

LE DISCOURS DE JÉSUS À NAZARETH ET LA QUESTION DU JUBILÉ (Lc 4,16-30)

par Micaël
RAZZANO,
pasteur à
Rosny-sous-Bois,
France

La question de savoir si le jubilé, tel que le définit l'A.T. (Lv 25 en particulier), est une préoccupation lucanienne, divise les exégètes. Au centre de la controverse se trouve le discours de Jésus à Nazareth et en particulier la citation du prophète Esaïe (Lc 4,18.19) qui concentre les principaux arguments en faveur de l'approche pro-jubilatoire. Nous commencerons donc par l'étude de la citation elle-même. Puis nous en évoquerons l'usage dans la littérature rabbinique au 1^{er} siècle de notre ère afin d'en vérifier la portée au moment où Jésus cite ce texte dans la synagogue.

Une fois l'enjeu de la citation exposé, nous procéderons à une exégèse de Lc 4,16-30. Ce qui frappe à la lecture de ce passage, c'est le violent contraste entre la situation initiale où Jésus entre dans la synagogue pour y faire la lecture suivant les coutumes juives de l'époque et la situation finale où Jésus est chassé hors de la ville pour être précipité du haut d'une montagne. Qu'est-ce qui a pu produire un tel revirement de situation ?

Pour répondre à cette question, nous suivrons une approche narrative qui tiendra compte des différentes réactions de l'auditoire aux paroles de Jésus¹. Cette démarche devrait nous permettre de suivre les étapes du récit et d'examiner de plus près la dynamique qui mène à l'éviction de Jésus par les habitants de la ville. Nous porterons aussi

¹ Le récit restitue en effet avec soin les différentes réactions de l'auditoire. L'attente anxieuse (v. 20) laisse la place à l'étonnement admiratif (v. 22) avant de se transformer en fureur meurtrière (vv. 28-29). James A. Sanders attire l'attention sur le risque de s'identifier trop vite à Jésus et d'ignorer ainsi l'assemblée (James A. Sanders, « Isaiah in Luke », *Interprétation*, 36, 1982, p. 152).

une attention particulière au rapport qu'entretient la citation du prophète Esaïe avec l'ensemble de la péricope. Comment Jésus en vient-il à citer le prophète Esaïe ? Comment cette citation est-elle retranscrite ? Comment s'insère-t-elle dans le récit et contribue-t-elle activement à son élaboration ? Enfin nous vérifierons comment la question du jubilé se pose dans ce passage et quelles conclusions en tirer.

« L'année favorable du Seigneur » : la citation d'Esaïe

Lc 4,18.19 n'est pas une citation exacte d'Es 61,1.2. Le texte présente une « conflation » d'Es 61,1.2 et Es 58,6. Si Luc suit la Septante, à certains endroits, il opte pour le texte massorétique. Enfin, la citation présente des problèmes de critique textuelle. Pour Charles A. Kimball, il s'agit d'une des formes de citation de l'A.T. les plus complexes du N.T.²

Si nous entrons dans le détail de la citation, nous nous apercevons que le texte de Luc présente différentes omissions par rapport à la Septante et au texte massorétique. La première (« pour guérir ceux qui ont le cœur brisé ») qui est attestée par les manuscrits les plus anciens, n'est toutefois pas reprise par la Koinè (Codex Alexandrinus). Les partisans de la version longue y voient une base pour le proverbe au v. 23 (« Médecin, guéris-toi, toi-même »)³. Mais ne faut-il pas y voir plutôt une assimilation à la Septante ? C'est la raison pour laquelle nous optons pour la forme courte même si nous reconnaissons que le débat sur cette question reste ouvert⁴. Cette omission n'est sans doute pas fortuite car elle place au centre de la citation « le recouvrement de la vue »⁵, expression qui, nous le verrons, aura des répercussions dans le récit.

² Charles J. Kimball, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 94, JSOT Press, Sheffield, 1994, p. 99.

³ Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, The Paternoster Press, Exeter, 1978, p. 182.

⁴ Reicke choisit la version longue notamment parce qu'elle donne à la citation un rythme poétique qui renforce sa structure (cf. Robert Sloan, *The Favorable Year of The Lord*, a Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke, A Dissertation for the degree of Doctor of Theology, Basel, Schola Press, Austin, 1977, n. 9 p. 91).

⁵ Avec Jean-Noël Aletti, cette structure concentrique nous semble nette :
« L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres
il m'a envoyé pour publier la libération aux captifs
et le recouvrement de la vue aux aveugles
pour renvoyer ceux qui ont été brisés en liberté,
pour publier une année de grâce du Seigneur »

La deuxième omission (la finale d'Es 61,2) permet d'arrêter la citation sur « une année favorable du Seigneur » et évite ainsi la mention du jugement telle qu'elle apparaît en Es 61,2b. Nous verrons que cette omission ne sera pas sans conséquence pour la suite des événements, notamment concernant la réaction de colère des habitants de Nazareth. Luc fera référence aux jours de vengeance bien plus tard dans son évangile (cf. 21,22).

Le mot *dektos* sur lequel s'arrête la citation sera repris au v. 24. Il traduit l'hébreu *ratson* qui vient du verbe *ratsa* lequel signifie soit « payer une dette » (il s'agit de l'homme qui offre le paiement) soit « se déclarer satisfait » (il s'agit de Dieu qui accepte le paiement)⁶. Son usage par la Septante est souvent cultuel, lié aux pratiques sacrificielles, mais pas exclusivement⁷. Sa signification est particulière en Es 61,2, étant donné le contexte messianique du passage⁸. Selon Bart-J. Koet, en Lc 4,19, *dektos* aurait un sens proche de « plaisant », « apporter du bénéfique / salut »⁹. L'année favorable du Seigneur serait donc une année de faveur et de bénédiction pour les hommes¹⁰. Pour Howard Marshall, il y a là une allusion directe à l'année du jubilé mais comprise d'un point de vue symbolique par des actes de salut¹¹.

Au début de ce même v. 19, il est intéressant de noter que Luc suit le texte massorétique en notant *keruxai* (pour *qara*) à la place de *kalesai* (LXX). Pourquoi quitter ici l'usage de la Septante ? Luc veut-il simplement maintenir le parallèle avec « pour publier la libération aux captifs » du verset précédent ? Cette expression se trouve appliquée en Lv 25,10 à la fête de l'année du jubilé. Dans le texte massorétique, l'expression hébraïque *qara derôr* établit le point de contact entre Es 61,1 et Lv 25,10. Son usage par le texte massorétique est spécifique

(cf. Jean-Noël Aletti, *L'art de rencontrer Jésus-Christ*, Seuil, Paris, 1989, p. 60, n. 20 et aussi Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *L'année jubilaire et la remise des dettes*, Repères Bibliques, Bayard, 1999, p. 97).

⁶ Cf. André Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Labor et Fides, Genève, 1961, p. 26. Voir aussi Robert Sloan, *op. cit.*, p. 35.

⁷ Il s'applique également aux actes et aux prières des justes (cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, vol. II, 1964, p. 59).

⁸ *Ibid.*

⁹ Bart-J. Koet, « Today this Scripture has been fulfilled in your ears », Jesus explanation of Scripture in Luke 4:16-30, *Five Studies in interpretation of Scriptures in Luke-Actes*, Leuven University Press, Leuven, 1989, p. 43. Citant Bajard, il note que dans la Septante, le sens de « plaisant » a peu à peu évolué vers celui « de bénéfique » (*ibid.*).

¹⁰ Cf. David Hill, « The rejection of Jesus at Nazareth », *The Composition of Luke's Gospel*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, p. 27.

¹¹ Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

au jubilé¹². En choisissant ce terme, Luc apporte un indice supplémentaire en faveur de l'hypothèse pro-jubilatoire. Jésus fait plus que simplement appeler l'année favorable du Seigneur, il la proclame publiquement.

Autre anomalie de taille cette fois, l'insertion d'Es 58,6¹³ dans le texte d'Es 61 a fait couler beaucoup d'encre. S'agit-il d'une faute de mémoire de Luc ? A-t-il voulu conserver une structure parallèle en chiasme à la citation ? Faut-il y voir l'influence d'une exégèse postérieure de l'Eglise primitive ?¹⁴ Luc avait-il accès à un document dans lequel ces passages étaient déjà ainsi mêlés ?¹⁵ Il semblerait plutôt que la technique utilisée pour combiner les textes correspond à l'une des règles herméneutiques en vigueur à l'époque : la *gezerah shavah*¹⁶. Cette règle permettait le rapprochement de deux textes sur la base d'une jonction verbale ou nominale (mots communs aux textes ainsi rapprochés)¹⁷. Elle était couramment utilisée par les théologiens juifs pour rapprocher des versets de contextes parfois différents¹⁸.

Le mot qui permet le rapprochement ici est *afesis*¹⁹. Or il s'agit d'un mot-clé dans le vocabulaire biblique du jubilé. Sur les 50 utilisations

¹² Cf. Lv 25,10 ; Es 61,1 ; Jr 34,8.15.17. Cf. Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts, The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*. Journal for study of the New Testament, Supplement Series 110, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 220, n. 2.

¹³ « Pour renvoyer ceux qui ont été brisé en liberté » : l'infinitif *aposteilai* à la place de *apostelle* (LXX) est sans doute une altération stylistique qui permet à l'inclusion d'entrer dans la série des infinitifs de la citation (cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 100).

¹⁴ Pour ces différentes hypothèses et d'autres, voir Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵ Cf. H.J. Bernard Combrink « The structure and significance of Luke 4:16-30 », *Neotestamentica*, 7, 1973, p. 35.

¹⁶ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 29 et Michael Prior, *Jesus The Liberator*, Nazareth Liberation Theology, Luke 4:16-30, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 153.

¹⁷ Cf. Jean Koenig, *L'herméneutique Analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe* ; Leiden A.J. Brill, 1982, p. 50. Cette technique provient des treize règles de R. Ishmael qui ont été reprises dans les sept règles de Hillel au 1^{er} siècle (cf. *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem ; vol. 8, 1971, p. 367).

¹⁸ Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 107. Voir aussi James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 151.

¹⁹ Cf. Joseph Fitzmeyer, *The Gospel according to Luke*, vol. I, Doubleday & Company Inc., New-York, 1981, p. 533. Les mots hébreux correspondants pour *afesis* étant différents, le rapprochement de ces deux textes à partir de ce mot ne pouvait se faire qu'à partir de la Septante. Charles A. Kimball précise : « Several studies on the languages of Palestine and Jesus suggest that he could speak Greek along with Aramaic and Hebrew » (*op. cit.*, p. 107).

de *afesis* dans la Septante, 22 se trouvent dans Lv 25 et 27 où il traduit l'hébreu *yobel* (« année du jubilé ») et *derôr* (« liberté, affranchissement » – Lv 25,10). Ailleurs, il sert à la traduction d'un autre mot pour décrire le repos sabbatique (*sbemitta*)²⁰. « La liaison s'est opérée d'autant mieux, remarque Charles Perrot, que l'accrochage verbal grec *dektos* se rencontre dans Is. 58,5 et 61,2 LXX »²¹. Ce rapprochement permet à Luc de souligner le mot *afesis*²². Ce qui fait dire à Bart-J. Koet : « Le fait que nous ayons *afesis* dans Es 58,6 et 61,1 LXX est une indication que les ordonnances du jubilé (Lv 5,8-55) et des années sabbatiques (Ex 23,10.11 ; Lv 25,1-7 et Dt 15,1-18) forment un arrière-plan important de ces textes et pour Luc 4,18-19 »²³.

Cette analyse se précise quand on sait qu'Es 57,15 à 58,14 et 61,1-11 étaient déjà associés dans les lectures faites le jour de Kippour qui marquait également le début de l'année jubilaire²⁴. Dès lors, on comprend mieux comment le fragment d'Es 58,6 a pu être intégré à la citation d'Es 61,1-2. Pour Michael Prior, « l'introduction du verset d'Es 58,6 dans le texte d'Es 61, intensifie les implications sociales du message de liberté de Jésus »²⁵. Il apporte un argument supplémentaire en faveur d'une lecture jubilaire de la citation d'Es 61,1.

Voyons à présent si le vocabulaire et l'usage de ce texte notamment à Qumrân confirment cette approche.

Le vocabulaire utilisé par le prophète Esaïe a des résonances jubilaires certaines. Ainsi, l'expression « pour proclamer la libération aux captifs » (Es 61,1), est une phrase qui selon Edward J. Young est

²⁰ Bultmann précise au sujet de *afesis* : « It is used for 'release' (...) in Lev 25:10 especially Is. 58:6 ; 61:1, where it denotes eschatological liberation » (cf. Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964, p. 510).

²¹ Charles Perrot, « Luc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagogue », *Exégèse Biblique et judaïsme*, édité par Jacques E. Menard, Strasbourg, 1973, p. 178 (*ibid.*). François Bovon remarque que les mots *sèmeron* et *dektèn* utilisés ailleurs par Luc sont également présents en Esaïe 58 (vv. 4 et 5) (François Bovon, *l'Évangile selon Saint Luc*, vol. I, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 206).

²² Cf. Robert O'Toole, « Jesus as the Christ in Luke 4:16-30 », *BIB*, vol. 76, 1995, p. 510.

²³ Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 31. Voir aussi Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 109.

²⁴ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 206 et Charles Perrot, *op. cit.*, p. 178. L'auteur précise que les passages de Lv 25,9ss et Es 61,1 étaient associés lors des lectures de ce jour. Par ailleurs Robert Sloan fait remarquer que l'arrière-plan thématique d'Es 58 est précisément l'année sabbatique (*op. cit.*, p. 39).

²⁵ Michael Prior, *Jesus The Liberator*, Nazareth Liberation Theology, Luke 4:16-30. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 141.

utilisée par Esaïe en référence à la loi de l'année du jubilé²⁶. La signification du mot *aicmalotois* (« captifs ») ne devrait pas, selon Robert Sloan, être limitée aux prisonniers de guerre ou aux exilés mais pourrait s'étendre aux personnes rendues esclaves en raison de leur insolvabilité²⁷. Ensuite, le terme *tetbrausmenoi* (Es 58,6) désigne les victimes d'une oppression et s'applique par extension aux opprimés économiques que la loi du jubilé vient protéger. Enfin le choix du prophète pour « l'année » (Es 61,2) au lieu du « jour » apparaît aux yeux de certains exégètes comme une autre allusion à l'année du jubilé²⁸. « Pour le judaïsme rabbinique, note John Howard Yoder, et donc pour les auditeurs de Jésus, il est fort probable qu'elle était comprise en référence à l'année du jubilé »²⁹. Quant à l'expression « pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, il m'a envoyé » (Es 61,1), sans utiliser un vocabulaire propre aux prescriptions jubilaires, elle était cependant étroitement associée au jubilé par la communauté de Qumrân³⁰. Un rapide aperçu du vocabulaire de la citation d'Esaïe par Jésus confirme la légitimité d'une lecture jubilaire de ce texte. Pour Joël B. Green, « il est maintenant largement reconnu que Esaïe 58 et 61 développent des thèmes jubilaires »³¹.

Pour terminer l'analyse de cette citation d'Esaïe, il est intéressant de vérifier son usage dans la littérature rabbinique du temps de Jésus. Un document de Qumrân, *11QMelchizedek*, de la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère³², apporte un éclairage fort utile sur l'utilisation et l'importance d'Es 61 à cette époque³³. En effet, ce document opère

²⁶ Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 3, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1972, p. 459.

²⁷ C'est précisément la situation visée par les lois jubilaires (cf. Lv 25,39ss). Robert Sloan cite à l'appui de sa démonstration les interprétations de Robert North et P. Miller et conclut : « This word is very appropriate in the context of a jubiliary understanding of the Isaianic reading, need not be doubted » (*op. cit.*, p. 38). Par ailleurs, cet usage du mot *aicmalotois* correspond à celui qui ressort du texte de Melchizedek de la Cave 11 de Qumrân relié à Lv 25,10-13 et Dt 15,2 (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, p. 532).

²⁸ Cf. Edward J. Young, *op. cit.*, p. 460.

²⁹ John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ Cf. Robert Sloan, *op. cit.*, p. 41. Joseph A. Fitzmeyer est d'avis que le texte attire l'attention sur les classes sociales défavorisées (*op. cit.*, 1981, p. 532). C'est aussi la pensée de Georges Casalis (« Un nouvel an : Luc 4,16-21 », *ETR*, 1981, p. 153).

³¹ Joël B. Green, *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 1997, p. 212. Voir aussi Mark L. Strauss : « Isaiah 61 has clear connections to Jewish year of jubilee » (*op. cit.*, p. 220).

³² Cf. David Hill, *op. cit.*, p. 38.

³³ Cf. André Caquot et Marc Philonenko, « La légende hébraïque de Melkisédék » *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiades, 1987, pp. 427-430.

un rapprochement entre les principaux textes jubilaires Lv 25 (qui encadre le texte), Dt 15 et Es 61,1-3³⁴. Ce regroupement s'est très probablement réalisé dans le contexte du Kippour³⁵. Plusieurs allusions à Es 61,1-3 émaillent le récit de Qumrân³⁶. Merrill P. Miller a démontré que les références aux passages bibliques étaient construites sur une interprétation eschatologique d'Es 61,1-3³⁷. Le récit reprend les principaux thèmes jubilaires puisqu'il fait allusion à Melchisédek qui « proclamera pour eux la libération en leur remettant [la dette] de toutes leurs fautes »³⁸. L'allusion à la pratique jubilaire de la remise des dettes est ici spiritualisée comme elle le sera en grande partie chez Luc.

Par ailleurs, James A. Sanders a montré que dans la plupart des traditions rabbiniques, Es 61,1-3 est perçu comme annonçant une référence eschatologique, un jubilé eschatologique³⁹. Et selon John Howard Yoder, le rabbin Stephen Schwarzschild aurait signalé que certains lectionnaires talmudiques reliaient Es 61 et Lv 25⁴⁰. Ainsi, il existait au 1^{er} siècle de notre ère une tradition exégétique qui associait dans une perspective eschatologique les textes fondateurs du jubilé (Lv 25 et Dt 15) et le récit d'Es 61⁴¹.

L'hypothèse a été émise, mais elle reste difficile à vérifier, que le discours de Jésus à Nazareth a eu lieu le dixième jour du mois de Tishri (septembre-octobre), c'est-à-dire le jour du Kippour, de l'année 26-

³⁴ Parmi les autres textes cités dans ce récit : Es 52,7 ; Ps 82,1-2 et 7,8-9.

³⁵ Cf. Charles Perrot, *op. cit.*, pp. 178-79.

³⁶ Cf. André Caquot et Marc Philonenko, *op. cit.*, vv. 4, 6, 9, 13, 14, 19, 20.

³⁷ Merrill P. Miller, « The function of Isa 61 : 1-2 in 11QMELCHIZEDEK », *JBL* 88, 1969, pp. 467-69.

³⁸ André Caquot et Marc Philonenko, *op. cit.*, p. 428.

³⁹ James A. Sanders, « From Isaiah 61 to Luke 4 », *Christianity, Judaism and other greco-roman cults*, studies for Morton Smith at sixty, vol. I N.T., édité par Jacob Neusner, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 88. Joseph A. Fitzmeyer a montré que la manière dont Luc cite l'A.T. est proche de celle des juifs de la Palestine. Ainsi l'évangéliste le plus influencé par l'ambiance hellénistique dépend pourtant étroitement des traditions exégétiques juives de Palestine (Joseph A. Fitzmeyer, « The use of the OT in Luke-Acts », *SBL, Seminar Papers*, 1992, p. 529).

⁴⁰ John Howard Yoder, *Jésus et le Politique*, P.B.U., Lausanne, 1984, p. 33. L'auteur précise cependant qu'il s'agit d'une correspondance personnelle et que les lectionnaires talmudiques sont peut-être plus tardifs (*ibid.*).

⁴¹ Walter J. Houston de confirmer : « The Isaiah passage has been connected with that in Leviticus at least since Qumran, and Zimmerli has argued the case for the institution of the jubilee year as the background of the expressions here » (« 'Today, in Your Very Hearing' : Some Comments on the Christological Use of the Old Testament », *The Glory of Christ in the New Testament*, Studies in Christology in Memory of Georges Bradford Caird, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 47).

27. Or, c'était précisément l'année du jubilé⁴². Cette hypothèse renforcerait l'interprétation jubilatoire que pouvaient avoir les auditeurs de Jésus de la citation d'Ésaïe. Certes, cela pose la question de la mise en pratique du jubilé. Il est probable que cette législation n'était guère appliquée dans sa totalité et de manière régulière au 1^{er} siècle. Cependant, il est intéressant de relever ici le témoignage de Josèphe selon lequel « il n'y a pas un seul hébreu qui aujourd'hui encore, n'obéisse à la législation de l'année sabbatique... »⁴³. Par ailleurs, la pratique répandue du *prosboul*⁴⁴ montre que le jubilé avait encore des incidences économiques du temps de Jésus. À côté de cette dimension socio-économique, la perception eschatologique du jubilé ne faisait que croître au 1^{er} siècle de notre ère⁴⁵.

Comme le souligne James A. Sanders : « Le plus grand intérêt pour l'assemblée de Nazareth écoutant Jésus lire le passage d'Ésaïe était la libération du fardeau de l'oppression romaine »⁴⁶. L'attente du Messie qui viendrait libérer son peuple de l'oppression et accomplir ainsi le grand jubilé restait très attachée à la lecture d'Es 61⁴⁷. Ce qui fait dire à Daniel Marguerat que dans la prédication programmatique de Nazareth, « la reprise d'Es 61,1s. ('l'Esprit du Seigneur est sur moi') s'inscrit dans le cadre d'une théologie messianique du jubilé qui fait état de la délivrance des captifs, de la guérison des aveugles et de la libération des opprimés (v. 18) »⁴⁸. Voyons à présent comment Luc insère cette citation dans son récit.

⁴² Cf. André Trocmé, *op. cit.*, pp. 34, 35 ; Charles Perrot, *op. cit.*, pp. 182-183 ; Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 75.

⁴³ Flavius Josèphe, *Antiquités* III.15 (cité par John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 34, note 17).

⁴⁴ Le mot vient du grec *pros boulên* signifiant : « acte accompli devant un tribunal » (cf. John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 63). Cette procédure mise au point par Hillel autorisait à transférer à un tribunal le droit de recouvrer pour son compte une dette abolie par l'année sabbatique. Il s'agissait d'un contournement astucieux du jubilé lequel pouvait parfois poser problème. En effet, plus l'année du jubilé approchait, plus les riches hésitaient à prêter de l'argent aux pauvres de peur de perdre leur capital.

⁴⁵ Ce qui fait dire à D. Monshouer : « The year of Jubilee is not in fact any longer proclaimed every fiftieth year – if ever – but adopts an eschatological meaning in view of the End Time » (D. Monshouer, « The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth », *Biblica*, vol. 72, 1991, Rome, p. 94).

⁴⁶ James A. Sanders, « Isaiah in Luke », *Interpretation* 36, 1982, p. 152

⁴⁷ C'est ce qui ressort de *11QMelkisédek*. Par ailleurs John Howard Yoder de souligner que « l'idée que la restauration du peuple de Dieu se vit sous la forme d'un jubilé, tant dans ses réalisations historiques antérieures que dans sa dimension eschatologique, fait donc partie intégrante du discours prophétique » (*op. cit.*, p. 35).

⁴⁸ Daniel Marguerat, *La première histoire du Christianisme*, Lectio Divina, 180, Labor et Fides / Cerf, Paris-Genève, 1999, p. 163.

De l'invitation à l'éviction (Lc 4,16-30)

Après cette étude de la citation d'Ésaïe, il semble d'ores et déjà difficile d'écartier toute allusion aux prescriptions jubilaires. Nous vérifierons à présent si cette analyse se confirme par l'exégèse de l'ensemble de la péricope de Nazareth⁴⁹. Après les questions préliminaires touchant au découpage du texte et à sa structure, nous étudierons chaque étape du récit suivant les questions posées en introduction⁵⁰.

Les vv. 16 à 30 se déroulent dans un même lieu (la synagogue) et le même jour (le sabbat). A cette unité de lieu et d'espace vient s'ajouter l'unité d'action : Jésus est le personnage central, celui qui mène l'action d'un bout à l'autre du récit. Jean-Noël Aletti le souligne : « Tout semble dépendre de son initiative et c'est à lui que renvoient tous les verbes même le passif *epedothè* »⁵¹. Les autres personnages (officiant, auditoire) restent au second plan, dans l'anonymat. Enfin les vv. 16 et 30 délimitent clairement la péricope en mentionnant d'abord l'entrée du personnage principal (v. 16) puis son départ (v. 30). Lc 4,16-30 forme donc un épisode narratif nettement distinct⁵².

Mais cette entité ne peut pas pour autant être considérée indépendamment de son contexte auquel elle reste fortement attachée⁵³ comme le soulignent les transitions qui tout à la fois délimitent le récit et l'insèrent dans l'ensemble de l'évangile (cf. vv. 14.15 et 31.32). Les vv. 14 et 15 sont parfois associés à la péricope de Nazareth.

Mais il s'agit plutôt d'une transition jouant un rôle charnière dans la séquence narrative plus large du récit⁵⁴. Ces versets qui « regar-

⁴⁹ Nous ne discuterons pas dans notre exégèse les questions des sources, à savoir si Luc est dépendant de Marc 6,1-6 ou s'il a utilisé d'autres traditions (cf. Joseph A. Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 527). Les ressemblances avec le récit de Marc sont certaines notamment en ce qui concerne les principaux éléments du récit (visite de Jésus à la synagogue, réaction de l'auditoire, proverbe, absence de miracles...) mais il existe aussi beaucoup de divergences dont la citation d'Ésaïe (l'épisode de Luc est à peu près deux fois plus long que celui de Marc). Notre exégèse essentiellement narrative se limitera à une étude du récit qui de l'avis de H.J. Bernard Combrink présente une grande cohérence (« The structure and significance of Luke 4,16-30 », *Neotestamentica*, 7, 1973, 42).

⁵⁰ Nous n'aborderons pas la question de l'identité de Jésus (Messie, prophète...) qui dépasse le cadre de notre étude.

⁵¹ Jean-Noël Aletti, *L'art de rencontrer Jésus-Christ*, Seuil, Paris, 1989, p. 40.

⁵² Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 150.

⁵³ Joël B. Green relève dans la péricope des thèmes déjà abordés par Luc comme l'activité de l'Esprit-Saint (Joël B. Green, *op. cit.*, p. 207).

⁵⁴ Avec Michael Prior, il nous semble que ces versets introduisent à la fois la section à Nazareth (16-30) et à Capernaüm (31-44) (*op. cit.*, p. 151).

dent en arrière autant qu'en avant »⁵⁵ sont un procédé typiquement lucanien⁵⁶.

Comme le souligne Joël B. Green, à la suite de Bart-J. Koet, le récit est structuré par l'alternance des interventions de Jésus et des réactions de l'audience soigneusement rapportées par Luc⁵⁷. Ce qui permet de distinguer trois phases dans le récit :

1. D'abord nous avons les vv. 16 à 20 au cours desquels Jésus est invité à lire le prophète Esaïe. La citation d'Esaïe par Jésus entraîne l'attente anxieuse de l'assemblée. Cette première phase décrit la situation initiale et les conditions dans lesquelles se crée la tension narrative. Ce nouement de l'action est particulièrement net avec la réaction anxieuse de l'assemblée.
2. Suivent les vv. 21 et 22. Au cours de cette deuxième phase, Jésus donne son interprétation du texte d'Esaïe, ce qui suscite une réaction de surprise et d'admiration parmi les Nazaréens.
3. Enfin les vv. 23 à 29 rapportent la troisième intervention de Jésus, plus longue. Jésus met à jour les attentes de l'assemblée (v. 23), il cite un proverbe (v. 24) puis se réfère à deux prophètes de l'A.T. : Elie et Elisée (vv. 25-27). Cette dernière intervention entraîne une réaction particulièrement violente chez les Nazaréens qui s'apprêtent à tuer Jésus (v. 29). Au cours de cette troisième phase, la tension narrative parvient à son paroxysme puis laisse place au dénouement de l'action (départ de Jésus au v. 30)⁵⁸.

Cette structure a pour mérite de nous décentrer de la question de l'identité de Jésus⁵⁹ pour davantage prendre en considération la

⁵⁵ François Bovon, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁶ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 26. On retrouve ce procédé aux vv. 31 et 32. Cette nouvelle transition avec l'histoire suivante (4,33-43) reprend elle aussi des éléments anciens ('jour du sabbat', v. 31) et en introduit de nouveaux (cf. v. 32).

⁵⁷ Cf. Joël B. Green, *op. cit.*, p. 21. Voir aussi Michael Prior, *op. cit.*, p. 151. H.J. Bernard Combrink opte pour une autre structure autour de deux grands ensembles : vv. 16-22 et 23-29 (*op. cit.*, pp. 28-34). Il nous semble que cette structure ne tient pas suffisamment compte de la réaction de l'auditoire au v. 20 qui tout en étant silencieuse n'en reste pas moins minutieusement décrite par Luc.

⁵⁸ Selon Bart-J. Koet, ce verset a une double fonction : « It constitutes an inclusion with 4,16 and describes Jesus final reaction to his audience in Nazara » (*op. cit.*, p. 28).

⁵⁹ Tentation d'autant plus grande que, nous l'avons dit, Jésus est celui qui garde l'initiative tout au long du récit. Pourtant, Luc accorde beaucoup d'importance aux réactions de l'assemblée.

réaction de l'assemblée et la dynamique du récit. Comme le remarque Roland Meynet : « Le fait majeur que ce ne soit plus sur la seule question de l'identité de Jésus qu'est centré le texte, mais sur le binaire formé par cette question des gens et l'affirmation précédente de Jésus, réorganise l'ensemble du texte selon un système suffisamment différent pour que chacun des éléments se trouve modifié dans ses rapports avec tous les autres »⁶⁰. Nous suivrons donc ces trois phases en restant attentifs à la progression du récit et à la manière dont la citation d'Esaië s'y intègre.

Citation d'Esaië et attente anxieuse des Nazaréens (vv. 16-20)

La situation initiale présente Jésus dans la continuité d'une tradition qu'il a intégrée dès son enfance⁶¹. Le participe parfait passif *tethrammenos* (« avait été élevé ») précédé de la précision « selon sa coutume »⁶² viennent renforcer cette notion d'un passé très présent dans cette première scène. Avant d'apporter quelque chose de nouveau, susceptible de surprendre, voire de choquer, Jésus est présenté comme héritier d'une tradition qu'il connaît, respecte⁶³, reprend à son compte. Cet accent mis sur la tradition traverse tout le récit. Comme le remarque Roland Meynet, « [les] premiers mots [de Jésus] sont ceux d'un prophète d'autrefois... [et] son intervention se termine sur le rappel des merveilles accomplies par deux autres prophètes encore plus anciens, Elie et Elisée. »⁶⁴

Mais Jésus n'est pas pour autant un agent passif subissant une tradition ancestrale. Dès le v. 16, Luc le présente comme l'acteur principal du récit, celui qui prend l'initiative. Les vv. 16c à 20c sont construits suivant une structure en chiasme⁶⁵:

A – Jésus se lève pour lire (v. 16c)

B – On lui remet le livre du prophète Esaië (v. 17a)

C – Il l'ouvre (v. 17b)

Il cite le prophète Esaië (vv. 18.19)

⁶⁰ Roland Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique*, Qui donc est le plus grand, Initiations, Cerf, Paris, 1982, p. 44.

⁶¹ Luc est le seul des synoptiques à souligner cet aspect (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 530).

⁶² Les deux expressions sont en rapport étroit comme le montre Frédéric Godet (Frédéric Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, L.A. Monnier, Neuchâtel, 1969, p. 316). *Kata to eiothos* fait allusion à la jeunesse de Jésus. Dès l'âge de cinq ans, l'enfant avait accès à la synagogue.

⁶³ L'acte de se lever pour la lecture était un signe de respect pour la Parole de Dieu (cf. Leon Morris, *L'évangile selon Luc*, Sator, Paris, 1985, p. 93).

⁶⁴ Roland Meynet, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁵ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 4 ; Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 28. ; H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 31.

C' – Il roule le livre (v. 20a)

B' – Il le rend (v. 20b)

A' – Il s'assoit (v. 20c)⁶⁶

Cette structure place en son centre la citation d'Esaië qui fait office de pivot⁶⁷. Ce qui est surprenant c'est qu'aucun verbe n'introduit explicitement l'acte de lecture. A aucun moment il n'est dit que Jésus lit alors que les autres actions moins significatives ont toutes des verbes qui les définissent avec précision. « Comment le narrateur, s'interroge Jean-Noël Aletti, a-t-il pu mentionner des faits comme recevoir et redonner, dérouler et enrôler le rouleau, et passer l'acte si important (puisque le reste de l'épisode en dépend) de lire... »⁶⁸. Certes il y a bien la précision « il se leva pour lire » (v. 16) mais le narrateur n'indique ici que l'intention de lire et non l'acte lui-même⁶⁹.

Là où on aurait pu s'attendre à rencontrer le verbe lire, on trouve l'énigmatique *euren* (« il trouva », v. 17b). Qu'est-ce que ce verbe signifie au juste ? Luc a-t-il voulu dire que Jésus a lui-même choisi le passage ? Cette question en pose une autre : existait-il un calendrier de lecture auquel Jésus aurait dû se soumettre ? Dans ce cas l'officiant lui aurait remis le rouleau ouvert sur le passage à lire. Les avis sur la question sont partagés⁷⁰, mais son importance pour notre sujet nous oblige à quitter un instant l'analyse narrative afin de mieux cerner, s'il est possible, les conditions dans lesquelles la citation d'Esaië a été prononcée.

Ce passage est la plus ancienne description que l'on ait d'un service à la synagogue⁷¹. Les autres documents sur ce sujet sont postérieurs à 70 et en l'état actuel des recherches, nous ne savons pas avec exactitude comment se déroulait un service à la synagogue du temps de Jésus⁷². Michael Prior est d'avis qu'avant 70, la piété manifestée dans les familles était plus importante que les rassemblements à la synagogue, même si ceux-ci étaient réguliers⁷³. Qui plus est, la Palestine

⁶⁶ Michael Prior élargit cette structure à l'ensemble des vv. 16 à 20 mais le parallèle qu'il établit entre 16a et 20b ne repose que sur la mention de la synagogue et nous paraît moins convaincant (*op. cit.*, p. 153).

⁶⁷ H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁸ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁹ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 205.

⁷⁰ « Wether Is. 61 was prescribed for Jesus or wether he chose it himself is difficult to determine » (Robert Sloan, *op. cit.*, p. 91).

⁷¹ Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 101.

⁷² Cf. Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 95. Les documents postérieurs montrent que la lecture de la Torah précédait celle des prophètes. Si cette coutume était déjà observée du temps de Jésus, elle serait à supposer. Luc ne ferait mention que de la partie qui l'intéresse (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 531).

⁷³ Michael Prior, *op. cit.*, p. 102.

semble avoir bénéficié d'une plus grande liberté dans la liturgie, notamment concernant le choix des lectures⁷⁴. Pour Leon Morris, il n'est pas possible d'assurer l'existence à cette époque d'un lectionnaire fixé⁷⁵. Il suggère que si Jésus ne choisit pas le livre « qu'on lui donne », il a très bien pu en déterminer lui-même le passage⁷⁶. C'est également notre avis, d'autant qu'on ne trouve ce texte d'Esaië que dans les lectionnaires plus tardifs, mais pas dans ceux de l'époque de Jésus⁷⁷.

Si Jésus a lui-même trouvé ce passage, il a pu aussi le citer par cœur comme c'était semble-t-il la coutume pour les textes qui étaient suivis d'un sermon⁷⁸. Le passage d'Esaië était bien connu et cette manière de faire soulignait l'autorité de celui qui présidait au service synagogal. Cette interprétation implique que *anagnomai* (« pour lire », v. 16) englobe à la fois la citation et la prédication, liant étroitement l'un à l'autre. Ainsi la citation ferait déjà partie intégrante du sermon ce qui explique pourquoi Jésus selon la pratique juive déjà mentionnée du *gezerah shavah*, a pu réunir Es 61,1-2 et 58,6⁷⁹. Dans ce cas, Bart-J. Koet suggère que le vrai sens de « il trouva » (v. 17) serait à rapprocher d'un usage technique pour trouver le sens dans les textes ⁸⁰.

Un autre indice semble confirmer ce point de vue. Si nous retournons à la structure en chiasme des vv. 16c à 20c, nous nous apercevons que l'expression « pour lire » n'a pas son pendant. « Il s'assoit » au v. 20 (A') n'est suivi d'aucun verbe à la différence de « il se leva », v. 16, A). A la place, c'est la réaction des Nazaréens qui est décrite. Ce n'est qu'au verset suivant que l'intention de dire est clairement

⁷⁴ Cf. Charles Perrot, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁵ Leon Morris, *op. cit.*, p. 93. Charles A. Kimball précise ceci : « Although there was a fixed lectionary for the law in Jesus' day, scholars debate whether there was one of the prophets at this time. Most authorities argue that the evidence suggests that there was a freedom of choice for the prophetic reading during the NT period, but a few assert that there was a fixed system. » (*op. cit.*, p. 102).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. John Howard Yoder, *op. cit.*, p. 32, n. 12.

⁷⁸ C'est la suggestion de D. Monshouer (*op. cit.*, p. 93). Voir aussi Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, C.W.K. Gleerup-Lund-Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1961, p. 172.

⁷⁹ C'est l'avis de Charles A. Kimball : « That is, the Esa 58:6 insertion between 61:1-2 was due to Jewish practice of stringing texts together on the basis of catchwords in forming a sermon » (*op. cit.*, p. 108).

⁸⁰ Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 30, n. 18. Birger Gerhardsson dans un ouvrage consacré aux pratiques rabbiniques, souligne qu'on attendait des rabbins essentiellement qu'ils fassent ressortir des textes leur contenu et les applique selon une exégèse adéquate et spirituelle (Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, C.W.K. Gleerup-Lund-Ejnar Munksgaard, Copenhagen, 1961, p. 172).

affichée⁸¹. Ce procédé qui ouvre la structure en chiasme sur son dernier élément génère une attente et permet d'associer étroitement la citation du texte d'Ésaïe à la prédication de Jésus. Les deux événements n'en forment plus qu'un, rassemblé dans l'acte même de « lire ». Ainsi la citation d'Ésaïe pour essentielle qu'elle soit n'en reste pas moins dépendante de l'interprétation que Jésus va en donner. L'absence de parallèle en A' participe à la tension narrative en créant une attente chez le lecteur comme chez les Nazaréens.

Nul doute qu'en choisissant ce texte d'une portée eschatologique certaine à l'époque comme nous l'avons souligné, Jésus suscite l'intérêt de l'assemblée. Le choix du texte et sa construction transforment la situation initiale somme toute assez banale (Jésus entrant dans la synagogue pour lire) en événement singulier : qu'est-ce que Jésus va pouvoir dire à partir de ces paroles d'Ésaïe ainsi rassemblées ?

Au v. 20, Luc décrit avec soin la réaction des Nazaréens. C'est par le regard que se traduit l'attente fébrile de l'auditoire : « les yeux de tous » mais surtout *atenizontes* (« fixer du regard, regarder attentivement »)⁸². Ce choix n'est pas fortuit. D'abord, on l'a relevé, la citation d'Ésaïe place en son centre la mention du retour à la vue des aveugles. Mais ce thème sera aussi exploité tout au long de l'évangile⁸³ jusqu'au chap. 24 où les compagnons sur la route d'Emmaüs, d'abord empêchés, de reconnaître Jésus (24,16), vont finalement avoir leurs yeux ouverts (24,31)⁸⁴. Cette terminaison tranche avec celle du livre des Actes où la citation d'un autre passage d'Ésaïe (Es 6,9.10) traduit l'incapacité de comprendre ce qui se donne à entendre et de voir ce qui se présente au regard (cf. Ac 28,26).

Qu'en sera-t-il pour les habitants de Nazareth réunis dans la synagogue ? La suite du récit nous apprend que ni leurs yeux, ni leurs oreilles mentionnées au verset suivant⁸⁵, ne vont connaître la même

⁸¹ Jean-Noël Aletti remarque « qu'après ce verset, l'insistance sur le dire n'est pas seulement marquée par la répétition du même vocable, mais également par des formules énonciatives : 'à coup sûr je vous dirais', 'assurément je vous le dis'. » (*op. cit.*, p. 44).

⁸² Cette expression très lucanienne se retrouve en Ac 3,12 et 6,15 où la même situation d'attente est décrite. Selon Joseph Fitzmeyer, elle exprime une « admiration inébranlable d'estime et de confiance » (*op. cit.*, 1981, p. 533).

⁸³ Cf. Thomas Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 109ss et Michael Prior, *op. cit.*, pp. 154ss.

⁸⁴ Roland Meynet s'interroge à ce sujet : « 'Le retour des aveugles à la vue' proclamé dans la Synagogue n'est-il pas réalisé pour Cléophas et son compagnon, sur la route d'Emmaüs ? » (*op. cit.*, p. 48).

⁸⁵ L'écoute et le regard occupent une place importante dans la péripécie de Nazareth (cf. v. 23 où le dicton voudrait 'faire voir' la parole de Jésus et la récurrence de *akouo* : vv. 23, 28). Joseph Fitzmeyer voit ici un lien entre les yeux, les oreilles et le témoignage au v. 22 (*op. cit.*, 1981, p. 534).

transformation que les compagnons d'Emmaüs. Les Nazaréens vont bien plutôt se retrouver dans la citation d'Es 6,9.10, incapables de comprendre ce que Jésus leur dit ou de voir ce qu'il leur montre. Pour l'heure, c'est l'expectative dans la synagogue. Le présent (*atenizontes*)⁸⁶ traduit d'autant mieux cette impatience de connaître tout de suite l'explication que Jésus va donner aux célèbres paroles d'Esaië.

Interprétation de Jésus et surprise des Nazaréens (vv. 21.22)

A partir du v. 20, tout ce qui concerne la parole est mis en avant. Jean-Noël Aletti remarque que le vocabulaire de la parole jusque-là inexistant se met à proliférer : « il commença à leur dire » (v. 21), « au sujet des paroles » (v. 22), « qui sortaient de sa bouche » (v. 22), « certainement, vous me direz » (v. 23), « en vérité, je vous le dis » (v. 24), « c'est la vérité, je vous le dis » (v. 25)⁸⁷. Cette accumulation est d'autant plus significative que Luc utilise rarement par ailleurs de telles formules⁸⁸. Si Jésus se moule dans la tradition en reprenant les paroles des prophètes (Esaië, Elie et Elisée), sa propre parole n'en reste pas moins pertinente et essentielle. C'est elle qui permet une juste compréhension de la tradition. *Erxato* (« il commença ») au v. 21, souligne la solennité des propos de Jésus qui tout en étant étroitement liés aux paroles d'Esaië n'en restent pas moins distincts⁸⁹ et introduit déjà l'idée d'accomplissement qui suit. En insistant autant sur l'acte de parole, Luc présente Jésus à son tour comme un prophète qui non seulement actualise la parole prophétique mais qui surtout, nous allons le voir à présent, l'accomplit.

Le commentaire de Jésus au v. 21 est « explosif »⁹⁰. C'est le « aujourd'hui » placé en début de phrase qui déclenche la charge⁹¹. Ce que les Nazaréens projetaient dans le futur, Jésus l'accomplit dans le présent. Mais c'est bien dans l'expression « pleinement accomplie » qu'il faut rechercher l'onde de choc des paroles de Jésus. Ce verbe ne désigne pas une simple actualisation par Jésus comme l'aurait fait un prophète de l'ancienne alliance (ce qui aurait déjà été beaucoup). *Peplerotai* traduit une véritable plénitude, un plein accomplissement

⁸⁶ Peu courant dans le discours indirect du récit. *Akouontes* lui fait écho au v. 28.

⁸⁷ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ Jean-Noël Aletti précise que « c'est l'unique passage du III^e évangile où trois versets se suivent avec chacune une insistance énonciative » (*ibid.*).

⁸⁹ Nous sommes d'avis avec Charles A. Kimball que ce verbe introduit l'ensemble des paroles de Jésus dans la péricope (*op. cit.*, p. 113).

⁹⁰ L'expression est de Bovon (*op. cit.*, p. 207).

⁹¹ Pour Robert Sloan, ce terme fait écho à « l'année » du v. 19 (*op. cit.*, p. 47).

au sens le plus fort. Dans le contexte de Luc, sa signification se rapproche de *teleioo*⁹².

Son utilisation par Jésus au v. 21 précipite la réalisation de la parole d'Ésaïe dans le présent immédiat, dans « l'aujourd'hui ». Cet effet d'immédiateté est renforcé d'une part par l'usage du parfait qui exprime le résultat actuel et durable d'une action et d'autre part par la précision « que vous venez d'entendre » (littéralement : « dans vos oreilles »)⁹³. Pour Frédéric Godet qui compare la voix de Jésus dans ce verset à « la trompette du sacrificateur divin proclamant le jubilé »⁹⁴, cette expression « signifie que les actes de grâce messianiques promis par le prophète se réalisent par le fait même de ce qui leur est donné d'entendre en ce moment »⁹⁵. Par ces mots, Jésus fait des Nazaréens rassemblés dans la synagogue les premiers bénéficiaires de la Bonne Nouvelle⁹⁶. Cette application immédiate appelle à son tour un changement, un choix tout aussi immédiat chez ceux qui écoutent⁹⁷.

Nous avons vu comment dans certaines communautés, notamment à Qumrân, ces paroles d'Ésaïe revêtaient une forte dimension eschatologique. Par son interprétation radicale, Jésus innove⁹⁸ et donne aux paroles d'Ésaïe une tout autre dimension. Ce qui concernait l'avenir s'applique désormais au présent. Cette remise en question de l'interprétation traditionnelle complexifie la situation initiale. Quel en sera l'effet sur les auditeurs ?

⁹² Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 36. Ce thème de l'accomplissement traverse tout le troisième évangile. On le retrouve dans la scène finale de l'évangile (24,43).

⁹³ Walter Houston le remarque : « It was fulfilled as it was read » (*op. cit.*, p. 47).

⁹⁴ Frédéric Godet, *op. cit.*, p. 320.

⁹⁵ *Ibid.* C'est aussi l'avis de Georges Casalis pour qui cette expression signifie : « Cette parole du passé, qui vient d'être lue, s'accomplit et s'actualise dans l'instant où elle est redite par Jésus dans les oreilles de ses auditeurs... » (*op. cit.*, p. 155).

⁹⁶ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, pp. 47-48. L'auteur précise que le propos de Jésus « signifie que les relations décrites par le prophète se réalisent au moment où il s'adresse à eux. » (*ibid.*).

⁹⁷ C'est l'interprétation de Bart-J. Koet qui compare sur ce point la péricope de Nazareth et la lapidation d'Étienne (Ac 7) (*op. cit.*, p. 38) voir aussi Joël B. Green : « This phrase invites, even demands response » (*op. cit.*, p. 214).

⁹⁸ Selon James A. Sanders on ne trouve pas une telle phrase dans la littérature de Qumrân si ce n'est sous forme de prière : « Aujourd'hui, révèle-Toi à nous » (prière à réciter à la fin de la septième grande bataille contre les forces de Belial, une fois la dernière victoire remportée) (*op. cit.*, p. 96). Charles A. Kimball compare l'intervention de Jésus au v. 21 à une formule peshet. Courantes à Qumrân, elles étaient utilisées dans une perspective strictement eschatologique. C'est pourquoi la parole de Jésus en Lc 4,21 ne trouve aucun parallèle dans la littérature juive (*op. cit.*, pp. 112-113).

Le v. 22 nous livre avec beaucoup de détails la réaction des Nazaréens. Luc ne nous présente plus l'assemblée dans l'expectative comme au v. 20. La simple phrase de Jésus éveille toutes sortes de commentaires mais ne divise pas l'assemblée pour autant. Personne en tout cas ne reste indifférent aux paroles de Jésus (« tous »). Il ressort de cette présentation un mélange d'émerveillement et de surprise. Pour mieux saisir l'impact des paroles de Jésus sur l'auditoire, il est nécessaire d'analyser de plus près les différentes expressions que Luc utilise ici.

Quand on se réfère aux autres usages lucaniens de *martureo* (« rendre témoignage ») notamment dans le livre des Actes, on s'aperçoit qu'il traduit l'idée positive de bonne réputation⁹⁹, d'opinion favorable, voire d'applaudissement (Ac 22,5)¹⁰⁰. Il semble difficile de donner à ce verbe une connotation négative comme le fait ici Jeremias¹⁰¹. D'autant que Luc poursuit par un autre verbe *thaumazo* (« être admiratif ») qui, accompagné de l'expression « au sujet des paroles de grâces »¹⁰², peut difficilement être pris dans son acception négative. Avec François Bovon nous y voyons l'expression d'un étonnement positif, admiratif¹⁰³.

La question est plus délicate quand il s'agit d'interpréter « celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph ? » (v. 22). La phrase est d'autant plus importante qu'il s'agit de la seule réaction de l'assemblée restituée en mode direct dans tout le récit. Là aussi, les interprétations se répartissent en deux catégories. Certains entendent la question négativement comme si en la posant, les Nazaréens rejetaient l'enseignement de Jésus en raison de son origine modeste : « Celui-ci n'est rien de plus que le fils de Joseph, le fils d'un charpentier »¹⁰⁴. Dans ce cas, il s'agirait d'une

⁹⁹ Ac 6,3 ; 10,22 ; 16,2 ; 22,5.12 ; 26,5.

¹⁰⁰ Cf. François Bovon, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰¹ Cf. Robert C. Tannehill, « The Mission of Jesus according to Luke IV:16-30 », *Jesus in Nazareth*, Walter de Gruyter, Berlin / New-York, 1972, p. 53. Selon Jeremias, la réaction négative des Nazaréens s'expliquerait par la coupure abrupte par Jésus de la citation d'Es 61,2 en son milieu (laissant de côté l'allusion au jour de vengeance du Seigneur). François Bovon qui ne partage pas cette analyse, précise que cette interprétation ne s'est pas imposée (*ibid.*, n. 28). Ce qui fait dire à C.J. Schreck que l'interprétation de Jeremias est plus ingénieuse que correcte (*op. cit.*, p. 434).

¹⁰² Bart-J. Koet fait remarquer que la question de savoir si l'expression « au sujet des paroles de grâces » est de Jésus ou de Luc comme le suggère J. Nolland (« Words of Grace – Luke 4:22 », *Bib* 84, 1984, pp. 44-60) n'a pas grande importance sur l'interprétation positive de la réaction (*op. cit.*, p. 40).

¹⁰³ François Bovon, *op. cit.*, p. 207. Cet avis est partagé par la plupart des exégètes que nous avons consultés.

¹⁰⁴ C'est l'avis de Jeremias pour qui l'assemblée par cette question récuse le

cynique indignation. D'autres exégètes en revanche comprennent la question des Nazaréens d'un point de vue positif¹⁰⁵. A l'inverse de la précédente interprétation, l'origine modeste de Jésus viendrait ici renforcer leur admiration pour lui. Ils y verraient un signe authentique de l'appel de Dieu¹⁰⁶. Craig A. Evans soutient cette dernière interprétation. Pour lui, la question que se pose l'assemblée « suggère une plaisante surprise d'entendre un commentaire si remarquable de la part de quelqu'un qui était si connu à Nazareth »¹⁰⁷.

Il est difficile de trancher, mais on imagine mal une assemblée exprimer tout à la fois des sentiments positifs et négatifs sans qu'elle ne se divise (cf. Ac 23,6-10). Or le *pantes* (« tous ») en début de phrase témoigne d'une certaine homogénéité dans la réaction. Il se pourrait que Luc nous livre une progression dans la réaction de l'auditoire. Son attitude quant au contenu du message de Jésus serait tout à fait positive. James A. Sanders note à ce propos que « Jésus a dit ce que les braves gens de Nazareth voulaient tellement entendre »¹⁰⁸. Mais quand vient à se poser la question (et elle se pose inévitablement) de l'identité de celui qui apporte le message, un certain scepticisme envahit les esprits¹⁰⁹.

Sans aller jusqu'au rejet de Jésus, il nous semble que la question que se posent les Nazaréens insinue un doute qui appelle une preuve, un miracle pour confirmer les dires de celui qui est connu comme l'enfant du pays¹¹⁰. Nous partageons l'analyse de James A. Sanders pour qui

fait que Jésus, sans formation rabbinique spécifique, puisse prétendre annoncer la venue de l'ère messianique (cf. C.J. Schrek, *op. cit.*, pp. 429-430).

¹⁰⁵ C'est le cas notamment de Joseph A. Fitzmeyer qui entend la question que se posent les Nazaréens comme l'expression de leur admiration (*The Gospel according to Luke*, vol. I, Doubleday & Company, Inc., New-York, 1981, p. 535. Voir aussi S.J. Noorda « 'Cure Yourself, Doctor !' [Luke 4,23], Classical Parallels to an alleged saying of Jesus », *Logia*, Les paroles de Jésus, Memorial Joseph Coppens, Leuven, 1982, p. 465).

¹⁰⁶ Il ne faut pas oublier que plusieurs prophètes de l'A.T. ont une origine modeste (Am 7,14.15).

¹⁰⁷ Craig A. Evans, Luke, *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1984, p. 71.

¹⁰⁸ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 96.

¹⁰⁹ Cette interprétation déjà soutenue par C.B. Caird (*The Gospel of Luke*, 1963, p. 86) est reprise par Robert Sloan : « The dual response of the Nazareth crowd represents their initial positive acceptance of the new Age, but their rejection of its agent. » (*op. cit.*, p. 87).

¹¹⁰ Finkel relie cette question à une tradition qui voudrait que Joseph ait eu à quitter à Nazareth une terre de ses ancêtres dont il était propriétaire pour payer l'impôt romain. La question des Nazaréens et le dicton qui suit (« médecin guéris-toi, toi-même ») seraient à replacer dans le contexte

« les gens étaient à la fois réjouis et intrigués par l'acclamation de Jésus que ce passage essentiel si familier de l'Écriture était accompli ce même jour »¹¹¹. Cette lecture est en accord avec le v. 23, indispensable à la compréhension du v. 22 car en réagissant directement à l'attitude de l'assemblée, Jésus nous renseigne sur cette même attitude¹¹². Le caractère ambigu de la question que se posent les Nazaréens est à conserver. Il traduit un étonnement admiratif, une agréable surprise¹¹³.

Si l'auditoire n'est plus dans l'attente passive comme après la citation d'Ésaïe, il est cependant dans l'attente d'une démonstration, d'une confirmation... d'un miracle. Les Nazaréens rassemblés dans la synagogue sont admiratifs car les paroles de Jésus leur font du bien... mais ils attendent de voir. La vraie rupture avec Jésus n'interviendra qu'au v. 28. Entre temps, la tension narrative ne cesse de croître. C'est dans ces conditions que Jésus prend la parole pour la troisième fois.

Discours de Jésus et colère des Nazaréens (vv. 23-30)

L'enjeu de ce passage pour notre analyse est de déterminer pourquoi ce qui est de l'étonnement admiratif au v. 22 se transforme en fureur meurtrière. Où se trouve l'action transformatrice qui va faire ainsi basculer le récit ?¹¹⁴ Pour tenter de répondre à cette question nous analyserons les propos de Jésus pour voir en quoi ils ont pu susciter pareil revirement.

L'intervention de Jésus, nettement plus longue que les précédentes, se construit en trois étapes. Au v. 23 d'abord, Jésus fait parler l'assistance en utilisant un langage proverbial. Puis au verset suivant, il donne sa réponse en privilégiant toujours la forme universelle du dicton. Enfin des vv. 25 à 27, Jésus se réfère à deux prophètes de l'A.T., Elie et Elisée, et rappelle deux épisodes de leur vie où ils ont tous deux été en bénédiction à des personnes extérieures au peuple d'Israël (la veuve à Sidon pour Elie et Naaman le Syrien pour Elisée).

familial : « His [Jesus'] sabbatical demand was faced with a challenge to his own family in the release of their land. ». (Finkel, « Jesus preaching in the synagogue », *The Gospel and the Scriptures of Israel*, éd. by Craig A. Evans and W. Richard Stegner, Journal for the Study of the New Testament, Supplement series 104, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, p. 340).

¹¹¹ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 93.

¹¹² Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 41.

¹¹³ Cf. H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, pp. 32, 33. L'auteur juge la réaction des Nazaréens au v. 22 positive mais superficielle.

¹¹⁴ James A. Sanders de noter : « Luke forces us to ask what it was that happened within verses 23 to 27 that would cause a receptive congregation to turn into an angry mob. » (*op. cit.*, 1975, p. 93).

Au v. 23, Jésus dit tout haut ce que l'assemblée pense tout bas¹¹⁵. Il anticipe sur ce que l'auditoire pourrait lui demander¹¹⁶. Le sens du proverbe : « Médecin, guéris-toi toi-même » est assez énigmatique. On ne le trouve tel quel nulle part ailleurs, mais il en existe de similaires dans les textes classiques qui permettent de mieux appréhender sa signification¹¹⁷. Ainsi ce dicton voudrait dire que le médecin, en l'occurrence Jésus, devrait d'abord s'occuper de ceux de sa famille¹¹⁸. Cette interprétation bien attestée dans la tradition classique¹¹⁹ s'harmonise avec le contexte immédiat. La deuxième partie du v. 23 est une application du proverbe à la situation présente de Jésus : « Ce que nous t'avons entendu faire à Capernaüm, fais-le aussi dans notre région »¹²⁰.

En verbalisant ainsi publiquement l'attente de l'assemblée, Jésus la nourrit et attise la curiosité des Nazaréens. Mais en répondant négativement à cette même attente tout de suite après (v. 24), il crée une frustration d'autant plus grande chez ses auditeurs¹²¹. Alors que la tension narrative ne cesse de croître, Jésus utilise une nouvelle formule emphatique *amen* qui marque avec solennité l'importance des paroles qui suivent ¹²². E. Earle Ellis observe que l'usage lucanien de ce terme sert à « introduire des mots d'assurance et se réfère à la manifestation

¹¹⁵ Cf. D. Hill, « The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4,16-30) », *NT* 13, 1971, p. 168.

¹¹⁶ D'où l'usage du futur *ereite* qui n'est pas un futur concret mais rhétorique (cf. Bart-J. Koet, *op. cit.* p. 41, n. 60). Nous ne pensons pas avec Robert C. Tannehill qu'il faille prendre ce futur trop à la lettre comme si les vv. 23 et 24 étaient une prophétie concernant des événements à venir (cf. Robert C. Tannehill, *op. cit.*, 1972, p. 54).

¹¹⁷ Craig A. Evans en cite trois : « A physician for others, but himself teeming with sores » (Euripides) ; « Physician, heal your own lameness » (Jewish) ; « A physician does not heal those who know him » (*Evangile de Thomas*) (*op. cit.*, p. 75).

¹¹⁸ Roland Meynet rapproche ce proverbe de la triple proclamation au moment de la crucifixion par les adversaires de Jésus : « Il en a sauvé d'autres, qu'il se sauve lui-même » (les chefs, les soldats et le mauvais larron) (*op. cit.*, p. 47).

¹¹⁹ Dans un article consacré à ce dicton, S.J. Noorda remarque ceci : « Already in one of the oldest extant commentaries on the Gospel of Luke – that of Cyrill of Alexandria – the proverb of the doctor who must cure himself is said to be common among the Jews. » (*op. cit.*, p. 459).

¹²⁰ Cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 42.

¹²¹ Il n'y a pas de rupture entre les vv. 22 et 23 (cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 115).

¹²² C'est notamment l'avis de Leon Morris (*op. cit.*, pp. 94-95).

du royaume de Dieu »¹²³. Cette expression est d'autant plus significative qu'elle est rare chez Luc¹²⁴.

Ce nouveau proverbe que Jésus prononce (« aucun prophète n'est favorablement accueilli dans son pays d'origine ») a une particularité chez Luc puisqu'il utilise le mot *dektos* par ailleurs rarement usité¹²⁵, à la place de *atimos* en Mc 6,4¹²⁶. Dans le contexte lucanien, Jésus reprend ainsi le dernier mot de la citation d'Esaië (v. 19). Nous avons vu qu'en arrêtant le texte d'Es 61 sur ce mot, considéré par certains exégètes comme étroitement rattaché aux motifs du jubilé¹²⁷, Jésus évitait la mention du jugement. Ce type de rapprochement dans le commentaire des Ecritures était un procédé courant chez les rabbins¹²⁸. Ici, il permet d'associer étroitement la citation d'Esaië au proverbe de Jésus lequel marque un tournant décisif dans son exposé. Comme le souligne justement D. Monshouer au sujet de l'utilisation de *dektos* : « Le prophète qui est lu et le prophète qui lit convergent »¹²⁹.

Nous avons déjà étudié le sens du mot *dektos* au v. 19 (« plaisant, apporter du bénéfice »). S'il exprime ce que Dieu accepte à la fin de la citation d'Esaië (v. 19), il s'applique au v. 24 à ce que l'homme accepte¹³⁰. Il ne s'agit pas d'une plainte comme le relève Ramsey

¹²³ *Ibid.* Amen signifiant « être établi, sûr, certain » (Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 75).

¹²⁴ « Amen » n'apparaît que six fois dans l'évangile de Luc. Selon E. Earle Ellis, les six « amen » pourraient avoir une signification théologique (E. Earle Ellis, *The Gospel of Luke*, Oliphants, Londres, 1974, p. 98). Il s'agit du seul mot sémitique que Luc retient dans son évangile.

¹²⁵ Autant chez Luc (où il n'apparaît que trois fois : Lc 4,19.24 et Ac 10,35) que dans le grec classique où il est presque inexistant (cf. Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 43). On le retrouve cependant dans l'*Evangile de Thomas* ce qui fait dire à Ramsey Michaels : « The Gospel of Thomas provides evidence, first, that the Lukan form of the saying circulated more widely than Luke and is probably older than Luke... » (J. Ramsey Michaels, « The itinerant Jesus and his Home Town », *Authenticating the activities of Jesus*, éd. by Bruce Chilton and Craig A. Evans, Brill-Eiden, Boston, Köln, 1999, p. 188).

¹²⁶ Voir aussi Mt 13,54 et *timè* chez Jean (4,44). Ce changement de mot est d'autant plus significatif qu'il a été observé que quand Luc cite les paroles de Jésus à partir de Marc, elles ne sont que peu souvent altérées (cf. H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 35).

¹²⁷ Cf. Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

¹²⁸ Cf. Charles A. Kimball, *op. cit.*, p. 114. Reste à savoir si c'est la technique dite *gezerah shavah* qui est utilisée ici comme le suggère James A. Sanders (*op. cit.*, 1975, p. 98).

¹²⁹ L'auteur d'ajouter : « Luke indicates this by the word *dektos* » (D. Monshouer, *op. cit.*, p. 98).

¹³⁰ Il nous semble avec Mark L. Strauss que Bart-J. Koet à la suite de Bajard va trop loin quand il conserve un sens actif au v. 24 « aucun prophète n'apporte de bénéfice à sa patrie » (Bart-J. Koet, *op. cit.*, p. 43) au lieu du

Michaels mais de la condition même d'un prophète¹³¹ qui par la nature de son appel interpelle les gens de sa génération pour les remettre en question¹³². C'est pourquoi il n'est pas bien reçu. Ainsi, de manière assez ironique, Luc dit que celui qui annonce « l'année favorable » n'est pas « favorablement » accueilli chez lui¹³³. Pourquoi en serait-il ainsi ? C'est ce que Jésus va expliquer aux vv. 25 à 27 en citant des situations où deux prophètes de l'A.T. (Elie et d'Elisée) n'ont pas secouru Israël mais se sont tournés vers les nations¹³⁴.

A côté du mot *dektos* qui se rattache aux valeurs du jubilé, le proverbe livre un autre indice convergeant dans la même direction et qui a été relevé par de nombreux exégètes y compris parmi les détracteurs de l'hypothèse pro-jubilatoire. Il s'agit de la finale : « dans sa patrie » répétée à deux reprises (vv. 23 et 24)¹³⁵. En Lv 25,10, dans la version de la Septante, il est précisé qu'à l'occasion du jubilé chacun est amené à retourner dans sa patrie. La Septante établit un rapprochement entre l'année du jubilé et la terre natale. Ce qui fait dire à François Bovon : « C'est donc conformément aux Écritures que Jésus commence dans sa ville natale l'année du jubilé »¹³⁶. Dans leur livre sur l'année jubilaire et la remise de la dette, Thomas P. Osborne et Joseph Stricher qui rappelons-le, ne partagent pas l'approche pro-jubilatoire du discours de Nazareth, se posent également la question du rapprochement avec Lv 25,10 : « Luc ferait-il allusion à ce texte ? Si oui, il faudrait comprendre que Jésus est revenu dans sa patrie pour inaugurer l'année jubilaire »¹³⁷. Quant à Michael Prior également peu enclin à l'approche pro-jubilatoire

sens passif généralement retenu « aucun prophète n'est acceptable dans sa patrie ». Le rapprochement avec le v. 19 met plutôt en lumière un contraste entre ce que Dieu accepte (v. 19) et ce que l'homme accepte (v. 24) (Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts, The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for study of the New Testament, Supplement series 110, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995, p. 222, n. 2).

¹³¹ J. Ramsey Michaels, *op. cit.*, p. 185.

¹³² Cf. James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, p. 99 : « A true prophet of the prophet-martyr tradition *cannot* be *dektos* at home precisely because of his hermeneutics. »

¹³³ Cf. Joël B. Green, *op. cit.*, p. 217.

¹³⁴ Même si en fin de compte c'est bien Israël qui ressort grandi de ces épisodes comme le précise l'analyse de Bart-J. Koet (*op. cit.*, pp. 44-51).

¹³⁵ *Patris* signifie ici pays d'origine (*hometown*, cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 528).

¹³⁶ François Bovon, *op. cit.*, p. 209. Voir aussi I. Howard Marshall, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁷ Thomas P. Osborne et Joseph Stricher, *op. cit.*, p. 99. Les auteurs ajoutent cependant ceci : « Reconnaissons que cette interprétation ne s'impose pas mais elle mérite d'être envisagée. » (*ibid.*).

du discours de Nazareth en raison du manque de terminologie propre à définir le jubilé, il reconnaît cependant qu'il y a dans cette expression une résonance jubilatoire¹³⁸.

Introduit avec solennité par les mots « en vérité, je vous le dis » ce proverbe de Jésus occupe une place centrale dans le récit. Par le rapprochement qu'opère *dektos* avec le texte d'Esaië, il donne à la citation un sens bien différent de celui qu'avait suscité sa lecture. Si les thèmes jubilatoires se confirment, ils sont présentés d'un point de vue négatif, préparant ainsi l'explication qui va suivre sur les deux autres prophètes de l'A.T., Elie et Elisée. On le voit, ce proverbe de Jésus marque un tournant décisif dans la narration¹³⁹. Il fonctionne comme un pivot dans le récit¹⁴⁰ qui présente l'action formatrice sous la forme d'une non-action : Jésus ne fera pas voir ce qu'il dit, il n'accomplira pas de miracle.

Dans les vv. 25 à 27, Jésus explique le proverbe en se référant à deux épisodes de la vie d'Elie et de son successeur Elisée¹⁴¹. C'est par une nouvelle formule emphatique (« c'est la vérité, je vous le dis ») qu'il ouvre la dernière section de sa troisième intervention. Cette introduction attire l'attention sur l'authenticité de ce qui va suivre¹⁴². La figure du prophète Elie est significative. C'est le prophète de la fin des temps, celui qui préparera la voie du Messie (cf. Mt 3,1 ; 4,5-6)¹⁴³. Comme en écho à la citation d'Esaië, l'exemple du prophète Elie souligne donc la dimension eschatologique du propos de Jésus. Mais l'épisode de sa vie que Jésus retient met surtout en lumière la dimension universelle de l'œuvre de Dieu. Elie a donné assistance à une veuve étrangère au peuple de Dieu alors même qu'en Israël plusieurs veuves auraient eu besoin de son secours¹⁴⁴. L'exemple d'Elisée, son successeur, montre qu'il ne s'agit pas d'un cas isolé. Qui plus est, Elisée guérit

¹³⁸ Michael Prior, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁹ C'est aussi l'avis de Jean-Noël Aletti : « Il est vrai qu'entre Luc 4,21, où les Nazaréens sont implicitement nommés destinataires, et Luc 4,25-27, où ils sont implicitement exclus, il y a le v. 24, où la raison du changement est donnée : un prophète n'est jamais acceptable dans sa patrie » (*op. cit.*, p. 48).

¹⁴⁰ H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, pp. 33ss.

¹⁴¹ Selon Cadbury (cité par H.J. Bernard Combrink), Luc a l'habitude de fonctionner ainsi par pair ou parallélisme (H.J. Bernard Combrink, *op. cit.*, p. 32).

¹⁴² Cf. Joseph Fitzmeyer, « in using it, Jesus insists on the truth of the comparison to follow » (*op. cit.*, 1981, p. 537).

¹⁴³ C'est cette même figure eschatologique que retient la tradition juive (cf. *Siracide* 48,10).

¹⁴⁴ La construction du v. 26 insiste d'abord sur l'origine étrangère de la veuve à qui Elie porte assistance.

un lépreux, c'est-à-dire un impur¹⁴⁵. Alors que la veuve de Sarepta était sans doute de condition modeste (1 R 17,10), le syrien était un haut fonctionnaire, chef de l'armée du roi (2 R 5,1). Ainsi en choisissant ces deux exemples, Luc ouvre l'année favorable du Seigneur dont l'accomplissement s'effectue sur-le-champ, non seulement aux Gentils, mais aussi aux impurs et à toutes les catégories sociales¹⁴⁶.

Luc construit la présentation de ces deux exemples vétérótamentaires sous la forme d'un strict parallélisme :

– « Il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Elie » (v. 25a) ;

– « Il y avait beaucoup de lépreux en Israël du temps du prophète Elisée » (v. 27a).

De la même façon le v. 26 répond à la deuxième partie du v. 27.

Cette structure en parallèle met en exergue le besoin des gens d'Israël (« beaucoup ») et l'origine divine de la mission des prophètes. C'est Dieu qui, à cette époque, a choisi de bénir des non-élus alors qu'il y avait les mêmes besoins parmi le peuple élu. Ce parallélisme attire aussi l'attention sur la deuxième partie du v. 25 qui n'a pas son pendant dans le v. 27. En précisant la durée et l'amplitude géographique de la famine en Israël au v. 25 (« une grande famine s'étendait sur tout le pays »), Jésus ne fait que souligner un peu plus l'importance des besoins en Israël¹⁴⁷.

Ainsi, dans sa dernière intervention, Jésus remet profondément en question l'ordre établi. Il sous-entend que les non-élus (païens, pauvres, impurs...) pourront en définitive être intégrés dans le royaume de Dieu alors que certains élus en seront exclus¹⁴⁸. C'est un vrai défi prophétique que Jésus lance à l'idée de l'élection et aux traditions

¹⁴⁵ Le choix de Luc pour *katharizo* au v. 27 souligne le caractère impur de la maladie de Naaman.

¹⁴⁶ C'est dans ce même contexte d'ouverture aux nations que Luc utilise *dektos* pour la dernière fois en Ac 10,35. Ces deux exemples trouvent des applications concrètes dans l'évangile de Luc. L'épisode d'Elie qui va ressusciter le fils de la veuve de Sarepta peut être rapproché de celui de Jésus ressuscitant le fils de la veuve de Nain (comparer 1 R 17,24 et Lc 7,16). L'épisode de Naaman, le chef de l'armée syrienne, peut être rapproché de la guérison de l'esclave du centurion romain (comparer 2 R 5,8 et Lc 7,4-5) (cf. Finkel, *op. cit.*, p. 341).

¹⁴⁷ François Bovon pense que l'expression « sur tout le pays » est à rattacher aux textes du Lévitique relatifs à l'année du jubilé (*op. cit.*, p. 209). Il est vrai que la proclamation du jubilé s'applique à tous les habitants du pays (Lv 25,10) (cf. Finkel, *op. cit.*, p. 337).

¹⁴⁸ Cf. Craig A. Evans, « Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives », *Journal of Biblical Literature*, 106, n° 1, 1987, p. 82. Déjà le Baptiste interpellait ses auditeurs dans le même sens (3,8-9).

juives du 1^{er} siècle¹⁴⁹. Ce défi est d'autant plus mal ressenti qu'il s'adresse aux habitants qui ont vu grandir Jésus. C'est cette ouverture¹⁵⁰, cette remise en question de l'élection qui met le feu aux poudres et provoque la vive réaction de rejet décrite aux vv. 28.29.

Il est intéressant de noter que pour décrire la violente hostilité de l'assemblée aux propos de Jésus, Luc utilise au v. 28 le verbe *pletho* (« être rempli ») comme en écho au *peplerotai* (« pleinement accomplie ») du v. 21, lui aussi au passif. Le plein accomplissement de la parole d'Esaié en la personne du Christ entraîne une « pleine » fureur de la part de tous les membres de l'auditoire qui le rejette. Le *pantes* (« tous ») maintenu tout au long du récit souligne l'homogénéité dans la réaction des Nazaréens. Ainsi, après l'expectative silencieuse (v. 20) et le débat animé (v. 22), les Nazaréens agissent en expulsant Jésus hors de la ville (vv. 27.28)¹⁵¹.

Le v. 30 décrit le dénouement du récit. Ce mouvement de Jésus qui traverse la foule en fureur pour s'en aller a été compris par certains exégètes comme le seul miracle accompli par Jésus parmi ces gens qui demandaient un signe. Il s'agirait dans ce cas d'un miracle silencieux qui prendrait à revers l'attente exprimée par l'assemblée¹⁵².

L'épisode narratif commençait dans un contexte pétri de traditions juives. Jésus, dans la synagogue qu'il avait l'habitude de fréquenter, s'apprêtait à y faire la lecture selon la coutume de l'époque. Rien ne laissait présager qu'il allait remettre en question l'interprétation de textes aussi fondamentaux pour l'espérance messianique que ceux d'Es 61 et 58. Cette relecture passe par le recours à une autre tradition

¹⁴⁹ Cf. Craig A. Evans, *op. cit.*, 1987, p. 79 et Michael Prior, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁰ Cette dimension universelle n'exclut pas les juifs. Elle intègre les païens. Comme le remarque Bart-J. Koet, le récit des Rois montre clairement que le rôle des deux prophètes était de restaurer l'alliance entre Israël et son Dieu (*op. cit.*, pp. 45-50). Ce n'est pas parce que les Juifs de Nazareth ont rejeté Jésus que Jésus les a rejetés (cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 147). Larrimore C. Crockett dans un article consacré à cette question conclut : « Luke 4:25-27, then, must be seen as a prolepsis not simply of the gentile mission and certainly not of God's rejection of Israël and turning to the Gentiles, but rather of Jewish-Gentile reconciliation, the cleansing of the Gentiles which makes it possible for Jews Gentiles to live and eat together in the new age. » (« Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 88, 2, 1969, p. 183). Il est sans doute possible, étant donné le caractère programmatique de la péripécie, d'établir un lien entre ces versets et la mission auprès des Gentils (Actes).

¹⁵¹ Sans doute peut-on voir ici une première allusion à la crucifixion (cf. Joseph Fitzmeyer, *op. cit.*, 1981, p. 538).

¹⁵² Cf. Leon Morris, *op. cit.*, p. 95. Nous n'entrerons pas dans ce débat qui n'apporte rien de particulier à la problématique sur le jubilé.

tout aussi prestigieuse, celle d'Elie et d'Elisée¹⁵³. Jean-Noël Aletti a bien montré que les cycles des deux prophètes fonctionnent comme une grille de lecture qui définit les nouveaux critères d'interprétation de la citation d'Esaië¹⁵⁴. La mise en parallèle de la citation d'Esaië et des épisodes des deux prophètes des Rois permet de conclure que les pauvres, les captifs et les aveugles d'Esaië ne sont autres que les étrangers, nouveaux destinataires de la miséricorde de Dieu. Ainsi, le recours aux cycles d'Elie et d'Elisée permet de redéfinir l'interprétation traditionnelle d'Esaië qui perd toute notion de préférence nationale ou ethnique¹⁵⁵.

Cette interprétation de l'Écriture par l'Écriture, très conforme aux principes exégétiques de l'époque¹⁵⁶, trouve ici sa cohérence et sa force dans l'expression « aujourd'hui est pleinement accomplie » au v. 21¹⁵⁷. C'est parce que cette relecture s'accomplit dans sa plénitude et sur-le-champ qu'elle est incontournable. Si la méthode utilisée par Jésus respecte les coutumes juives d'interprétation, le concept qu'il élabore est entièrement novateur. « Ce message révolutionnaire est une bonne nouvelle pour ceux du dehors, souligne Michael Prior, mais une grande déception pour ceux qui comptaient sur l'identité ethnique et la tradition pour leur donner leur statut »¹⁵⁸. C'est ce message que les Nazaréens rejettent violemment. Le contraste des deux dictons, l'un soulignant l'attente de l'assemblée (« Médecin, guéris-toi toi-même », v. 23), l'autre y donnant une fin de non-recevoir (« aucun prophète n'est favorablement accueilli dans son pays d'origine », v. 24), crée une frustration profonde qui fait basculer le récit de l'admiration que témoigne l'auditoire à Jésus à la fureur meurtrière¹⁵⁹.

Si notre exégèse a essayé de mettre en lumière les mécanismes qui expliquent comment s'opère le revirement de situation, elle est

¹⁵³ Jean-Noël Aletti remarque que « ces cycles d'Elie et d'Elisée ont dans les livres des Rois et dans le reste de la Bible une importance presque sans égale » (*op. cit.*, p. 52). C'est également vrai pour la tradition juive (cf. *Siracide* 48).

¹⁵⁴ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁵ Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵⁶ Selon Charles A. Kimball la construction de la prédication de Jésus (vv. 17-27) se rapproche d'une pratique midrashique de l'époque : le *proem* (*op. cit.*, pp. 116, 117).

¹⁵⁷ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 56.

¹⁵⁸ Michael Prior, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵⁹ Daniel Marguerat fait remarquer qu'on retrouve « sur l'ensemble de l'évangile un scénario à deux périodes : dans un premier temps la masse du peuple se différencie de ses leaders et soutient l'action de Jésus, à la fin de l'évangile la foule a rejoint ses chefs et s'est retournée contre l'homme de Nazareth. » (*op. cit.*, 1999, p. 222).

insuffisante pour rendre compte des raisons profondes qui sous-tendent ces réactions extrêmes. Pour les comprendre, il est nécessaire de quitter l'approche narrative et de considérer d'autres paramètres notamment sociaux et historiques. C'est ce que nous nous proposons de faire à présent en considérant les principes herméneutiques de Qumrân avant de conclure sur les enjeux de l'hypothèse pro-jubilatoire.

L'accomplissement du jubilé

Notre analyse de la péricope de Nazareth a montré à quel point l'ensemble du récit est porté par la citation d'Esaië. C'est elle qui définit la trame sur laquelle se tisse la tension narrative à la fois par l'intérêt que le passage d'Esaië suscite chez l'auditoire et par l'interprétation que Jésus en donne. La relecture du prophète par Jésus se fait en deux temps. D'abord Jésus crée une heureuse surprise en annonçant l'accomplissement immédiat de la prophétie dans sa plénitude. Puis il génère une profonde frustration, suivie d'un violent rejet quand il remet en question l'interprétation traditionnelle des paroles d'Esaië en ouvrant son application aux nations.

Pour bien comprendre ce qui s'est passé, il est nécessaire de placer cette scène dans son contexte historique. Israël vit sous le joug romain et soupire après une libération. L'interprétation eschatologique de la prophétie d'Esaië était reliée, nous l'avons évoqué, à l'accomplissement du grand jubilé dans les communautés comme celle de Qumrân. James A. Sanders relève que « dans les dénominations eschatologiques du judaïsme, il y avait une conviction croissante que le réel jubilé arriverait dans *l'eschaton* et serait introduit par le Messie »¹⁶⁰. S'il existait au 1^{er} siècle une persistance économique du jubilé, notamment parmi les pharisiens qui avaient mis en place la procédure du *prosboul*, l'année du jubilé était surtout devenue un concept eschatologique. Le texte d'Es 61 fonctionnait à ce sujet comme un principe herméneutique. D'où le coup de tonnerre d'une parole comme celle de Jésus : « Aujourd'hui cette écriture que vous venez d'entendre est accomplie ».

James A. Sanders a par ailleurs mis en évidence à partir des textes de Qumrân, deux principes herméneutiques qui prévalaient à l'époque. Le premier était eschatologique : chaque génération se considérait comme étant « le vrai Israël de la fin des temps ». Le deuxième principe était structurel¹⁶¹ : il consistait à croire qu'à la fin des temps

¹⁶⁰ James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 152.

¹⁶¹ Structurel dans le sens où il induisait un mode de fonctionnement particulier tel que le note James Bresnaham : « All words of woe, curse, judgement, disapproval, etc., are to be directed against those outside the community, especially those in Jerusalem ; but all words of blessing, praise, salvation,

le Messie viendrait pour restaurer et bénir le vrai Israël, mais aussi pour vaincre les Gentils et l'Israël corrompu¹⁶².

Quand Jésus annonce l'accomplissement de la prophétie d'Es 61 qui était l'un des passages favoris à l'époque dans le judaïsme¹⁶³, il est possible comme le suggère toujours James A. Sanders, que les Nazaréens aient cru que Jésus était l'envoyé de Dieu venu proclamer le grand jubilé, la libération de l'oppression romaine¹⁶⁴. Selon Finkel, Luc était très informé des mouvements messianiques du judaïsme dont le but avoué était de libérer le peuple d'Israël de la tutelle romaine (cf. Ac 5,36.37). Or, il remarque également que ces mêmes mouvements étaient souvent étroitement associés à l'année sabbatique¹⁶⁵.

Si l'espérance des Nazaréens est encouragée par les paroles de Jésus, elle demande à être confirmée. Nous l'avons vu, les personnes présentes dans la synagogue tout en exprimant leur étonnement admiratif ne sont pas sûrs, ils s'interrogent (v. 22). A ce moment leur admiration vient de ce qu'ils s'identifient aux pauvres, aux aveugles, aux opprimés de la prophétie comme le faisaient les juifs de leur temps¹⁶⁶. Cette première étape dans l'interprétation correspond bien à l'attente sous-tendue par le premier principe herméneutique de Qumrân. Seulement, quand Jésus détourne cette bénédiction des siens par le proverbe du v. 24 et explique que cette année favorable sera aussi pour les Gentils (vv. 25-27), c'est-à-dire les ennemis d'Israël, il s'oppose radicalement au deuxième principe herméneutique¹⁶⁷. C'est ce qui rend le message de Jésus particulièrement inacceptable pour les Nazaréens. Eux qui s'attendaient à ce que le Messie instaure un jubilé qui les libère de l'oppression romaine et punisse les ennemis d'Israël ne supportent

confort, etc., are to be directed towards those inside the community » (cf. James A. Sanders, 1975, *op. cit.*, p. 94).

¹⁶² James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, pp. 94-95. « The second hermeneutic axiom at Qumran required that Scripture be so interpreted as to show that in the Eschaton God's wrath would be directed against an out-group while his mercy would be directed toward the in-group. » (*ibid.*). Et un peu plus loin : « That the End Time meant blessings for the Essenes but only woe for their enemies is clear in all Qumran literature ; and it is especially clear in *11QMelch* where Melchizedeq on that great and final day is to wreck divine vengeance upon Belial and all other enemies. » (*op. cit.* p. 97).

¹⁶³ James A. Sanders, *op. cit.*, 1975, pp. 89ss.

¹⁶⁴ James A. Sanders, *op. cit.*, 1982, p. 152.

¹⁶⁵ Finkel, *op. cit.*, pp. 337ss. Il cite comme exemple le mouvement zélote qui commença une guerre contre Rome l'année sabbatique : « It proclaimed God's rule in rejection of imperial Rome's authority » (*ibid.*).

¹⁶⁶ Cf. Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁷ Cette interprétation de James A. Sanders a été suivie par de nombreux exégètes (cf. Craig A. Evans, *op. cit.*, p. 72).

pas d'entendre Jésus leur annoncer l'accomplissement d'une libération qui sans les exclure profiterait cependant aussi à leurs oppresseurs.

Alors qu'en est-il de l'influence du jubilé sur la pensée de Luc ? Les arguments en faveur d'une telle influence s'inscrivent dans son contexte historique et s'appuient sur de nombreux indices du texte biblique comme nous l'avons relevé au cours de notre exégèse. Certes, aucune allusion directe au jubilé n'est faite dans le récit lucanien. Faut-il pour autant en déduire qu'il s'agit d'une spéculation¹⁶⁸ ? Ce serait peut-être le cas si le récit ne suivait la même démarche dans d'autres domaines.

Jean-Noël Aletti a montré qu'à plusieurs reprises le récit fonctionne par allusion sans exprimer clairement ce qui pourtant paraît essentiel. C'est ainsi que le pronom personnel de la première personne du singulier n'apparaît pas pour expliciter qui accomplit l'année de grâce. « Pourquoi Jésus ne dit-il pas clairement qu'il assume le pronom 'moi' du texte isaïen ? »¹⁶⁹ s'interroge Jean-Noël Aletti. A plusieurs endroits pourtant, il aurait été possible d'apporter une telle précision¹⁷⁰. « Tout se donne à entendre sans jamais être explicitement affirmé »¹⁷¹ remarque le même auteur qui conclut au caractère métaleptique du récit : « La métalepse, explique-t-il, consiste précisément à donner au lecteur ou à l'interlocuteur suffisamment d'indices pour qu'il puisse connaître de quoi ou de qui il s'agit, sans se substituer à son intelligence ou à sa liberté »¹⁷².

N'est-ce pas précisément ce même procédé qui s'applique au sujet du jubilé ? Il nous semble que le recours aux proverbes, aux cycles des prophètes Elie et Elisée est une autre manière de dire les choses sans les dire et d'user d'un langage oblique¹⁷³. Etant donné le caractère métaleptique du récit, il aurait été surprenant que Luc aborde explicitement le thème du jubilé alors qu'il ne le fait pas pour d'autres tout aussi centraux sinon plus (par exemple l'identité de Jésus).

Ces allusions au jubilé expliquent l'amplitude des réactions de l'auditoire qui peut surprendre au premier abord¹⁷⁴. Si le jubilé est bien en filigrane dans le message qui se donne à entendre en ce jour

¹⁶⁸ Cf. Michael Prior, *op. cit.*, p. 141.

¹⁶⁹ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷² Jean-Noël Aletti, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷³ Ce procédé s'accorde avec le goût que Luc a pour la polysémie dont le but est de créer une indécision voulue, de rechercher l'imprécision, l'ambivalence (cf. Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf, Paris, 1998, p. 148).

¹⁷⁴ Parmi les écueils souvent cités de la péricope de Nazareth, H.J. Bernard Combrink relève celle-ci : « Especially intriguing is the 'impossible story' »

à la synagogue, alors l'enjeu est de taille. Ce message, nous l'avons vu, est porteur d'une grande espérance. Il implique une libération politique, économique, ce qui dans le contexte de l'occupation romaine signifiait beaucoup. La proclamation (*keruxai*) d'un tel jubilé a de quoi réjouir. Mais son ouverture à ceux-là même qui oppriment Israël déconcerte et remplit l'auditoire de rage¹⁷⁵.

Le langage oblique est d'autant plus nécessaire ici que l'accomplissement par Jésus du jubilé ne sera pas conforme à l'attente qui pouvait s'exprimer à l'époque. Il permet d'engager la relecture d'une tradition qui génère tant d'espérance et concerne des domaines aussi essentiels pour la vie d'un peuple que son identité, son avenir, sa libération de l'oppression, etc. La suite de l'évangile nous montre en effet que la libération que Jésus annonce n'est ni politique ni même essentiellement économique. Elle est d'une autre nature mais toujours en adéquation avec le jubilé vétêrotestamentaire. Dans l'A.T., l'année jubilaire est une année liturgique en étroite relation avec la fête du Yom Kippour. Elle insiste tout autant sur la dimension sociale et économique que culturelle et religieuse de la vie du peuple d'Israël. Nul doute que Luc recentre son propos autour du pôle spirituel mais tout en prenant soin de l'articuler avec le pôle social qui lui est cher¹⁷⁶.

La caractéristique du jubilé biblique par rapport aux autres édits à caractère jubilaire du Proche Orient Ancien, c'est sa récurrence tous les 50 ans¹⁷⁷. Avec le N.T. et la proclamation de « l'année favorable du Seigneur », le jubilé ne s'inscrit plus dans un temps répétitif. Avec Jésus, il devient signe du royaume, accomplissement du salut qui concerne tous les domaines de la vie de l'homme : spirituel, économique

of the initial favourable response of the people of Nazareth and their implied hostility (v. 23)... » (*op. cit.*, p. 28).

- ¹⁷⁵ L'orientation jubilaire des propos de Luc pourrait expliquer nombre de différences avec le récit de Mc 6,1-6 notamment en ce qui concerne ce revirement de situation qui n'est pas mentionné dans le récit marcier. Marc insiste davantage sur l'incrédulité des Nazaréens.
- ¹⁷⁶ Parmi les nombreuses allusions aux préoccupations sociales et économiques chez Luc, on peut citer certaines contributions propres à la tradition lucanienne comme le cantique de Marie (en particulier le v. 53 du chap. 1), la parabole de l'économe infidèle (16,1-13) ou encore le récit de la conversion de Zachée (19,1-10).
- ¹⁷⁷ Des édits royaux parfois très anciens à caractère jubilaires existaient dans le Proche Orient Ancien. Norbert Lohfink relève que « lorsque plus rien ne fonctionnait du point de vue économique, à cause d'un endettement général trop important et de la réduction en esclavage pour dettes d'une grande partie de la population, on proclamait un *anduraru*, une libération. Le roi rétablissait dans le pays 'l'égalité', ce que l'on appelait *misharum*. » (Norbert Lohfink, « les aspects économiques du règne de Dieu », *Communio*, vol. 11/3, 1986, p. 62).

et social. Luc tout au long de ses écrits reste préoccupé des dimensions sociales et économiques de son temps tout en intégrant le principe de libération dans le champ du salut. C'est en cela qu'il se situe dans la prolongation de l'esprit du jubilé biblique¹⁷⁸. ■

¹⁷⁸ Parler de mesures d'inspiration jubilaire et sans doute plus judicieux pour Luc que de parler d'application d'un jubilé.