origine pétrinienne, c'est une autre affaire de démontrer que la formulation que nous possédons se rattache à une tradition écrite pré-lucanienne.

(82) Cf. G. von Rad, *TDNT* 2, pp. 405 s; W.G. Foerster, *TDNT* 2, pp. 412 s.

(83) Busse (n. 64), p. 353, n. 2.

(84) *The Beginnings of Christianity* (éd. F. Foakes-Jackson et K. Lake), vol. 4, p. 121; G. Bertram, *TDNT* 2, p. 655; Busse (n. 64), pp. 354 s.

(85) V. I. de la Potterie in *Mélanges Bibliques* (Gembloux, Duculot, 1970), pp. 117-147.

(86) Avec B, f, 13, etc. v. B.M. Metzger *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London, UBS, 1971), p. 143.

6. «Jésus de Nazareth» ('Iesoun ton 'apo Nazareth) présente une coïncidence frappante avec Lc 4,16, puisque «Nazareth» ne se trouve que dans les récits de l'enfance de Jésus.

7. Les deux passages décrivent le rejet de Jésus (Lc 4,28 ss; Ac 10,39b).

8. Les deux textes ont leur plus important point commun en Ac 10,38 où les mots «Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance» ('echrisen 'auton ho theos pneumati hagiô kai dunamei) concordent avec ceux de Lc 4,14: «Jésus revint dans la Galilée avec la puissance de l'Esprit» (hupestrepsen ho 'Iesous 'en te dunamei tou pneumatos 'eis ten Galilaian; rédactionnel); ils sont très proches dans leur formulation et dans leur substance d'un autre passage, celui de Lc 4,18: «L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres» (Pneuma kuriou 'ep'eme, hou heineken 'echrisen me 'euaggelisasthai ptôchois).

De ces arguments et surtout du v. 38, nous pouvons déduire que:

a) Luc comprenait les mots «l'Esprit du Seigneur est sur moi» (pneuma kuriou 'ep'eme; Lc 4,18a) en parallèle à «il m'a conféré l'onction» (hou heneken 'echrisen; Lc 4,18b); c'est-à-dire qu'il a vu l'Esprit comme le chrême avec lequel Jésus a été «oint» (87), et non pas l'Esprit donné à la suite d'une onction antécédente (88); cela nous amène à ponctuer le texte de Lc 4,18a-c après «pauvres» (ptôchois) plutôt qu'après «moi» (me) (89).

b) Lc 4,16-30; 7,11-23 et Ac 10,35-38 (chaque passage est une étape importante du travail de rédaction de Luc) (90) présentent une image traditionnelle de Jésus, tout en n'utilisant pas particulièrement la terminologie messianique du jubilé; cette image demeure pourtant proche de son concept central, qui est la libération des hommes de la puissance du Mal et leur restauration dans les bénédictions du temps messianique. Cette image vivante de la grâce offerte aux «pauvres» n'est bien entendu qu'un aspect du «salut» (91); mais il s'agit néanmoins d'un thème important pour Luc qui parcourt comme une idée fixe tout son évangile (92).

---

(87) Ainsi Barrett (n. 8), p. 42, et comparez avec 1 Jn 2,20-27; TDNT 9, p. 572. De Jonge et van der Woude (n. 67), p. 311, et I. de la Potterie, *NRT* 80 (1958), pp. 225-252, ont apporté de l'eau au moulin de différentes manières.

(88) Contra Sloan (n. 66), p. 49.

(89) Contra Marshall (n. 39), p. 183.

(90) Sur l'importance rédactionnelle de 7,11-23, v. F. Craghan, *CBQ* 29 (1967), pp. 353-367. La signification rédactionnelle des autres passages n'est pas contestée.

(91) Terminologie typiquement lucanienne: v. E.M.B. Green *The Meaning of Salvation* (London, Hodder, 1965), pp. 125-131; Marshall Luke, *Historian and Theologian* (Exeter, Paternoster, 1970), ch. 4; R. Glöckner *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Mainz, Grünewald, 1975) passim.

(92) V. G. Voss *Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris, Brouwer, 1965), ch. 1: Busse (n. 64) passim.

c) De même que nous avons déjà pu le déduire, d'abord du contexte de Lc 4,14, ensuite de l'incorporation d'Es 58,6 dans la citation programmatrice, et enfin de la description lucanienne de l'accomplissement de ces versets au ch. 7,22, Luc considérait l'Esprit comme *la puissance agissante au travers de l'enseignement de Jésus, et efficace dans les actes exprimant son kérygme*. Ensemble, Lc 4 et Ac 10 ne font rien d'autre que prouver cette affirmation.

#### D. COMPRÉHENSION DU CHRÊME DE L'ESPRIT SUR JÉSUS : L'APPORT CHRISTOLOGIQUE

W.C. van Unnik (93), suivi par R.C. Tannehill (94), F. Schnider (95) et M. Dömer (96), fit un rapprochement entre l'« onction » de l'Esprit sur Jésus et son statut de « christ ». Il prétendit alors, que Luc voulait comprendre Lc 4,18 comme désignant Jésus en tant que Messie *dauidique* (97), avec comme conséquence nécessaire que l'Esprit est la puissance facilitant son gouvernement royal. Il n'y a aucun doute que Luc considérait Jésus comme le Messie davidique (et ce dès sa naissance: 1,32; 2,11), mais il demeure improbable qu'il ait mis cela en relation avec le chrême de Jésus. Pour Luc le règne de Jésus commence à proprement parler par sa résurrection, son ascension et la descente de l'Esprit à Pentecôte (Ac 2,33-36).

Nous devons rappeler que le terme de « christ » (*christos*) pouvait être alors appliqué à des figures sacerdotales et prophétiques (98), si bien que chaque mention de « oindre/oint=christ » (*chriô/christos*) doit être étudiée selon sa valeur propre. Ainsi d'une part la prière apostolique d'Ac 4,27, se référant à Jésus comme « celui que tu avais oint » (hon 'echrisas), n'a probablement rien à voir avec l'onction de l'Esprit que reçut Jésus, même si cette prière se situe dans l'orbite des espérances davidiques (99). Cette tradition pré-lucanienne emploie le verbe « oindre » (*chriô*) dans un sens second, et s'explique mieux par un archaïsme (approprié au contexte de louange) soulignant l'approbation de Dieu à l'égard de celui que les hommes ont rejeté (100). D'autre part,

(93) Van Unnik, *NTS* 8 (1961/1962), p. 113.

(94) Tannehill in *Jesus in Nazareth* (n. 64), p. 69.

(95) F. Schnider *Jesus der Prophet* (Freiburg, UVg, 1973), pp. 165, 189.

(96) M. Dömer (n. 45), pp. 63 ss.

(97) En plus des ouvrages cités dans les notes 93-96, v. G. Voss (n. 92), pp. 72-81, et comparez Sloan (n. 66), pp. 48-54.

(98) Surtout de Jonge, *Nov T.* 8 (1966), pp. 132-148.

(99) Contre I. de la Potterie (n. 87), « celui qui est oint » doit avoir ici un sens messianique et davidique; v. de Jonge et van der Woude (n. 67), p. 311; J. Dupont *Les Béatitudes* (Paris, Gabalda, 1969), II, p. 134.

(100) Turner *Luke* pp. 230 ss (nn. 201-203).

Lc 4,18 et Ac 10,38 tirent *leur propre* emploi du «oindre» (chriô) d'Es 61,1, dont le texte *n'était pas* rattaché au Messie davidique dans le Judaïsme, peut-être pour la simple raison que la mission présentée dans ce passage est avant tout prophétique. Si l'on approfondit l'étude, Lc 4,18 se ramène alors à un pesher d'oracle prophétique proclamé dans la perspective d'un prophète (101); en effet l'évangéliste suppose que le passage concerne une figure prophétique (4,24-27), et particulièrement celle de l'homme qui subira le sort des prophètes en étant rejeté par le peuple (4,24, 28-30; cf. 11,47-54; 13,33 s; 16,31; Ac 7,51). Il ne se trouve aucun motif royal dans la péricope de Nazareth, et pas davantage en Ac 10,38; ainsi donc Luc nous dit que Jésus a été oint de l'Esprit en vue d'une tâche *prophétique*.

Ceci dit nous devons serrer la question de plus près: Luc ne pense pas que Jésus ne soit qu'un prophète; Jean-Baptiste était le dernier et le plus grand de tous (7,26, 28), mais maintenant une ère nouvelle commence, dans laquelle on proclame le royaume et on y entre (16,16; cf. 7,28; 10,23 s). L'eschatologie de Luc ne fait place qu'à la venue du *Prophète messianique* (102) qui est, non pas Elie (103), mais le «prophète-comme-Moïse» (104). En Ac 3,22-26 (cf. 7,37), Luc identifie explicitement Jésus au prophète-comme-Moïse que Dieu avait promis de susciter, et pose par la même occasion les fondements de son ecclésiologie (105); de plus la figure de Moïse en Ac 7 n'est autre qu'une typologie de Jésus (106), soigneusement appuyée sur le kérygme d'Ac 3 (107) et sur les représentations de Jésus qui se trouvent ailleurs dans Lc/Ac. Lc 24,19 décrit Jésus d'une façon analogue à Moïse en Ac 7,22

---

(101) Comme l'a observé le premier A. Finkel in *Abraham Unser Vater* (Leiden, Brill, 1963), pp. 109 ss. V. aussi de la Potterie (n. 87).

(102) Sur l'arrière-plan de cette figure, v. entre autres R. Meyer *Der Prophet aus Galiläa* (1940; Darmstadt, WB, 1970<sup>2</sup>), pp. 18 ss; H. Teeple *The Mosaic Eschatological Prophet* (Philadelphia, SBL, 1957), ch. 2-3; F. Hahn *The Titles of Jesus in Christology* (London, Lutterworth, 1959), pp. 352-406; J. Coppens *Le Messianisme et sa Relève Prophétique* (Gembloux, Duculot, 1974), pp. 172-180; Schnider (n. 96), pp. 27 ss, 32 ss, 89-100.

(103) Luc développe effectivement une analogie exégétique entre Jésus et Elie, cela en différents endroits. Mais la mission décisive de l'Elie eschatologique dans le Judaïsme était de préparer le chemin du Seigneur (Mal 3,24) et c'est le rôle qu'attribue Luc à Jean-Baptiste (1,17-76; 3,3-6; 7,27). Turner *Luke* pp. 228 s, n. 194.

(104) Grundmann *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin, EV, 1961<sup>2</sup>), p. 121, et Lampe (n. 15), p. 177, ont suggéré il y a longtemps que l'identité de la figure d'Es 61,1 s dans Lc 4,18 soit Moïse. Cette théorie fut reprise avec de plus en plus de conviction ces dernières années: cf. Hahn (n. 102), pp. 380 ss; Voss (n. 91), ch. 14; Marshall (n. 91), pp. 125-128; Busse (n. 64), pp. 372 ss, 381-411.

(105) Surtout G. Lohfink *Die Sammlung Israels* (Munich, Kösel, 1975), p. 55; J. Jervell *Luke and the People of God* (Minneapolis, Augsburg, 1972), pp. 41-74; Turner *Luke* pp. 230 s, n. 196.

(106) M.D. Goulder *Type and History in Acts* (London, SPCK, 1964), p. 164; R.P.C. Hanson *Allegory and Event* (London, SCM, 1959), pp. 94 ss.

(107) V. les parallèles notés par R. Zenle *Peter's Pentecost Discourse* (New York, Abingdon, 1971), pp. 78-94, 131-135.

(les disciples d'Emmaüs parlent de Lui comme d'«un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple») (prophetes dunatos 'en 'ergô kai logô 'enantion tou theou kai pantos tou laou) (108), d'autre part l'intérêt de Luc pour Jésus en tant que prophète-comme-Moïse a structuré le récit de la transfiguration (109). Dans le texte de Lc 7,11-35, le personnage qui accomplit Es 61,1-2 (v. 22) est identifié à celui dont on vient de parler en tant que «grand prophète» (megas prophetes; v. 16), et dont la description se rapproche beaucoup de ce que Luc veut dire sur Moïse (110).

Dans son passage programmeur, Luc a donc choisi de décrire Jésus comme le prophète qui a reçu l'onction; l'Esprit venu sur lui est la «puissance» (dunamis) aussi bien de ses paroles que de ses œuvres (Lc 24,19), lesquelles sont intrinsèquement liées et vécues ensemble comme le début de la «délivrance» (lutrôsis) d'Israël (24,21) sous le gouvernement du nouveau Moïse. Il n'est pas du tout dans la pensée de Luc que Jésus ait été par nature le Prophète eschatologique et qu'il ait reçu au baptême une puissance lui permettant de travailler; au contraire, Jésus *devient* le Prophète, ou le Messenger-Serviteur, précisément lors de la «réception» de l'Esprit qui inaugure son ministère. *La caractéristique du chrême que Jésus reçoit l'établit en tant que Prophète-comme-Moïse, et définit le «pardon» ('aphesis) messianique qu'il inaugure.*

## E. IMPLICATIONS

Une image cohérente du sens que Luc donne à l'événement du Jourdain se dégage des passages étudiés: on y voit la naissance de l'œuvre de l'Esprit grâce à Jésus; il est rempli de puissance en sa qualité de Prophète eschatologique en vue d'inaugurer le salut de l'Israël de la fin, et d'apporter la liberté aux «pauvres» affligés. Sous cet éclairage nous pouvons justifier les déductions suivantes:

1. Quelques parallèles que nous puissions tirer entre *certaines* activités de l'Esprit en Jésus durant son ministère et ce à quoi nous assistons dans les disciples après Pentecôte, nous ne pouvons pas parler sans restriction de la réception de l'Esprit que Jésus vécut comme d'un *archétype*; car aucun disciple n'est appelé à suivre les traces de Jésus *en sa qualité de* Prophète eschatologique; aucun disciple ne reçoit un chrême qui le transforme en un tel prophète. Ces parallèles que nous avons mis en évidence entre le ministère de Jésus dans l'Esprit et ce qui

---

(108) Les 7 derniers mots évoquent, ainsi que le fait remarquer Lohfink, les descriptions de Moïse faites par la LXX.

(109) Marshall (n. 39), pp. 380-389.

(110) Turner *Luke* 230 ss, nn. 201-203.

se passe dans les Actes ne permettent pas d'affirmer que l'Eglise ait hérité de l'onction que Jésus avait reçu, mais plutôt que le Seigneur lui-même poursuit son activité rédemptrice en tant que Seigneur de l'Esprit (Ac 2,33 ; 16,7) (111), et ce au travers des charismes qu'il accorde à son Eglise ; ce qui autorise Pierre à déclarer en Ac 9,34 : « Enée, Jésus-Christ te guérit. »

2. Dunn a parlé de Jésus recevant un don qui n'était pas principalement une dotation de puissance, mais un don qui lui offrait une puissance résultant de sa réception de l'Esprit, entendue comme la vie du nouvel éon, de la nouvelle alliance et du royaume (112). Ensuite Dunn affirme que dans la deuxième période seul Jésus reçut cette existence nouvelle dans sa *propre vie*, au Jourdain en présence de Dieu ; les disciples entrèrent dans cette existence du nouvel éon seulement après Pentecôte. Nous découvrons là une triple mécompréhension :

a) D'après les passages que nous avons étudiés, le principal accent que l'on trouve dans Lc/Ac est sans aucun doute placé sur la réception de l'Esprit par Jésus, vécu comme puissance charismatique dans ses paroles et ses œuvres, et les rendant efficaces contre Satan et en faveur des hommes.

b) Nous n'avons jusqu'à présent découvert aucune trace de réception par Jésus d'un don de l'Esprit qui lui permettait de contrôler ou de façonner sa propre vie intérieure devant Dieu. Nous nous demanderons plus loin si ce problème se rencontre chez Luc ou non.

c) Si Jésus a été oint de l'Esprit entendu comme une puissance pour proclamer des paroles libératrices, pour délivrer les hommes des forces de ce monde, et pour inaugurer un état de bien-être messianique analogue à celui attendu par la théologie messianique du jubilé, alors la véritable nature du chrême donné à Jésus implique que les hommes pouvaient entrer dans cette nouvelle existence et cette « vie » du royaume déjà pendant la durée de son ministère. Cette affirmation s'accorde avec la pensée de Luc sur l'inauguration du royaume avec Jésus (113), sur la venue du royaume parmi les hommes (il vient de vous atteindre –

---

(111) Contre les « christologies de l'absence » de Conzelmann (*The Theology of St Luke*, London, Faber, 1960) et de Lohfink (*Die Himmelfahrt Jesu*, Munich, Kösel, 1971), v. G. Stählin « l'Esprit de Jésus (Ac 16,7) » (*To Pneuma 'Iesou*) in *Christ and Spirit in the New Testament* (n. 46), pp. 229-252. Dans mon *Luke*, pp. 128-147, je m'attarde particulièrement sur la relation entre les parallèles Jésus – disciples, et la question de la présence de Jésus dans l'Esprit.

(112) Vide supra.

(113) Contrairement à Conzelmann (n. 111), p. 122, qui maintient que Luc a tellement perdu de vue l'eschatologie, que seule l'image du royaume reste dans le ministère de Jésus, et non le royaume lui-même. La plupart des exégètes postérieurs ont montré leur désaccord : v. entre autres H.-W. Bartsch *Wachet aber zu jeder Zeit* (Hamburg, Reich, 1963), Marshall (n. 91), pp. 128-136 ; E.E. Ellis *Eschatology in luke* (Philadelphia, Fortress, 1972), J. Zmijewski *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums* (Bonn, Hanstein, 1972).

'ephthasen; Lc 11,20 (114) et sur sa présentation comme un règne dans lequel les hommes peuvent entrer même durant le ministère de Jésus (16,16) (115). Au cœur même du ministère de Jésus se situe la manifestation de la grâce rédemptrice et du pardon de Dieu. Un exemple de cette manifestation est le repas scandaleux pris avec des «pécheurs», qui ne fut pas simplement une parabole mise en scène d'une possibilité future, mais l'indice d'une eschatologie réalisée (116). De même le salut eschatologique est venu pour la maison de Zachée (19,9; cf. v. 11), et l'histoire du «pardon d'une femme pécheresse» atteint d'une part un sommet rédactionnel du thème de l'annonce de la liberté pour les pauvres, et permet d'autre part d'illustrer la portée des réponses que Luc estime possibles au sein du ministère de Jésus, en rapport avec la prédication sur le royaume (117). Luc ne peut être plus clair à l'égard de la situation de cette femme: on lui dit «tes péchés ont été pardonnés» (aphēontai sou hai hamartiai; Lc 7,48), ce qui est expliqué au v. 50: «Ta foi t'a sauvée. Va en paix» (he pistis sou sesōken se, poreusou 'eis 'eirenen). Il faut mesurer la réalité de l'expérience du pardon qu'elle a vécu au moyen de l'acte de dévotion qu'il a suscité (118).

Plus significative encore que les «rencontres» individuelles, l'école de disciples dans laquelle les Douze reçoivent l'enseignement de Jésus est elle-même un reflet de l'existence du nouvel éon. L'éthique dans laquelle ils sont instruits est celle du royaume (119), et comme l'a frémement soutenu Jérémias, elle est fondée sur l'affirmation d'une nouvelle grâce divine (120). Les missions des Douze et des Septante sont hautement chargées d'accents eschatologiques (121), et les condi-

---

(114) Quand Luc dit que le royaume «vient de vous atteindre» ('ephthasen), il ne pense pas que l'«ordre eschatologique est imminent» car le royaume n'avait pas encore fait irruption en ce sens à l'époque où Luc écrit. Il doit donc avoir plutôt pensé que «l'ordre rédempteur de Dieu a été inauguré». Turner *Luke*, pp. 97 ss.

(115) «Il entre par force» (biazetai) devrait être pris in bonam partem, et avec «dans» ('eis) devrait être compris comme indiquant la présence du royaume; cf. Marshall (n. 39), p. 629.

(116) Les repas sont une jouissance anticipatrice de la communauté de table du royaume, solidement ancrée sur l'offre et la réception du pardon divin; v. entre autres N. Perrin *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London, SCM, 1976), pp. 102-108; J. Jérémias *Exp T* 83, 1971/1972, pp. 196-203.

(117) Turner *Luke* pp. 103 s.

(118) Le «car» (hoti) du v. 47 doit être mis en relation avec le «je te le dis» (legō soi) qui le précède (avec entre autres C.F.D. Moule *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, CUP, 1963<sup>2</sup>), p. 147). L'histoire présuppose la conversion antérieure de la femme: ainsi U. Wilckens, «Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50)» in *Orientierung an Jesus* (éd. P. Hoffmann et al., Freiburg, Herder, 1973), pp. 418 ss, et G. Braumann, *NTS* 10 (1963/1964), p. 490.

(119) V. entre autres G.E. Ladd *The Presence of the Future* (Grand Rapids, Eerdmans, 1974), ch. 13.

(120) Entre autres Jérémias *The Sermon on the Mount* (London, Athlone, 1961) passim; *New Testament Theology* vol. 1 (London, SCM, 1971), pp. 181 ss, et les §§ 12, 15, 17, 19.

(121) Jérémias *New Testament Theology* (n. 120), § 20; M. Hengel *Nachfolge und Charisma* (Berlin, Töpelmann, 1968); Turner *Luke* p. 105.

tions dans lesquelles les disciples voyagent reflètent la foi nouvelle et totale en la providence de Dieu (Lc 12,30-34); ils apprennent à exprimer à Dieu leur relation nouvelle par leur simple mais éloquente invocation: «Père!» (Abba; 11,2) (122). Le groupe des disciples est déjà une communauté de foi, ce qui les sépare désormais des morts-vivants qui ne répondent pas à la parole de Jésus (9,60; cf. 7,48-49; 8,12; 10-21; 22,32) (123). L'idée que pour les disciples le ministère de Jésus est une période au cours de laquelle l'expérience existentielle du royaume demeure impossible jusqu'à la venue de l'Esprit à Pentecôte est injustifiable exégétiquement (124).

3. Les disciples ne reçoivent ce que Luc appelle «le don de l'Esprit» qu'à Pentecôte; mais avant cet événement, ils *ont* réellement fait l'expérience de la «vie» du royaume. Plusieurs exégètes (notamment Gunkel, Lampe (125), Schweitzer, Flender (126) et Haya-Prats) en ont conclu que Luc n'associe pas l'Esprit au salut de l'individu. Mais ils simplifient trop le problème. Quoique la présence du salut dans le ministère de Jésus soit strictement liée à son activité, on ne peut pas prétendre par là que l'Esprit ne soit pas associé au salut individuel; bien au contraire, Luc pense que l'Esprit travaille *au travers de* Jésus, pour accomplir la rédemption individuelle, aussi bien qu'après Pentecôte.

Quand les hommes confessent Jésus comme un «prophète» ou disent qu'il est «puissant en parole» (dunatos 'en logô; Lc 24,19; cf. 4,32; etc.), cela signifie en partie qu'ils étaient conscients de la puissance de l'Esprit œuvrant par son enseignement, et que l'Esprit produisait un effet sans égal sur eux. Certains furent si profondément conscients de l'autorité et de l'interpellation du message de Jésus (i.e. ils répondirent positivement à la proclamation en Esprit et en puissance de Jésus) qu'ils quittèrent leur métier et leur famille pour le suivre (cf. 18,28-29). En

---

(122) *Jeremias The Prayers of Jeans* (London, SCM, 1967), pp. 11-107.

(123) Turner *Luke* p. 105 s.

(124) Dunn mentionne, par exemple, Mc 9,1 en parallèle avec Lc 9,27, où «voir le royaume» est une possibilité imminente mais encore à venir; il interprète Lc 12,31 s (Promesse que Dieu donnera aux disciples le Royaume qu'ils cherchent) dans les termes de la promesse de l'Esprit offert à ceux qui le cherchent (11,13); de même dans Ac 1,3-8, Dunn voit une complémentarité intentionnelle entre les expressions Esprit et Royaume. Mais Luc rattache la «vision» du royaume (Lc 9,27) à la transfiguration; Lc 12,31 fait écho à Dn 7,18-27 et presque à coup sûr aux événements de la fin (et non à la Pentecôte); il n'y a pas de relation non plus avec le logion de 11,13. Dans Ac 1,3-8 la pointe de l'affirmation au sujet de l'enseignement de Jésus sur le royaume n'est pas qu'à Pentecôte les disciples expérimenteront (existentiellement) le royaume pour la première fois, mais que dès cet instant ils *prêcheront* le royaume (thème lucanien) dans la puissance de l'Esprit: Jésus les enseigne à ce sujet afin que leur prédication et leur témoignage soit revêtu d'autorité. Pour plus de détails, cf. Turner *Luke* pp. 106 ss.

(125) Dans *God as Spirit* (n. 4) Lampe trouve cependant quelques éléments qui le feraient croire que Luc a peut-être associé l'Esprit au salut à un niveau beaucoup fondamental. Pour une étude de sa pensée cf. Turner *Luke* pp. 19-22, 32-34.

(126) H. Flender *St Luke: Theologian of Redemptive History* (London, SPCK, 1967), pp. 135 ss.

d'autres termes, Luc établit un rapport entre l'expérience du royaume vécue par les disciples et l'Esprit sur Jésus. Les exorcismes et les guérisons n'en sont qu'une partie; l'Esprit donne également à l'enseignement de Jésus une puissance contraignante qui libère les hommes des schémas de pensée propre à leur époque, et qui leur permet de se savoir les fils de Dieu; ils jouissent alors des premiers fruits du temps messianique grâce à leur communion avec Jésus.

Nous découvrons une conséquence à ce que nous venons de dire: Nous pouvons véritablement parler, avec Jeremias, de la «*dispensation* de l'Esprit sur les disciples pendant la vie de Jésus » (127). Nous ne voulons pas seulement signifier ainsi la dotation de puissance aux disciples en vue de leurs missions (Lc 9,1-10, 22; et cf. 11,39 que Luc met en rapport avec l'époque du ministère de Jésus) (128), mais aussi qu'à partir de l'événement du Jourdain un processus cohérent d'activités de l'Esprit a commencé en ceux qui répondent à Jésus, et que ce processus peut légitimement se rapporter à leur réception de l'Esprit. Luc en effet partage clairement avec Jean et Paul la pensée que se mettre sous l'influence d'un enseignement et des charismes d'un homme, c'est s'ouvrir à la puissance spirituelle qui s'exprime au travers de lui (Jn 6,63; 1 Jn 4,1-3; en 2 Co 11,4 Paul identifie en fait cela avec la réception de l'Esprit; Col 2,8-10) (129). Ecouter Jésus, se mettre sous l'autorité de l'Esprit avec laquelle il prêchait, c'est expérimenter cet Esprit-là de façon existentielle comme la puissance façonnant la vie et la foi. Il s'agit en un sens de recevoir l'Esprit comme la vie du royaume et du nouvel éon. Nous verrons dans la quatrième partie en quoi cette affirmation s'articule avec le don de l'Esprit à Pentecôte.

## Apport des récits de l'enfance à notre compréhension de la relation de Jésus à l'Esprit

L'expérience que Jésus a faite au Jourdain était-elle sa propre entrée dans la vie du nouvel éon du royaume, comme le suggère Dunn? Jésus reçut-il alors l'Esprit en tant que puissance façonnant sa propre vie intérieure dans l'obéissance et la filialité devant Dieu? Lc 1-2 paraissent donner quelques indications qui nous permettent de voir comment l'évangéliste répondrait à ces questions modernes.

---

(127) Jérémias *New Testament Theology* (n. 120), p. 80; aussi p. 79.

(128) Turner *Luke* pp. 112-115.

(129) V. *Vox Ev* 10 (1977), pp. 24-25 et passim.

Jésus sera appelé « fils du Très Haut, saint et Fils de Dieu » (huios 'upsistou, hagios et huios theou; 1,32, 35) à cause du rôle joué par l'Esprit lors de sa conception. Dans ce contexte, il faut comprendre le double usage du titre de « fils » (huios) comme l'expression de la royauté éternelle et eschatologique de David (1,32-33) (130). En rapport au titre « fils du Très Haut », Marie apprend que la « puissance du Très Haut » (dunamis hupsistou; correspondant au titre « Fils du Très Haut ») la couvrira de son ombre. De même, correspondant à l'affirmation « celui qui naîtra sera appelé saint » (to gennômenon *hagion* klethesetai; avec le titre « Fils de Dieu » en apposition libre (131) Marie apprend que l'« Esprit *Saint* » (pneuma *hagion*) viendra sur elle. La recherche d'une origine païenne, vétéro-testamentaire ou juive à ces idées est demeurée quelque peu vaine, et comme l'observe R.E. Brown, « le véritable parallèle à ce conglomérat d'idées du v. 35 n'est pas un passage de l'Ancien Testament mais les premières formulations chrétiennes de la christologie » (132), notamment R 1,3 s; Ac 13,32 s; Mc 9,7, 11.

Cela ne signifie pas que Luc ait simplement recopié R 1,3-4; il ne se trouve pas non plus au terme d'une succession de traditions historiques qui ont peu à peu restitué un langage s'appliquant à la parousie de Jésus (Esprit, filialité, puissance, règne, etc.), l'appliquant avant tout à sa résurrection (R 1,3 s; Ac 13,32-34; Ac 2,36 s), puis à sa transfiguration, à son baptême et enfin à sa conception. Or tous ces motifs sont associés à un concept semblable, à savoir que celui qui sera glorifié avec puissance jouit déjà de quelques « arrhes » de cette révélation cosmique future. Le contexte de Lc 1,32-35 décrit Jésus par des expressions parallèles, mais qui transcendent celles qui expriment la relation de Jean Baptiste à l'Esprit eschatologique: « Jésus n'est pas seulement *rempli* de l'Esprit comme Jean, mais il doit son *existence* à cet Esprit de Dieu » (133). Dès sa conception même Jésus est profondément apparenté à l'eschaton naissant; il est peu probable qu'un quelconque événement situé entre sa conception et sa résurrection puisse être appelé une entrée décisive dans l'existence du nouvel éon.

Le résultat de la conception par l'Esprit est décrit dans Lc 2,41-51, qu'il faut comprendre sur l'arrière-fond des espérances messianiques d'un souverain doté de la sagesse (cf. Es 11,2; Ps Sal 17,37; 1 En 49,3)

---

(130) J. Fitzmyer, *NTS* 20 (1973/1974), p. 391; Hahn (n. 102), pp. 296 s; A. George, *RB* 72 (1965), pp. 184-209. Comparez avec R.E. Brown *The Birth of the Messiah* (London, Chapman, 1978), pp. 310-316.

(131) Contra G. Voss (n. 91), § 4,4, qui prend « saint » (*hagion*) pour un adjectif; v. Schürmann (n. 39), p. 54.

(132) Ici Brown (n. 130), p. 312, qui s'appuie énormément sur l'article de L. Legrand, *RB* 72 (1965), pp. 161-191.

(133) « Jesus ist nicht nur vom Geist *erfüllt* wie Johannes (1,15), sondern er verdankt seine Existenz diesem Gottesgeist » G. Schneider (n. 45), p. 53; cf. son article « Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34 s) » *Theologisch-praktisch Quartalschrift* 119 (1971), pp. 105-116, que Turner n'a pu consulter que sous la forme de résumé.

et doté de la grâce divine (Lc 2,40) (134). Jésus affiche déjà une sagesse religieuse qui étonne les chefs d'Israël; il sait déjà «qu'il me faut être chez mon Père» (hoti 'en tois tou patros mou dei 'einai me; 2,49) (135), et que cela transcende son devoir envers ses parents. Il sait déjà qu'il est le Fils, dans un sens absolu (cf. la force christologique des autres citations de «mon Père»: 10,22; 22,29; 24,49) (136). Luc souligne la profonde signification de la déclaration de Jésus par ces mots: «Mais eux ne comprirent pas ce qu'il leur disait» (2,50) (137).

Nous ne pouvons pas dire si Luc considère la relation intime de Jésus avec le Père, et sa pénétrante connaissance de lui-même, comme la conséquence de la révélation par l'Esprit (suite à une analogie de Lc 4,1): le fait demeure pour Luc que Jésus jouissait de ces privilèges avant même d'entrer dans le Jourdain. Si donc l'expérience du Jourdain a augmenté de quelque façon que ce soit cette intimité, il est difficile de voir comment un tel accroissement peut être considéré comme un archétype de l'expérience des chrétiens (138). En d'autres termes, Lc 1-2 suggèrent que l'évangéliste comprenait l'onction baptismale de Jésus par l'Esprit purement comme un chrême en vue d'effectuer la libération messianique des opprimés par des œuvres et des paroles pleines de puissance.

## Jésus et l'Esprit à la lumière de Pentecôte dans Lc/Ac

D'un certain point de vue de la narration de Pentecôte met en évidence de façon dramatique l'unicité de la relation de Jésus à l'Esprit, telle que la conçoit Luc. Par des paroles rappelant le Ps 67,19 (LXX), le Pierre lucanien nous dit que Jésus est monté au ciel tout comme Moïse dans la tradition juive, pour recevoir un don qu'il donne aux hommes (139). Alors que dans le cas de Moïse il s'agissait de la Loi,

---

(134) Surtout de Jonge, *NTS* 24 (1977/1978), pp. 317-354.

(135) Avec de Jonge (n. 134), pp. 331-337, nous traduisons «à propos des affaires de mon Père».

(136) Marshall (n. 39) ad loc; et du même auteur, *Int* 21 (1967), pp. 87 ss, et de Jonge (n. 134), pp. 351-353.

(137) Schürmann (n. 39), p. 137.

(138) Dunn (n. 33), p. 142, qui parle de Jésus comme étant peut-être «engendré» à un autre niveau de filialité; 3,22d; 4,18; Ac 10,38; mais un tel niveau ne peut pas être un archétype suite à ce qui a été dit sur Lc 1-2; de plus en Lc 4,18 et Ac 10,38 la «filialité» n'est pas en vue.

(139) J. Dupont «Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Ac 2,33» in *Christ and Spirit in The New Testament* (n. 46), pp. 219-228; et Turner *Luke* pp. 117-129, pour davantage de détails et une bibliographie topique.

Jésus reçoit ici le don de l'Esprit qu'il déversera *lui-même* ensuite: «Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez» (Ac 2,33). Nous avons déjà remarqué que «recevoir l'Esprit Saint» est un langage métaphorique décrivant le début d'un nouveau processus d'activités dans ou par une personne; ici le sens du langage est clair et saisissant: Jésus reçoit le don de l'Esprit, ce qui veut dire qu'il a l'autorité d'administrer ou de diriger ce don.

Mais quel est vraiment ce processus d'activités de l'Esprit dont Jésus possède la seigneurie? Le don (2,38) que l'ascension de Jésus assure en retour s'identifie très clairement à celui que Joël avait promis: c'est la «promesse» ('epaggelia) de Dieu (2,33; 2,39; 1,4; Lc 24,49), et c'est Jésus qui le déverse» ('execheen, 2,33; cf. 'ekcheô, 2,17 = Joël 3,1; répandre).

La promesse de Joël dans son contexte original avait une portée spécifique: elle concernait l'Esprit de prophétie, c'est-à-dire l'organe de révélation de Dieu envers l'homme, à ne pas identifier avec le don de prophétie en tant que tel; mais le moyen par lequel Dieu donnait un rêve prémonitoire, une vision ou une parole à un homme qui pouvait (ou ne pouvait pas) ensuite prophétiser (140). N'importe quel Juif entendant le discours de Pierre ne pouvait manquer de l'interpréter par le biais de l'effusion tant attendue de l'Esprit de prophétie sur l'Israël restauré et purifié; ceci d'autant plus que le Judaïsme de l'époque tendait à interpréter chaque référence à l'Esprit (à l'exception de celui sur le Messie) comme une mention de l'Esprit de prophétie (141). Or le discours de Pierre encourage une telle compréhension à cause de la phrase ajoutée à la citation de Joël: «et ils prophétiseront» (kai propheteusousin; 2,18). Quand Pierre affirme plus loin (v. 38) que ceux qui sont baptisés recevront «le don de l'Esprit Saint», et poursuit en disant que cette «promesse» ('epaggelia; Lc 24,49; Ac 2,33) est offerte «à vous... et à vos enfants (cf. 2,17c) et à tous (cf. 2,17b) ceux qui sont au loin, ceux que le Seigneur appellera (cf. Jl 3,5b)» (humin... kai tois teknois humôn kai pasin tois 'eis makran, hosous 'an proskalesetai kurios ktl.), il construit de façon évidente sur l'énoncé de la prophétie de Joël à la fois pour fonder l'universalité dont il parle, et *par conséquent pour décrire la nature du don promis*. Pierre ne parle pas d'une quelconque promesse de l'Esprit conçue de façon générale, dont le résultat amènerait quelques personnes à expérimenter le don comme l'Esprit de prophétie (142): *il se fie à la promesse de Joël selon laquelle l'Esprit de prophétie sera répandu universellement*.

(140) Vide supra, n. 57.

(141) Vide supra, surtout le travail de Schäfer (n. 57), pp. 107 s, 114; aussi W. Foerster, NTS 8 (1961/1962), pp. 117-134; J. Schreiner, BZ 8 (1964), pp. 161-180.

(142) Comme l'observe W. Rudolph *Joel – Amos – Obadja – Jona* (Gütersloh, Mohn, 1971), p. 72, la prophétie de Joël «geht nicht um die Kraft zu einem neuen sittlichen Leben,

Luc semble attribuer un espace sensiblement plus large aux activités de l'Esprit de prophétie que Joël n'en avait eu l'intention; ainsi Pierre par exemple paraît identifier le miracle des langues comme une partie seulement de l'accomplissement de la promesse de Joël, et ailleurs Luc inclut d'autres formes de langage charismatique (comme la prédication en puissance et l'encouragement), mais toutes ces manifestations forment un tout cohérent avec l'activité de l'Esprit de prophétie, et n'expriment pas un processus différent d'activités. Cela dit nous pouvons prétendre que *tout* ce que Luc dit ailleurs dans les Actes à propos de l'Esprit accordé aux disciples est compatible avec la manière dont il a compris Pierre (cf. ci-dessus) (143). Depuis Pentecôte l'Esprit de prophétie est donné à ceux qui font partie de l'Israël de l'accomplissement, et qui ont déjà été purifiés par leur foi au kérygme plein de puissance de l'Esprit, dont Jésus (pendant son ministère) ou les disciples (ultérieurement) étaient les porteurs (144).

Jésus a donc reçu l'Esprit dans les lieux célestes, ce qui signifie qu'il est le Seigneur de ce don accordé à l'Eglise. L'Esprit de prophétie promis par Joël est maintenant devenu l'Esprit de Jésus (Ac 16,7) (145), et c'est lui-même qui distribue ses charismes variés à l'homme (2,33). Au travers d'eux, il dirige et donne puissance à la mission de l'Eglise envers les étrangers (ex. Ac 2,4, 33; 4,8, 31; 8,29; 10,11-21; 11,12; 13,2,4,9; 16,6,7 etc.), et accorde la sagesse et la révélation charismatique là où les besoins s'en font sentir, soit pour défendre et propager l'Evangile (Ac 6,3,5,10; cf. Lc 21,25), soit pour diriger, sanctifier et édifier l'Eglise (5,1-11; 9,10-17,31; 11,28; 13,52; 15,28 etc.). Ce don n'est pas un *donum superadditum* (don surajouté) (146): c'est le trait d'union entre Jésus au ciel et ses disciples sur terre; c'est le moyen par lequel Jésus continue d'annoncer son «pardon» ('aphesis) messianique; c'est la vie-même de l'Eglise. Nous avons ici l'accomplissement de ce que le Quatrième Evangile promet au sujet du Paraclet (147).

---

sondern um die Gabe der Prophetie»; bien que le don de prophétie donne aussi l'impulsion décisive à la vie éthique de la communauté!

Les exégètes ne sont pas demeurés en reste pour montrer que le don reçu à Pentecôte ne concernait pas que l'accomplissement de la prophétie de Joël, mais qu'en plus il s'agissait de l'accomplissement christocentrique de la promesse d'Ezéchiel, au sujet de l'Esprit vu comme présence et puissance de Dieu, à l'œuvre dans la nouvelle création de la vie intérieure humaine (Ez 36,26 s); la place faisant défaut pour apprécier correctement cette affirmation, v. Turner *Luke* pp. 148-154, 157-159, et l'article à sortir «The Spirit at Pentecost in Lucan Perspective».

(143) Turner *Luke* ch. 4 et 5.

(144) Turner *Luke* ch. 5; cette interprétation semble fournir l'explication la plus facile de la position des disciples dans Ac 2, dans l'épisode de Samarie (ibid. pp. 161-171), dans la rédaction du récit de Corneille en 15,18 s (ibid. pp. 171-173), et dans celle qui se passe à Ephèse (Ac 19,2).

(145) V. surtout G. Stählin (n. 111); cf. Turner *Luke* § 4,4.

(146) Contra Gunkel (n. 6); Turner *Luke* pp. 177-179.

(147) Cf. *Vox Ev* 10 (1977), surtout pp. 26-28.

Si le discours de Pierre à Pentecôte représente réellement la première prédication judéo-chrétienne à ce sujet (148), alors nous n'avons pas à chercher plus loin les racines de la christologie divine ; car au travers de leur affirmation que l'Esprit prophétique et charismatique est désormais l'Esprit de Jésus (dont il est le Seigneur), les chrétiens identifient virtuellement Jésus à Dieu (149), vu que dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme l'Esprit était l'expression personnelle de Dieu, le prolongement de *sa* personnalité et de *son* activité (150). On ne trouve rien dans le Judaïsme pré-chrétien qui se rapproche de cette revendication en faveur de Jésus (151) ; on n'a jamais laissé entendre qu'un homme puisse devenir seigneur de la « ruah YHWH » (Esprit du SEIGNEUR), ni que sa présence et son activité puisse être médiatisée sur la terre par l'Esprit de Dieu. Et pourtant c'est bien ce que Luc exprime ; il croit que les chrétiens savent que Jésus est présent, qu'il agit parmi eux et qu'il les dirige par l'Esprit ; c'est pourquoi la réception de l'Esprit par Jésus dans les lieux célestes établit une coupure totale entre l'expérience de l'Esprit qu'a eu Jésus et celle qu'ont ses disciples.

## CONCLUSIONS

Luc ne semble pas être intéressé de présenter la relation de Jésus à l'Esprit comme un archétype ; il accentue plutôt les aspects uniques du travail de l'Esprit en Jésus. Lc 1-2 décrivent la figure d'un homme dont l'existence même porte le sceau de l'Esprit eschatologique. Après son baptême, l'Esprit entame un nouveau processus d'activités au travers de lui, dotant de puissance sa proclamation de la liberté messianique (le présentant de ce fait comme le Prophète eschatologique pour Israël), et lui permettant ainsi d'amener d'autres personnes à expérimenter la vie du royaume et du nouvel éon. Pendant cette période l'Esprit était profondément à l'œuvre dans les vies des disciples grâce à la prédication de Jésus.

Avec l'ascension de Jésus hors du monde, une nouvelle sphère d'activités de l'Esprit doit prendre la relève, si l'œuvre commencée doit se poursuivre. Elle se déclenche à la réception par Jésus d'un deuxième

---

(148) Turner (n. 78), n. 181 ; cf. Turner *Luke* p. 118.

(149) Turner *Luke* pp. 126-129, et « The Spirit of Christ and Christology » in (ed. H.H. Rowden) *Christ the Lord: Studies in Christology presented to D. Guthrie* (Leicester, 1982), pp. 168-90.

(150) V. entre autres A.R. Johnson *The Vitality of the Individual in Ancient Israël* (Cardiff, UWP, 1964), pp. 26-39 ; idem, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff, UWP, 1961), pp. 15 ss ; Lampe *God as Spirit* (n. 4), ch. 2, 8.

(151) Contra Dunn, *Nov T* 14 (1972), pp. 90 s ; v. Turner (n. 149).

«don» de l'Esprit, qui lui donne l'autorité de disposer et de diriger l'Esprit de prophétie promis par Joël. Le Christ ressuscité établit par ce moyen sa seigneurie dans l'Eglise et continue de se confondre avec Israël (Ac 3,18,26) et avec le monde au travers de sa parole libératrice.

Même le parallèle apparent entre Jésus oint en tant que Prophète eschatologique et les disciples recevant l'Esprit de prophétie ne peut pas militer en faveur de l'opinion qui veut que le chrême de Jésus en tant que tel soit un archétype. Car d'une part (comme l'établit Lc 2,41-51) Luc ne pense pas que le Chrême reçu par Jésus soit pour lui un organe de révélation, mais plutôt la puissance qui permet à ses paroles et ses actions d'apporter le salut aux autres; ce qui revient à dire que l'autorité de Jésus comme Prophète eschatologique est directe et christocentrique, et non pas centrée sur l'Esprit (152). Et d'autre part le rôle de Prophète eschatologique pour lequel Jésus reçoit l'onction est unique.

---

(152) Dunn (n. 32) paraphrase la situation de Jésus en disant non pas «là où *je* suis, là est le royaume» mais «là où est l'*Esprit*, là est le royaume». Mais cette expression ne peut être plus éloignée de la vérité pour Luc qui identifie davantage que les autres évangélistes Jésus avec la présence du royaume. L'antithèse de Dunn sur un «Jésus historique» (prétendument différent) est à peine plus crédible que son image donnée par Luc; si le Jésus historique met tant d'accent sur l'Esprit au point de lui donner la primauté sur lui-même, et s'il considérait la présence de l'Esprit en lui comme un archétype de l'expérience chrétienne à venir, alors l'insigne rareté des logia sur l'Esprit devient incompréhensible.

Pourtant chez Luc, l'image demeure claire: il n'élimine pas la possibilité que l'Esprit puisse révéler certaines choses à Jésus (cf. 4,1b et 10,21?), mais une telle compréhension reste peu développée dans son Evangile. Jésus n'est pas simplement un témoin de la révélation de Dieu, mais le révélateur (cf. 10,22); ce n'est pas «voici ce que dit le Seigneur» (ou «l'Esprit»; cf. Ac 21,11), mais «*moi* je vous dis», qui dénote le ton du discours. Tout concept du don de l'Esprit révélant des données à Jésus est subordonné à la présentation de la réception de l'Esprit par Jésus (3,21; 4,18; Ac 10,38) comme la puissance pour libérer les autres en vue de la vie nouvelle.